

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«ТЮМЕНСКИЙ ИНДУСТРИАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

КУЛЬТУРА И АНТИКУЛЬТУРА

*Сборник научных трудов по материалам
Международной научно-методологической конференции
«Селивановские чтения»*

Тюмень
ТИУ
2021

УДК 008
ББК 71.0
К 90

Рецензенты:

доктор социологических наук, заведующий кафедрой
социально-культурной деятельности, культурологии и социологии
Тюменского государственного института культуры Е. М. Акулич;
доктор философских наук, профессор кафедры гуманитарных наук
и технологий Тюменского индустриального университета В. А. Кондаков

К90 Культура и антикультура : сборник научных трудов по материалам Международной научно-методологической конференции «Селивановские чтения» / науч. ред. Л. Н. Захарова, Л. Н. Шабатура. – Тюмень : ТИУ, 2021. – 384 с. – Текст : непосредственный.
ISBN 978-5-9961-2792-4

Сборник научных трудов составлен по материалам, ставших традиционными, «Селивановских чтений». Ф.А. Селиванов – основоположник тюменской философской школы, уделявший особое внимание культуре и рассматривавший ее как благо, как деятельность по созданию благ. В сборнике обсуждаются следующие актуальные вопросы: диалектика и антидиалектика; научные школы, их состояние и перспективы; философия искусства; новые виды искусства; другой: сущность или конструкт; феномены культуры. Все разделы сборника актуальны и интересны не только для философов, но и для широкой научной общественности. Авторами сборника являются как известные ученые: М.Н. Щербинин, Н.В. Блажевич, Р.М. Бембель, так и начинающие свой путь в науку молодые исследователи из тюменских вузов, ученые из других городов России и из-за рубежа. Сборник научных трудов является свидетельством существования тюменской философской школы, ее актуальности и необходимости для научной культуры тюменского региона. Книга интересна и необходима научным работникам, начинающим авторам, всем, интересующимся современной научной тематикой.

УДК 008
ББК 71.0

ISBN 978-5-9961-2792-4

© Федеральное государственное
бюджетное образовательное
учреждение высшего образования
«Тюменский индустриальный
университет», 2021

СОДЕРЖАНИЕ

Раздел I. ДИАЛЕКТИКА И АНТИДИАЛЕКТИКА

Блажевич Н.В.	Проблема систематизации принципов антидиалектики	7
Бельский В.Ю.	Репрессивный антропоцентризм и современные культурные практики	15
Бембель Р.М., Забоева М.И., Бембель С.Р.	Диалектика и антидиалектика в законах мироздания	21
Гагаев А.А., Гагаев П.А.	Психогенетическое и психосемантическое понятие философии и диалектики в эволюции и истории	22
Захарова Л.Н.	Философ жизни	30
Исаченко Н.Н.	Культура как многомерное явление общественной жизни	37
Касимов Р.Х.	Техника в историософии Ф. Броделя	43
Лойко А.И.	Диалектика культуры и антикультуры	48
Стожко К.П.	Философия климата или экологический стэндинг	51
Стожко Д.К.	Ценностные приоритеты национальной культуры хозяйства	57
Халин С.М.	Этическая концепция Ф.А. Селиванова (Из публикаций Ф.А. Селиванова)	62
Щербинин М.Н.	Загадки Ф.А. Селиванова: идеалистический атеизм	79

Раздел II. НАУЧНЫЕ ШКОЛЫ, ИХ СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Гушул Ю.В.	Библиографические инструменты фиксации научной школы	91
Губанов Н.Н., Губанов Н.И., Турова Е.И.	Принципы и структура философии науки	98
Дягилева Т.В.	Творчество Ф.А. Селиванова в контексте тюменской этико-философской традиции	103
Мальцев Я.В.	Ю.М. Федоров как представитель тюменской этико-философской традиции	106
Муравьев И.Б., Дегтярёва К.И.	Актуальность рациональности Н.Д. Зотова-Матвеева	114
Стефашов А.Е.	Ф. Хайек о генезисе ценностно-смысловых оснований экономической культуры	119

Шабатура Л.Н.	Доминанты и детерминанты Тюменской научной философской школы: лидеры, идеи, направления	123
Шинкевич П.П., Галямова Г. С. Яркова Е.Н.	К 70-летию доктора философских наук профессора Николая Викторовича Блажевича Этика науки: исследовательские традиции	142 149

Раздел III. ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВА. НОВЫЕ ВИДЫ ИСКУССТВА

Бауэр Н.В.	Ландшафтный дизайн устойчивой городской среды – новое направление садово-паркового искусства	158
Боровинская Д.Н.	Креативные индустрии и современное образование: основания взаимосвязи	164
Булгакова И.А.	Философско-антропологические основы театрального искусства	169
Еренчинова Е.Б.	К вопросу о восприятии роли человека в философии и эстетике романтизма	174
Жербер Жюли (Gerber Julie)	Vers une poste-mémoire russe? L'œuvre de Sergueï Lebedev et Maria Stepanova (К русской пост-памяти: творчество Сергея Лебедева и Марии Степановой)	178
Костко О.Ю.	Философия культуры бидермайера. Мотивы иронии и морализации	185
Кошетарова Л.Н., Серяков А.В.	Микрофлуктуации изобразительного искусства России конца XIX – начала XXI вв. в контексте теории поколений	189
Моор П.К., Моор С.М.	Философия историко-социологических исследований: культура «Толстого настоящего»	196
Одинцов П.С.	Феноменологическая философия искусства	204
Осинцева Н.В.	Эстетика vs инэстетика: социальный танец в философско-антропологическом аспекте	209
Шарипова Э.К., Акматалиев А.Т., Бразаков Д.А.	Особенности массовой музыкальной культуры	216

Раздел IV. ДРУГОЙ: СУЩНОСТЬ ИЛИ КОНСТРУКТ

Benkrîd Djamel (Бэнк-рид Джамел) / пер.с фр. Лезьер В.А.	Langue et langage comme déconstruction paradigmatique dans l'impensé de Derrida (Язык как парадигмальная деконструкция в невысказанном Деррида)	226
Джамел Бенкрид	Язык как парадигмальная деконструкция в невысказанном деррида	235

Акулич М.М, Ильина И.В. Галактионова Н.А.	Мужчина и женщина: биологическое и социальное	245
	Остраннение Другого: путь к пониманию и взаимопонимание в когнитивных исследованиях реальности	253
Грошева Л.И.	Восприятие культуры различий в виртуальной региональной среде	256
Жаринов С.А.	Гетерология любви: другой в философском дискурсе о любви	261
Лойко Л.Е.	Сущность Другого: мультикультурализм в белорусском обществе	270
Марцева Л.М. Пашина А.В.	Диалектика культуры и антикультуры	273
	«Теория поколений» У. Штрауса и Н. Хоу в современном медиа-дискурсе как вербализация концепта СВОЙ/ЧУЖОЙ	275
Редькина Е.М.	Трансформационные изменения личности в условиях интенсивного развития информационного пространства Интернет	280
Сперанская Н.И.	Симбиоз концептов «Я» - «ДРУГОЙ» в процессе самопознания	282
Узлова Н.В.	Этнокультурная безопасность в Евразийском пространстве	286
Шляков А.В.	Смерть: интерпретации, концепты, инаковости	292
Юдашкина В.В.	Молодёжное сообщество в контексте разных культур	297
Яцевич О.Е.	Свой/Чужой (Другой) в произведениях М.Л. Кашниц: философский анализ	302

Раздел V. ФЕНОМЕНЫ КУЛЬТУРЫ

Борисенко Н.А.	Ценность религиозной культуры	307
Булгакова И.А.	Роль философии в формировании творческого мышления	310
Грошев И.Л., Грошева И.А.	Специфика влияния пандемии на культурные ценности национальных сообществ	314
Изюмов И.В.	Философский правовой обзор досудебного предупреждения несостоятельности в отечественном законодательстве	319
Карнаухов И.А.	Язык молодежи нового рабочего класса как онто-лингвистический феномен	323
Ломакин С.К.	Русский язык - духовная колыбель России	328
Майоров Д.Н.	Идея духовного возрождения в периодической литературе русского зарубежья первой и второй волны эмиграции	331

Пачежерцев Н.И.	Старообрядчество: проблемы и перспективы	337
Ризаев И.И., Муминова З.О.	Общество как самоорганизующаяся система: синергетический анализ	339
Свобода Н.Ф., Воробьева О.Б.	Массовое сознание и информационная среда: проблема анализа	343
Stamboulidi Z. A. (Стамбулиди З.А.)	Problem of development the linguo-professional competence of the future guide-interpreters (Проблема развития лингво- профессиональной компетентности будущих гидов-переводчиков)	350
Узлова Н.В., Абрарова Я.Н., Бубенщикова Е.С.	Семья в системе культурной безопасности	361
Черданцева И.В., Серединская Л.А., Хорошавин А.Е.	Историческая специфика трактата «Чжуан- цзы»	366
Шарипова Э. М.	Французский язык и франкофония в России XXI века. Современное состояние и перспек- тивы	372
Шулдикова Н.С.	Взаимосвязь науки и религии в современной научной картине мира (на примере механики Ньютона)	375
Сведения об авторах		379

Блажевич Н. В.

**ПРОБЛЕМА СИСТЕМАТИЗАЦИИ ПРИНЦИПОВ
АНТИДИАЛЕКТИКИ**

Вначале я хочу сказать несколько слов об истории выбора данной темы. Выбор темы не случаен. Он обусловлен желанием продолжить начатое ещё в 1979 году совместно с Ф.А. Селивановым исследование антидиалектики. Отмечу, что антидиалектика стала предметом моего интереса после первой встречи с Ф.А. Селивановым. На философском факультете Уральского университета я прослушал эксклюзивные курсы о диалектике И.Я. Лойфмана, В.В. Кима, В.Н. Сагатовского, Д.В. Пивоварова и др. В Уральском университете у меня сложился интерес к позитивной разработке проблем диалектической логики. С традиционной логикой я подружился ещё в средней школе в математическом классе. Федор Андреевич обратил мое внимание на теневую сторону диалектической логики, на заблуждения и ошибки, связанные с игнорированием принципов и законов диалектической логики. Я активно включился в разработку этой темы, стал публиковать статьи о развитии культуры диалектического мышления студентов, разрабатывать упражнения для студентов по диалектической логике. У нас с Федором Андреевичем появились и совместные солидные публикации, в которых анализируются проявления антидиалектики. К таким публикациям можно отнести учебное пособие по диалектической логике (Учебные задания по диалектической логике. Свердловск, 1986), диалектическому материализму (Задания для философских олимпиад. Свердловск, 1985), логике (Занимательные логические упражнения. Тюмень, 1991) и книги по эристике (Эристика, или искусство спора. Тюмень, 1993; Эристика: Курс лекций. Тюмень, 1999; Лекции по эристике. Тюмень, 2002; Учебная дискуссия. Тюмень, 2004) [1-8]. К сожалению, первая совместная работа по этой проблеме «Принципы диалектической логики: учебное пособие», написанная в 1985 году, которую планировал издать Университет марксизма-ленинизма, была изъята из типографии, так как превышала допустимый объем, а также право издавать учебные пособия Университетом марксизма-ленинизма. Я увидел лишь сигнальный экземпляр. Пришлось объем и часть теории сократить и издавать работу в УрГУ как «Учебные задания по диалектической логике». Таким образом, проблема систематизации принципов диалектики исчезла из наших совместных публикаций. В другой серии работ, в работах по эристике, идет речь о принципах диалектики как искусстве устанавливать истину в споре, а также рассматриваются способы нейтрализации софистических и эклектических уловок. Софистика и эклектика являются ярким и живучим проявлением антидиалектики. В работах по эристике рассматриваются и такие формы антидиа-

лектики, как релятивизм и догматизм, а также способы им противостояния. Но в работах по эристике вопросы систематизации принципов диалектики и антидиалектики нами специально не ставились.

Хотелось прояснить ситуацию, в которой произошло объединение наших совместных усилий в исследовании этой темы. В январе 1979 года после окончания аспирантуры философского факультета Уральского университета я прибыл к Ф.А. Селиванову на кафедру философии Тюменского индустриального института, так как институт меня направлял в аспирантуру. Федор Андреевич меня сразу пригласил на свою лекцию, на которую он собирался идти перед моим приходом на кафедру. Лекцию он читал заочникам на тему «Основные законы диалектики». Звучала лекция живо и убедительно, ясно и содержательно. Лекцию можно было назвать профессионально исполненной импровизацией. Лекция впечатляла и призывала к размышлению над темой не только студентов, но и меня. После лекции Федор Андреевич сразу предложил обсудить его толкование основных законов диалектики. Я отметил, что Федор Андреевич изменяет общепринятый порядок изложения законов, начинает с закона единства и борьбы противоположностей, а не с закона перехода количественных изменений в качественные изменения, что он противоречие рассматривает как вид отношения противоположностей, как их борьбу. При этом заметил, что мой научный руководитель В.В. Ким выводит отношение противоположностей из принципа единства тождества и различия, что противоречие им тоже связывается с различием противоположностей. В заключении своей оценки лекции я высказал пожелание выделять в лекции типичные ошибки в мышлении, которые выявляются основными законами диалектики. Федор Андреевич как-то загадочно с иронией улыбнулся в ответ на моё пожелание. Сказал, что я прав, что он над этой проблемой уже размышлял и даже свои мысли опубликовал. И вручил мне брошюру, которая называлась «Основные законы материалистической диалектики: лекции для студентов» [9]. Вскоре я узнал, что тема природы ошибок была в центре внимания Ф.А. Селиванова, что он даже докторскую диссертацию «Исследование общего в заблуждениях» связал с этой темой.

В брошюру «Основные законы материалистической диалектики», которая была опубликована до написания докторской диссертации, было включено четыре лекции. Три лекции были посвящены основным законам диалектики, а первая лекция называлась «Диалектика и метафизика». В этой лекции второй вопрос звучал оригинально «Ядро метафизики» и прямо относился к моим пожеланиям выделять типичные ошибки в мышлении [9, с. 7]. Метафизику Ф.А. Селиванов называл, как и Ф. Гегель, антидиалектикой. По сути, в этой брошюре положено начало систематизации принципов антидиалектики. Брошюру я прочитал быстро и при следующей встрече с Федором Андреевичем высказал свои соображения, в том числе о систематизации принципов диалектики и анти-

диалектики. Тогда я уже сформулировал два вопроса, на которые попытаюсь сейчас ответить: 1) каковы основания классификации принципов диалектики и антидиалектики; 2) каковы способы упорядочивания принципов диалектики и антидиалектики?

Основание классификации принципов диалектики и антидиалектики проясняется сразу, как только мы уточним ключевое понятие «принцип». Принцип диалектики - это начало, исходная идея, которая позволяет строить диалектику как теорию или как метод. Принципы являются их концептуальной основой. Поэтому принципы диалектики и антидиалектики разделяются на две группы. Основанием для выделения двух групп принципов является их предназначение. Принципы разворачиваются в законы диалектики или нормативные требования диалектической логики к познающему субъекту. Источником этих идей является объективная диалектика. Принципы диалектики – исходные знания субъективной диалектики и диалектического метода. Гегель неслучайно называет первым диалектиком Гераклита, подчеркивая, что Гераклит является «отцом античной диалектики» [10, с. 19], так как он открывает первые принципы субъективной диалектики: принципы всеобщего изменения, всеобщей связи и противоречивости вещей. Понятие противоположности позже вводят пифагорейцы. Оно выражает изменения, связи и противоречивости вещей. Противоположностью пифагорейцы называют «то, возникновение чего означает гибель другого» [10, с. 20]. По сути, эти принципы являются исходными принципами диалектики, образуют «ядро принципов диалектики». Они позволяют передать смысл закона единства и борьбы противоположностей - ядро диалектики.

В.И. Ленин, конспектируя «Науку логики» Гегеля, пришел к выводу, что «вкратце диалектику можно определить, как учение о единстве противоположностей. Этим будет схвачено ядро диалектики» [11, с. 203]. Если прочитать всю страницу конспекта «Науки логики», который составил В.И. Ленин, то эта метафора «ядро диалектики» представляется как обобщение выделенных В.И. Лениным элементов диалектики. Можно утверждать, что другие элементы диалектики образуют периферию, являются контекстом для этого ядра. К другим элементам, например, по Ленину, относятся «переход количества в качество и *vice versa*», «борьба содержания с формой и обратно», «соединение анализа и синтеза» и др. Как видно, В.И. Ленин, представляя элементы диалектики, использует для выражения отношений между противоположностями не только понятие «единство», но и метафору «борьба». В.И. Ленин поясняет, что «борьба». - это «развертывание этих противоположностей, противоречивых стремлений etc» [11, с. 202]. Таким образом, по логике вещей «ядро диалектики» представляет не только единство противоположностей, но и их «борьбу». Ф.А. Селиванов в работе «Основные законы материалистической диалектики» исправляет эту недоговоренность В.И. Ленина при обобщении элементов диалек-

тики, подчеркивая, что исходный принцип диалектики – это «принцип единства и борьбы противоположностей» [9, с. 5]. Только Ф.А. Селиванов вместо ленинского понятия «ядро диалектики» использует понятие «исходный принцип». При этом поясняет, что «каждая теория имеет исходный принцип, который состоит из понятий, не определяемых в данной теории, т.е. определяемых через понятия, которые входят в иную систему» [9, с. 5]. Это замечание о происхождении принципа теории следует уточнить.

Уже после публикации этой работы, в 70-ые годы сформировалось представление о метатеоретическом знании. Оно является предпосылкой для построения теории. Принципы теории относятся к метатеоретическому знанию. Но диалектика является особой теорией. Она относится к мировоззренческому знанию, поэтому принципы диалектики выражают мировоззренческое отношение субъекта к объекту познания. Включение принципов в систему теоретического знания приводит к выделению кластера теоретических терминов, которые выражают эти принципы. Так поступает В.И. Ленин, когда метафору «ядро» заменяется философскими категориями «сущность» и «основа». Так, свою статью «К вопросу о диалектике» В.И. Ленин начинает со слов: «Раздвоение единого и познание противоречивых частей его ... есть *суть* (одна из «сущностей», одна из основных, если не основная, особенностей или черт) диалектики» [11, с. 316]. В этом суждении «ядро» диалектики формулируется как «раздвоение единого и познание противоречивых частей его». Следует также заметить, что в этом суждении принцип единства и борьбы противоположностей рассматривается как суть диалектического метода. Таким образом, принцип единства и борьбы противоположностей выражает суть диалектики как теории и как метода.

Ф.А. Селиванов по аналогии с ленинской идеей систематизации принципов диалектики предполагает, что суть метафизического мышления как и диалектического мышления концентрируется в каких-то исходных принципах, которые являются отрицанием принципа единства и борьбы противоположностей. Он утверждает, что «метафизика, будучи антидиалектикой, отличается от диалектики, прежде всего, своим ядром» [9, с. 9]. Ядро антидиалектики, по Селиванову, образуется из различных отклонений от принципа единства и борьбы противоположностей. Разумеется, чистой антидиалектики не существует. Нельзя построить теорию антидиалектики, нет объективных оснований. Она проявляется как качество определенных взглядов, учений, методов и не только философских, но и других областей науки. Она проявляется часто как субъективное отклонение в практических решениях. Антидиалектика многолика. В антидиалектике как совокупности заблуждений и уловок можно найти общее. Антидиалектика как противоположность диалектики начинается с отрицания её ядра.

В ядро антидиалектики Ф.А. Селиванов включил четыре вила отклонений: 1) утверждение, что противоположностей в вещах нет вообще,

а есть только противоречия как изъян в мышлении; 2) существование противоположностей признается, но в разных вещах, отрицается их наличие в одной вещи; 3) признается единство противоположностей в вещи, но отрицается их борьба; 4) признается лишь борьба противоположностей, отрицается их единство [9, с. 9]. Однако в этой типологии не учитываются все возможные варианты отклонения от принципа единства и борьбы противоположностей. Так, в первом случае метафизик может признавать, что в одних вещах есть единство и борьба противоположностей, а в других нет. Во втором случае Ф.А. Селиванов не уточняет, какие отношения между противоположностями признаются метафизиком: признается единство или борьба противоположностей в разных вещах.

Таким образом, селивановскую типологию можно расширить до семи возможных принципов антидиалектики: 1) признавать, что противоположностей в вещах нет вообще, а есть только противоречия как изъян в мышлении; 2) признавать в одних вещах единство и борьбу противоположностей, а в других нет; 3) признавать существование единства противоположностей, но в разных вещах, отрицать их наличие в одной вещи; 4) признавать существование борьбы противоположностей, но в разных вещах, отрицать их наличие в одной вещи; 5) признавать существование единства и борьбы противоположностей, но в разных вещах, отрицать их наличие в одной вещи; 6) признать единство противоположностей в вещи, но отрицать их борьбу; 7) признать лишь борьбу противоположностей, но отрицать их единство. При чем перечисленные виды антидиалектики могут проявляться как ошибки или как уловки в мышлении. Во втором случае мышление становится софистическим. Поэтому селивановскую типологию принципов можно назвать ядром софистики, если эти принципы используются умышленно.

Каждый принцип антидиалектики может проявиться в какой-то форме в учениях, в приемах мышления или практических решениях. Ядро принципов антидиалектики является универсальным средством измерения ошибочных учений, методов и решений. Так, толкование отношений в любой паре противоположных философских категорий, построенное по одному из принципов ядра антидиалектики, становится её проявлением. Можно выделить традиционные формы антидиалектики, которые сформировались в философии древних цивилизациях, в средневековье, в новое время. Так, в античной философии выделились такие формы антидиалектики, как релятивизм и догматизм, софистика и эклектика, скептицизм, в средневековье - реализм и номинализм, в новое время - эмпиризм и рационализм и др. Формы антидиалектики изменяются, между ними есть преемственность и обновление. По сути, релятивизм, догматизм, софистика, эклектика и скептицизм обновляется и воспроизводится в последующие эпохи.

Софистическая философия основана на отрицании принципов единства и противоречия абсолютного и относительного, единства и противопо-

речия одного и многого. Она спекулирует на фактах изменчивости, противоречивости и сложности объектов познания. Гегель отмечал, что «софистика не выходит за пределы односторонних определений, а переходит от одного из них к другому в зависимости от интересов индивидуума». Серьезному анализу подвергнуто софистическое мышление в работах В. И. Ленина. Так, в статье «К вопросу о диалектике» В.И. Ленин показывает, что «софистика ведет к утрате мышлением определенности, конкретности» и к субъективному применению «гибкости понятий». Ленин писал, что софистика отрицает абсолютные моменты в постижении истины, что для неё «релятивное только релятивно» [11, с. 317].

С релятивизмом связана и эклектика. Слово «эклектика» переводится с греч. как «делать выбор». Это слово ввел в философию во втором веке Потамон из Александрии. Он назвал свою школу эклектической. Эклектика господствовала в поздней античной философии. Эклектики не создавали собственной философской системы, которая подчиняется единому принципу. Они не присоединялись к взглядам какого-либо одного философа. Они брали из различных систем то, что находили правильным. Следует обратить внимание на то, что термин «эклектика» употребляется в двух значениях: 1) как философское течение; 2) как метод мышления. Эклектизм многолик в своих проявлениях. Выделяются такие две формы эклектизма: 1) преднамеренный эклектизм - сознательный отказ от каких-либо монистических принципов; 2) непреднамеренный эклектизм - следствие недостаточной осознанности исходных принципов философствования. Эклектик выбирает идеи из различных учений и соединяет их как рядоположенное. При этом он предполагает, что во всех философских учениях есть моменты истинности. Эклектика, как и софистика, меняет формы. Ф.А. Селиванов в «Диалектике и её альтернативах» называет эклектику методом мышления, «соединяющим в одном построении в одном отношении взаимоисключающие принципы» [12, с. 6].

Эклектизм подвергался резкой и справедливой критике В.И. Лениным. Против софистики и эклектизма он направлял требования диалектического метода мышления, сформулированные в статье «Еще раз о профсоюзах». Так, первое требование диалектики как метода - рассматривать предмет всесторонне и в полноте. Требование всесторонности не может быть выполнено без учета другого требования - исследовать предмет в его развитии и самодвижении. В противном случае будет эклектическое выхватывание и случайное рядоположение. Третье требование диалектики - практический критерий, который позволяет выделить существенные связи и отношения предмета. Четвертое требование диалектики - конкретность рассмотрения. Оно вытекает из практического рассмотрения и показывает смысл подлинной всесторонности рассмотрения.

Диалектик тоже выбирает, но, в отличие от эклектика, делает это не произвольно, а по определенному принципу: выявляет крайности в воззре-

ниях и не объединяет их механически, не совмещает как рядоположенные, а через постановку проблем синтезирует их, прослеживает их взаимопереход, взаимопроникновение, встраивая их как необходимые моменты в условиях нового рассмотрения. Эклектическое философствование может выполняться мастерски. Тогда оно по наивности отождествляется с диалектическим. Чаще всего непреднамеренный эклектизм проявляется как стремление преодолеть односторонность материализма или идеализма, как путем их объединения, так и путем отказа от выбора одной из этих линий, что реализуется в попытке задать третью линию в философии (ни демокритовскую и ни платоновскую).

В основе софистического и эклектического философствования находится релятивизм. Крайняя позиция релятивизма была четко обозначена Кратилом. Релятивизм абсолютизирует относительность вещи. Поэтому он противоположен догматизму, который видит в вещи только неизменность и безусловность. Да и сами слова «релятивизм» с лат. переводится как относительный, а «догматизм» с греч. - как установленный. Считается, что в философию термин «догматизм» введен древнегреческим скептиком Пирроном. И. Кант называл догматизмом всякое познание, которое не учитывает его возможностей и предпосылок. Для Гегеля догматизм - это метафизический тип мышления. Гносеологической основой догматизма и релятивизма является одностороннее отношение к истине. При догматизме признается абсолютность и одновременно игнорируется относительность истины, а при релятивизме наоборот. Релятивизмом отрицается преэминентность в развитии знания, преувеличивается зависимость процесса познания от его условий. Психологически догматизм основывается на устойчивой вере в однажды выработанные и усвоенные приемы и способы мышления, а релятивизм - на признании того, что «человек есть мера всех вещей» (Протагор) [13, с. 21-22].

Безусловно, релятивизм и догматизм может иметь разные формы, по-разному отрицая единство и различие относительности и абсолютности вещей в мире. Так, Ф.А. Селиванов в «Диалектике и её альтернативах», характеризуя релятивизм и догматизм, отмечает, что релятивизм считает «относительное только относительным и отрицает абсолютность. Существует и абсолютизация абсолютного, отрыв его от относительного. Это тоже метафизическая позиция – догматизм. Имеет место и приписывание качеств абсолютности и относительности отдельным вещам, отрицание их единства в одной вещи» [12, с. 11]. По сути, здесь Ф.А. Селиванов выделяет два вида отступления от принципа единства и различия относительности и абсолютности. Модель ядра принципов антидиалектики позволяет дополнить этот список еще семью случаями: 1) признавать, что противоположностей относительности и абсолютности в вещах нет вообще, а есть только противоречия как изъян в мышлении; 2) признавать в одних вещах единство и борьбу противоположностей относительности и абсолютности, а в других нет; 3) признавать существование единства противоположно-

стей относительности и абсолютности, но в разных вещах, отрицать их наличие в одной вещи; 4) признавать существование борьбы противоположностей относительности и абсолютности, но в разных вещах, отрицать их наличие в одной вещи; 5) признавать существование единства и борьбы противоположностей относительности и абсолютности, но в разных вещах, отрицать их наличие в одной вещи; 6) признать единство противоположностей относительности и абсолютности в вещи, но отрицать их борьбу; 7) признать лишь борьбу противоположностей относительности и абсолютности, но отрицать их единство.

В заключении следует отметить, что Ф.А. Селиванов на протяжении всей творческой деятельности вел поиск ошибочного и правильного, ввел понятия эрросферы и эррологии, что отражено в его публикациях [14 ; 15 и др.]. Я рад, что принял участие в разработке эррологии. Думаю, что материала накоплено достаточно и пора вести его систематизацию. Систематизация принципов антидиалектики, выделение в ней ядра, позволяет предвосхищать появление новых форм антидиалектики. Так, формы софистики, эклектики, релятивизма и догматизма - это проявление различных принципов ядра антидиалектики. При этом антидиалектика, как и диалектика, изменяется вместе с развитием культуры и анти культуры.

Библиографический список:

1. Блажевич Н. В. Учебные задания по диалектической логике / Н. В. Блажевич, Ф. А. Селиванов ; Гос. ун-т им. А. М. Горького, Ин-т повышения квалификации преподавателей обществ. наук. – Свердловск : Урал. гос. ун-т, 1986. – 37 с. - Текст : непосредственный
2. Задания для философских олимпиад / Гос. ун-т им. А.М. Горького, Ин-т повышения квалификации преподавателей обществ. наук ; сост.: Ф. А. Селиванов, Н. В. Блажевич. - Свердловск : Урал. гос. ун-т, 1985. - 40 с. - Текст : непосредственный.
3. Блажевич Н. В. Занимательные логические упражнения / Н. В. Блажевич, В. В. Ким, Ф. А. Селиванов. – Тюмень : СНИО, 1991 . – 98 с. - Текст : непосредственный.
4. Блажевич Н. В. Эристика, или Искусство спора : учебное пособие. В 2 частях. Часть I / Н. В. Блажевич, Ф.А. Селиванов ; Тюм. филос. о-во, Тюм. гос. ун-т, Школа-лицей № 34 г. Тюмени. - Тюмень : Слово Тюмени, 1993. - 80 с. - Текст : непосредственный.
5. Блажевич Н. В. Эристика, или Искусство спора : учебное пособие. В 2 частях. Часть II / Н. В. Блажевич, Ф.А. Селиванов ; Тюм. филос. о-во, Тюм. гос. ун-т, Школа-лицей № 34 г. Тюмени. - Тюмень : Слово Тюмени, 1993. - 112 с. - Текст : непосредственный.
6. Блажевич Н. В. Эристика : курс лекций / Н. В. Блажевич, Ф. А. Селиванов ; Тюменский юридический институт МВД РФ. - Тюмень : ТЮИ МВД РФ, 1999. - 224 с. - Текст : непосредственный.
7. Блажевич Н. В. Лекции по эристике : курс лекций / Н. В. Блажевич, Ф. А. Селиванов ; Тюменский государственный университет. - Тюмень : ТГУ, 2002. - 190 с. - Текст : непосредственный.
8. Учебная дискуссия : монография / Тюм. юрид. ин-т МВД России ; ред. Н.В. Блажевич. - Тюмень : [б. и.], 2004. - 80 с. - Текст : непосредственный.

9. Селиванов Ф. А. Основные законы материалистической диалектики : лекции для студентов / Ф. А. Селиванов. – Тюмень : Тюменский индустриальный институт, 1969. – 40 с. - Текст : непосредственный.

10. Блажевич, Н. В. Историческая экспозиция философии : курс лекций / Н. В. Блажевич, Т. А. Блажевич. - Тюмень : Тюменский юридический институт МВД РФ, 2002. - 148 с. - Текст : непосредственный.

11. Ленин В. И. Полное собрание сочинений. В 55 томах. Том 29 : Философские тетради / В. И. Ленин. – Изд. 5. – Москва : Политиздат, 1969. – 782 с. - Текст : непосредственный.

12. Селиванов Ф. А. Диалектика и ее альтернативы : учебное пособие / Ф. А. Селиванов ; Тюм. гос. ин-т искусств и культуры. - Тюмень : [б. и.], 1991. - 61 с. - Текст : непосредственный.

13. Блажевич Н. В. Философия (для поступающих в адъюнктуру по юридическим специальностям) : учебно-методическое пособие / Н. В. Блажевич ; Тюменский институт повышения квалификации сотрудников МВД России. - Тюмень, 2021. – 166 с. - Текст : непосредственный.

14. Селиванов Ф. А. Избранное / Ф. А. Селиванов ; [предисл. М. А. Капеко]. - Тюмень : Изд-во ТюмГУ, 1998. – 240 с. - Текст : непосредственный.

15. Селиванов Ф. А. Поиск ошибочного и правильного : научное издание / Ф. А. Селиванов. - Тюмень : Изд-во Тюм. Ун-та, 2003. - 196 с. - Текст : непосредственный.

Бельский В. Ю.

РЕПРЕССИВНЫЙ АНТРОПОЦЕНТРИЗМ И СОВРЕМЕННЫЕ КУЛЬТУРНЫЕ ПРАКТИКИ

Современный мир – это результат применения теоретического проекта. Человек Нового времени отказался от традиции, решился на создание нового, более привлекательного для себя, мира, осознал себя в качестве творца социальных систем, более того – оператора культурных миров, воплощающих идею человечности как таковой.

Доминирующий антропологический проект мира сегодня – это либерально-постмодернистский проект. Проект классического либерализма заключался в создании культурной модели, основанной на натуралистической научной картине мира, рыночной рациональности, принципа свободы индивида и протестантской этике, отождествляющей духовную жизнь с экономическим результатом практической деятельностью. Онтологическое измерение шаг за шагом редуцируется к натуралистическому измерению социосистемы с перспективой полного исчезновения. Инициатор всего проекта – Западный мир – стремился превратить онтологическое измерение в ресурс. В этом решении заключалась и грядущая угроза формализация человеческой реальности в доктрину «прав человека».

Сегодня этот проект претерпел значительную трансформацию. Идея языковых игр вытеснила не только идею бытия, но и идею природы. На место принципа освобождения индивида от социальных ограничений

традиционного общества, зачастую весьма существенных ограничений, например, от крепостной зависимости, от произвола монарха, от сословных ограничений, от самодурства властей, бедности и лишений пришла идея освобождения индивида от «тоталитаризма» вообще, под которым понимается уже не столько снятие реальных ограничений, сколько разрушение всех видов идентичности – семьи, нации, государства, религии.

Постмодернистский либерализм – это проект нового мира, где человек, освобожденный не только от прежних исторических оков, но и от любой идентичности, даже с самим собой, из индивида превращается в дивида. Онтологическое измерение бытия человека трансформировалось в идею свободы, которая стала пониматься как право на саморазрушение в условиях скрытых форм детерминации. Если прежний либерализм противостоял истории и традиции, то постмодернистский либерализм противостоит уже принципам биологической эволюции, его индивидуализм противоречит принципам системной природы жизни как таковой.

Одной из важнейших задач культуры является формирование образа человека, соответствующего потребностям, логике и потенциалу развития социальной системы. Выживание человека зависит не только от его воспроизводства как эмпирического существа, но и от порождения культурно-символической моделью смысловой наполненности жизни, определяющей мотивацию и целеполагание. Стержневой для культурной системы образ личности традиционно был труднодостижимым идеалом – героем, святым, подвижником – воплощавшим глубинный смысл становление человечества как такого. На периферии этого стержневого проекта располагались субкультурные и контркультурные сценарии жизни, воплощавшими попытку уклонения от культурной нормы. Эти периферийные сценарии подвергались осмеянию и критике, хотя следует признать, что эти сценарии не всегда были однозначными.

Парадокс нашего времени заключается в том, что именно доминирующая, стержневая концепция индивида угрожает существованию человеческого рода. Либерально-постмодернистский проект индивида культивирует образ человека, который во имя свободы полностью разрушает традиционные модели идентичности как таковой. Самоидентификация, основанная на иллюзиях, симулякрах и фантазмах, разрушает не только идею личности, но даже идею индивида, жизнь которого теперь распадается на изолированные ситуации, которые уже невозможно вместить в какую-либо биографию.

Фактически, мы имеем дело с доктриной «репрессивного антропоцентризма», которая, прикрываясь древним лозунгом софистов «человек есть мера всех вещей», уничтожает саму перспективу личностного существования. Особенно активно репрессивный антропоцентризм проникает в систему образования и в массовую культуру, превращая современную модель социализации в стратегию радикальной индивидуализации, отсекаю-

щую индивида от культурной традиции, семьи, государства, социальной ответственности и половой определенности.

Человек деонтологизируется, изолируется от реальности, виртуализируется и намеренно разрушается под прикрытием громких лозунгов репрессивного антропоцентризма для того, чтобы освободить место грядущему вместо него постчеловеку, свидетелю исчезновения человеческого мира и становления техногенной цивилизации. Но стоит ли этого бояться?

Как познать человечность как таковую? Что делает человека человеком? Жизнь – системна, и общество – системно, но человек, он что – субъективен? Можно ли сегодня понять человечность? Свобода оборачивается саморазрушением, а культура способствует натурализации человека в смысле подчинения его потокам внешней детерминации. «Права человека» превращается в манипулятивный политико-юридический конструкт, активно применяемый не только на фоне утраты подлинной человечности, но и кризиса гуманизма.

Либеральная идеология во многом есть следствие кантовского решения проблемы соотношения теоретического и практического разума, соотношения причинности и целесообразности. У Канта человек одновременно принадлежит природе, где царствует причинность, и умопостигаемому миру целесообразности, где главное место отводится свободе. Но такое решение приводит к проблеме натуралистического понимания социального мира, не нуждающегося в человечности как таковой, поскольку «гарантию дает великая в своем искусстве природа (...), в механическом процессе которой с очевидностью обнаруживается целесообразность, состоящая в том, чтобы осуществить согласие людей через разногласие даже против их воли» [2, с. 278].

Механика социума у Канта не ограничивается только государством, но и расширяется до идеи «геометрии страстей». Гуманитарное исследование превращается в поведенческую науку, манипулирование эмоциями – в практическую применимость этой науки. Практический разум открывает дверь правде о «хитрости разума», а затем и правде об «инструментальном разуме». Современный навязчивый антропоцентризм с его гендерной, ювенильной, клиповой и иными составляющими, позиционируя себя в качестве доминирующего человеческого проекта, маскирует агрессивную постчеловеческую телеологию. Скрытое действие «разума», осуществляющего свои «цели» только через деятельность людей, выступающих в роли его «средств», Гегель называл «хитростью», суть которой в том, что «во всемирной истории благодаря действиям людей вообще получают еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают» [1, с. 27].

Сегодня следует вновь осмыслить эти идеи. Суть всемирной истории Гегель определил как «прогресс в сознании свободы». Однако, чем больше

современный человек прогрессирует в этом самом «сознании свободы», тем больше изолирует себя от реальности, освобождаясь, разрушает инфраструктуру человеческого существования. Антропоцентризм становится формой культурного отчуждения человеческой сущности.

Вскрытый еще молодым Марксом феномен универсального отчуждения, «овеществления» человеческой личности, вновь становится актуальным. Программа репрессивного антропоцентризма маскирует феномен отчуждения, который пронизывает не только социальный мир, но и его основные культурные практики. Во всей истории «собственное деяние человека становится для него чуждой, противостоящей ему силой, которая угнетает его вместо того, чтобы он господствовал над ней» [3, с. 30–31].

В свое время, Герберт Маркузе основой саморегуляции капиталистического общества считал формирование ложных потребностей, привязывающих индивида к этому обществу. Тем самым индивид лишается онтологической и моральной основы, опираясь на которую он мог бы развивать собственную автономию, способность противостоять всецело тоталитарному универсуму современной цивилизации. Сегодня идея автономии становится еще более проблематичной. Общество потребления недавнего прошлого с его стремлением к материальным благам уступает место системе, культивирующей ложную свободу под лозунгом преодоления тоталитаризма.

Здесь мы подходим к оценке той роли, которую должна сыграть русская философия в становлении нового антропологического проекта. Глубокий идейный конфликт западной постмодернистской ментальности и российской культурной традиции видится в диаметральной расхождении именно антропологических проектов. Российская культура, и в православной традиции, и в своем классическом искусстве, и в господствующей морали, ставит своей целью воспитание личности, а не изолированной индивидуальности. Человек приобретает личностные качества не через изоляцию от реальности во имя абстрактной свободы, а через восхождение и приобщение ко всем уровням реальности, включая сверхиндивидуальные целостности, такие как семья, общество, государство, цивилизация, культура.

С точки зрения постмодернистского либерализма такое восхождение создает угрозу растворения личности в социальных целостностях. Но и сам либеральный индивидуализм фактически носит репрессивный характер, поскольку порождает атомизацию индивида, неудачу осуществления его личностного бытия.

Консерватизм, к которому тяготеет русская философия, обычно отождествляется с традиционализмом, с «консервацией» традиции. Консерватизм представляется реликтом, но существует и другая сторона консерватизма – органическое развитие. Может быть даже – возвращение к развитию. Это покажется странным, поскольку идею развития общества обычно связывают с радикальными проектами – с либерализмом и коммунизмом.

Либерализм, несмотря на все его исторические связи с эволюционизмом и социал-дарвинизмом, предложил не столько развитие, сколько переход общества в альтернативное состояние, подмены исторической реальности рациональной конструкцией.

Марксизм, поставивший идею развития в центр своего диалектического взгляда на мир, фактически создал альтернативу уже либерализму, хотя исторически ему пришлось развиваться не на базе высокоразвитого капиталистического общества, как требовала теория, а на базе разрушенной гражданской войной России, страны с очень краткой капиталистической историей, да еще имея противниками высокоразвитые капиталистические страны. Предполагаемый новый мир уже не был рациональной конструкцией либералов, он был диалектическим отрицанием прежнего.

Внимание к консерватизму сегодня означает возрождение идеи органического развития, пусть даже это развитие может пониматься как противоречивый процесс, но перевод общества в альтернативное состояние чревато разрушительными последствиями. В рамках консервативного мышления «второе дыхание» получает и проблема личности. Для того, чтобы человек получил возможность сформировать личностные качества, стать личностью, которая также мыслится как духовное единство, «соборование» человеческой жизни, он должен приобрести способность к оценке происходящего с точки зрения, выходящей за пределы рассудочного взгляда на мир, приобрести способность к аналогии, духовному зрению.

Либеральный индивид освобождается от ограничений материального плана: политических, экономических, социальных, а затем от ограничений «тотальностью», то есть от идентичности как таковой. Личность же движется в обратной перспективе, синтезируя и одухотворяя реальность. «Живя, – писал П. А. Флоренский, – мы соборуемся сами с собой – и в пространстве, и во времени, как целостный организм, собираемся воедино из отдельных взаимоисключающих – по закону тождества – элементов, частиц, клеток, душевных состояний и пр., и пр. Подобно мы собираемся в семью, в род, в народ и т. д., соборуясь до человечества и включая в единство человечности весь мир» [4, с. 343].

Русская философия возродила онтологизм еще в XIX веке, однако он был плохо воспринят современниками, поскольку считался идеализмом, несовместимым с механистической или эволюционной картиной мира, господствовавшей в науке того времени. Онтологизм претендует на то, чтобы быть не только способом познавательного моделирования и понимания мира, но и методом восстановления его смысла, разрушенного рационалистической наукой и принципом либеральной свободы. Здесь уместно задать важный вопрос, касающийся познания мира: в состоянии ли русская философия восстановить онтологическую традицию сохранения человечества, либо западный натурализм окончательно победит и че-

ловечество неизбежно превратится в постчеловечество? Жизнеспособен ли русский когнитивный проект «цельного знания»?

В обобщенной форме главное достижение русской философии в отношении формирования когнитивного проекта – сохранение духовной перспективы познания, стремление преодолеть конфликт научного познания и христианского мировоззрения. Этот проект в основном культивировался в аспекте сохранения самобытности вопреки претензии на универсализм западной культуры и потому приобрел определенные черты книжности и некоторого идеологического романтизма – феномен, вполне характерный для русской культуры.

Налицо кризис мироустройства, вызывающий дезориентацию элит и широких масс населения, – с одной стороны, и активное развитие технологий, способных осуществить мобилизацию людей, испытывающих депривацию, разочарование по любому поводу (снижение уровня жизни, провокация по отношению к популярным общественным фигурам, факты коррупции или просто факты невоспитанности и грубости чиновников) в «нужном» заказчику направлении. Технологии манипулирования сознанием превращают людей в порох, способный воспламениться от любой искры. Говорить о «духовных перспективах» в подобных условиях становится весьма затруднительно.

И тем не менее, настало время для формирования духовно-реалистического мировоззрения с соответствующей когнитивной стратегией. Мы говорим о когнитивной стратегии, поскольку речь идет не только о методе познания, а о широком комплексе механизмов обработки информации, включая кодирование, формирование соответствующих психологических компонентов, проявления архетипических и семантических структур. Духовная перспектива возможна только на основе реалистического мировоззрения. Для этого необходимо изучение и осмысление всех форм детерминации, которые с одной стороны, обеспечивают человеческое существование, с другой, – ставят под угрозу его личностное бытие.

Библиографический список:

1. Гегель Г. В. Ф. Собрание Сочинений. В 14 томах. Том 8. Философия истории / Г. В. Ф. Гегель ; пер. с нем. А. М. Водена. – Москва – Ленинград : Соцэкгиз, 1935. – 468 с. – Текст : непосредственный.

2. Кант И. Сочинения. В 6 томах. Том 6. Сочинения по философии истории и философии природы / И. Кант ; под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана. – Москва : Мысль, 1966. – 743 с. – (Философское наследие. Акад. наук СССР. Ин-т философии) . – Текст : непосредственный.

3. Маркс К. Избранные сочинения. В 9 томах. Том 3 / К. Маркс, Ф. Энгельс. – Москва : Политиздат, 1985. – 637 с. – Текст : непосредственный.

4. Флоренский П. А. Сочинения. В 2 томах. Том 2. У водоразделов мысли / П. А. Флоренский. – Москва : Правда, 1990. – 447 с. – Текст : непосредственный.

Бембель Р. М., Забоева М. И., Бембель С. Р.
ДИАЛЕКТИКА И АНТИДИАЛЕКТИКА В ЗАКОНАХ МИРОЗДАНИЯ

Диалектика развития земли, солнечной системы и Вселенной становится наиболее понятной в рамках эфир-геосолитонной концепции (ЭГК) эволюции нашей планеты.

В основе ЭГК лежат догадки мудрецов и мыслителей древнего мира, а также гениальных русских космистов XIX и XX веков, таких как Иван Осипович Янковский, Дмитрий Иванович Менделеев и Владимир Иванович Вернадский.

Основной закон диалектики - единство и борьба противоположностей в ЭГК представляется как единство и гармоничное взаимодействие противоположностей, обеспечивающих устойчивую эволюцию материальных тел во Вселенной. Понятие об антидиалектике следует понимать, как разрушение гармоничного взаимодействия противоположностей, способствующие гибели природных систем.

Одним из важнейших диалектических процессов на Земле и во Вселенной является единство и гармоничное взаимодействие сил гравитации и антигравитации, способствующее образованию и эволюции планет, звезд и галактики. Впервые о необходимости существования антигравитации гармонично взаимодействующей с гравитацией (приталкивании тел друг к другу) в XIX веке говорил русский академик Федор Александрович Бредихин.

Наблюдая и изучая траектории комет, он обнаружил, что почти все кометы не попадают на Солнце, а огибают эту звезду, отталкиваются от нее и уходят на последующий виток их траектории. Ф.А. Бредихин поставил вопрос о природе механизма антигравитации, отталкивающей кометы от Солнца. Однако ответ на этот поставленный вопрос удалось найти лишь через 150 лет в рамках эфир-геосолитонной концепции эволюции планет и звезд в галактиках Вселенной. Оказалось, что могущественный механизм антигравитационной геосолитонной дегазации планет и звезд реализуется в результате гармоничного взаимодействия двух противоположностей (гравитационного эфирного притяжения и антигравитационного геосолитонного отталкивания). Нарушение гармонии взаимодействия этих двух сил, вероятно производит своеобразный естественный отбор только гармоничных планет и звезд.

Философ И. Кант, независимо от Ф.А. Бредихина, в начале XIX века высказал предположение о существовании механизма антигравитации, как противоположной силе, возникающей под действием гравитации.

Ф. Энгельс в своей работе «Диалектика природы» высказал свое восхищение и дал высокую оценку философской творческой мысли И. Канта, предсказавшего существование физического механизма антигравитации.

Первый закон диалектики в традиционном варианте звучит : «Единство и борьба противоположностей». Однако в ЭГК иная форму-

лировка этого закона: «единство и гармоничное взаимодействие противоположностей».

В тех случаях, когда вместо гармоничного взаимодействия идет непримиримая борьба противоположностей, наступает фатальное (или смертельное) умиротворение, а не развитие и эволюция.

Второй закон диалектики (переход количества в качество) в ЭГК позволяет понять гармоничное взаимодействие двух типов материи: тонкой малоразмерной субстанции космического газа эфира и весомого вещества в форме протонов и электронов.

Круговорот этих двух типов материи во времени и в пространстве обеспечивается во Вселенной вечно без каких –либо больших взрывов.

Атомы эфира при гравитации превращаются в ядрах планет и звезд в протоны и электроны, а весомое вещество в результате геосолитонной дегазации планет и звезд распадается в пространстве на мелкогазовые амеры эфира.

Третий закон диалектики («отрицание отрицаний») в ЭГК проявляет себя в форме гармоничного взаимодействия двух типов энергии: кинетической энергии движения и потенциальной энергии поля сверхвысокого давления в ядрах планет и звезд, где происходит термоядерный синтез ядер химических элементов таблицы Менделеева. Устойчивый ядерный синтез внутри планет и звезд происходит благодаря давлению в миллионы атмосфер, а температура в стенке реакторов стремится к абсолютному нулю.

Термоядерная энергия, возникающая в реакциях превращения протонов в ядре атомов гелия реализуется в форме сверхскоростных торoidalных вихрей атомов эфира, обеспечивая выход геосолитонов из ядер планет и звезд.

На Земле выход геосолитонов в земной коре и в атмосфере проявляются в форме землетрясений, вулканов, торнадо и ураганов.

Гагаев А. А., Гагаев П. А.

**ПСИХОГЕНЕТИЧЕСКОЕ И ПСИХОСЕМАНТИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ
ФИЛОСОФИИ И ДИАЛЕКТИКИ В ЭВОЛЮЦИИ И ИСТОРИИ**

Философия как наука есть мышление из первых принципов в основаниях наук, имея объектом объективную диалектику, а предметом – субъективную диалектику, генерируя логику открытия и изобретения в основаниях наук. Психосемантически философия генерирует в лимбической системе модели общего, организующие и генерирующие в типе ЦНС и лимбической системе поток избыточной энергии, информации и уровень активности мозга достаточный для наследования способностей, противодействуя развитию пороков вида *homo sapiens*.

Введение. Критики философии и диалектики не самостоятельны. Они повторяют вечную критику философии и диалектики со стороны узко-специализированной науки и позитивизма. А в наше время - повторяют критику К. Поппера. В духе К. Поппера утверждают, что философия и диалектика - не наука, поскольку ее нельзя фальсифицировать, что она не имеет своей предметной области, что в ней не решена ни одна философская проблема, что это в лучшем случае стиль мышления и коллективный стиль (тогда уж скорее этнический), что она темна и непонятна для студентов, которые ее усвоить не могут, что она не имеет влияния на общество и т.п. Философия как наука диалектики - мышление из первых принципов; ее предметная область - этнические логики открытия и изобретения, мыслительный эксперимент, этносамопознание, идентичность и идентификация рас и этносов и отличие от других рас и этносов, расширенное демографическое воспроизводство этносов; ее проблемы - теория общего, абстрагирования, рефлексии, формы материального и идеального, этническая модель науки, психофизическая дуга, дуга сознания, генетическая дуга, справедливость, истина, равенство и т.п.; изучение философии исключено в системе бакалавриата, как и гуманитарных предметов вообще; философия не влияет на общество в силу того, что общество невежественно и не хочет учитывать философию и науку при принятии решений. В биологическом и нейрофизиологическом смысле философия - физиологический орган мозга как инструмент эволюции в коллективном интеллекте расы и этноса, энергетическое общее - избыточная энергия и информация в лимбической системе, которая организует идентичность и идентификацию в расу и этнос и наследование в стабилизирующем и изменяющем отборе формы этнического творчества и свободы, борьбы с необходимостями и террором, насилием. Философию ненавидят люди не имеющие чувства справедливости и истины. Ненависть к философии и философам присуща прежде всего такого рода людям как Цинь Ши-хуан и А. Гитлер, то есть фашизму и тем, кто ненавидит знание, истину, справедливость и равенство! Открытия и изобретения держатся этнознанием, знание и этнознание держится этническим воспитанием и образованием, воспитание и образование держатся этномоделью благоустройства страны (нет разрушенных кирпичей), этноблагоустройство страны держится этномоделью истины и справедливости, а этноистина, истина и справедливость встречаются и приходят из этнической, а не вообще, философии и диалектики! Где аккультурация и рецепция и нет этничности - нет развития, смерть, а где этническая философия и реторсия - там есть развитие и жизнь!

1. Понятие философии и диалектической логики.

1. Философия как наука, а не бредовая рефлексия, при признании теологии наукой, а философии - не наукой: нарратив этнического языка; теоретическая философия: метафизика-гносеология как мышление из первых принципов имея объектом объективную диалектику материи и мира, а

предметом - субъективную диалектику или мышление из первых принципов в основаниях наук, генерируя логику открытия и изобретения, онтология, логика, ОТС, этика, эстетика; социальная философия; философия науки; философия религии; философская антропология - философская антропология антропосоциогенеза, отраслевые антропологии, социальная антропология, метаантропология, культурно-типическая антропология; повседневно-обыденная философия; философия здравого смысла; психосемантическая и психогенетическая философия; философия мифа; философия сказки; философия эпоса.

2. Диалектическая логика в теории и методологии субстратного подхода есть моделирование форм соотношения идеального и материального в познании в системе рефлексии субстратного подхода объекта одного и разного рода, системе пяти рефлексий- феноменологической, атрибутивной, функциональной, структурной, субстратной, задающих в психогенетической дуге, дуге сознания, психофизиологической дуге, системе космо-психо-логосов этносов электромагнитные и лингвистические основания суждений и умозаключений в типе ЦНС; система абстрагирования, обобщения и восхождения от абстрактного к конкретному, система определения, определительный процесс, система здравого смысла, рациональный скепсис, онтологический субъективизм, система этночеловеколюбия, равенства, рефлексивной истины, справедливости, свободы; система универсального метода, форм мышления в классах наук, форма межпредметности, этноформа мышления; модель найденных лестниц основ и оснований в классификации эволюции и развития системы форм и видов общего; умозаключения от следствий к основаниям- следствиям; система антиномичного вывода в этнформе, умозаключения о субъекте и предикате; телеология алетической и деонтической логики; интуиционистская и вероятностная логика; логики вопросов и ответов, логика гипотез, силлогизм действия. В методологическом смысле здравый смысл в диалектической логике есть субстратные основания абстрагирования и обобщения и вывода.

II. А что такое философия психогенетически и психосемантически?

Согласно П.Ф. Каркано философская эволюция есть период и часть биопсихической эволюции, полного понимания которой мы не имеем.

1. Философия наука об эссенциальном субстратном общем (не функциях, как наука), а это общее есть нарратив языка и его фоносемантика как генерирование избыточной энергии и информации в лимбической системе (гипоталамус, миндалина и гиппокамп). В семантическом смысле философия и диалектика есть система и иерархия доминант в самосознании этноличности.

2. Актуализация в своей семантике система гена FOXP2 (зоны Брока и Вернике), то есть языковой активности и развития вообще, предполагая развитие и естественных языков и научных языков межпредметного характера.

3. Общее имеет структурно-функциональный изоморфизм с коллективным интеллектом и общей нервно-психической конституцией этноса и расы, имея основание в системе гена OXTR (коллективность, эусоциальный альтруизм) .

4.1. Актуализация систем дома и страха, то есть этнической идентичности и идентификации; питания; манипулирования вещами и людьми; оценки из будущего; принятия решения и действия; это зоны хвостатого ядра (общее благо), скорлупа (эффективность) и островок (чувство несправедливости). Актуализация дофаминов D_1 и D_2 отвечающих за верность в браке и влюбленность суть форма повседневно-обыденной философии брака и семьи в физиологическом отношении. Мутация A^1 понижающая уровень указанных дофаминов ведет к утрате способности обучения на отрицательном опыте и росту доверчивости человека к лжи и глупости.

4.2. Актуализация зон хвостатого ядра (общее благо), скорлупа (эффективность) и островок (чувство несправедливости). Торможение систем хвостатого ядра, островка и безмерное развитие в конкурентной рыночной среде зоны скорлупы вызывают полную деморализацию личности и ее превращение в зверя.

5.1. Философия как форма логики открытия и изобретения в системе ЦНС. Это система генов 7RDRD4 и c-fos, ответственных за новизну и открытие и изобретение, сосредотачиваясь на общем, которое представляет собой организацию избыточной энергии и информации, генерирование избыточной информации межпредметного характера.

5.2. Актуализация систем психофизической дуги, дуги сознания и генетической дуги в обучении и системы наследования в целом: биологического, в материнских эффектах, эпигенетического путем метилирования метильной группой - CH_3 или сперматозоидов, и тогда наследование идет по материнской линии, или яйцеклеток, и тогда наследование идет по мужской линии, в обучении за счет интенсивности обучения, числа лет обучения, столетий обучения (бакалавриат и магистратура исключают наследование в обучении за счет краткости обучения), посредством немедленного наследования на основе генов типа *egr1*. Концепты философии и акты мышления из первых принципов, сосредотачиваясь в акцепторе действия, генерирует избыточную энергию мозга до ее порога - активности, которая необходима для осуществления процесса наследования в изменяющем и стабилизирующем отборе. Если уровень активности мозга и сосредоточения мозга на общем и его модели развития, форм идеального, антиномичности суждения (диалектики) отсутствуют, то есть недостаточна интенсивность активности и содержания активности нет, уровень активности мозга недостаточен - то наследуется паталогия. Философия и диалектическая семантика - общая эссенциальная этническая семантика в форме дуги сознания, которая контролирует и организует идентичность и идентификацию в расу и этнос и наследование в стабили-

зирующем и изменяющем отборе формы этнического творчества и свободы, борьбы с необходимостями и террором, насилием. Специально отмечаю, что реальная философия и реальная диалектика всегда существуют в этнических формах!

5.3. Философия создает систему целевой деятельности расы и этноса. Это системы МПО (медиальная преоптическая область префронтальной коры роstralной части гипоталамуса, материнство, ребенок, любовь и сострадание) и ВМПК(вентромедиальная префронтальная кора, стыд, смущение, чувство вины и ответственности), актуализация миндалины (непрерывное чувство страха жизни), дофаминовые рецепторы D₁ и D₂, из которых второй отвечает за акт прочной привязанности, любви, а первый - неприятие других партнеров, то есть верность. Эти системы создают не только телеологию, но и рекурсию из будущего в прошлое и настоящее. Будущее, формируя психофизиологическую причинность поведения, предопределяет прошлое и настоящее, имеясь в акцепторе действия уже в начале как следствие, которое предшествует причине. Имеет место стрела времени: не прошлое – настоящее - будущее, но последующее - одновременно - предыдущее, которое определяет стрелу времени и форму: предыдущее - одновременно- последующее.

5.4. Вероятно, философия в дуге сознания генерирует через нейромедиаторы (дофамины) в психофизической дуге и генетической дуге зеркальные нейроны, то есть схемы тождества - различия и сострадания - сорадования, сравнения, зависти, генерируя в целом рост передней поясной коры и сдерживая рост миндалины - страха за счет отождествлений-различений, а без философии и диалектики как эволюционного психогенетического и физиологического фактора будет наблюдаться свертывание роста передней поясной коры, но рост миндалины страха, активизация скорлупы и торможение МПО и ВМПК, то есть будет развиваться синдром жесткости, разрушительности, энантности, парохильности и полного отсутствия эусоциальности.

5.5.1. Форма общего - естественная форма необходимости и свободы как целого - форма как субстратного общего, так и индивидуального, то есть форма борьбы с необходимостями вообще, ибо общее - субстанционально, субстратно и единично, поэтому философия - инстинкт свободы, преодоления необходимостей(собственности, власти, природы) и не подчинения неестественным иерархиям и приказам и выделенным группам людей. Философия и диалектика - антилатах, антиэхолалия, антиэхопрактика (против выполнения приказа, не повторение услышанного, не повторение в действии увиденного). Философия и диалектика как этноформа мышления в моделях общего актуализирует все основные психогенетические системы, приводя их к гармонии и приготавливает их к действию в концепте этночеловеколюбия, равенства, истины, естественной справедливости, свободы, этнической идентичности и идентификации, этнической се-

мы. В случае деградации философии и диалектики в самосознании происходит деградация всех психогенетических системы в структуре дуги сознания, психофизиологической дуге, психогенетической дуге, что вызывает деградацию и смерть биологического вида *homo sapiens* и становление нового биологического вида *homo debilis*.

5.5.2. В временной логике будущее- прошлое- настоящее- измененное будущее и антиномической логике рождение вида *homo sapiens* предполагает форму целостности, в которой вид *homo sapiens* отрицается и сменяется видом *homo debilis* [1; 2; 3; 4; 5].

III. В биофилософской эволюции (П.Ф. Каркано) как раз отражается эта борьба двух агрессивных видов. То, что квалифицируют как антикультура и иррационализм есть не что иное как тип культуры вошедшего в жизнь нового биологического вида *homo debilis*, который сменил вид *homo sapiens*. Как в свое время не агрессивный вид неандертальцев был сменен агрессивным видом *homo sapiens*, который уничтожает все живое на Планете и самое Планету, так этот вид в XX веке сменяется на порядки более агрессивным видом *Homo debilis*. Основные его параметры - агрессия, конкуренция, лживость, психогенетическая заторможенность зон хвостатого ядра (общая польза), островка (чувство несправедливости) и растормаживание зоны скорлупы (выживание любыми средствами), торможение систем МПО (медиальная преоптическая область префронтальной коры ростральной части гипоталамуса, материнство, ребенок, любовь и сострадание) и ВМПК (вентромедиальная префронтальная кора, стыд, смущение, чувство вины и ответственности), актуализация миндалина (непрерывное чувство страха жизни), дофаминовые рецепторы D_1 и D_2 , из которых второй отвечает за акт прочной привязанности, любви, а первый - неприятие других партнеров, то есть верность, мутация A_1 , которая вызывает понижение рецептора D_2 на 30%, то есть способствует, во-первых, исчезновению чувства любви, во-вторых, утрачивается способность обучения на отрицательном опыте, т.е. развивается экстремистское поведение в целом, в социальном смысле утрачивается способность извлекать уроки из собственных ошибок и исторических ошибок, не извлекаются уроки истории. Разрушается система этнической идентичности и идентификации (дом и страх); система питания; актуализируется система манипуляция и выживания любыми средствами, система оценивания в справедливости и система принятия решения по истине и справедливости; система действия. Разрегулирование этой системы на химической и социальной основе вызывают деструкцию систем зоны дома и этнической идентичности и идентификации, питания, манипулирования, оценки и принятия решения, рост агрессии в абсолютном смысле [1, с. 108, с. 146-150, с. 198, с. 200, с. 204, с. 207-208, с. 210-211, с. 383, с. 421]. Сформировалась энантная модель веры: гипонойя, гипобулия, астения, тщеславие верующего, энантность- вера без знания и знание без веры, догмат избранности, абсолютности истины и полный разрыв веры с истиной и справедливостью в частной собственности, ве-

ры превратились в конкурирующие продукты на рынке. Эмотивный момент предопределяет решение в большей мере, чем рациональное рассуждение (система ППК, передняя префронтальная кора, обрабатывающая информацию о целях и решениях). Имеет место полное отсутствие чувства сострадания и сорадования, чувства протеста (страх, трусость), внеэтничность, и внеполовая определенность (если мужчина, то женщина, или мужчина или женщина, одновременно нельзя быть мужчиной и женщиной, мужчина, но не женщина, женщина, но не мужчина, и мужчина и женщина, ни мужчина, ни женщина), антиэкологичность (холокост и геноцид ландшафта, макрофлоры и макрофауны, микрофлоры и микрофауны на основе частной собственности), телеология гедонизма, собственности, власти, иерархии, имиджа, господства, искусственность и приспособление к злу не изменяя мир, полное отсутствие этнического здравого смысла и абсолютная пассивность. Пришел не человек, пришел карачамита, тот, кто перестал быть человеком, и смешно надеяться, что не человек, карачамита, тот, кто перестал быть людьми, услышит Христа. Апокалипсис неизбежен.

IV. Причины кризиса культуры А. Швейцер видит в а) деградации философии, б) деградации мировоззрения XVIII века, что привело к исчезновению идеалов и их воздействию на общество и человека, в) деградации этики самоотречения и деградации социальных этик [4 ; 5]. История русской философии - борьба с воинствующим и растущим безмерно невежеством, торжеством Атасферы, уничтожающей сердце и ум этнического человек (Г.Г. Шпет).

V. Паразитическая наука (мифо- и псевдонаука в злокачественном смысле, включая науки вида homo debilis).

1. Мнимая наука, которая порождает вымышленные объекты в условиях заинтересованного познания и инерции заинтересованного познания, моделей лжи присущих романо-германской модели науки. Модель лжи: движение истины от следствий к основаниям, чувства и разум, специализации, редукция, односторонность используемых рефлексий, Д₂-тезис, соответствующая телеология, циклы лжи, конвенционализм. В России: апофатизм, прагматизм, скептицизм, благочестие определяет познание (холопство и рабство ученых), конвенционализм, Д₂-тезис, телеология, редукция и сильно дизъюнктивных умозаключений.

2. Лженаука - гипостазирование психических феноменов и бессмысленный перенос аппаратов и терминов одних наук - прежде всего математических, технических в области других наук, прежде всего гуманитарных, в которых математические термины не соответствуют онтологии и используются как метафоры, а используемые матаппараты создают чисто субъективные интерпретационные иллюзорные смыслы.

3.1. Антинаука - сознательное конструирование ложных суждений, в заинтересованной форме на основе селективной индукции, в том числе - некорректная, вырожденная и порочная аргументация.

3.2. Науки разрабатывающие теорию и практику убийства людей, миллионов людей, рас и этносов в ЕС и США, теорию и практику смены правительства и т.п.

4. Паразитическая наука: мнимая наука, лже наука, антинаука, выделенные корпорации ученых, превратившиеся в бюрократический и феодальный слой, паразитическая наука в собственном смысле слова, как развитие только тех сфер науки, которые приносят прибыль и запрет всех остальных отраслей науки, например развитие двоичного кодирования информации и запрет троичного кодирования информации Н.П. Брусенцова; паразитирование на выпячивании определенных научных направлений, тормозя и свертывая более совершенные направления; имитационное знание (М.М. Прохоров); сфера глупости и деменции в целом (Ф.А. Селиванов).

5. Безмерное доминирование в физической теории математики и конструктивистских логик как логик объемов над логиками содержания есть паразитическая форма математизации науки. Формой паразитизма является отказ от формы истины в математике и замена формы истины формами непротиворечивости, приемлимости, конвенции и когеренции, праксеологии. Развитие конструктивистских логик исключают развитие именно логики содержания и антиномического типа логики, интуитивистской логики, формы троичного кодирования информации в информатике и программировании (Н.П. Брусенецов).

6. Паразитическая наука не тождественна конструктивной форме внеучного знания: псевдо науке, паранауке, девиантной науке, личному знанию, внеучной форме этнознания.

Заключение. Философия и диалектика как ее семантический субстрат- психо- физиологический орган мозга внутри КПЛ , то есть ярко выраженный расовый и этнический психофизиологический орган мозга, осуществляющий этническую идентичность и идентификацию и актуализацию указанных биологических систем в антропогенезе и социальной эволюции! То есть в каждой фазе антропогенеза и антропосоциогенеза существовала у каждой расы и этноса своя нарративная философия. Нет рас и этносов без своей философии ибо философия – психофизический орган коллективного интеллекта эволюции. Поэтому факт смерти философии- факт распада вида *homo sapiens* и становления вида *homo debilis*. Где нет философии, там нет актуализации моделей общего в познании и интеллекте, интеллект распадается и развиваются соответствующие болезни, работает только скорлупа- эффективность, а человек превращается в насекомое и демографически вымирает. Развиваются болезни мышления: дислексия, заторможенность, неспособность к обучению, не способность к развития, деградация логико-открывающей ВПФ (не способность к суждению, синтетическому сужению, рефлексии, определению, классификации, апраксия(неспособность подражать и обучаться), идеаторная апраксия(неспособность к планированию действий), агнозия (неспособность к

отождествлению и различению) прекрастинация (не способность принимать решения, не решительность); ритуальные повторения могут вызывать заболевания наследственного типа: латах или бездумное выполнение команд, эхопраксия - копирование и повторение увиденного, эхολалия - повторение услышанного. Развиваются комплексы темибильности и энантности (гипоноя, гипобулия, астения, тщеславие, энантность (знание без веры и вера без знания, фанатизм и слабоволие), Вильямса (демагогия, правильные краткие предложения, поверхностность утверждений, бессмысленный скепсис, догматизм). Разрушительности (садизм, некрофилия, садомазохизм, нарциссизм, инцестуально - симбиотический синдром, неофилия, скопофилия). Формируется прекрастинация и прекрастинатор: человек, не принимающий решения и не действующий, медлящий с принятием решения и действия, человек способный действовать только по приказу и абсолютно не способный к самоорганизации и активности, человек боящийся свободы и изменений и любящий насилие (мизонеизм), развивается паталогия нормальности, то есть нормальный человек - знающий выглядит как идиот, а невежда и злодей имеет вид достойного человека!

Библиографический список:

1. Марков А. Эволюция человека. В 2 книгах. Книга 2. Обезьяны, нейроны и душа. – Москва : Астрел ; CORPUS, 2012. - 512 с. - Текст: непосредственный.
2. Прохоров М. М. Истина, имитация и природа философского знания / М. М. Прохоров. - Текст: непосредственный // Мировоззренческая парадигма в философии: истина и ее имитация : сборник статей по материалам XIV науч. конф. 28 ноября 2018 г. - Нижний Новгород : ННГАСУ, 2019. - 224 с.
3. Селиванов Ф. А. Ошибки. Заблуждения. Поведение / Ф. А. Селиванов. – Томск : Изд-во Томского ун-та, 1987. - 198 с. - Текст: непосредственный.
4. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / А. Швейцер ; пер. с нем; сост. и посл. А. А. Гусейнова ; общ. ред. А. А. Гусейнова, М. Г. Селезнева. — Москва : Прогресс, 1992. - 576 с. - Текст: непосредственный.
5. Швейцер А. Культура и этика / А. Швейцер ; пер. с нем. Н. А. Захарченко и Г. В. Колшанского. - Москва : Прогресс, 1973. - 342 с. - Текст: непосредственный.
6. Whorf B. L. Language, thought and reality / B. L. Whorf. В/ Carroll. - Cambridge MA : MIT Press, 1956. – 306 p. – Text : direct.

Захарова Л. Н.

ФИЛОСОФ ЖИЗНИ

О Селиванове Ф.А. обычно пишут: специалист в теории познания, гносеологии, онтологии, а также этики. Но есть еще не одна грань в творчестве этого замечательного философа. Он, например, стоял у истоков отечественной аксиологии как теории ценностей. «Представители господ-

ствовавшей в СССР версии марксистской философии отвергали само понятие ценности как «буржуазное» и считали аксиологию идеалистическим учением как, впрочем, и философскую антропологию, и культурологию - все, что выходило за пределы теории познания, к которой сводился диалектический материализм и содержания исторического материализма, трактованного как «общая социология» [1, с. 7]. В 1960 году произошел своего рода «аксиологический прорыв» - вышла в свет книга профессора Ленинградского университета В.П. Тугаринова «О ценностях жизни и культуры», в которой был признан сам факт существования ценности как некоего специфического явления, которое следует осмыслить с позиций марксизма. Спустя несколько лет в Киеве вышла монография В. Василенко «Ценность и оценка», а в Ленинграде - составленный А. Харчевым сборник статей «Проблема ценности в философии». В 1965 году в Тбилиси был проведен первый симпозиум по теории ценности.

Так писал М.С. Каган в своих «Лекциях по аксиологии» о ситуации в отечественной философии. Среди упомянутых философов нет Ф.А. Селиванова, которого вполне можно внести в список первых аксиологов СССР. (Вероятно, при слабо развитой коммуникации того времени М.С. Каган не имел возможности познакомиться с книгой Ф. А. Селиванова). В 1967 году, будучи доцентом кафедры философии Томского государственного университета, последователем П.В. Копнина, члена-корреспондента Академии наук СССР, Ф.А. Селиванов написал и издал небольшую книгу под названием «Благо». Пожалуй, впервые после Нового времени в монографии актуализировались мысли о ценности блага, о том, что вещи, феномены, которые нас окружают, можно оценивать не только со стороны пользы, которую они приносят человеку при удовлетворении его материальных потребностей. Но «одна и та же вещь может быть полезной разными сторонами, т.е. иметь положительную ценность в отношении к нескольким потребностям» Вещь по своей сути многокачественна, отмечал Ф.А. Селиванов, а поэтому обладает не только экономической стоимостью, в разных отношениях она раскрывается различными сторонами. «Оценивая вещь как благо, мы даем положительную характеристику ей, оценивая как причиняющую вред - отрицательную» [2, с. 16] .

Причем, не сама вещь является благом, но включенность в отношения по поводу ее. Так считал Ф.А.Селиванов, и это было актуально в то время в контексте споров о природе ценностных качеств в эстетике и этике. Об этих спорах также писал М.С. Каган.

«В конце 50-х годов я включился в начавшуюся у нас в рамках эстетической теории дискуссии так называемых «общественников» и «природников», в которой столкнулись социально-ценностная и натуралистическая трактовки сущности эстетического; я предложил для обсуждения третий вариант решения проблемы - ценностно-культурный, трактовавший прекрасное и все другие эстетические ценности как специфические прояв-

ления субъектно-объектных отношений» [1, с. 20]. Аналогичный процесс протекал и этике: если в 60-х - начале 70-х годов О. Дробницкий решительно выступал против правомерности разработки теории ценности - хотя и не с ортодоксально-ленинских позиций, а с позиций рационалистически-сциентистских, - то в дальнейшем он изменил эту точку зрения и в превосходных монографиях - отмечал М.С. Каган.

Селиванов в 60-х годах также пишет, что ценность возникает и раскрывается именно через отношение к благу: «Ценность – мера блага. Объективная ценность благ изменялась в ходе истории, развития экономических и других общественных отношений, развития людей. Блага имеют неодинаковую ценность не только в разные исторические периоды и для различных классов, но и в разные периоды жизни индивида, например, в юности и старости...» [2, с. 15]. Ф.А. Селиванов был «на острие» тех дискуссий, которые шли в философии во второй половине прошлого века.

Он уловил и поддержал тенденцию в развитии философского знания, которая началась с И. Канта, а затем усилилась в конце 19, начале 20 века. Смежная с аксиологией отрасль философии - гносеология - давно уже обрела теоретическую самостоятельность, а в учении Г. Гегеля само развитие человечества было определено как познавательный процесс «самопознания Абсолютного Духа». Хотя представления о добре, благе, красоте, величии и ряде других подобных явлений культуры уже были предметом размышления философов во все времена, начиная с античности, анализировались явления эти разрозненно. Такие феномены культуры как нравственное, эстетическое, политическое и даже религиозное сознание, были для многих мыслителей явлениями второстепенными - в человеке они видели в основном носителя Логоса, что и делало его «мерой всех вещей», по известной формулировке Протагора.

Начало иному осмыслению исторического процесса положил в Новое время И. Кант в трех своих «Критиках», обозначив человека как познающее, нравственное, эстетическое существо. И. Кант описал отличия деятельности человека как нравственного, эстетического субъекта, его «способности суждения» от познающего мир чистого разума, как в философии Р. Декарта.

Ф.А.Селиванов пишет о ценностных отношениях, имеющих не меньшую значимость для развития человека, чем познавательная деятельность.

«Может, я слишком строго сужу Декарта? Нет, он мне многим близок по духу. Но его односторонность суждений, крайность в оценке разума я не могу принять. А его знаменитое «Мыслю, следовательно, существую» я переделал как : «Мыслю, следовательно влачу жалкое существование» [3, с. 23]. Так он определяет свою позицию.

Аксиологическая установка роднит Ф.А. Селиванова с такими философами как Дильтей, Риккерт, Ницше и другими представителями «фило-

софии жизни». Риккерт, например, утверждал, что культура - это ценности, а исторический процесс - это создание их. Философы данного направления выдвигали на первый план понятие и принцип жизни. Обращенное к философии намерение - повернуться лицом к жизни - было не новым; его можно встретить и в произведениях философов прошлых веков. Отличие же «философии жизни» от традиционной мысли заключалось в том, что как раз через понятие о жизни ее последователи стремились решительно отмежеваться от классической философии, ее мировосприятия. Традиционную философию, особенно философию Нового времени, представители философии жизни обвинили в том, что она создала культ разума и науки, в жертву которым была принесена именно жизнь - жизнь природы и жизнь человека. Отстаивая необходимость исследования духовного, психического во всех их проявлениях, представители философии жизни выступили с критикой традиционного рационализма за преувеличение роли сознательно-рациональных элементов и сторон человеческого духа. Они попытались критически, объективно взглянуть на разум и интеллект, оценить как сильные, так и слабые стороны духовной жизни человека.

Новый принцип, например, Дильтей видел в том, что философствование должно исходить из жизни, из желания «понять жизнь из нее самой» [4]. Решение вопроса о том, что должно стать исходной отправной точкой мышления, источником живого, целостного опыта, диктует и сам принцип философствования: отказ от всех внешних по отношению к жизни - «трансцендентных» положений, опору только на то, что «дано» самой жизнью.

Селиванов был «философом жизни», даже когда он писал о гносеологических проблемах, о познающем и философствующем человеке, вот почему его принимали в любой аудитории - студенческой, профессорской и даже рабочей. (С рабочими он считал необходимым встречаться и настойчиво призывал к этому сотрудников кафедры философии. Раз в месяц сотрудники кафедры шли в строительную бригаду, читали лекции, беседовали «о жизни» в рабочий полдень, участвовали в субботниках). Успех Селиванова в любой аудитории кроется в такой установке: «Мыслит не некий абстрактный человек, а человек, имеющий определенные чувства, интересы, привязанности и цели, мыслит дитя своей эпохи; представитель определенного класса, профессии и т.д. Люди живут в определенных условиях и зависят от них. Именно в бытии людей таится разгадка причин заблуждений [5, с. 103]. И он исходил из конкретного бытия, жизни людей.

Эта принципиальная позиция Селиванова – исходить из самой жизни – при первом знакомстве с философом могла вызвать удивление и даже разочарование. «Как? Известный философ, а о чем пишет? Как переходить дорогу? Как сдавать экзамен? Как опознать лжеца? Философское ли это дело? А где глобальные проблемы? Где ссылки на модных иностранных авторов?» Так могли подумать некоторые из столичных ученых, знавших

Селиванова. Но в том-то все дело, что он поднимался до философских обобщений именно на основе обычного бытия современного ему человека. Его позиция близка взглядам его современника, выдающегося философа В.С. Степина, который писал, что во времена, когда утрачиваются прежние мировоззренческие ориентиры (Селиванов жил в такие времена), люди начинают задавать вопросы: что такое справедливость, добро и зло, истина свобода и т.п. «Постановка таких вопросов – первый шаг к философии. Общество вступает в полосу интенсивного поиска новых жизненных смыслов и ценностей, призванных ориентировать человека, восстановить утраченную «связь времен», воссоздать целостность его жизненного мира» [6, с. 191].

Селиванов жил именно в такую эпоху – слома прежнего мировоззрения, прежней системы ценностей. Но он не говорил как Ницше о том, что Бог умер, что надо в корне переоценить все ценности. Селиванов обращался к самой жизни человека и искал объяснения, понимания, обращаясь к обыденным поступкам и действиям человека, и при этом поднимался до философских обобщений.

Ф.А. Селиванов приближал философский текст к жизни. Например, он раскрывает категорию диалектического материализма «связь»: «Связь имеется тогда, когда две вещи оказываются в чем-то едины, выступают как одно. При этом у них появляется признак, которого не было у вещей до связи. Бабушка вязала и связала шерстяные носки. Вступление в брак образует семью. Соединяя листы, переплетчик делает книгу...». У слушающих и читающих возникает ощущение, что философия – очень близкая им наука, которая пригодится им в жизни, она о них.

Монографию на классическую гносеологическую тему об истине как центральной категории гносеологии он начинает введением, которое заинтересует любого студента. «Спор этот мог возникнуть и в комнате общежития, и у туристического костра, и в актовом зале университета. Спорили студенты-первокурсники...». Далее автор «в картинках» излагает спор об относительности истины и в заключении введения пишет: « В самом деле, что такое истина? Является ли она объективной? Каково отношение между истиной и заблуждением, между истиной и ложью, между истиной и ошибкой? О том, как ставятся эти вопросы в философии мы расскажем в этой книге» [5].

Он подводит читателя к мысли о том, что кроме знаний о законах и сущности природных и общественных явлений, есть знание о ценностях жизни и культуры. Усвоение знаний о том, что является нравственным и безнравственным, добром и злым, справедливым и несправедливым, дает человеку возможность правильно определить линию поведения, ориентироваться в общественных событиях.

В «Этике» автор на примере описания картинке экзамена дает разъяснение о справедливости и несправедливости. И приходит к выводу:

«Оценка на экзамене ставится за знания, а не за что-либо иное. К сожалению, эта истина не всегда является руководством в действиях. Оценивая ответ, приходится преодолевать симпатии и антипатии. Если студент ответил, скажем, отлично, ему нельзя снижать оценку за то, что он в прошлом совершал предосудительные поступки. На экзамене воздается каждому то, что он в результате труда заслужил» [5, с. 53].

В «Благе» приводится описание диспута в колонии строгого режима, в котором автор сам принимал участие в качестве лектора. Автор приходит к выводу, что «неадекватность оценки благ, отношения к ним проявляется к переоценке одних благ и недооценке других» [5, с. 33].

Как философ жизни, Селиванов любит и искусство «о жизни», о реальности. Поэтому его лучший друг – художник Павлов с его реалистическими, жизненными русскими пейзажами, портретами. «А.Н. Павлов не принадлежит к тем художникам, которые просто копируют, что видят. Его природа одухотворена, она прошла через сердце, в его картинах выразилась и любовь к ней, и восхищение прекрасным», так он характеризовал своего друга. И вот что об этом пишет В.С. Степин: «Сложный процесс философской экспликации универсалий культуры в первичных формах может осуществляться не только в сфере профессиональной философской деятельности, но и в других формах духовного освоения мира. Литература, искусство, художественная критика, политическое и нравственное сознание, обыденное мышление, сталкивающиеся с проблемными ситуациями мировоззренческого масштаба, – все это, в которые может быть направлена философская рефлексия и в которых могут возникать в первичной образной форме философские экспликации универсалий культуры» [6, с. 194].

В научных статьях философа постоянно идут ссылки на литературные произведения, например, ссылка на сказку Л. Андреева «Кто не любит добра», роман И.С. Тургенева «Рудин», стихотворения Франсуа Вийона и А. Асеева, воспоминания А. Макаренко.

Ф.А. Селиванов понимал, что сама жизнь противоречива, и одно из контрарных противоречий – это существование ноосферы и атасферы. «Всем кажется, что мы живем в царстве разума, в ноосфере. Но это не так. Есть еще атасфера – сфера глупости и безрассудства. Названа она по имени мифологической греческой богини глупости Аты. Ноосфера и атасфера – противоположности, усиление одной означает ослабление другой. Сейчас в нашем обществе преобладает сфера глупости и безрассудства» [7, с. 99]. Против глупости Селиванов боролся постоянно. Например, с традицией в научных трудах ссылаться на партийные документы, делать их аргументом в доказательстве истинных положений.

Пространство ноосферы он находил в истории жизни великих философов.

Рассказы о философах – это рассказы о их жизни, а не взглядах и концепциях. Он в жизни искал ответ на их философию и теорию.

Рассказы о философах Селиванова - это повествование о жизни В.Г. Сагатовского, Ю.М. Федорова, Аристотеля, Б. Спинозы, Р. Декарта, И. Канта... У всех находил особую черту в характере, поступках, которые помогали лучше понять философию этих великих людей.

«... Позднее Демокрит и Протагор разошлись во мнениях и критиковали друг друга. А ведь второй был когда-то носильщиком дров. Демокрит увидел в лесу, как рационально укладывает и увязывает бревна незнакомец, взял его к себе в обучение» [3, с. 10].

(И вспоминается, как сам Федор Андреевич шутя определял творческие способности начинающего аспиранта по тому, как он моет посуду на кухне после совместного обеда).

Об Аристотеле: «Аристотель был трудолюбив, изобретателен, любил беседы, хорошие вопросы. Его лучший ученик Феофраст спросил, когда они были вместе на острове Лесбос: - Как вести себя с друзьями? – Так, как хотелось бы, чтобы они вели себя с нами»... [3, с. 17]. Из долгих лет дружбы с Селивановым можно понять, что этого к такому поведению стремился и сам Селиванов.

В зарисовках о великих философах прочитывается позиция самого Селиванова. Он их хорошо понимал, проникнут был эмпатией к ним, и заражал ею читателей. Он вступал с ними в спор, одобрял или не одобрял их, любил. «Он обладал веселой бодростью юноши даже в среднем возрасте. На открытом челе – печать просветленности. Лекции его были беседами со студентами. Он умел пользоваться шуткой, был остроумен. Кант побуждал наш порыв к истине, благородству, стремление поддержать великое и доброе. В Канте не было ни капли заносчивости, он не знал, что такое интрига» [3, с. 36]. Таково описание И. Канта, но остается ощущение, что это портрет и самого Федора Селиванова.

В описании бытия философов Селиванов использовал множество источников из научной и художественной литературы, а также свой жизненный опыт, свое представление о том, как мог поступить бы человек, живший много столетий назад. Именно поэтому Селиванов узнаваем во многих своих рассказах о философах, как духовно, так и материально.

Творчество Ф.А. Селиванова многогранно. Но во всех его направлениях главным был принцип жизни, философского осмысления ее феноменов.

Библиографический список:

1. Каган М. С. Философская теория ценности / М. С. Каган. - Санкт Петербург : Изд-во СПбГУ, 1997. - 205 с. – Текст : непосредственный.
2. Селиванов Ф. А. Благо / Ф. А. Селиванов. – Томск : Изд-во Томского университета, 1967. – 66 с. – Текст : непосредственный.
3. Селиванов Ф. А. Рассказы о философах / Ф. А. Селиванов. – Тюмень : Вектор Бук, 2011. – 92 с. – Текст непосредственный.
4. Дильтей В. Основная мысль моей философии / В. Дильтей // Вопросы философии. - 2001. - № 9. - С. 122-123.

5. Селиванов Ф. А. Благо, истина, связь / Ф. А. Селиванов. – Тюмень : РИЦ ТГАКИ, 2008. – 269 с. – Текст непосредственный.

6. Степин В. С. Философская антропология и философия культуры / В. С. Степин. – Москва : Академический проект; Альма Матер, 2015. – 542 с.

7. Сагатовский В. Н. Бытие и мы / В. Н. Сагатовский, Ф. А. Селиванов. – Тюмень : Вектор Бук, 2011. – 104 с. – Текст непосредственный.

Исаченко Н. Н.

КУЛЬТУРА КАК МНОГОМЕРНОЕ ЯВЛЕНИЕ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

В социогуманитарном знании в последние годы актуализировался интерес к проблемам культуры, связанных с кризисом общества, человека. Культура была и остаётся одним из координирующих факторов общественной жизни, динамики социокультурного развития, показателем уровня развития личности. При наличии огромного интереса к культуре и ее проблемам в социогуманитарном дискурсе так и не сложился единый подход к определению феномена культуры. Как показывает история, выявление сущности культуры, выделение ее структурных элементов, типологии, определение ее границ оказалось задачей невероятной сложности. При огромном многообразии толкований, наиболее часто культура интерпретируется как:

- 1) вторая природа, созданная человеком (В. Гумбольдт, Г. Гегель);
- 2) социальное наследие (Э. Сепир);
- 3) «среда, питающая личность» (П. Флоренский);
- 4) сфера духовной деятельности (О. Шпенглер, Н. Бердяев);
- 5) постоянно развивающаяся, сложноорганизованная система «надбиологических программ человеческой деятельности» (В.С. Степин);
- 6) деятельная процессуальная сторона человеческой жизни (В.М. Межуев);
- 7) все, что обладает смыслом и значением (Т. Парсонс).

Культура является и способом существования людей, и образом жизни, свойственным народу, обществу в конкретный исторический период. Следовательно культура отдельных народов, обществ может отличаться от культуры других обществ «по представлению совокупности коллективно разделяемых ценностей, установок, норм и образцов поведения» (А. Кребер, К. Клакхон) [6]. В процессе становления общества вырабатывали свои способы деятельности, обустроивали по-своему мир пространство, исходя из сложившихся природно-климатических, исторических условий. Часто культуру отождествляют с понятием «цивилизация», при этом подразумевается уровень развития общества, его цивилизованность, предполагающие высокий уровень развития на основе права, порядка (Л.Г. Морган, А. Швейцер).

Интерпретация концепта «культура» позволяет сделать вывод о том, что культура – это достаточно сложное, многомерное явление общественной жизни. Культура выступает не только в качестве регулятора общественной жизни, она выступает как фактор развития и форма самопознания личности. Рассматривая культуру как многомерное явление общественной жизни нельзя не коснуться основных подходов к ее исследованию.

1). В рамках аксиологического подхода культура рассматривается как система ценностей, придающих различным явлениям культуры определенный смысл (М. Шелер). Культура представлена как воплощение человеческого бытия.

2). Антропологический подход базируется на оппозиции природа (натура) – культура, при котором культура понимается как выражение сущности человеческой природы, как специфическая форма бытия (Каган).

3). В рамках деятельностного подхода культура интерпретируется как результат человеческой творческой деятельности; как система внебиологических механизмов (Э.С. Маркарян, М.С. Каган), как «технология» деятельности человека.

4). Сущность социологического подхода заключается в раскрытии социальных связей, закономерностей, развития культуры. Культура понимается как условие образования и как фактор организации жизни общества.

5). Нормативный подход. В его рамках культура выступает как совокупность норм и правил, регламентирующих жизнь человека и общества, передающихся в системе знаний.

6). Функциональный подход базируется на представлении культуры как целого, элемент которого выполняет определённые функции. Каждый подход раскрывает одну из сущностных сторон культуры, представляя ее как многомерное явление общественной жизни.

Человек не мыслим вне культуры, без продуктов культуры. Изменяя окружающую действительность, человек создавал культуру как «вторую природу», как систему надбиологических программ своей деятельности. Культура является одним из значимых условий социализации личности. Вне ее человек как личность не способен состояться. Потому культура признана специфическим способом существования человека, необходимым условием поддержания жизнеспособности общества.

Признавая особое влияние культуры на человека, следует отметить, что культура не навязывает нормы, правила, точку зрения, она создаёт пространство, внутри которого у человека формируется мировоззрение, система ценностей, так как человек сам выступает творцом, творит мир, становясь богоподобным (Н.А. Бердяева). Культура созидательна по своей природе, она лишена насилия, через культуру человек творит мир. Человек вне культуры становится уязвленным, незащищённым от внешнего мира.

Культура как многомерное универсальное явление выполняет ряд значимых функций: коммуникативную, нормативную, мировоззренческую, че-

ловекотворческую, воспитательную, гуманистическую, и другие. Одной из наиболее значимых функций культуры является коммуникативная. Культура является связующим звеном, одним из средств коммуникации между людьми, между поколениями. Человек, утративший связь с прошлым, не только отрывается от своих корней, но и отчуждается от культуры.

Аксиологическая функция заключается в сведении культуры к системе ценностей, придающих определенный смысл для человека. Ценности, обладая специфическим способом бытия, образуют трансцендентный мир (В. Виндельбанд, Г. Риккерт), так как они имеют определённую значимость для людей. Ценностная система складывалась исторически, одни нивелировались, другие ценности приобретали статус абсолютных. Такие как добро, истина, честь, любовь. Через деятельность людей, их поступки ценности воплощались, закреплялись в нормах, в нравственных установках, выполняя регулирующую роль. Именно ценности составляют ядро культуры. Но в рамках культуры человек не всегда рассматривается как культурное существо.

Наличие абсолютных ценностей не препятствует формированию новых ценностей. В процессе культурно-исторического развития общества, ведущие формы духовного освоения мира – нормы, идеалы, ценности могут деформироваться, изменяться. Социокультурные преобразования, порождаемые широким внедрением информационно-коммуникативных технологий, сопровождаются глубинными сдвигами во всех сферах жизнедеятельности, что способствует не только дифференциации, поляризации общества, но и трансформации ценностной системы, сужению «культурного пространства» [4]. Человек в информационном обществе регулярно испытывает негативное воздействие массовой культуры, ее норм и установок, «оказывающих негативное влияние на изменение духовно-нравственных ориентиров, на разрушение традиционных основ общества, на деформацию общечеловеческих ценностей» [4, с. 61].

В последние десятилетия в философском дискурсе сформировалась позиция, в рамках которой культура рассматривается как явление, соединившее во едино позитивные и негативные ценности. Признаются культурными, или относящимися к культуре не только позитивные прогрессивные, гуманные, но и антигуманные, деструктивные, реакционные процессы и явления. А при характеристике этих явлений широко используют такие метафоры как «антикультура», «некультура», «контркультура», «бессодержательная культура», «массовая культура». Современное консьюмеристское общество формирует массового человека, безликого индивида, не стремящегося к изменению, к совершенствованию. Массовая культура стала основной формой существования культуры. Под ее влиянием происходит дезориентация человека относительно ценностей и жизненных приоритетов. Вследствие этого возникают противоречия, конфликты поколений, нивелируется традиционная культура, система ценностей,

культурные универсалии, что способствует утрате духовного единства общества, отчуждению, порождает бездуховность. В культуре техногенного общества «явственно проявляется кризис гуманизма» [5].

В социогуманитарном дискурсе в последние годы смысл и сущность культуры толкуется двояко. С одной стороны, культура интерпретируется как: 1) как позитивный прогрессивный, гуманный общественный фактор; ей противопоставляются некультура, контркультура, антикультура. С другой стороны, 2) культура рассматривается как внутренне противоречивое явление, как социально позитивное, творческое, гуманное, так и социально негативное, антигуманное явление.

Р. Гвардини в работе «Конец нового времени», анализируя историю развития человечества, писал «всё, что производил и чем жил человек предшествовавших столетий, была культура, а с чем мы имеем дело сегодня... мало напоминает то, что мы звали культурой» [2, с. 104]. Он называет это состояние «не-культурной культурой». Согласно ему, современный человек живет в состоянии стремительно надвигающейся опасности. Эта опасность, с его точки зрения, возникает из самой культуры, и угрожает как культуре, так и создавшему ее человеку. Человека, деформирующего культуру, живущего по новым правилам, Р. Гвардини назвал «негуманным» человеком. Американский психолог М. Коула также противопоставляет культуру и некультуру, отождествляя последнюю с «дикорастущим лесом, который произрастает сам по себе» [7].

Рассматривая культуру как многомерное явление общественной жизни, подробнее остановимся на анализе контркультуры, антикультуры. Мы склоняемся к позиции, интерпретирующей культуру как позитивный, гуманный общественный фактор, а контркультуру, антикультуру как непозитивные, антигуманные социальные проявления. В традиционном понимании культура представляет совокупность передаваемых из поколения в поколение норм, установок, ценностей, форм взаимодействия и поведения людей. В противоположность ей, контркультура выражает деструктивные тенденции, присущие человеку.

Термин «контркультура» в научный оборот ввел американский социолог Т. Роззак, использующий его для различения идеологии и практики представителей «левого движения». Позднее термин «контркультура» был применен Ч. Рейчем, исследующим предпосылки формирования мировоззренческих позиций и системы ценностей радикально настроенных оппозиционеров, критикующих культуру западного общества (конец XX века). Согласно Ч. Рейчу, контркультура является «частью современной культуры Запада, новым мировоззрением» [8, с. 132]. Противоположную позицию занял Т. Роззак, утверждая, что между традиционной культурой и контркультурой, отрицающими базовые ценности друг друга, лежит непреодолимое противоречие. По мнению Т. Роззака, в основе контркультуры положена идеология таких направлений, как «фрейд-марксизм

Г. Маркузе, гештальт-анархизм П. Гудмена, «апокалипсический мистицизм» Н. Брауна, «окультный нарциссизм» Т. Лири» [9, с. 86].

Контркультура рассматривается как течение, отрицающее ценности доминирующей культуры, и имеющее направленность на поиск альтернатив существующему образу жизни. Сторонники этого течения критериями нравственности признают собственные ощущения, а мировоззренческой установкой для них является гедонизм. Контркультура в отличие от культуры, не признает человека и его жизнь высшей ценностью. Дихотомия добра и зла трактуется своеобразно. Добром признается все, что приносит человеку наслаждение и удовольствие, а злом - всё, что этому препятствует. Часто деятельность субкультур и контркультур оценивают как антикультурную. Причиной является их ложные идеи, нацеленные на отрицание установленных в обществе норм. Не все, что разрушает установленные каноны, следует рассматривать как явления антикультуры.

Культура и антикультура противопоставляются большинством исследователей. Так А.А. Владимиров представляет антикультуру как совокупность установок, идей, правил, «противостоящих фундаментальным принципам, господствующим в культуре» [2, с. 123]. В отличие от подлинной культуры, являющейся содержательной формой человечности, антикультура провозглашает новые жизненные правила, нормы, изменяющие мировоззрение, поведение. «Антикультура направлена на обесценивание духовных ценностей, она может быть агрессивна и деструктивна и всегда служит интересам отдельных групп людей» [4], политическим интересам. Ей свойственны враждебность, вещизм, потребительство, она направлена на превращение человека в жестокого зверя, в бездушную машину.

Антикультура пропагандирует антиценности - зло, зависть, ненависть, подлость. Подлинная (высокая) культура способствует формированию высоконравственной личности, а антикультура формирует безнравственного, антигуманного человека. Антикультура формирует представление о мнимой свободе, навязывая обществу ценности, идеалы с целью трансформирования общественного мышления. Противоречия подлинной культуры и антикультуры оказывают амбивалентное влияние на формирование личности. Антикультура через призыв к отказу от нравственных запретов, предписаний способствует «эстетизации» насилия, зла, к признанию аморальной нормой, что способствует умиранию в человеке гуманного отношения к миру, к человеку [5].

Итак, культура представляет собой многомерное явление, общественный феномен, сущность которого в социогуманитарной мысли определяется по-разному. Так, согласно И. Канту, сущность культуры заключается в предоставлении свободы личности. А. Швейцер определял сущность культуры в ее содействии проникновению принципа благоговения перед жизнью в сознание всего человечества. Ф. Ницше мечтал о культуре, которая способствовала бы облагораживанию человека. М. Вебер считал

культуру основным фактором, обуславливающим все явления общественной жизни. Согласно Н.А. Бердяеву, творцом культуры может быть только свободный дух. С точки зрения В.В. Фролова, понятие «сущность культуры можно лишь через созидание и освоение культурных ценностей» [11].

Как многомерное явление, как значимый компонент социокультурной действительности, культура формировалась в процессе взаимодействия людей, выполняя главную роль в функционировании общества. Культура обеспечивает: единство общества; процесс взаимодействия людей; устойчивость и упорядоченность человеческих отношений; воспроизводство общества и существование человеческого общества; преемственность поколений, передачу накопленного опыта; смысл существования человечества как целостности, претерпевающей изменения, но сохраняющей при этом самоидентичность.

Исторически доказано, что культура устойчива в отличие от форм социальных связей. При наличии устойчивого культурного ядра, каждое поколение дополняет его новыми универсалиями, сохраняя созданное прошлыми поколениями. Культура в своем развитии может опережать развитие общества, а может отставать. Культура воспринимает и осмысливает разнообразные интеллектуальные и эмоциональные проявления людей, их мечты и планы. Приобщенность к культуре, вовлеченность в социокультурные процессы дает людям возможность адаптироваться к сложным реалиям жизни.

Опасность современной ситуации заключается в том, что для западной культуры, стремящейся оказывать влияние на все мировое сообщество, характерны тенденции к стиранию уникальных особенностей традиционных культур, к созданию нечто среднего. Особую озабоченность вызывает ситуация подмены культуры антикультурой. В этой связи перед философами стоит задача заключающаяся в формировании у личности способности отграничить подлинную культуру от низкопробной антикультуры.

С точки зрения А.А. Королькова, наиболее актуальным сегодня является «углубление исследований в области аксиосферы культуры» [7, с. 132]. Он придает особую значимость формированию новых ценностных парадигм. В этой связи перспективу он видит в разработке и конструировании некоего нравственного идеала для современного поколения. Необходимо создавать благоприятные условия для развития культуры, объединяющей уникальные особенности традиционных культур, служащей установлению продуктивного диалога между народами, странами.

Сущность культуры как многофакторного явления общественной жизни состоит в актуализации духовного и социального потенциалов человечества, в побуждении общества к выработке нравственных норм, к ориентации человечества на гуманистические идеи. Задача культуры заключается в формировании личности, способной конструктивно преобразовывать мир, наполняя свою деятельность гуманистическим смыслом, через обращение к абсолютным ценностям, культурным универсалиям.

Библиографический список:

1. Владимиров А. А. Культура и антикультура: конфликтогенное противостояние / А. А. Владимиров, Л. А. Зеленов, Е. И. Степанов. - Текст : непосредственный // Конфликтология. - 2014. - № 1. - С. 115-135.
2. Гвардини Р. Конец Нового времени / Р. Гвардини. – Текст : непосредственный // Феномен человека. Антология / сост. П. С. Гуревич. – Москва, 1993. - С. 240-296.
3. Гобозов И. А. Постмодернизм как зеркало кризиса современного общества / И. А. Гобозов. - Текст : электронный. - URL : <https://www.politpros.com/> (дата обращения : 20.04.2021).
4. Исаченко Н. Н. К вопросу о природе заблуждений / Н. Н. Исаченко. – Текст : непосредственный // Культура и антикультура: истина и заблуждение. Красота и благо : коллективная монография / науч. ред. Л. Н. Захарова, Л. Н. Шабатура. – Тюмень, 2018. - С. 56-62.
5. Isachenko N. N. Social Dynamics Of Russian Society In Context Of Socio-Cultural / N. N. Isachenko. – Text : direct // European proceedings of social and behavioural sciences Processes. – 2018. - V. 35. - P. 484 - 491.
6. Кребер А. Культура. Критический анализ концепций и дефиниций / А. Кребер, С. Клакхон. – Москва : Прогресс, 1992. - 455 с. – Текст : непосредственный.
7. Корольков А. А. Русская идея и общечеловеческая культура / А. А. Корольков. - Текст : непосредственный // Вестник СПбГУ. Сер. 17. - 2015. - Вып. 4. - С. 127-134.
8. Коул М. Культура и мышление. Психологический очерк / М. Коул, С. Скрибнер. - Москва : Прогресс, 1977. - 264 с. - Текст : непосредственный.
9. Reich Ch. A. The Greening of America / Ch. A. Reich. - New York : Random House, 1970. - 332 p – Text : direct.
10. Roszak Th. The Making of a Counter Culture : Reflections of the Technocratic Society and Its Youthful Opposition / Th. Roszak. - New York : Doubleday, 1969. - 303 p. – Text : direct.
11. Фролов В. В. Культура и формирование космического сознания / В. В. Фролов. - Текст: электронный. – URL : <https://roerich-lib.ru/index.php/75-let-paktu-erikha-2010/5117-frolov-v-v-kultura-i-formirovanie-kosmicheskogo-soznaniya>) (дата обращения : 20.04.2021).

Касимов Р. Х.

ТЕХНИКА В ИСТОРИОСОФИИ Ф. БРОДЕЛЯ

Фернан Бродель (1902-1985), один из крупнейших историков прошлого века, является создателем историософской концепции, которая оказала значительное влияние на современную философию и историографию. Первый вариант мир-системной теории вызывает пристальный интерес исследователей и многие ее аспекты стали предметами специального изучения. В системе французского историка важное место занимает категория техники, которая является одним из ее важнейших структурных элементов. Техническое измерение позволяет одновременно представить и содержательную, то есть материальную сторону общества, и временную – скорость протекания исторических процессов. В определенные периоды именно техника определяет историческую динамику. Однако несмотря на

важность этой темы, горизонт техники в построениях Ф. Броделя остается в исследовательской тени.

Историософская модель Ф. Броделя имеет интегративную природу. Задачей ученого было создание концепта, который охватывает собой все стороны жизни общества и человека, включая такие, которые, как считалось, не имеют исторического значения. Французский историк избегал редуционистского видения исторического процесса, когда все многообразие социальных и культурных явлений рассматривается и объясняется с одной *point de vue*, что приводит к экономическому, политическому, религиозному или географическому детерминизму. «Глобальный взгляд возможен ... с условием, что при этом не искажается жизнь всего общества, не нарушается единство, связность истории, а сам человек не расчленяется на *homo religious*, *homo oeconomicus*, *homo politicus* и т. д.», – пишет Ю.Н. Афанасьев [3, с. 15]. Такой подход в социологии называют теорией факторов, Ф. Бродель называл его «глобальной историей».

Для реализации своего замысла, Ф. Бродель выделяет в «глобальном обществе» («множестве множеств») ряд факторов, которые, в свою очередь, также делятся на элементы. В разных работах историка выделяются разные факторы. В книге «Материальная цивилизация, экономика и капитализм» определяются следующие «этажи»: материальная жизнь, экономика и капитализм [4, с. 5]. В «Грамматике цивилизаций» выделяются другие факторы: географический и культурный, общественная формация, экономический уклад и коллективное мышление (называемое сегодня «ментальность») [1, с. 39-54].

Одним из элементов указанной тотальности выступает техника. Но ни в одной из этих классификаций техника не выделена в качестве особого фактора. В «Материальной цивилизации» техника и технологии, наряду с демографией, сельским хозяйством, пищей, одеждой, жилищем, деньгами и городами, выступают особой *структурой* в границах фактора «материальная жизнь». Таким образом, техника представлена одной из нитей социальной и исторической ткани, которая связана со всеми остальными.

Ф. Бродель не дает четкого определения техники. Это универсальное понятие, которое историком описывает как тотальность внутри тотальности: «техника – это все». В «Динамике капитализма» он пишет о том, что «к технике относится все – и мощные усилия, и упорные и монотонные движения человека, обрабатывающего камень, кусок дерева или железа, чтобы сделать из него орудие труда или оружие» [2, с. 19]. В «Материальной цивилизации» вновь говорится, что «техника – это все; как мощное, так и терпеливое и однообразное воздействие человека на внешний мир». Ф. Бродель солидаризуется с М. Моссом, который утверждал, что техника – это «эффективный традиционный акт» [3, с. 357].

Ф. Бродель рассматривал технику не только как содержательное явление, но и историческую длительность. Историософская концепция «гло-

бального общества» подразумевает три уровня исторического времени. «Уровень А» – это время традиционной истории, «повествования, идущего от события к событию». Это время хроникера и репортера, время быстрых изменений. «Уровень Б» – время отдельных исторических эпизодов, рассматриваемых отдельно (романтизм, промышленная революция и т.д.). Это медленное время исторических периодов, десяти- и даже пятидесятилетий. «Уровень В» – время «вековых и многовековых движений», больших временных пространств. История, которую «хотелось бы преодолеть с помощью сапогов-скороходов» [1, с. 64]. Этот уровень есть известное время долгосрочных структур – *longue durée*.

Ф. Бродель всегда проявлял интерес к изучению больших временных длительностей. Техника в его историософии относится к *longue durée*, так она есть «весьма приземленная деятельность, консервативная по своей природе, очень медленно изменяющаяся, и наука (которая является ее позднейшей суперструктурой) крайне медленно развивается...» [2, с. 19]. «Техника столь же обширна, как и сама история, и неизбежно обладает и ее медлительностью...» [3, с. 358]. Благодаря этому факту, историкам трудно охватить феномен техники целиком [3, с. 457].

Таким образом, техника понимается Ф. Броделем как необходимый элемент «глобальной истории», как *универсальная* структура, преобразующая деятельность человека. Техника никогда не оставалась на службе только одного государства и цивилизации. К примеру, три великих технических новшества раннего Нового времени (порох, книгопечатание и океанские путешествия) создали в мире «ассиметрию», но в итоге распространились в масштабах всего человечества [3, с. 410].

В отдельные моменты Ф. Бродель выделяет технику как важнейший фактор исторического процесса. В одной из глав «Материальной цивилизации» он утверждает, что техника – это «сама толща человеческой истории» [3, с. 457]. Однако в контексте книги такое высказывание более напоминает риторический прием. Причиной подобного отношения может быть тот факт, что историк исповедует *нелинейную* парадигму развития техники. Техника играет роль только в определенные периоды истории. Когда традиционная жизнь «вращается на своей орбите» ничто не побуждает к переменам, но только общество «упирается в потолок возможного», возникает необходимость «к тысяче и одному лежащему втуне изобретению» [3, с. 462]. Подобный взгляд был инновационным для структурализма. Догадки о нелинейности и неравномерности развития техники во многом напоминают построения Т. Куна и М. Фуко.

Несмотря на достоинства концепции техники Ф. Броделя, следует отметить и очевидную непоследовательность в выделении факторов и их элементов. Объемы множеств в классификациях здесь логически пересекаются и взаимно накладываются. К примеру, сельское хозяйство, деньги и города, которые выведены в качестве отдельных элементов, можно рас-

смагивать и как форму технологии. Сам историк утверждает, что «техника – это все». Также очевидно отсутствие критериев выделения факторов исторического развития, в результате чего возникает впечатление определенной произвольности и мозаичности концепции. Это подозрение усиливается позицией Ф. Броделя, в которой объясняется вопрос о том, почему последние две главы первого тома «Материальной цивилизации» посвящены деньгам и городам. Он пишет, что хотел «вывести эти вопросы за пределы следующего тома... Истина в том, что эти два явления принадлежат одновременно и повседневности самых древних времен, и самой непосредственной современности» [2, с. 20]. Конечно, это нельзя назвать логическим аргументом. Эта неопределенность, в итоге, наследует все родовые недостатки теории факторов, когда заявляемая социально-историческая системность фактически репрезентирована как агрегат.

Следует отметить и атрибутирование техники к времени *longue durée*, что было справедливо для традиционных обществ. Как отмечает историк, между *invention* (изобретением) и его *usurpatio* (приложением) проходили «годы и даже столетия» [3, с. 358-359]. Но то, что было характерно для традиционных обществ и цивилизации раннего модерна совсем не характерно для модерна позднего. В эту эпоху техника переходит не только на «уровень Б», но и на «уровень А». Техника начинает определять события и порождать их. Э. Тоффлер так описывал этот процесс: «Глубинное и поразительное по своим следствиям развертывание потенциала техники оказывает воздействие на все стороны социальной жизни... Существенные преобразования происходят во всем строе культуры и современной цивилизации... Технологические новшества оказывают влияние на социальную структуру общества. По существу, рождается новый цивилизационный уклад, в котором принципиально иной будет сфера труда, управления, досуга» [5, с. 10]. Таким образом, техника принадлежит ко всем трем временным уровням.

Причиной подобного смешения, по нашему мнению, является невероятная сложность рассматриваемых универсалий. Предмет нащупывается Ф. Броделем интуитивно в процессе самого исследования, при этом он каждый раз представляется наблюдателю в новом ракурсе. Рассмотрение техники как факта не позволяет вывести ее дефиницию, так как очевидным образом каждое определение будет либо широким, либо узким. По этой же причине невозможно произвести адекватный анализ форм техники, их классификацию. Из-за тотальности техники, ее вездесущести, историку хватает благоразумия не пытаться связать этого Протея логическими сетями.

Противоположную позицию занимает Ю. Хабермас, который рассматривая феномен техники дает ей однозначное определение – «научно рационализированное распоряжение опредмеченными процессами» [6, с. 128]. В его научной концепции целью представляется *объяснение* сущности и функционирования техники в обществе и культуре. Ф. Бродель предпочитает дескриптивную стратегию - он *описывает* влияние техники

на другие формы «глобального общества». Это замечание характеризует не только указанных мыслителей, но и стоящие за ними школы (соответственно, франкфуртскую и «Анналов»). Здесь также чувствуется разница неомарксистской и феноменологической традиции с одной стороны и позитивистской (Ф. Бродель декларировал разрыв с позитивизмом, но разрыв этот произошел на уровне предмета и целей, но не методов) и структуралистской с другой.

При этом, несмотря на разность позиций и методов этих традиций, обнаруживается и определенная общность в понимании феномена техники у Ю. Хабермаса и Ф. Броделя. И тот и другой рассматривают технику как своего рода *язык*, обладающий собственной лексикой, грамматикой и праксисом. Подобный взгляд необходимо возникает в эпоху господства *текстуализма* – префигуративной стратегии, при которой текст становится ключевой метафорой объяснения и описания неизвестного. Язык и текст воспринимаются в эту эпоху, используя язык Ф. Броделя, «всемирно». С другой стороны, только язык может соперничать с техникой в своей тотальности.

При этом, несмотря на структуралистскую направленность историософии Ф. Броделя, мыслитель, судя по текстам, не столько осознавал, сколько ощущал близость языка и техники. Похвальное для историка внимание к фактам часто затмевает культурно-философский анализ феномена. Ф. Бродель выделяет технику в качестве *структуры*, но это только одна из множества структур. Она описывается фактологически и генеалогически. Противоречие стремления рассмотрения техники, как тотальности и представления ее как одной из вторичных структур так и не было преодолено французским мыслителем.

Таким образом, широко распространенное в философии и социологии представление техники как совокупности фактов оказывается неудовлетворительным даже у Ф. Броделя. При этом рассмотрение техники как текста до сих пор имеет широкие перспективы. Главное же достижение Ф. Броделя – *синтетическое* видение техники, которое сегодня является обязательным условием экспликации феномена. Ф. Бродель понимает технику как один из важнейших факторов истории и общества, выделяет ее универсальность, обнаруживает неравномерность ее развития в традиционных обществах и обществах модерна, устанавливает тесную связь функционирования и развития техники с другими факторами – географией, религией и, прежде всего, с экономикой. Техника рассматривается как структура, элемент который всегда будет влиять на развитие общества. Таким образом, Ф. Бродель один из тех, кто стоит у истоков идеи истории техники и сегодня является одним из классических авторов философии техники.

Библиографический список:

1. Бродель Ф. Грамматика цивилизаций / Ф. Бродель – Москва : Весь мир, 2008. – 552 с. – Текст : непосредственный.

2. Бродель Ф. Динамика капитализма / Ф. Бродель. – Смоленск : Полиграмма, 1993. – 127 с. – Текст : непосредственный.
3. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV-XVIII вв. В 3 томах. Том 1. Структуры повседневности: возможное и невозможное / Ф. Бродель. – Москва : Прогресс, 1986. – 623 с. – Текст : непосредственный.
4. Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV-XVIII вв. В 3 томах. Том 2. Игры обмена / Ф. Бродель. – Москва : Прогресс, 1988. – 632 с. – Текст : непосредственный.
5. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер. – Москва : АСТ, 1999. – 261 с. – Текст : непосредственный.
6. Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» / Ю. Хабермас. – Москва : Праксис, 2007. – 208 с. – Текст : непосредственный.

Лойко А. И.

ДИАЛЕКТИКА КУЛЬТУРЫ И АНТИКУЛЬТУРЫ

Поскольку антикультура все больше ассоциируется с разрушительной для культуры протестной активностью, то очевидным является вопрос о диалектике культуры и антикультуры. Ф. Ницше стал идеологом сторонников антикультуры. Насколько он сам это осознавал трудно судить. Но его критика традиционных институтов культуры, связанных с христианством, выразилась в тезисе переоценки всех ценностей. Фактически это была критика европейцев, убивших Бога и только имитировавших приверженность ему. Но удар пришелся по культуре.

Это хорошо понимал Ф. Достоевский, поскольку лично прошел по амбивалентному пути культуры и антикультуры, пока его выбор не остановился на ценностях духовности и гуманизма. Он понимал опасность антикультуры в образе нигилизма. Для России это была большая угроза. Опасность, которой вслед за Ф. Достоевским понимали Н. Бердяев и С. Франк [1].

З. Фрейд выделил феномен толпы в структуре культуры и сделал его предметом рефлексии как внутренней угрозы для социального порядка. В свете обозначенных З. Фрейдом внутренних угроз культуры К.Г. Юнг предпринял поиск фундаментальных структур устойчивости культуры в общественном сознании. Он выделил коллективное бессознательное, как важную основу традиционной культуры. Эта основа представлена архетипами. К.Г. Юнг был обеспокоен техногенными процессами, разрушавшими эту коллективную основу культуры [2].

Х. Ортега-и-Гассет механизмы взаимодействия культуры и антикультуры рассмотрел с позиции создаваемого научно-техническим прогрессом нигилизма толпы. Эта разрушительная сила руководствуется ограниченной рациональностью ненависти к институтам культуры и социальной среде [3]. Толпа начала занимать место коллективного бессознательного. Казалось, что

культура теряет устойчивость. Это, несмотря на радикализм социальных преобразований, понимали такие представители марксизма, как В.И. Ленин. Им была предложена концепция структуры культуры, в которой представлены общечеловеческий и классовый компоненты.

Общечеловеческая компонента не трансформируется в категориях идеологической оценки. Она остается культурой и поэтому наследуется сменяющимися капитализм классовыми структурами. Этот тезис распространяется не только на элитарную и народную культуру, но и на элементарные задачи грамотности и образованности населения. Под определение антикультуры переходят феномены порождаемые работоторговлей, внеэкономическим принуждением, отчуждением. Поскольку эти феномены также имеют универсальный характер интеграции в структуры разных формаций, то после политики военного коммунизма и пролеткульта, приведшего Советскую Россию в трудное экономическое положение, последовала новая экономическая политика (НЭП). Некоторые формы мелкобуржуазной антикультуры получили право на существование, поскольку стоявшие в их основании рыночные механизмы хозяйственной деятельности создали ресурс для восстановления гражданской войной экономики.

Отмена новой экономической политики означала завершение эпохи амбивалентности российской культуры в категориях русского авангарда и пролеткульта. На смену пришла идеологическая культура социалистического реализма, частью которой продолжала оставаться надклассовая компонента лучших достижений человечества в искусстве. По причине идеологического критерия социалистического реализма под категорию антикультуры попадали общечеловеческие компоненты, которые ассоциировались с капиталистической культурой. В 60-х годах XX столетия произошла трансформация политики в области культуры, и многие творческие проекты перестали быть достоянием антикультуры. Но цензура сохраняла свои позиции до распада СССР.

Капиталистический Запад также имел механизмы культуры и антикультуры, представленные шоу-индустрией и теневой экономикой. Массовая культура стала коммерческой. Успех и большие деньги делали исполнителей жертвами наркотического трафика. Получила развитие порнографическая индустрия, а также сеть ночных клубов, ресторанов, казино, развлекательных центров, где граница между культурой и антикультурой стала довольно условной. Функционировала эстрадная клубная культура джаза, кантри, рока, диско, брейк-данса. Такой она остается и в начале XXI в.

К этим аспектам синергии культуры и антикультуры добавились институциональные правовые трансформации брака и семьи. Доступ к правовому статусу получили однополые браки. Последовала трансформация гендерного воспитания детей.

Социальные сети закончили эпоху, к которой культура и антикультура уже не вернутся. На основе социальных сетей идет формирование се-

тевой культуры. Ведущую роль играют средства коммуникации. Такова позиция Ю.Л. Баньковской [4].

В процессе коммуникативного действия участники социальных сетей вырабатывают нормы и ценности культуры как пространства коммуникации. Этот процесс не обходится без девиантного поведения (антикультуры). Его формы трансформируются и находятся в условиях селекции [5]. В ходе селекции доминантную роль в социальных сетях стали играть коллективные интенции самоорганизации. Продуктом стали сильно связанные между собой индивиды. Произошла кластеризация социальных сообществ под рубрики культуры и антикультуры [6].

Кластеризация выработала доминанту коллективности в социальной сети, в подчинении которой находится множество амбициозных индивидуальностей, неудовлетворенных условиями самоактуализации. Персонифицированные индивидуальности, несмотря на амбиции, встраиваются в тренды сетевой контркультуры и оказываются участниками флешмобов.

В рамках антикультуры социальные сети выработали механизм централизации в форме командных центров с инфраструктурой поддержания антикультуры в постоянной готовности к протестным акциям (самоактуализации). Культура заинтересована в оперативной разработке правовых норм демаркации культуры и антикультуры с тем, чтобы предметно обозначить нигилизм в новых исторических условиях. О нигилистическом содержании свидетельствуют стратегии деятельности в социальных сетях киберпанков и киберанархистов.

В данной ситуации не остается без внимания тема морального дискурса и исторической культуры [7]. Мораль всегда соседствовала с пространством антикультуры. Долгое время доминантную роль в Европе играла христианская мораль библейских заповедей. После эпохи Просвещения мораль сохраняла свои позиции благодаря влиянию институтов традиционного общества, сохранявших позиции в общественном сознании в условиях техногенных цивилизаций и атеизма.

В начале XXI столетия традиционная основа морали оказалась ослабленной идеологией либерального общества. Это общество пользуется естественным правом в условиях динамического разнообразия современного гражданского общества. На статус моральных претендуют институциональные практики, ранее относившиеся к антикультуре сексуальных меньшинств. Фейк-технологии используются в условиях, когда их создатели и пользователи знают о недостоверности конструируемой ими информации. Эти технологии стали частью информационного пространства, данностью, с которой участникам пространства коммуникации приходится иметь дело.

В ситуации размытой моральности и размытой ответственности стала востребованной когнитоника. Она занимается анализом искажений и изменений в развитии личности и общества в условиях влияния информационных технологий.

Таким образом, в переходный период формирования социальных сетей диалектика культуры и антикультуры проявилась в форме объективной реальности, к которой не применимы однозначные оценки, поскольку этот переходный период продолжается. В результате четвертая промышленная революция оказалась интегрированной с технологиями сетевых цветных революций.

Библиографический список:

1. Лойко А. И. Философская психология и психологическая физиология: почему критерии духовности С. Франка актуальны в эпоху трансгуманизма и НБИКС-концепции / А. И. Лойко. – Текст : непосредственный // Наследие С. Л. Франка в контексте русской и европейской культуры : материалы Международной научной конференции. – Саратов, 2019. - С. 66-69.
2. Юнг К. Г. Современность и будущее / К. Г. Юнг. - Минск : Университетское, 1992 – 60 с. - Текст : непосредственный.
3. Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры / Х. Ортега-и-Гассет. – Москва : Искусство, 1991. – 588 с. - Текст : непосредственный.
4. Баньковская Ю. Л. Коммуникативные аспекты взаимодействия сетевых структур / Ю. Л. Баньковская. - Текст : непосредственный // Философские традиции и современность. - 2017. - № 2. – С. 64-68.
5. Саяпин В. О. Основы теоретического представления социальной виртуальности как целостной, качественно новой социально коммуникативной системы / В. О. Саяпин. - Текст : непосредственный // Философские традиции и современность. - 2017. - № 2. - С. 73-84.
6. Лойко А. И. Киберкультура протестной активности / А. И. Лойко. - Текст : непосредственный // Актуальные аспекты политической конфликтологии: цифровизация, виртуализация : сборник научных статей. – Пенза : Издательство ПГУ, 2021. – С. 299-301.
7. Беляева Е. В. Моральный дискурс и историческая культура / Е. В. Беляева. - Текст : непосредственный // Культура и глобализация: традиция, память, идентичность. – Тамбов , 2015. – С. 158-162.

Стожко К. П.

ФИЛОСОФИЯ КЛИМАТА ИЛИ ЭКОЛОГИЧЕСКИЙ СТЭНДИНГ

Философское осмысление современной новой реальности представляет собой стремление человека объяснить и предвидеть те тектонические изменения, которые происходят в разных сферах его жизнедеятельности. В условиях глобального экологического кризиса, охватившего планету несколько лет тому назад и с каждым годом стремительно и постоянно углубляющегося, большое значение приобретают реальные меры по спасению природной среды. Традиционная философия алармизма постепенно замещается новой философией «зеленой экономики». От простого сохранения природы наука переходит к концепции ее расширенного воспроизводства.

Однако хорошо известно, что между словами и делами, благими намерениями и практическими усилиями лежит огромная дистанция. Мировая политическая бюрократия в тандеме с международной олигархией постоянно забалтывают проблему воспроизводства окружающей среды и преодоления экологического кризиса. Ярким примером этого является то, как решается проблема с климатом. На состоявшемся в апреле 2021 г. международном саммите по климату вновь было высказано намерение кардинальным образом решить данную проблему. Но «воз и ныне там».

Все дело в том, что, как когда-то сказал У. Черчилль про Америку, современны мир вновь и вновь сталкивается с «непреодолимыми возможностями». Одной из таких «непреодолимых возможностей» является потребительский характер, свойственный сложившемуся типу общества. То обстоятельство, что именно эта «непреодолимая возможность» потреблять все больше и больше природных благ привела к кардинальному изменению климата на планете - факт, не требующий уже особых доказательств.

Несмотря на то, что на текущий момент имеются все необходимые способы улучшения климата и снятия данной проблемы, она постоянно разрастается как снежный ком. И хотя меры по решению климатической проблемы позволяют сэкономить намного больше денег, чем сами они того стоят, их системное использование далеко даже от старта.

Значительно больше половины угроз климату планеты связано с выбросами в атмосферу CO₂ при сжигании ископаемого топлива. Замена ископаемого топлива не ископаемыми источниками (сжигание биомасс в рамках безотходных технологий) или использование естественных экологически чистых источников энергии (силы морских приливов, ветра, солнечной энергии и т.д.) позволило бы снять эти угрозы. Но доля таких источников производства энергии не достигает в мировой экономике (энергетике) даже 5%.

Другие угрозы климату связаны с углекислым газом, который содержится в почве. Проблема сохранения и рекультивации почв - одна из наиболее острых тем в сельском хозяйстве. Защелачивание и заболачивание сельскохозяйственных угодий повышает риски дефицита в производстве продовольствия и несет с собой угрозу голода в мировых масштабах. Но большинство экологичных методов сохранения почвы и улучшения ее структуры сегодня замещаются более дешевыми, и, соответственно, более вредными для экологии. Например, внесением химических удобрений, что ничуть не способствует снижению углекислого газа, а также других вредных газовых фракций (метана, закиси азота и др.).

Остальная часть климатических угроз связана с разрушением озонового слоя планеты, что требует замены хлорфторуглеродов новыми веществами, сокращения использования фреонов и преодолением так называемого парникового эффекта.

Отмечая, что набор возможностей для защиты климата огромен, многие авторы оптимистично заявляют, что в первой половине XXI века

уменьшение норм выбросов углерода при сжигании ископаемого топлива может составить от одной трети до девяти десятых от современного уровня [1, с. 327].

Но на практике мы видим обратное: рост добычи углеводородов и объема выбросов CO₂ в атмосферу снижается крайне медленно. Впервые в 2019 г. добыча углеводородов сократилась чуть более, чем на 1%, что связано с пандемией и мировой экономической рецессией. Смещение глобальной энергетики в сторону возобновляемых источников характеризуется, скорее, как декларация, а не реальный процесс. Не смотря на отдельные яркие примеры. Базовый сценарий предполагает, что к 2040 г. совокупный спрос на энергию в мире будет только расти, а доля нефти при этом снизится с 31,4% до 29,3%, газа, соответственно, с 22,9% до 25,3%, угля - с 26,7% до 23,4%.

Как видно из этих цифр, ничего кардинального и принципиального в первой половине текущего столетия не произойдет. Возникает вопрос: а выдержит ли такую «заботу» атмосфера? Тем более, что не столь давно стартовала так называемая сланцевая революция, которая приведет к новому витку роста добычи ископаемого топлива. К 2030 г. на долю США по прогнозам уже будет приходиться 85% прироста мировой добычи нефти и 30% прироста добычи газа.

Сегодня на научных форумах и в жизни можно слышать: если мы собираемся спасти эту планету от нас самих, нам придется разработать более чистые технологии. И будущее зависит от того, как скоро мы перейдем к высокотехнологичному производству с низким содержанием углерода. А шире - к автономной экономике, не использующей невозпроизводимые природные ресурсы.

В целом это новая утопическая идея создания устойчивой «зеленой экономики» в отличие от нашей нестабильной, зависимой от углерода постиндустриальной экономики. Это то, что в науке называется *стэндингом*. Вслед за Ж. Бодрийяром (автором данного термина), *стэндинг* можно определить как некий знак (обозначение) или символ, существующий сам по себе и ничего реального не отражающий. *Стэндинг* симулирует реальность, интегрируя рекламные опознавательные знаки [2, с. 129]. К числу таких знаков можно отнести понятия «зеленая экономика», «органическая продукция», «экологичная энергетика», «алармизм» и т.д.

Иными словами, стэндинг - это оксюморон, симулякр, заумь. Современная наука, к глубокому сожалению, все чаще «говорит» на «птичьем» языке, а не на «языке человеческом». И вполне может возникнуть ситуация, подобная той, что была когда-то описана в сказке В. Гауфа «Калиф – аист»: повелитель - калиф, превратившись в птицу для того, чтобы понимать птичий язык, забыл язык человеческий и даже ключ к возвращению к нему.

Трудность перехода к «новому мышлению» в области экологии обусловлена господством в менталитете общества философии потребления.

Американский писатель - футуролог Рамез Наам так объяснил это: «Говоря об энергии, еде, транспорте, домах и подобном, очень малая часть нашего прогресса будет идти через добровольное желание потреблять меньше. Люди отчаянно этому сопротивляются. Если мы хотим преуспеть, нам нужно предоставить больше чистых, не загрязняющих окружающую среду, безопасных для климата вариантов этого всего» [3]. Все это делается во исполнение решения о необходимости деиндустриализации мировой экономики, принятого полвека назад глобальной элитой. Решение принималось, как известно, на основе докладов ученых Римского клуба, где гипотеза глобального потепления под действием парникового эффекта была подкреплена теорией «постиндустриального общества».

Сегодня уже признано, что «во избежание катастрофических последствий изменения климата сокращение углеродных выбросов должно быть более радикальным, чем предусмотрено Парижским соглашением 2015 г. В связи с этим требуется масштабная реформа энергетики и согласованные и конкретные меры на международном уровне, в том числе по электрификации транспорта и декарбонизации жилья» [4]. Понятно, что противоположная гипотеза о грядущем похолодании планеты, скромно замалчивается.

Гипотеза потепления в конце 80 гг. XX в. получила статус «теории», в которой потепление климата подавалось, как климатическая катастрофа, в то время как реальная катастрофа пришла с другой стороны: беда пришла оттуда, откуда ее не ждали. А именно, со стороны ухудшение атмосферы и качества воды, которые и опосредуют климатические трансформации.

После климатического саммита ООН в 2019 г. радикальные отделения климатического лобби на уличном уровне начали действия с целью «спасения планеты», а организация «климатических апостолов», основанная в Великобритании, потребовала, чтобы выбросы парниковых газов были сведены к нулю к 2025 г.

Против этой идеологии выпущена брошюра Х. Зепп-Ларуш, призывающая к «научному возрождению человечества». В ней говорится: «Нет никакой климатической катастрофы. Климатические изменения последние 500 миллионов лет показывают, что климат Земли постоянно менялся с постоянным чередованием теплых и холодных периодов. Современные климатические паникеры не могут основываться на научно проверяемых фактах, но используют климатические модели, предсказания которых уже оказались преувеличенными [5, р. 2]». CO₂ не является загрязнителем, но оказывается необходимым условием для жизни на Земле. Аксиомы экоалармистов столь же неверны, как и большинство допущений Средневековья, таких как схоластика, колдовство, сжигание ведьм или движение флагеллантов.

Всемирный экономический форум в Давосе в январе 2020 г. был посвящен «спасению планеты», «предотвращению климатического апокалипсиса», «прекращению глобального потепления». В списках докладчиков было много «коллапсологов». За лозунгами стояла реальная повестка дня: со-

здание нового «зеленого пузыря», чтобы спасти обанкротившуюся трансатлантическую финансовую систему от краха. В Давосе сложившийся альянс между идеологами монетаризма и защиты окружающей среды стал ясным для всех. Выступление Д. Трампа на форуме вызвало шок, поскольку он сказал: «Сейчас не время для пессимизма; это время для оптимизма... Но, чтобы принять возможности завтрашнего дня, мы должны отвергнуть вечных пророков гибели и их предсказания апокалипсиса. Они являются наследниками вчерашних глупых гадалок, ... и они хотят видеть, как у нас плохо, но мы этого не допустим. Они предсказали кризис перенаселения в 1960-х гг., массовое голодание в 70-х и конец нефти в 1990-х гг.» [4, р. 2]. Уточним, что Д. Трамп сразу после избрания вывел страну из Парижского соглашения, а Д. Байден во второй свой рабочий день заявил, что Америка возвращается в соглашение, но уже в феврале в Техасе и ряде других штатов ударили сильнейшие морозы, каких не было за все время температурных наблюдений.

Оказалось, что проблема не в экономике и не в технологиях, а в системе общественных отношений, в типе социальной связи людей в процессе производства, распределения и потребления, которые отражают те или иные господствующие концепции экономики и политэкономии. В книге «Наука христианской экономики» американский экономист Л. Ларуш рассматривал непримиримое различие между оригинальной американской системой политической экономии и имперской, англо-голландской системой свободной торговли [6].

Имеются также авторитетные информационные ресурсы, которые много лет разоблачают ложь под названием «климатическая катастрофа». Но дыма без огня не бывает. Спрашивается, для чего нужен этот *стэндинг*, эта мистификация? С одной стороны, состояние атмосферы и климата действительно заметно ухудшаются, хотя термин «катастрофа», пользуясь словами М. Твена» «слегка преувеличен». С другой стороны, ассигнования (многомиллиардные) тем больше, чем громче крик и ярче мистификация. Она сродни мистификации о российской угрозе Западу, и об Апокалипсисе и некоторым другим известным примерам.

Л. Ларуш упоминает, что приверженцы теории потепления стремились просто понизить температуры земли в период Средневековья, чтобы представить современные температуры беспрецедентно высокими, и что «по поводу скандала вокруг Отделения климатологии было проведено с десятков проверок разными комиссиями, но все они носили формальный характер. Такими же были и заключения комиссий. Так, в 2010 году Агентство по охране окружающей среды США заявило, что «это просто откровенная дискуссия ученых, работающих над вопросами, возникающими при компилировании и представлении больших и сложных наборов данных».

Отсюда - разноречивые сценарии оздоровления климата и энергетики. На текущий момент существует три главных сценария: пессимистический, реалистический и оптимистический [7, с. 56-57]. Как в известной истории:

налево пойдешь, направо пойдешь, прямо пойдешь и т.д. И вроде бы ничего нигде хорошего тебя и не ожидает.

Тем не менее, определенную перспективу имеет практика сравнительного анализа энергоэффективности, которая сложилась за последние десять лет в некоторых странах Западной Европы (Норвегия, Дания, Швеция) и которая осуществляется на основе удельного энергопотребления компаний. Она, по крайней мере, позволяет оптимизировать производство и потребление энергии. В нашей стране такая практика, к сожалению, отсутствует [8].

Кроме того, интересной новацией с философской точки зрения является концепция «циркулярной экономики», которая представляет собой жестко мотивированную систему отношений человека к природе, обусловленную не гедонизмом и эгоизмом, а стремлением к гармонии и расширенному воспроизводству природной среды и ее многообразия. Однако, приходится констатировать, что данная концепция находится лишь на стадии становления [9, с. 18].

Потому, «сколько не говори халва, халва», экология лучше не становится.

Библиографический список:

1. Хокен П. Естественный капитализм. Грядущая промышленная революция / П. Хокен, Э. Ловис, Х. Ловис. - Москва : Наука, 2002. - 459 с. - Текст : непосредственный.
2. Луценко Д. А. Проблема оценки статуса в системе социальной стратификации / Д.А. Луценко. - Текст : непосредственный // Гуманитарные стратегии российских трансформаций : материалы Всерос. науч.-практ. конф. В 2 томах. Том 2. - Тюмень, 2008. - С. 127 - 130.
3. Наам Р. Каким может быть безуглеродный мир будущего? / Р. Наам. - Текст : электронный. – URL : https://s30633708255.mirtesen.ru/blog/434769_80388/Kakim-mozhet-stat-mir-v-buduschem-pri-defitsite-ugleroda...?utmreferrer=mirtesen.ru (дата обращения : 20.05.2021).
4. Хеннесси М. Г. Безуглеродное будущее: первое слово за городами / М.Г. Хеннесси. - Текст : электронный // Курьер ЮНЕСКО. - 2019. - № 3. – URL - <https://ru.unesco.org/courier/2019-3/bezuglerodnoe-budushchee-pervoe-slovo-za-gorodami> (дата обращения : 18.05.2021).
5. Zepp-LaRouch H. Executive Intelligence Review / H. Zepp-LaRouch. - Text : direct // E.I.R. Strategic Alert Weekly Newsletter. - 2019. - Vol.41. - P. 21-29.
6. Ларуш Л. Вы на самом деле хотели бы знать все об экономике? / Л. Ларуш. - Москва: Шиллеровский институт, 1992. – 206 с. - Текст : непосредственный.
7. Горлов А. А. Сценарирование процессов замещения традиционной энергетики, возобновляемой в странах бассейна Северного моря / А. А. Горлов. - Текст : непосредственный // Экономика: вчера, сегодня, завтра. - 2017. - Т.7. № 3а. - С. 54 - 63.
8. Данилов Н. И. Инвестиционная привлекательность технологических процессов и энергетическая эффективность / Н. И. Данилов, Я. М. Щеколов, В. Г. Лисиенко. - Текст : непосредственный // Известия Уральского государственного экономического университета. - 2012. - № 1 (39). - С. 133 - 138.
9. Попова Е. В. Практики экологического менеджмента в условиях становления циркулярной экономики России и их влияние на финансовую результативность компаний / Е. В. Попова, Н. И. Стрих. - Текст : непосредственный // Управленец. - 2021. - Т.12. № 2. - С. 17 – 34.

ЦЕННОСТНЫЕ ПРИОРИТЕТЫ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ ХОЗЯЙСТВА

Кризис современного глобализма, социально-экономический и экологический кризисы, пандемия Covid-19 и ряд других событий определили характер переживаемой эпохи. Идея устойчивого социально-экономического развития, которой руководствовалась политическая элита разных стран, оказалась самым решительным образом дискредитированной и нереалистичной. Растущие риски, политическая и экономическая турбулентность, нестабильность и неопределенность свидетельствуют о формировании нового типа общества - «общества риска» (У. Бек). Его характерными признаками являются, во-первых, фундаментальная трансформация сложившихся традиционных ценностных систем в разных культурах и цивилизациях, и, во-вторых, аксиологическая дифракция, под которой подразумевается «наложение» одних ценностных систем на другие (в форме либо ассимиляции, либо интеграции). Сформировалась новая социальная реальность [1].

Вместе с тем, необходимо отметить, что развитие и укрепление культуры и цивилизации в разных странах мира обусловлено в решающей мере наличием и сохранением определенного духовно-нравственного основания, которое можно было бы назвать духовным кодом нации. Отрицание существования и значения данного обстоятельства стало в последнее время наиболее частым и агрессивным. Начиная с Л. Фон Мизеса, заявлявшего о том, что ничего подобного нет и никогда не было [2], и заканчивая современными авторами [3], такой нигилизм стал уже «притчей во языцех». Но «притчей» скорее бездоказательной, нежели научной.

Система социальных отношений в любом обществе и в любую историческую эпоху характеризуется определенным «духовным кодом», который представляет некий набор ценностей, формирующих национальную систему социальных институтов, общественное и личностное сознание и психологию [4]. В конечном счете, именно эти ценности составляют ядро духовной культуры и определяют своеобразие и жизненный потенциал этносов. Без такой духовной культуры любая цивилизация оказывается не жизненной по определению. Она может быть способной разрушать уже имеющиеся достижения, но, по существу, ей нечего предложить взамен.

Не случайно в нынешних условиях многие бывшие нарративы потерпели крах, а человек, для того чтобы оставаться эффективным и рентабельным, вынужден продавать себя как товар.

Сама по себе цивилизация в своем развитии находится в диалектической взаимосвязи с духовной культурой социума. Идеи и идеалы становятся правилами и нормами личного и общественного поведения, а цивилизационные конструкты (государство, институты и т.д.) оказыва-

ют, в свою очередь, значительное влияние на формирование духовной культуры. Настоящим носителем духовной культуры является отнюдь не политическая элита или научная богема, не какие-то там «эксперты», «гуру» или «посвященные», не люмпены или разного рода деклассированные и не социализированные субъекты общества, относящиеся к этому обществу формально, а, в действительности, противостоящие ему как «инсайдеры». Подлинным носителем и творцом духовной культуры является только сам человек как субъект хозяйства, который своим трудом, своими силами и благодаря своим способностям создает материальные и духовные богатства. Именно через его деятельность *духовное* воплощается в *материальное*, а материальное приобретает статус объективно ценного, блага. Человек хозяйства создает свой собственный мир хозяйства и свои собственные социальные общности. В качестве таковой социальной общности выступают, однако, не классы, как полагали еще Платон и К. Маркс. Классы *противостоят* друг другу и осуществляют классовую борьбу друг с другом. В качестве социальной общности *людей хозяйства*, тех, кто действительно создает, а не разрушает, творит, а не паразитирует, выступает *деловой мир* [5]. Не смотря на различия в размерах получаемых богатств, представители *делового мира* объединены общими духовными ценностями, одной духовной культурой. Вне такого духовного единства нет *делового мира*, его место занимают разного рода олигархические группировки, недобросовестно конкурирующие друг с другом, и все вместе – с самим государством. В конечном счете, эти группировки приватизируют государство, превращают его в свою частную собственность и создают государственно-монополистический капитализм, который аморален и абсолютно неэффективен.

Пример современной российской экономики, с ее уровнем коррупции, антигуманным характером, чиновничьим произволом, запредельно низкими показателями экономического и социального развития – лучшее тому доказательство. Во многих странах мира стало типичным явление существование бюрократической экономики, основанной на извлечении представителями власти так называемой административной ренты [6]. По сути, многие люди стремятся во власть не для того, что исправить положение и улучшить условия жизни других людей, повысить качество жизни, а для того, чтобы решить свои проблемы и обеспечить собственное благосостояние. Ни о какой духовности здесь уже говорить не приходится.

Вопрос состоит еще и в том, что понимать под термином *духовное*. В самом общем виде - это определенные ценности, образцы, стандарты, нормы, которые вырабатывает человек в процессе своей хозяйственной практики. Отсюда следует, что производственные отношения охватывают отнюдь не только сферу материального производства, но и сферу духовного производства, создание и развитие духовных ценностей (наука, искус-

ство, образование). При этом само хозяйство представляет процесс создания сначала именно духовных ценностей (духовное производство), а уж затем и материальных благ (материальное производство). Но, поскольку материальное производство детерминировано производством определенных ценностей, их превращением в нормы взаимоотношений между людьми, постольку сама экономика имеет институциональное основание. Следовательно, вопрос о производстве и воспроизводстве институций - ценностных приоритетов, моральных стандартов, духовных оснований - это главный вопрос общей институциональной теории.

Национальное хозяйство исторически складывалось как коллективистский проект. Сложные природно-климатические условия (обширная зона высоко рискованного земледелия), огромные пространства и многое другое определяло коллективистский характер хозяйственной практики.

Многие авторы писали о том, что на основе частнокапиталистической системы организации хозяйства в России можно построить только *дикий, нецивилизованный* капитализм (В.П. Воронцов, Н.Х. Бунге, Н.Я. Данилевский, И.И. Янжул и др.). При этом в истории существовали разные сценарии построения рыночной экономики, и, соответственно, разные сценарии формирования культуры хозяйства. И, практически, все прогнозы в этом отношении сбылись. Сложившаяся социально-экономическая реальность в России свидетельствует о колоссальном отчуждении подавляющей части народа от политической и экономической элиты. Причина этого - колоссальная несправедливость в распределении национального богатства и доходов между разными социальными слоями общества. Децильный коэффициент (коэффициент Лоренца), свидетельствующий о разнице в доходах разных групп населения, в ряде регионов страны составляет уже 1:30, а в крупных мегаполисах достигает 1:60 (Москва, Санкт-Петербург, Екатеринбург и др.). Это обстоятельство не укрепляет общество, а разрушает его. Тем самым власть теряет социальную опору, в медийные усилия по изображению всеобщего благолепия, вряд ли кого-то могут успокоить.

Известно, что история развивается циклично. Исходя из этого можно предположить, что фазы «мягкого» характера в развитии общества рано или поздно сменяются фазами «жесткого» типа. Объяснений данному факту достаточно много. Одним из вариантов может служить идея английского историка А. Тойнби о том, что вызовы времени диктуют и способы ответа, в соответствии с сформулированным им законом «Вызов - Ответ» [7]. Но гораздо более убедительным выглядит объяснение, в соответствии с которым именно растущее социально-экономическое неравенство определяет циклический характер процессов общественного развития. А это значит, что необходимо стремиться к нивелированию и устранению такого неравенства, смягчению противоречий, повышению качества жизни. Такое стремление служит гарантией от

резких циклических колебаний и может быть названо социальной (социалистической) политикой.

И здесь мы сталкиваемся с вопросом о судьбе социализма, как альтернативе капитализму. С вопросом о возможности гармоничного сочетания основных (базовых) ценностей двух типов общественного устройства. С вопросом о возможности конвергенции. Являются ли ценностные системы этих двух способов производства сочетаемыми, или они антагонистичны?

Известно, что в истории всегда есть альтернативы, всегда существует возможность выбора. И в этом многообразии выбора особую роль играли разные системы ценностей. «Пролетарская» наука (политическая экономия, исторический материализм, диалектический материализм), со временем сформулировала в качестве таких ценностей для «светлого будущего» ряд главных тезисов. Среди них особое место заняла идея обязательности (всеобщности) труда, на которой позднее было выстроено все идеологическое «здание» социализма: трудовые мобилизации, лозунг о превращении страны в «единую фабрику труда», принцип распределения по труду, трудовое перевоспитание классовых врагов, концепция «непосредственно общественного труда».

Отбросив все второстепенные подходы к идее построения нового общества на основе известных принципов свободы, равенства и братства, можно выделить два основных варианта реализации этой идеи. Жесткий, военизированный, связанный с открытым насилием и приведший к гражданской войне. И более мягкий, эволюционный, компромиссный, ориентированный на постепенное построение нового общества на основе новых ценностей.

Как показала практика, разные варианты создания советского общества оказалось не долговечным. В канун столетнего юбилея с момента создания Советского Союза, следует, однако, подчеркнуть, что, не смотря на скоротечность советского эксперимента, многое из того, что было создано, заслуживает самого внимательного отношения и серьезного научного анализа. Известно, например, что в советское время была ликвидирована поголовная безграмотность населения, создана лучшая в мире система образования, осколки которой все еще сохраняются в условиях либеральных экспериментов над ним. Фундаментальный характер образования базировался на системе таких ценностей, как патриотизм, коллективизм, социальная справедливость, социальная ответственность, социальная безопасность. Многие из этих ценностей в современных условиях девальвированы, либо даже полностью утрачены. А потому возникает необходимость их восстановления. Но для этого необходимо осознать следующие важные обстоятельства, без понимания которых решить данную задачу нельзя. А именно:

1. В условиях постсоветского общества произошла подмена традиционных ценностей российского общества ценностями других культур и

цивилизаций. В рамках борьбы европоцентризма и почвенничества такая подмена оказалась обусловленной ослаблением государственности и разрушением культурного ядра национальной системы ценностей. В связи с этим актуальным становится переосмысление исторического опыта культурно-исторического и социально-экономического развития нашей страны, а также различных сценариев построения рыночной экономики в других странах с опорой на национальную культуру и традиционные ценности.

2. Становится все более актуальной необходимость возвращения к традиционным ценностям национального хозяйства и укрепления государственности через механизмы государственно-частного партнерства, расширения сферы социального (хозяйственного) самоуправления и соблюдение требований эконософского понимания феномена хозяйства. Современный аксиологический империализм западных цивилизаций в условиях глобализма представляет собой серьезную опасность для существования разных самостоятельных культурных, экономических и политических систем и должен быть ограничен исключительно кросс-культурными коммуникациями, не затрагивающими «культурное ядро» конкретных социумов-этносов.

3. Целесообразно сочетать различные ценности на основе достижений мировой и отечественной культуры при определяющем значении корневых, национальных ценностных конструктов, выработанных народом на протяжении всей его многовековой истории. Важнейшим условием такого сочетания (симплекса, симбиоза) может служить принцип духовной доминанты, обеспечивающий принципы абсолютных и всеобщих ценностей в структурировании новой социальной реальности.

Библиографический список:

1. Кляйненберг Э. Жизнь соло. Новая социальная реальность / Э. Кляйненберг ; пер. с англ. - Москва : Альпина-фон-фикшн, 2018. - 284 с. - Текст : непосредственный.

2. Мизес Л. фон. Человеческая деятельность. Трактат по экономической теории / Л. фон Мизес ; пер. с нем. – Челябинск : Социум, 2005. - 878 с. - Текст : непосредственный.

3. Тамбовцев В. Миф о «культурном коде» в экономических исследованиях / В. Тамбовцев. - Текст : непосредственный // Вопросы экономики. - 2015. - № 12. - С. 36-44.

4. Философия российской экономики. В 2 томах / под ред. Н. Н. Целищева. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2005. - Текст : непосредственный.

5. Стожко Д. К. Базовые ценности делового мира России: исторический опыт формирования и развития / Д. К. Стожко, Т. И. Кружкова. - Текст : непосредственный // Известия Уральского гос. экон. ун-та. - 2013. - № 1 (45). - С. 143–150.

6. Нисканен В. А. Бюрократы и политика : Особая экономика бюрократии / В. А. Нисканен. - Текст : непосредственный // Вехи экономической мысли. В 5 томах. Том 4. Экономика благосостояния и общественный выбор. - Санкт-Петербург : Экономическая школа, 2007. - С. 429-477.

7. Тойнби А. Цивилизация перед судом истории / А. Тойнби. – Москва : Прогресс, 1996. - С. 97-105. - Текст : непосредственный.

**ЭТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ Ф.А. СЕЛИВАНОВА:
(ИЗ ПУБЛИКАЦИЙ Ф.А. СЕЛИВАНОВА)**

Настоящий текст содержит в себе подборку цитирований, своего рода, если угодно, конспект трёх публикаций Фёдора Андреевича Селиванова, разного масштаба, посвящённых вопросам этики, морали, морального сознания, а также нравственности, перечень которых приводятся в конце текста.

Мы взяли на себя право и ответственность за отбор и некоторую систематизацию суждений Ф.А. Селиванова в соответствии с их расположением в его публикациях.

Мы считаем, что данная совокупность этических положений Ф.А. Селиванова даёт целостное представление о его этической концепции, которую можно и нужно рассматривать как вполне оригинальную и развитую этическую и метаэтическую теорию.

Все положения Ф.А. Селиванова приводятся без кавычек, сопровождаясь только номером источника и указанием страниц(ы), поскольку в основном тексте содержатся только они.

* * * * *

ВВЕДЕНИЕ. ЭТИКА КАК НАУКА

«Тому, кто не постиг науки добра, всякая иная наука принесёт лишь вред» (М. Монтень) [1, с. 57].

... опыт в познании добра и зла недостаточен, нужна кропотливая теоретическая работа по выявлению того, что объективно и при каких обстоятельствах является добром и злом [1, с. 3].

Можно исследовать мораль и не быть этиком. Эмпирическое социологическое исследование морали ... не является этическим. Не относится к этике и социально-психологическое изучение нравов... [2, с. 129].

... для этики мораль - единственный объект исследования, рассматриваемый как целостное явление; этика даёт морали мировоззренческую интерпретацию [2, с. 129-130].

... из того, что мораль изучают другие науки, следует, что мораль — объект, а не предмет этики ... Этика, таким образом, является наукой о добре и зле, о морали, как области добра и зла [2, с. 130].

Этика выделяет в объекте (морали) добро и зло, их отношения, формы их бытия и т. д. [2, с. 130]

Некоторые ... этику включают в число так называемых «философских наук». Ни одному из сторонников утверждения, что этика — философская наука не удалось доказать это положение [2, с. 130].

Этика пережила период отпозирования от философии, стала самостоятельной наукой со своим предметом и способами изучения действительности [2, с. 130].

Не любое воззрение относится к мировоззрению, хотя, конечно, мировоззрение связано с моралью, а философия — с этикой [2, с. 130].

Придётся, очевидно, пережить ... факт превращения этики в самостоятельную науку [2, с. 131].

Мы являемся свидетелями того как изменились в постсоветское время моральные взгляды и нравы в российском обществе. Это естественно, ибо изменилась сама жизнь людей: условия бытия отношения между ними и т. д. [1, с. 4].

В том обновлении норм, которое происходит в нашей стране в последнее десятилетие, много рационального, связанного с прорастанием демократических начал, но много неприемлемого, идущего от впадения в крайности, которые нельзя принять [1, с. 4].

... следует учитывать, что есть отличия в морали представителей различных социальных групп: среднего класса, элиты, бомжей, рабочих и крестьян [1, с. 4].

Задача этики ... состоит в том, чтобы найти те общие жизненные, содержательные нормы, которые могли бы быть обязательными для всех жителей России... [1, с. 4].

... в нормах и оценках воплощается ... идеал добра, который имеет общество. Понятие добра конкретизируется при рассмотрении норм и оценок [1, с. 4].

БЛАГО И ДОБРО

Понятия о добре и зле являются специфическими для морального сознания. Эта противоположность и отличает моральное сознание от других видов общественного сознания [2, с. 131].

«Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса...» (Цит. Маркса — К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. Т. 3. С. 25) [2, с. 131].

В практике мы так или иначе, непосредственно или опосредованно, соотносим добро и зло с благами.

Добро мы обычно связываем с действиями, направленными на создание или сохранение какого-либо блага, а зло - с разрушением его [1, с. 5].

Понятие пользы шире по объёму, чем понятие блага. Польза существует в отношении не только к людям, но и к животным и растениям [1, с. 5].

... благо существует лишь в отношении вещи к потребности. Термин «вещь» будет употребляться далее во всеобщем значении - как единство различных качеств [1, с. 6].

Всех благ не перечислить. Важнее понять, что блага являются условиями жизнедеятельности людей, их совершенствования [1, с. 6].

Большая часть благ создана трудом людей. Поистине, «без труда не вынешь и рыбку из пруда» [1, с. 6].

Вещь является благом не сама по себе, а лишь в отношении к субъекту - обществу, социальной группе, личности. Благо - качество вещи, и существует оно, как и любое другое качество, не само по себе, а в определённом отношении [1, с. 6].

Разнообразие благ определяется разнообразием потребностей [1, с. 7].

Вещь, объективно вредная для субъекта, называется антиблагом, или злом — в широком социологическом смысле слова [1, с. 7].

Разбухшие, извращённые потребности вырывают личность из семьи общественных отношений, делают её неполноценной. Лишь удовлетворение и развитие потребности в пределах единства личного и общественного определяет качество блага [2, с. 132-133].

... только в отношении «разумная потребность – вещь» существует благо. Удовлетворение прихоти, дурной склонности не делает вещь благом. Развитие всех разумных потребностей предотвращает однобокое формирование личности, её запросов [2, с. 133].

ДОБРО И ЗЛО - ПРОТИВОПОЛОЖНОСТИ

Добро и зло - качества поступков, деятельности людей. Добра и зла в собственном смысле слов нет в природе [1, с. 8].

... «добро» и «зло» в этике ... обозначают только качество поведения людей [1, с. 8].

Чтобы правильно поступать, надо знать, что является добром, надо быть убеждённым в истинности этих знаний, иметь волю, чтобы осуществить правильный поступок [1, с. 8].

Зло ... - уничтожение, разрушение того, что является благом. ... общество всегда заинтересовано в создании, сохранении благ [1, с. 9].

Основание добра надо искать не в бесплодных фантазиях той или иной личности, не в схоластических умственных конструкциях, оторванных от жизни, а в потребностях общественного развития, в тех задачах, которые решает народ. Добрым невозможно быть, не трудясь для блага народа, не содействуя становлению передового в жизни [1, с. 9].

Нравственным человек становится не от рождения, а вследствие участия в общенародных делах, в процессе овладения ценностями культуры, в процессе их создания [1, с. 9-10].

Без создания благ, без способствования всестороннему развитию личности и совершенствованию общественных отношений нет добра [1, с. 10].

... Добро невозможно без оскорбления зла. Кого никто не ненавидит, тому никто ничем не обязан (Н.Г. Чернышевский) [1, с. 10].

Добро и зло - противоположности, а противоположности находятся в отношениях единства и борьбы [1, с. 10].

Отношение поведения человека к благу отражается в моральном сознании. Существует этот вид сознания как взгляды на добро и зло, как оценочное отношение к поступкам как добрым или злым, как нормы поведения, побуждающие делать добро и пресекать зло [1, с. 11].

От того, каково сознание людей, какова моральная атмосфера общества, как мы относимся к другим людям и как они относятся к нам, как мы оцениваем свои поступки и поступки окружающих, какими нормами руководствуются в группе, — от всего этого зависит счастье наше и других людей [1, с. 11].

Будучи сложным общественным явлением, мораль включает в себя добро и зло как признаки поступков и отношений между людьми, а не только осознание добра и зла, черты личностей (добродетели и пороки) [2, с. 133].

... в моральное сознание включаются не только правильные идеи, решения и т.п., но и неправильное [1, с. 12].

Нравы - то, что в характере (нрав - характер) людей, то, как фактически ведут себя люди, какие поступки они позволяют себе и другим, к каким относятся как к дурным [1, с. 12].

Нравы различных классов, социальных слоёв и т.д. отличаются друг от друга ... В хижинах и во дворцах по-разному реагируют на события, складываются разные нравы [1, с. 12].

Подменять разговор об относительности добра и зла рассуждением об относительности представлений, понятий о добре и зле, взглядов на них, неправильно. Надо видеть качества добра и зла у поступков [1, с. 12].

Факты лишь говорят об относительности добра и зла, о зависимости от условий жизни людей, культурных традиций [1, с. 13].

... смысл жизни человек придаёт сам. Но тогда добро, определённое через смысл жизни, опять оказывается зависимым от субъекта [1, с. 13].

ИСТИННОЕ И ЛОЖНОЕ В МОРАЛЬНОМ СОЗНАНИИ

Правда и преднамеренная ложь

Не мнения определяют качества поступков, а их действительное отношение к условиям труда и отдыха людей [1, с. 14].

Из положения об объективности добра и зла с логической необходимостью следует, что моральные суждения не только на теоретическом, но и на эмпирическом уровне могут быть истинными или ложными [1, с. 14].

Не всё, что мы называем правильным, можно охарактеризовать как истинное [1, с. 15].

... всё принадлежащее к объективной и субъективной реальности является или может стать предметом той или иной истины. Это значит, что моральные явления не составляют исключения [1, с. 15].

Суждения о добре и зле и их видах называют моральными суждениями. Моральные суждения и их системы бывают истинными и неистинными не сами по себе, а в отношении к предметам суждений [1, с. 15].

Ни убежденность субъекта, ни договоренность людей не делают суждение истинным. В этом отношении истина не зависит от субъекта, его воли, мнения, то есть является объективной [1, с. 15-16].

... термин «правда» относят преимущественно к тому, что говорит человек, а «истина» — к тому, как мыслит он. Мыслят или истинно, или заблуждаясь, а говорят или правдиво, или лживо [1, с. 16].

Правда есть соответствие высказывания тому, что думает, знает о предмете человек. Лгут тогда, когда думают, знают одно, а говорят другое ... Если А. не испытывает любви к Б., но говорит ей о своей любви, то он лжёт [1, с. 16].

Единожды солгавший - лгун (или лжец - всё равно), но вот лживость - это уже черта личности, некоторая устойчивость, порок. Лживость - антипод правдивости [1, с. 16].

Виноват вдвойне тот, кто лжёт, утаивая дурное. Ложью нередко пытаются прикрыть легкомыслие, неосторожность, преступления [1, с. 17].

Сформулируем правило, чтобы не описывать частности: тот или иной вид лжи допустим тогда, когда нет другого средства достичь действительно нравственной цели. Подчеркнем, не просто цели, ибо бывают и безнравственные цели, а подлинно нравственной цели [1, с. 18].

... не всё можно сказать ребенку из того, что знают взрослые, есть тайны, охраняемые законом и т.д. Значит, есть ситуации, в которых нравственным является сокрытие правды. Но отсюда не следует, что в таких ситуациях надо лгать. Молчание, отказ отвечать на вопрос и т. п. - вот путь сохранения тайны, за разглашение которой преследует закон или осуждает мораль [1, с. 19].

Подлинно нравственный человек не может солгать, правдивость является его чертой, качеством его личности, следствием его честности [1, с. 19].

Суд следует принципу объективного рассмотрения дел: цель его деятельности — установить истину, справедливо наказать виновного и снять подозрения с невиновного. Для этого суду нужна правда. Её и требует суд от свидетелей, экспертов [1, с. 19].

Воспитание правдивости одна из задач воспитания подрастающего поколения, воспитания совести [1, с. 20].

Заблуждение и моральное сознание

... не всякая ошибка - заблуждение. К ошибкам, кроме заблуждений, относятся ошибки действий и логические ошибки [1, с. 20].

Заблуждающийся в отличие от солгавшего искренен, не лицемерит, не обманывает. Он правдив, хотя и мыслит ложно, ошибается. Заблуждаются относительно предметов, их свойств и отношений, существующих

объективно. Заблуждаются относительно своих переживаний, а также относительно мыслей: человек может принять ложную мысль за истинную и наоборот [1, с. 21].

Заблуждения относительно своих и чужих поступков, моральной ценности черт личности и отношений между людьми — обычная вещь. Нет людей, которые не заблуждались бы в чём-то [1, с. 20].

Заблуждаются люди и относительно того, что является добром или злом. Ослепляют реакционные интересы, пороки, страсти, вытеснившие все другие связи с миром [1, с. 21].

... страсть и т.п. нельзя объявлять врагами истины безотносительно к тому, на что этот интерес или страсть направлены ... [1, с. 21].

Интересы, страсти влияют отрицательно на познание только тогда, когда они являются «шумами» - в терминах теории информации, врываются в отношении «предмет – познающий субъект», отвлекают личность от объекта ... [1, с. 21].

... моральное сознание субъекта может включать в себя не только правильное, в том числе истинное, но и ошибочное [1, с. 21-22].

... моральные взгляды субъекта, то есть взгляды на добро и зло, являются объективно истинными или ложными, но не сами по себе, а в отношении к своим предметам (поступкам) [1, с. 22].

МОРАЛЬНАЯ ОЦЕНКА

Констатация и объяснение

Моральное сознание ... констатирует особенности и общее в поведении личностей в различных ситуациях. Оно фиксирует поступки людей [1, с. 23].

Моральному сознанию присуще объяснение. Оно стремится понять, почему так, а не иначе, поступил субъект. Оно объясняет общее и особенное в поведении личностей, групп [1, с. 24].

Функция прогнозирования является общей для всех видов сознания. Моральное сознание прогнозирует поведение субъекта. «Сколько веревочке не виться, конец будет», — гласит пословица. Мы можем прогнозировать поведение человека, если знаем, какие черты ему присущи как личности ... [1, с. 24].

Народная мудрость гласит, что человек только тогда охотно смотрит правде в глаза, когда она ему приятна. Порочный человек не видит в событиях, поступках то, что противоречит его интересу. «В кривом глазу и прямое криво», - говорят в народе [1, с. 25].

Трудности моральной оценки

Оценка - особая функция морального сознания. Чтобы выяснить сущность оценки, надо ввести понятие ценности. Ценность - мера блага, поэтому слово «ценность» часто употребляют как синоним «блага». Вещь

является благом не вообще, а в определённых пределах, границах, в мере. За границами ценности благо перестаёт быть благом [1, с. 25].

... ценность имеют предметы природы, вещи, сделанные людьми, отношения между членами общества, их поступки, мысли, стремления и чувства [1, с. 25].

Правомерно говорить ... и о ценных идеях, переживаниях. Переживание, например, вины за проступок имеет ценность в том смысле, что угрызения совести могут предотвратить повторение подобных действий [1, с. 25].

... абсолютизация во всех отношениях какого-то блага ..., вытеснение в сознании других ценностей может иметь характер патологии. В психиатрии доминирование одной ценности над другими в болезненном состоянии называется бредом ценности ... [1, с. 26].

Моральная оценка есть единство интеллектуального и эмоционального. Это значит, что оценивающий может испытывать восхищение поступком или негодование [1, с. 26].

Поступок есть единство различных компонентов, поэтому он является нравственно положительным только тогда, когда все его компоненты направлены на создание блага [1, с. 26].

Людам, которым «суждены... благие порывы, но свершить ничего не дано», не являются подлинно нравственными личностями. Нужны дела, но не просто хорошие результаты, а хорошие результаты (благо), вызванные хорошими побуждениями [1, с. 27].

Поступок является аморальным, если цель субъекта — уничтожить благо, и использовано средство, соответствующее цели. Если злая цель не достигнута по какой-то причине, то это не значит, что поступок нравствен [1, с. 28].

Особо надо оговорить случай, когда человек отказался от злой цели, победил в себе стремление к порочному. Это нравственное деяние. Борьба со злом в себе и других - доброе дело [1, с. 28].

... борьба со злом может быть успешной только тогда, когда ведётся умело. Нередко цель не достигается потому, что реакция субъекта на зло неадекватна злу [1, с. 28].

Зло во всех случаях должно встречать сопротивление, и в каждом случае существует средство, адекватное ситуации [1, с. 29].

В отношении к благу выделяются собственно моральные качества, свидетельствующие о моральном облике личности или совокупности личностей [1, с. 29].

Нет ... идейности без моральной идейности, но идейность не сводится только к моральности [1, с. 30].

Борьба с аморальными качествами людей является эффективной, если находится в единстве с правильной оценкой поступков, с пробуждением желания воспитуемого совершенствоваться в моральном отношении, с помощью самовоспитания [1, с. 30].

Одобрение малой группой чьего-то поведения не свидетельствует ещё о том, что это поведение правильное. Дело не в том, что это поведение одобряют или не одобряют другие люди, а в том, чем объективно является поведение ... [1, с. 30].

Всегда можно найти причину того или иного взгляда, понять, почему так, а не иначе, поступил субъект, но из этого не следует, что любые взгляды, высказывания правомерны, правильны [1, с. 31].

... способ поведения в одних условиях имеет объективно противоположное качество в других. Другими словами, то, что хорошо в одной ситуации, становится плохим в другой [1, с. 32].

Оценки должны быть объективными. Объективно оценивать - значит оценивать независимо от своих пристрастий, симпатий и антипатий. Объективная оценка соответствует предмету, то есть добро оценивается как добро [1, с. 32].

Необъективность в оценках связана с неправильным отношением и миру, поведению других людей [1, с. 33].

... всегда можно правильно, объективно оценить покупок, образ действий, установить, соответствуют они или нет нормам морали, являются добрыми или злыми [1, с. 33].

Недовольство чьим-либо поведением не является ещё доказательством того, что это поведение плохое, и наоборот ... Всё дело в том, что отрицается, чему сопротивляется субъект, что он поддерживает [1, с. 33].

Умный человек не тот, кто ловко обманывает, а тот, кто поступает нравственно, кто добр [1, с. 34].

Утверждение добра требует мужества и воли. Проявление мужества и находчивости в чрезвычайных обстоятельствах — подвиг. Но подвигом является и жизнь человека, который остался честен, несмотря на невзгоды, ... и которого не сломили печальные обстоятельства [1, с. 34].

Наивно было бы полагать, что подвигов не потребуется в будущем. Что-то в жизни упрощается, а что-то становится сложнее [1, с. 34].

Релятивизм видит в благе, добре, зле, истине, заблуждении только относительность, догматизм - только абсолютность. Эклектик же готов признать абсолютность и относительность блага, добра, зла, истины и заблуждения [1, с. 35].

Научный подход таков: то, что является в определённой системе отношений, при определённых обстоятельствах благом, добром, истиной или антиблагом, злом, заблуждением, то только таковым и является в этой системе, в этих условиях [1, с. 35].

... добро есть добро не вообще, а в строго определённом отношении, за пределами которого поведение имеет противоположное качество [1, с. 36].

Моральные оценки должны отражать противоположность условий, быть точными, конкретными, абсолютными и относительными [1, с. 36].

Оценки дают положительный результат только тогда, когда применяются к истинным исходным данным. Правила оценки не гарантируют сами по себе истинность оценки, нужно, чтобы оценивающий субъект имел правильное представление о ценностях [1, с. 36].

Самооценка

Субъект оценивает и свои поступки. Самооценка осуществляется совестью. Функция самооценки - одна из особенностей совести [1, с. 36].

... человеку свойственно стыдиться того, что является дурным. Угрызения совести бывают настолько сильными, что человек надолго лишается покоя [1, с. 37].

Порочный человек одобряет свои дурные поступки. Совесть же честного человека не позволяет ему поступить нечестно [1, с. 37].

Совесть не есть всеведущий судья. Она может ошибаться, принимая зло за добро, и наоборот. Критическое отношение необходимо и к велениям совести. Критерий совести не в самой совести, а в практике, в жизни [1, с. 37].

Порок удивителен в своих превращениях ... Мошенник страстно обличает обман [1, с. 38].

... все за гуманность, доброту, верность, честность, вежливость, справедливость, скромность. Но тут-то и начинается «но»... [1, с. 38].

По тому, какого поведения требует от других лиц человек, нельзя определенно судить о том, каков он сам. Действительно нравственная личность предъявляет высокие требования прежде всего к самой себе. Она не боится борьбы со злом и не делает того, что не позволяет другим. Порочный делает [1, с. 38].

Обратимся к самому поразительному парадоксу злого поведения. Почему порочный человек, проявляя осведомленность в нормах морали и права, требуя от других доброты, честности, правдивости и т. п., попирает всё это? [1, с. 38].

Чтобы решиться на то, что расходится даже с собственными требованиями к другим, надо успокоить совесть, оправдать предварительно зло, сделать для себя исключение, найти основание для поступка [1, с. 39].

Совершившие зло легко находят обстоятельство, которое, по их убеждению, оправдывает их, показывает чуть ли не их благородство [1, с. 39].

Защитными мотивами люди оправдывают свои поступки, нейтрализуют нормы поведения, устраняют постыдную окраску своих действий. Происходит замещение действительного побуждения мнимым ... Защитный мотив прикрывает какую-то слабость, порок, нарушение нормы морали [1, с. 39].

Совершившие зло оправдывают порой свои действия тем, что «не причинили большого ущерба» ... Нередко порочат жертву злодеяния, рассматривают её не как жертву, а как человека, заслуживающего быть избитым, оклеветанным и т.п. Ссылаются ... на то, что и другие люди так делают, то есть превращают свою вину в вину коллективную [1, с. 40].

Если человек не считает дурным какой-то образ поведения, не испытывает к нему отвращения, то он разрешает его себе, не стыдится делать то, что осуждают окружающие [1, с. 41].

... на попрание общественных установлений, на бессовестный обман, а то и на злодейство человек идёт тогда, когда «хочу» становится для него единственной побудительной силой, его «я» - единственной ценностью [1, с. 41-42].

Порочные люди ... намеренно нарушают нормы человеческого общежития. Но все это выглядит нередко как «защита морали» как «борьба с подонками» [1, с. 42].

Изменение поведения порочного человека происходит только тогда, когда преодолевается, устраняется защитный мотив, когда субъект посмотрит правде в глаза. Без знания способов самооправдания невозможно осуществлять воспитание и перевоспитание [1, с. 42].

НОРМА

Особенности моральных норм

В мораль входит система норм. В нормах морали проявляется её регулятивная функция. То, что обозначается словами «нормально», «в норме», мы относим к самой действительности [1, с. 43].

Для обыденного сознания личности характерно возведение в ранг образца того, что присуще этой личности: её привычек, образа действий, привязанностей [1, с. 43].

Из-за того, что кто-то свои привычки, вкусы, распорядок дня возводит в норму для всех, нередко возникают конфликты ... [1, с. 43].

... часто встречающееся, если оно несовершенно, не является ещё достаточным основанием для возведения его в ранг нормы. Ссылка на то, что «все так делают», «все так думают», малозначаща в создании норм [1, с. 44].

Выяснить, что нормально, что ненормально, не уточнив, в каком отношении, не приняв во внимание многих условий и обстоятельств, невозможно. Нормальное не есть некий абсолютизм, независящий от отношений (обстоятельств, условий) [1, с. 45].

Нормальное ... является адекватным реальной возможности, определяемой единством внешнего и внутреннего обстоятельств [1, с. 45].

Нормальным является то в системе, что находится в мере оптимального осуществления её функции при наличии доброй цели. Ненормальным является всё то, что не соответствует этой мере [1, с. 45].

Если цель объективно вредна, то действия субъекта не признаются за нормальные [1, с. 45].

Нормы морали имеют общий признак с другими нормами — они регулируют поведение, но их спецификой является требование делать добро и пресекать зло [1, с. 47].

К моральным нормам относятся те и только те нормы, в которых предикатом является термин «добро» («зло») или синоним его, или термины, которые как виды подводятся под термин «добро» («зло») [1, с. 47].

Мораль обращена к любому поведению, она имеет отношение ко всему в жизни людей. Где бы ни работал субъект, с кем бы он ни общался, в каком бы месте он ни находился, везде он должен следовать нормам морали [1, с. 47].

... следование таким нормам (не относящимся к моральным – С.Х.) есть моральная норма ... нарушение производственной, например, нормы оценивается в моральном отношении. Мораль не безразлична к отношению субъектов к любым нормам, особенно производственным, политическим, правовым [1, с. 47].

Абсолютность и относительность норм морали

Моральные нормы абсолютны и относительны. Этот факт приводит метафизически мыслящих субъектов либо к релятивизму, либо к догматизму [1, с. 47].

Релятивизм относится к нормам как чистым условностям, не применимым нигде и никогда [1, с. 47].

Релятивизм относится к моральным предписаниям как чистым условностям («не надо даже правил») [1, с. 49].

Догматизм ... выбирает какие-то нормы и относится к ним как к совершенно безусловным, не зависящим ни от чего, ни от каких обстоятельств [1, с. 47].

Догматизм предписывает поступать в соответствии с определённым правилом без всяких исключений ... Такие кодексы пытались создать не только богословы, но философы, как, например, И. Кант [1, с. 48-49].

Эклектик ... механически соединяет противоположные нормы, не умея их поставить в определённые отношения, в зависимость от противоположных условий [1, с. 47].

Эклектический подход имеет следствием рецептурность [1, с. 47].

Распространение нормы за пределы применимости превращает её в средство потакания злу [1, с. 49].

Абсолютна и относительна норма уважительного отношения к старшим. Требовать уважения безотносительного - значит дезориентировать человека. Конечно, все хотят уважения, всем свойственна потребность в уважении. Но заставить уважать плохое, вредное, антиценное никто не имеет права [1, с. 49].

Тот, кто хочет только уважения к себе, не уважает других. А ведь каждый человек заслуживает уважения за доброе, хорошее, и никто не заслуживает уважения за то, что в нём есть дурного, порочного [1, с. 49].

Гуманное отношение к людям является нормой, входящей в моральный кодекс. Но гуманизм не безотносителен, он диалектичен ... Безотно-

сительную любовь к людям в этической литературе традиционно называют абстрактным гуманизмом [1, с. 50].

«Возлюби человека, несмотря на язвы его», - такая рекомендация возводит человеколюбие в абсолют и имеет следствием примирение со злом [1, с. 50].

Гуманизм несовместим с абстрактным гуманизмом. Ненависть к тому, что разрушает счастье людей, должна находиться в единстве с любовью к светлому и доброму в людях [1, с. 50].

Норма гуманного отношения к людям, как и другие нормы морали, является всеобщей, но не безотносительной, требованием любви не ко всему, а к тому, что является действительно ценным, хорошим, заслуживающим уважения [1, с. 50].

Не нормы предшествуют добру и злу, а, напротив, осознание того, что есть доброе и злое, предшествует созданию норм [1, с. 50].

Нормативность морального сознания обращена к самому себе через веления совести. «Мне совесть велит», - говорим мы, когда хотим сказать, что не можем поступить иначе [1, с. 50].

Нормой является то, что регулирует поведение. Но не любое требование к поведению есть норма ... Повеления, не имеющие признака общезначимости, не являются нормами [1, с. 51].

Ни просьба, ни пожелание, ни мольба, ни императивы типа «Замолчи», ни призывы, ни запреты не являются нормами, но имплицитно, неявно в них может присутствовать норма [1, с. 50].

... нормы образуются из ... повелений, пожеланий, запретов и т. п., когда субъект осознаёт их регулярность, применимость к общему в различных ситуациях. Возникнув, норма может явиться основой для приказа, призыва, запрета [1, с. 51].

Каково соотношение правил и норм? ... Правила всегда есть правила действий ... Грамматические правила или правила поведения в гостях есть положения об обязательных действиях в определённых условиях [1, с. 51].

Правило предполагает обязанность и общее. Оно устанавливает связь действий с условиями. Норма в отношении к действиям людей выступает как правило. Исходная норма в какой-то системе правил является принципом [1, с. 51].

Все нормы морали обращены к поведению, то есть являются принципами или правилами поведения [1, с. 51].

Обязательными признаками моральной нормы является то и только то, что она является правилом или принципом, обязательным для выполнения, и имеет основание в представлениях субъекта об образце, о должном, раскрывая тот или иной долг субъекта, пусть даже не упоминая о нём [1, с. 52].

Представление о долге всегда явно или имплицитно выражено в моральной норме ... Другими словами, моральные нормы имеют деонтический смысл (греч. deon – долг) [1, с. 52].

Моральность личности, группы характеризуется тем, соблюдения каких норм они требуют от других людей и каких — от себя ... моральность субъекта определяется тем, насколько внешнее слилось с внутренним [1, с. 52].

... доверие и уважение к людям должно сочетаться, быть в единстве с высокой требовательностью за порученное дело [1, с. 52].

ПРОТИВОПОЛОЖНЫЕ МОРАЛЬНЫЕ НОРМЫ

Наличие в морали противоположных норм — норма, а не изъян. Парность их вытекает из факта наличия в самой жизни противоположных ситуаций. Те системы, которые этого не учитывают ... безжизненны [1, с. 52].

«Человек человеку - друг, товарищ и брат в добром, хорошем, справедливом»... эта норма должна быть дополнена противоположной: «если человек делает зло, он не является братом, другом, товарищем другому» [1, с. 54].

... каждый человек заслуживает уважения за доброе, хорошее, правильное, за заслуги, и никто не заслуживает уважения за дурное, плохое, несправедливое. Требовать безотносительного уважения к себе или другим нелепо [1, с. 54].

Надо ... призывать сопротивляться злу. И избегать насилия, если это возможно. Насилие разрешено, если нет другого средства остановить, пресечь зло [1, с. 54].

Добро с помощью насилия не создашь ... Не нужно прибегать к насилию в обычных ситуациях, когда зло можно и должно победить обычными же средствами. Насилие - чрезвычайное средство [1, с. 54].

Феномен «честного вора» распространён чрезвычайно, но мы делаем вид, что он не существует. Почему? Потому что многие люди разрешают себе те поступки, которые запрещают другим [1, с. 55].

Вот ведь парадоксы сознания! Себе позволяем то, что запрещаем другим! [1, с. 55].

Если бы правило: «Не позволяй себе то, что не позволяешь другим», стало повелением, императивом для всех, регулятором наших отношений, привычкой, нормой, жить стало бы немного легче [1, с. 55].

Все осуждают грубость, но почему её так много ...? ... Да потому, что мы снисходительны к себе, лишены критического отношения к собственной персоне, разрешаем себе то, что запрещаем другим. Поэтому и бессильны нормы «не укради», «не лги», «не мошенничай» [1, с. 55-56].

Возьмём ... норму: «Не судите, да не судимы будете». Не судить, не осуждать и преступления, порочное, дурное, злое? Но ведь это приведёт к гибели человечества ... судить зло и как можно строже по мере его возрастания нравственно [1, с. 56].

... нужно следовать не двум или более системам морали, а одной, но она должна содержать противоположные нормы для противоположных си-

туаций. Не одна норма и не две, даже не три, а больше, ибо мир многоцветен - вот норма для создателей моральных систем [1, с. 57].

... не двойственность морального сознания, а плюрализм норм, не лицемерие, не двоедушие, а последовательность мыслей и действий [1, с. 57].

ПО СОВЕСТИ, И ДОЛГУ

Любой факт исправления радует общество: он означает, что человек нашёл в себе силы и мужество круто изменить поведение, он означает, что произошла перестройка совести [2, с. 156].

... совесть не просто размышление и не просто чувство. Она — переживание, в котором разум, чувства и воля связаны, едины и взаимодействуют [2, с. 157].

Совесть проявляется не только в раскаянии, в переживании вины ... Она также удерживает нас от поступков, которые мы считаем дурными [2, с. 157].

Совесть может заставить подавить страх, желание, привычку, если они мешают доброму делу. Совесть людей мужественных и честных сильнее страха [2, с. 157].

На совесть человека ... влияет понимание и переживание им своего долга [2, с. 157].

Долг можно определить, как *моральную необходимость выполнения обязанностей* (здесь и далее петитом выделено Ф.А. Селивановым – С.Х.) [2, с. 157].

... не всякое мнение о долге правильно. Человек может считать своим долгом то, что таковым не является, и наоборот. Личная убеждённость не гарантирует истинности. Правильность представлений о долге определяется соответствием их действительности [2, с. 157-158].

Общество не только даёт личности права, но возлагает на неё определённые обязанности ... Обязанности объективны ... и не зависят от мнения субъекта ... Именно это является основанием требований нравственного поведения [2, с. 158].

Понимание своего долга даётся размышлением. Долг выводится из объективных отношений личности к обществу, социальным группам, другим личностям и выступает воинский, родительский и т. д. [2, с. 158-159].

Выполнение правильно понятого долга наполняет труд, жизнь великим смыслом, даёт ни с чем не сравнимое, высшее удовлетворение совести [2, с. 159].

Сейчас усиленно пропагандируется идея о том, что только от самого человека зависит, каково его положение в обществе, каковы его успехи и т.д. [2, с. 160].

Ставить вопрос так: либо человек свободен, и тогда он ответственен за своё поведение, либо он подчиняется необходимости, и тогда он не ответственен за своё поведение - неправильно [2, с. 160].

Запрет плохого законен, борьба с безнравственным оправданна, но необоснованные и неразумные ограничения свободы, боязнь полагаться на совесть людей вредны ... Чрезмерное недоверие - плохая привычка, зло, с которым надо бороться [2, с. 160-161].

... не является свободным тот, кто осуществляет злой умысел, хотя субъективно он поступил свободно, по своей воле [2, с. 161].

В поведении людей ... проявляется единство необходимости и свободы. Эта свобода - основа совести ... Подлинной свободой, свободной совестью обладает тот, кто ведёт себя в соответствии с истиной [2, с. 161].

Говорят, что понять - значит простить. Эта фраза неверна в своей общей форме: иногда можно простить, а иногда - нет. Однако прежде чем судить о человеке, надо постараться понять, почему он так поступил [2, с. 162].

От человека требуется, чтобы он понимал, что есть дороги, которые приводят ко злу, чтобы он видел, что случайности образуют необходимость [2, с. 162].

Злого дела могло бы и не быть, если бы какая-то другая (или какие-то другие) система событий привела к изменению образа жизни, взглядов, привычек человека [2, с. 163].

Та совесть является чуткой, которая велит делать действительно добро. На совести человека лежит и то, осуществил ли он добрые намерения или нет [2, с. 163].

Не только приобретение знаний, но и изменение характера мышления влияет на развитие совести ... совесть у мыслящего иная, чем у того, кто не способен мыслить, как писал К. Маркс [2, с. 164].

Воспитывать совесть - это значит развивать в ребёнке, во взрослом способности соображать, искоренять шаблонность, негибкость мышления [2, с. 164].

В моральном отношении лучше тот, кто поступил правильно по убеждению, по совести, по чувству долга, чем тот, кто не имеет влечения к хорошим поступкам, ... но кого боязнь побудила поступить, как надо [2, с. 164].

... морален лишь тот, кто наедине с самим собой ведёт себя так же хорошо, как и на людях. Дурное остаётся дурным, если оно сделано и наедине с самим собой ... Быть всегда моральным - таково правило волевых, принципиальных людей [2, с. 165].

Плохое поведение других не является основанием для твоего плохого поведения: из того, что дурно делают *другие*, не следует, что и ты должен поступать дурно. Честность в мыслях и действиях несмотря ни на что, ни на какие соблазны - вот долг каждого человека [2, с. 165].

БЛАГО И СЧАСТЬЕ

Благо - такое понятие, через которое определяется не только добро, но и другие этические категории. Без соотнесения с благом невозможно раскрыть содержание понятия о счастье, справедливости [2, с. 173].

Рассуждать о счастье, не рассматривая социальных условий жизни людей, блага, которые они создают и которыми располагают — бесплодное занятие, в какую бы оно наукообразную форму не выливалось [2, с. 174].

Наивным является представление о счастье и несчастье как беспричинных как появляющихся откуда-то «сверху» [2, с. 175].

Счастье не есть полное блаженство. Человек счастлив не вообще, как, впрочем, и несчастлив. Не бывает человека только несчастного, несчастного во всех отношениях. Счастье в чём-то имеет каждый, в каких бы условиях он ни находился. В этом абсолютность счастья [2, с. 175].

Счастье является счастьем в чём-то. В этом относительность счастья. Мы бываем счастливы в одном отношении и несчастливы в другом [2, с. 175].

Этика не призывает к аскетизму, но она осуждает и другую крайность - невоздержанность в удовлетворении потребностей, нарушение меры в использовании благ, ненужную роскошь, неоправданные, нецелесообразные излишества, сведение жизни к погоне за удовольствиями без различения добра и зла [2, с. 176].

Поскольку счастье зависит от благ, то из этого следует, что оно зависит и от поведения, от того, на что направлены действия человека, вызывают ли они добро или зло. Безнравственное поведение ведёт к разрушению благ, к тому, что человек сам себя лишает счастья [2, с. 176].

О СМЫСЛЕ ЖИЗНИ

Этическое исследование не может не иметь своим предметом смысл жизни [2, с. 176].

Нелепо отрицать смысл жизни. Но не менее нелепо думать, что что жизнь имеет какой-то таинственный, мистический, иррациональный смысл, «тайну», раскрывающуюся «пророкам». Смысл свой несёт в себе сама жизнь [2, с. 177].

Нельзя найти то, чего нет. Никто не вкладывал и не мог вложить в жизнь какой-то «смысл» [2, с. 177].

Смысл жизни может быть найден, когда учитываются все действительные стороны и проявления её. Если человек отождествляет жизнь с обладанием одним из благ, одним её проявлением, он решает, лишившись этого блага, что жить «нет смысла». Такая потеря смысла приводит иногда к самоубийству [2, с. 178].

Задача воспитания социального существа заключается в воспитании такого человека, который общественное считал бы своим. Только такой индивидуум способен жить полнокровно, правильно [2, с. 179].

Жизнь во всех её проявлениях есть действительная жизнь. Её смысл не просто в существовании, а в активности, не просто в биологическом обмене веществ, а в социальных связях, в познании и труде и т. д., в том, чтобы постигать истину, созидать, чувствовать красоту, делать добро [2, с. 179-180].

С вопросом о смысле жизни тесно связан вопрос о цели жизни ... Перед миром, звёздами, планетами, растениями, животными и людьми никто никакой цели не ставил ... Ответить на вопрос, для чего живёт человек (человек вообще) невозможно, потому что вопрос этот неправильный [2, с. 180].

Конечно, все вышеизложенное не означает, что нельзя пользоваться выражением «цель жизни». Можно..., но только в том случае, если имеется в виду главная, центральная, доминирующая цель, которой подчинены все поступки, жизнь человека [2, с. 180].

Жизнерадостность, любовь к жизни присущи человеку [2, с. 180].

ЭТИКА УЧЁНОГО

Этика - это наука о добре и зле. Но поскольку противоположность между добром и злом вращается исключительно в сфере морали, то этику можно определить, как науку о морали [3, с. 72].

Мораль - сложное общественное образование, а не форма общественного сознания. Это социальное образование. Это сторона жизни всех членов общества [3, с. 72].

Мораль ... распространяется и на науку, охватывает деятельность учёных. В этом смысле говорят об этике, морали учёного... [3, с. 72].

В Тюмени трудится целый отряд крупных учёных, которые являют собой образец нравственного отношения к людям [3, с. 72].

Учёный не должен быть предвзятым, пристрастным в своих оценках и суждениях, не должен поддаваться порокам [3, с. 74].

... никакие высшие обязательства не могут направлять сделки с совестью, преступления во имя любви остаются преступлениями, как бы их не обеляли [3, с. 74].

... учёных не смутишь наветами, сплетнями, клеветой. Они отвергают бездоказательность, следуют принципу: без обсуждения не делай осуждения [3, с. 74].

Развитию научной деятельности, поиску истины, добыванию знаний препятствуют моральные изъяны. Главные пороки научной деятельности — их три: зависть, корысть и тщеславие [3, с. 74].

Никто из тщеславных людей не достиг выдающихся результатов в науке [3, с. 75].

Учёный несёт ответственность за свои изобретения, предложения, внедрение открытий, экспертизу. Вред не должен быть нанесён людям и природе [3, с. 75].

В моральный кодекс учёного входит уважительное отношение к коллегам и предшественникам [3, с. 75].

Многие учёные являются преподавателями учебных заведений. Это обстоятельство накладывает на них дополнительное обязательство: препода-

даватель не только сообщает знания, но и воспитывает трудолюбие, любознательность, честность [3, с. 76].

Наука не может находиться вне сферы морали. На учёного распространяются все нормы морали, которые выработало человечество. В том числе наука, в частности этика [3, с. 76].

Библиографический список:

1. Селиванов Ф. А. Оценка и норма в моральном сознании / Ф. А. Селиванов.- Изд. 2, перераб. и доп. – Тюмень : Изд-во ТюмГУ, 2001. - 60 с. – Текст : непосредственный.

2. Селиванов Ф. А. Избранное / Ф. А. Селиванов. - Тюмень: Изд-во ТюмГУ, 1998. - 240 с. – Текст : непосредственный.

3. Сборник упражнений по истории эстетики / сост.: Л. Н. Захарова, Ф. А. Селиванов. Философ, Учитель, Друг Ф. А. Селиванов : книга памяти / отв. ред. К. Г. Рожко; ред. кол.: Е. Н. Васильева, Н. А. Никулина. - Тюмень : РИЦ ТГАКИиСТ, 2013. - 190 с. - Текст : непосредственный.

Щербинин М. Н.

ЗАГАДКИ Ф. А. СЕЛИВАНОВА: ИДЕАЛИСТИЧЕСКИЙ АТЕИЗМ

«Философ – это не тот, кто нашел истину, а тот, кто ее ищет».
А.А.Любищев [7, с.10].

«Собираясь творить мир, Зевс превратился в Эрота: создав космос из противоположностей, он привел его к согласию и любви и посеял во всем тождественность и единение, пронизывающее универсум».
Ферекид

И здесь дадим слово поистине ищущему философу, одному из самых известных и авторитетных русских мыслителей XIX века, В.С. Соловьеву. Сравнительно недавно о совершенно стародавних философах он писал так: Платонов Эрос... не совершил... своего назначения, не соединил неба с землею и преисподней, не построил между ними никакого действительно-го моста и равнодушно упорхнул с пустыми руками в мир идеальных умозрений. А философ остался на земле – тоже с пустыми руками, где правда не живет» [8, с. 205].

Эти замечательные слова, относящиеся к античной философии и написанные уже более 100 лет назад, как это нестранно, звучат очень свежо, и их вполне можно отнести к творчеству и фигуре Федора Андреевича Селиванова. Пожалуй, к нему больше, чем к кому-то из тюменцев, хотя, разумеется, полного сходства не прослеживается, а сибирским Сократом совсем недавно еще называли другого человека – Юрия Михайловича Фе-

дорова с его, например, «Универсумом морали» [11]. Т.е. такая аналогия напрашивается как-то сама по себе. По В.С.Соловьеву вообще получается, что даже сам «источник трагизма – не в индивидуальности, не в субъекте, а в... объективном столкновении глубочайшего зла с *воплощением* (курсив мой – М.Н.Щербинин) правды» [8, с. 184].

В случае с постепенным, «пошаговым» уходом из жизни, и если можно так выразится, со сцены Ю.М. Федорова, Н.Д. Зотова, самого Ф.А. Селиванова, а теперь и М.Г. Ганапольского с его теперь уже «Региональным этосом» [3] не оставляет ощущение некоего *трагизма*. И тут вновь хорошо ложатся в строку слова того же А.А. Любищева: «Даже самому развитому и богатому обществу грядущих поколений будет нужен *коллективный Сократ* (курсив наш – М.Н.Щербинин, Л.Г.Суворова), чтобы умерить собственное чванство и разумно оценивать свои силы, не превращая прогресс науки и техники в Молоха потенциальной бесконечности, поглощающего возможную полноту развития в каждый данный момент (гетевское «постой мгновенье, ты прекрасно!») [7, с. 301]. Высветившееся здесь глубочайшее противоречие со времен Сократа, так сказать, «*благополучно*» перекочевало через многие страны и века в наши дни в Россию. Поэтому-то так своевременно вновь звучат слова В.С. Соловьева: «трагизм – в том, что лучшая общественная среда во всем тогдашнем человечестве – Афины – не могла перенести простого, голого принципа правды; что общественная жизнь оказалась несовместима с *личной совестью* (курсив мой – М.Н. Щербинин) ... что для Правды смерть оказалась единственным уделом, а жизнь и действительность отошли к злу и лжи» [8, с. 184].

Но время находит и совершенно другие формы коллективизма уже не сократовских качеств и даже не сократовских ценностей», – а скорее наоборот – «коллективный Байден» в современных США. Не очень получается и насчет коллективного сократовского атеизма. В.С. Соловьев писал, например, что сама «вера Сократа имела рациональный характер» [8, с. 210]. Ф.А. Селиванов на вопрос «Есть ли Бог?» по-философски вполне достойно отвечал, что «Да, есть в сознании верующего», снимая возможный накал суждений и дополнительные вопросы.

Находящийся в истории гораздо ближе к «острию» проблемы А.А. Любищев (1890-1972) отмечал даже, что не так давно именно в России «с наибольшей силой свирепствовал и еще свирепствует «этический атеизм» (основная идея Луначарского и многих других)» [7, с. 254]. Конечно, осудительный накал постепенно снижался. Он же признает, что уже «сейчас многие гуманные и просвещенные люди считают атеизм не просто допустимым, но и этически обязательным» [7, с. 37]. И если «научные атеизм», по его же оценке, есть «тормоз», а не стимул прогресса всего человечества, то это не снимает великой проблемы общего мировоззрения, и «этический атеизм» представляет собой вполне серьезное и важное направление мысли. Оно связано с древнейшей проблемой зла [7, с. 343].

В этом этическом ключе или аспекте мы начинаем рассмотрение *идеализма* Ф.А. Селиванова и сопутствующей ему платонической школы, прежде чем перейдем к вопросам об истине, правде и собственно добре и красоте, единство которых для Ф.А. Селиванова было неоспоримо, все-таки оказалось разруσιμο. Его апелляция к идеализму, «всеединству» В.С. Соловьева при этом страдала как раз своей атеистической неполнотой, ведь сам В.С. Соловьев, а также Ф.М. Достоевский и мн. др. обращались в этих вопросах к посредничеству или заступничеству все-таки Бога. Другое дело позиция Н.Д. Зотова [5], обращение которого к Н.А. Бердяеву не мешало или даже способствовало восприятию Идеи. Отличающейся меньшей традиционностью и, наоборот, большим практицизмом В.И. Бакштановский [1] в аспекте «прикладной этики» вообще не заострял этот вопрос. В целом кажется, что его «прикладная этика» оказалась более востребована как раз в цифровую эпоху. В аспекте моральной проблематики процесса цифровизации именно прикладная этика и упоминается. Не находим мы «доли» коллективного атеиста и в этическом творчестве М.Г. Ганопольского [3]. Во всяком случае, это не подтверждалось в объеме регулярного личного общения. Словом, «этический атеизм», здесь не актуализирован по меньшей мере.

Поэтому посмотрим на идеализм с другой стороны. По мнению М.А. Лифшица, уже Сократ видел, что «афинская демократия рождает демагогию с ее плебисцитарными вождями, жаждущими власти, что модернизация всей греческой жизни, основанная на развитии денежных отношений, разлагает общественные нравы и единство города-государства... Его полемика направлена против авангардизма заносчивых интеллектуалов-софистов... на исходе V столетия до н.э. экономическая действительность и общественный идеал уже далеко разошлись между собой...» [6, с. 92]. Выступая, по выражению К. Маркса «олицетворением демократии» именно Сократ смог победить софистов, не взирая, как отмечает М.А. Лифшиц «на всю их двусмысленную прогрессивность, очень «похожую на прогрессивность «новых левых» нашего времени». Получается, что во все времена случалось, когда подобные Сократу люди выступали защитниками старого так сказать «поневоле», на самом деле желая подлинного общественного развития, «без заключенной в самом прогрессе дегградации человека» [6, с. 298]. При этом оказывается, что уже сам Сократ в достопамятные времена «своею благородной смертью исчерпал нравственную силу чисто человеческой мудрости, достигнув ее предела» [8, с. 211].

В более развернутом виде смерть Сократа во всем ее драматизме объясняется В.С. Соловьевым через «роковой вопрос – стоит ли жить, когда законно убита правда в своем лучшем воплощении»; через «решение – смысл жизни в этом идеальном мире, а этот – есть царство зла и обмана; отказ от задачи спасти низший мир путем перерождения его путем соединения с высшим; подмена этой задачи другою – «исправления общества мудрыми политическими уставами через действие послушного тирана

(Платон осуществил это практически в форме неудачного построения идеального государства при тирании Дионисия на Сицилии); и в результате, «под предлогом исправления мирской неправды торжественное утверждение этой неправды в той самой форме, которою осужден и убит праведник» [8, с. 210]. Свое потрясение В.С. Соловьев обозначает как проявление наиболее «значительной и глубокой трагедии в человеческой истории» [8, с. 210]. А если копнуть в истории Древней Греции еще глубже, то начинаешь понимать преждевременность этического идеализма в еще менее осознаваемо-философском варианте. Поражение афинской рабовладельческой демократии в результате войны со Спартой означало, что «человек как он есть, победил грека кажущегося» [6, с. 299].

Вообще же говоря объективный идеализм В.С. Соловьева, конечно, смотрится более целостным нежели идеализм этический, «математический» или «гносеологический», по выражению того же А.А. Любищева. Мы учитываем тот самый случай из жизни Ф.А. Селиванова, когда он очень сильно и долго увлекался и этикой, и математикой, и теорией познания. Кстати, сам А.А. Любищев подтверждает, что «занятия математикой не опровергают идеализм», а наоборот способствуют его развитию [7, с. 18]. Мешало ли это Ф.А. Селиванову в целом разделять позицию В.С. Соловьева о единстве истины, добра, красоты? Думается, что нет.

Целостность позиции В.С. Соловьева интересно подтверждается рассуждениями и литературными примерами А.А. Любищева. Предложенное В.С. Соловьевым изменение вектора и глубины в противостоянии добра и зла в направлении «объективного столкновения глубочайшего зла с воплощением правды» уже у самого В.С. Соловьева имеет собственное философское развитие. Например, он писал, что: исключительное самоутверждение (эгоизм), и анархический партикуляризм, и деспотическое объединение мы должны признать *злом*. Но то же самое, перенесенное из практической сферы в теоретическую, есть *ложь*... (здесь и ранее курсив мой – М.Н. Щербинин). И те же самые существенные признаки, которыми определяется зло в сфере нравственной и ложь в сфере умственной, они же определяют безобразие в сфере эстетической» [8, с.79]. Ссылки на примеры из Древней Греции у В.С. Соловьева дополняются современной для него самой проблематикой. Вот еще один пример: «Пока фактическое положение общества основано на неправде и зле, пока добро и правда только стремятся найти себе осуществление, положение подобных людей не есть положение царей, обладающих своей державой, а положение пророков, часто непризнаваемых. Их жизнь есть борьба и страдание. Такова была и жизнь Достоевского» [8, с.224]. Поддерживая Достоевского с христианских и философских позиций Соловьев, опять обращается к категории «неправда». Он полагает, что у писателя «проповедуется не необходимость неправды, а необходимость силой духа побороть всякую внешнюю неправду, а затем и неправду внутреннюю» [8, с. 225].

Заметим, однако, что у того же В.И. Толстых в понимании этих вопросов мы находим поправки: «Суть в том, что отвергая «неправду» так называемого подражательного искусства, Платон-моралист охотно разрешает полезную и правдоподобную «ложь» если поэт рассказывает ее с поучительной целью» [9, с. 48]. Примечательно, что Ф.А. Селиванов-моралист, делал тоже такие оговорки, рассуждая о существовании «лжи во благо». Да и у В.С. Соловьева мы находим: «В области слова идет явная борьба добра со злом» [8, с. 355].

Такой поворот «к слову» предполагает у В.С. Соловьева то, что именно «мудрое и бесстрашное слово правды ... это есть действие» [8, с. 365], а сам «Сократ поэтому и должен был выпить яду, что его правдивые и мудрые речи были слишком ядовиты» [8, с. 355]. В условиях российского на то время литературоцентризма это положение звучит особенно сильно, как и вообще обращение философии к художественно-литературной форме самосознания. Именно хорошо освоенная в художественно-литературных образах «горькая правда» и «сладкая ложь», когда уже никак не скажешь наоборот, когда хорошо показано (а не доказано!), что правда огорчает больше, если она настоящая и даже уже «облеченная в мудрость, и когда она «колет глаза, жалит, пронзает, язвит» [8, с. 354]. Со всем наоборот, если предоставить слово прожжённому лжецу, когда явна клевета, хотя и остро обижает или даже калечит жертву, все же не является выявлением реального факта, а только приписывает кому-либо какие-то постыдные или совсем чуждые объекту клеветы действия. Похожими бывают только внешние реакции, в то время, когда внутренние переживания различны.

Вступая с позиций внутреннего неприятия вульгарно-материалистического мировоззрения, А.А. Любищев считает «величайшими ценностями человечества с отдаленных времен опять все те же Истину, Добро (или Справедливость) и Красоту. По его оценке, в «старом пифагорейском мировоззрении они были едины. Новое (мировоззрение – М.Н. Щербинин) ликвидировало Красоту и дало полный развод Правде-Истине и Правде-Добру» [7, с. 305]. Попутно разводя чуть ли не до антагонизма справедливость и милосердие А.А. Любищев вносит интригу, заостряет проблему в отношениях между Правдой-Истиной и Правдой-Добром, отходя от античного синкретизма чувственного и рационального, морального и гносеологического. Кажется, что для нашего времени это звучит крайне актуально, хотя это всего лишь стихотворение И.С. Тургенева в прозе «Истина и правда», которое мы вынуждены процитировать подробно: «В состоянии ли вы представить себе следующую сцену? Собрались несколько молодых людей, толкуют между собою... И вдруг вбегает один их товарищ: глаза его блестят необычайным блеском, он задыхается от восторга, едва может говорить. «Что такое? Что такое?» - «Друзья мои, послушайте, что я узнал, какую истину! Угол падения равен углу отражения! Или вот еще:

между двумя точками самый краткий путь – прямая линия!» – «О, какое блаженство!» - кричат все молодые люди и с умилением бросаются друг другу в объятия. Вы не в состоянии себе представить подобную сцену? Вы смеетесь... В том-то и дело: Истина не может доставить блаженство... Вот правда может: это человеческое, наше земное дело... Правда и справедливость! За правду и умереть согласен. Вся жизнь на знание истины построена; но как это «обладать» ею»? Да еще находить в этом блаженство» [10].

Тут же, «снимая шляпу перед литературным гением, ученый обижается на его «глубочайшее непонимание ... духа научного исследования, который двигал науку, начиная с античности». Впрочем, эта позиция А.А. Любищева, скорее всего, объясняется теперь уже от самого непонимания внутреннего синкретизма логического, математического, морального и эстетического в человеческом интеллекте того именно времени.

В каком-то смысле мы сейчас на этой странице попытаемся продемонстрировать сложный момент в античном интеллектогенезе - поворот от «неправды» к истине, предвосхищение разобщения именно морального и эстетического с собственно гносеологическим содержанием.

Отталкиваясь от хорошо известного в своё время стихотворение Евгения Баратынского «Истина» Любищев как ученый, опять-таки с автором не согласен, однако считает для себя важным изложить авторскую позицию своеобразного скептицизма, возможно, потому что лучше самого поэта всё же не скажешь. Ученый: «Поэт вдруг узрел Истину перед собой». И она:

«Светильник мой укажет путь ко счастью!

–Вещала. Захочу –

И, страстного, отрадному бесстрастью

Тебя я научу.

Пускай со мной ты сердца жар погубишь,

Пускай, узнав людей,

Ты, может быть, испуганный, разлюбишь

И ближних и друзей.

Я бытия все прелести разрушу,

По ум наставлю твой:

Я оболью суровым хладом душу,

Но дам душе покой» [2].

В Древней Греции в истории *смыслообразования* эти роли (Истины, Добра, Справедливости, Красоты) *филогенетически* были представлены на Олимпе богами. *Образное* внутрисемейное относительное противостояние этих сил постепенно начинало осознаваться прежде всего философами в едином плавильном котле их мышления более *абстрактно* с последующей категориальной выкладкой. Однако в Древней Греции все еще требовалось *межличностное* противостояние этих ценностей. Хотя уже у Сократа, точнее в *Сократе софист* борется с *философом*. Нам кажется, что по истечении веком и тысячелетий *онтогенетически* этот момент *внутриличност-*

ного спора усиливается, усиливая муки творчества современного философа и одновременно порождая новые формы коллективизма (коллективный Сократ) без антагонизма (Демокрит и Платон, например). Аллегорическое уступает логическому, которому даже в рассудочном и разумном изложении все-таки никак не удастся именно «обладать» истиной. Во всяком случае право на обладание истиной остается правом сильного вместе с правом на правду («У сильного всегда бессильный виноват»). «Разборки» внутри коллективного Сократа в Тюмени всего лишь отголоски подобной внутренней борьбы.

Образный буквализм античного мифа, скорее разделяющий Истину, Добра, Красоту и *персонифицирующие* их частое противоборство (Боги) в современном мире меняется на *внуриличностное* противоречивое объединение этих ценностей как элементов их логического осмысления и этапов творческого развития личности (как это, например, у Ф.А. Селиванова). Однако, где Олимп и где мы? «Царство» Разума обессилено уже по-новому. Обескураживающе выглядят даже афористично оформленная Правда или спасительная самоирония. Пасует даже *саморазумение* (П. Бакунин).

В соответствии с хронологией своего творчества Ф.А. Селиванов от смыслообразующего понятия «благо» переходит к вопросам *истинности* познания, но делает это не прямо, а через посредничество диалектического и логического истины - *заблуждения*. В заблуждении проще соединяются и Правда и Неправда, и ошибка, и вера, и искренность, и иллюзия. Может быть так постепенно остывал молодой задор, взрослел - *саморазумел* разум, буквально и фигурально обращаясь больше к логике, нежели к морали. А то, что в именно логике идеализм философского плана нуждается – это несомненно. Поэтому и в докторской диссертации атеизм выражен вскользь, намеками, когда речь идет уже не о религиозной вере, а вере вообще. И тогда же, идеализм определяется как именно «ошибка веры».

Насколько эти вопросы были своевременны для тех лет свидетельствует даже Эдвард Радзинский, как автор пьесы «Беседы с Сократом». В популярный тогда же масштаб его мысли сразу же включаются спорщики от философии и эстетике А.В. Гулыга и М.А. Лифшиц. В своей книге «Искусство в век науки» А.В. Гулыга оценивает беспримерный для того времени идеализм Сократа как осуждающий невежество, приводящее ко злу и связывающий благо именно с Просвещением [4, с. 133]. Не менее примечательно и возражение М.А. Лифшица: «Из этой позиции странным образом выводится необходимость смерти Сократа как блага, которое должно сообщить бессмертие его идеям» [6, с. 87]. У М.А. Лифшица даже получается более глубокая философема, что у А.В. Гулыги тем самым восстанавливается старая обывательская идея, согласно которой кровь льется по причине «слишком большой убежденности в истине» [6, с. 88]. При этом, заверяя читателей весьма авторитетной в ту пору «Литературной газеты», А.В. Гулыга оговаривается, что речь идет только о вопросах собственно коммуни-

стической морали, хотя, на самом деле, по мнению М.А. Лифшица, он хочет сказать о морали частного лица, «разочарованного в общественных невзгодах, связанных с осуществлением великих идей» [6, с. 88].

В принципе, М.А. Лифшиц даже готов согласиться с А.В. Гулыгой в том, что и сама по себе «борьба за осуществление самой высокой идеи может превратиться ... в фанатизм, требующий крови» [6, с. 89]. Но это вовсе не значит, что вся вина лежит на совести добролюбов-идеалистов, ведь и сами прагматики никак не «менее расположены к пролитию крови» [6, с. 89]. И тогда авантюризм идеализма, по меньшей мере, оправдывается безысходностью бремени конформизма и обреченности больших человеческих масс.

Словом, сложное и совсем не однозначное единство всеобщего блага, добра и истины, устанавливаемое метафизически, еще никак не гарантирует людям счастья. В любом случае это единство очень и очень опосредовано. В одном случае Богом или хотя бы верой в него, в другом – просвещенным тираном, в третьем – вообще отказом от истины и от метафизики в целом. Кстати, последнее сейчас особенно поощряется. Усиливающееся «разбегание добра, всеобщего блага и истины с ориентацией в сугубо «информационном обществе на либо фейковую, либо виртуальную реальность ведет к буквальной беспредметности добра, блага и истины. Прозорливое для своего времени предположение В.С. Соловьева *смещения деятельности* борьбы между добром и злом, истиной и ложью в сторону *словесных* баталлий можно дополнить множественными примерами о постановочной *визуализации* заведомой лжи, сценарной неправды, правдивости «неправды», скрывающих противостояние реальных интересов реальных социальных групп и фигур. В суе амбивалентной субъективности трудно просчитываемых настроений легко вообще прийти к так называемому «когнитивному диссонансу».

Впрочем, вполне современные формы софистики и эклектики, теоретически разоблачаемые и осуждаемые Ф.А. Селивановым еще полвека назад, хорошо утвердились и, пожалуй, могут дать фору даже их классическим античным примерам. К тому же они теперь совершенно *открытым* образом сопровождаются признанием и материальным вознаграждением. Наивная открытость нравов и намерений предполагала *открытость* результата. Правда, в открытом обнажении «занов» как образов всемогущего Зевса (Зевс в эпоху мимезиса здесь образец достоинства) при входе на олимпийский стадион уже учитывались (буквально и фигурально) штрафы за подлог, за обман одних спортсменов другими. Такое «скрыто – открытое» осуждение «неправды» как зла спасала только *образность* античного смыслообразования. В современном скрытом соревновании лжи, т.е. кто кого *переобманет*, выигрывает именно *последний* переобманщик. Уже, кажется, вообще нет места искренности, разве что только «наигранной». Реально подсудная клевета все чаще удачливо подменяется далеко не оче-

видной фальшью, хитроумной подменой понятий и т.п. Зло творится посредством правдоподобия аргументов в его защиту, не без услужливого участия СМИ, Интернета, фальшивых «подказок».

Эгоистично сформированное и ориентированное мышление самого современного человека, победительно смотрится на фоне высоконравственного безумства донкихотства романтиков и «заложников чести» уже не всем современных людей. Потребительский мейнстрим улавливает в свои «сети» с самого раннего детства, делая мироощущение уже не чувствующим добро. Тогда может быть все-таки есть шанс выйти из ситуации этого когнитивного диссонанса с помощью посреднической силы чувственных, эмоциональных предпочтений, ценностей эстетического свойства?

Именно такую позицию занимают все те же наши классики – Ф.М. Достоевский и В.С. Соловьев. Мысли первого слишком хорошо известны в самой краткой фразе о спасении мира средствами красоты. Более развернутое объяснение дает философ. У В.С. Соловьева получается, что само «существование нравственного порядка в мире предполагает связь его с порядком материальным ... не следует ли искать этой связи помимо всякой эстетики, в прямом владычестве разума человеческого над слепыми силами природы, и безусловном господстве духа над веществом?» [8, с. 75]. И уже совсем по-современному звучат слова философа о том, что наука сделала важные шаги к такой цели. Когда же «она, как думают иные оптимисты» благодаря достижениям прикладных наук, будет уже достигнута и мы победим «не только пространство и время, но и самую смерть» [8, с. 75]. Обеспеченное в таком случае новой материальной базой добро покажется уже совершенно не нуждающимся в красоте. Что, по оценке философа, очень и очень сомнительно, так как это добро лишается своей *полноты*. Поскольку действительное добро «состоит не в торжестве одного над другим, а в солидарности всех» [8, с. 75].

Последний аргумент В.С. Соловьева очень содержателен и нуждается в пояснении. Да, для русского философа «отсутствие красоты есть бессилие идеи» [8, с. 80], а гуманизм есть *вера* в человека, а верить в человеческое зло ... нечего, поскольку такое зло существует «*налицо*». Верить в человека значит признавать в нем больше того, что *налицо*» [8, с. 255]. И уже здесь содержится скрытая апелляция к *истинной* справедливости (с-правед-ливости), имеется обращение к вере в справедливого и милосердного Бога, хотя в XX веке справедливость, гуманизм и милосердие разбегаются в разные стороны. Мысль о том, что и «добро должно быть с кулаками» противоречит даже толстовскому «непротивлению злу насилием». К тому же и сам Л.Н. Толстой не разделял показанной здесь надежды на красоту, уже сориентированную на безнравственность.

В то же самое исторически переломное время В.С. Соловьев хорошо чувствует, что еще необходима и *Воля*, ибо именно она стремится к Идеалу как «к своему высшему благу». А именно Идеал ощущается, угадывается

нашими чувствами и воображением как красота [8, с. 78]. При этом собственно *ложь* есть зло в «умственной сфере», а безобразие - в сфере эстетической [8, с. 79]. Но ведь в явной оппозиции Соловьеву же тогда находился Ф. Ницше с его «волей к власти», что, в свою очередь, находит свою антихристианскую основу. Становится проще понимать смысл именно «политической воли» со всеми ее плюсами и минусами. Впрочем, для нашего великого философа-идеалиста Соловьева, сама «специально-эстетическая форма», отличающая красоту от добра и истины не отрывает их друг от друга, а объединяет в *желании* «высшего блага».

Почему же тогда так пессимистично чуть ли не век спустя звучат слова ученого, биолога А.А. Любищева практически во времена *новых* надежд и перспектив российского общества, что как раз «выставление как будто достижимых, а по существу неосуществимых целей, свойственных всем крупным революциям: оно и является источником энтузиазма революционеров» [87, с. 41]. Хотя эту мысль ученого следует дополнить той, что без такого «выставления» *таких* целей гарантированы скорее всего стагнация или затухание.

На этом месте мы и хотим завершить нашу характеристику весьма многоуважаемой идеалистической и одновременно атеистической позиции профессора Ф.А. Селиванова без вынесения на суд широкой аудитории какой-либо резолюции, надеясь на свободу истинного *саморазумения* каждого. Сама же приверженность Ф.А. Селиванова идее изначального единства в благе истины, добра и красоты у нас не вызывает сомнения, поскольку так или иначе подтверждалось в личных беседах. Вот только выход в доказательную силу именно красоты ему не совсем удалось осуществить собственно идеалистическим способом. В какой-то мере это пришлось сделать нам самим, вашему покорному слуге М.Н. Щербинину, в частности, т.е. в форме эстетической антропологии. Именно «пришлось» поскольку ощущалось остро незаполненность мироощутительной целостности. Поскольку, как и Ф.А. Селиванову, тоже были свойственны и увлечения математикой и востороженное знакомство с диалектикой, философским идеализмом, специализация по логике, курс которой, кстати Федор Андреевич благородно уступил в Тюменском госуниверситете в 1975 году. Возможно, как раз потому, что там от него требовали уже «диалектическую логику», а именно единство логики и диалектики ему никак не давалось, разве что как раз потому, что в его палитре красок доминировали логика *формальная*, формализующая собственно диалектику.

Формальной логике оказалось все-таки «не по зубам», пожалуй, самое главное - объяснить диалектическое *субстанциальное* единство противоположностей ни в теории, ни в практике, ни в самой жизни, ни в самом творчестве. Не получалась соизмеримость несоизмеримого. Когда-то это удалось Пифагору с помощью его знаменитой теории, где именно математическое решение путем возведения в квадратную степень позволило сблизить,

соединить буквальное и фигуральное, образное и сугубо мысленное. Без возведения в квадратную степень не обошлось ни исчисление, соизмерение площади круга и радиуса (πR^2), правда, опять-таки не без участия трансцендентного числа π (3,14159...), ни знаменитый закон всемирного тяготения И. Ньютона, где также задействован квадрат радиуса. Не получилось это соизмерение несоизмеримого и у нас даже с помощью тоже квадрата, только квадрата «логического», хотя надежды были большие.

Оказалось, что «гравитационную постоянную» измерить получалось доступнее, нежели формально-логически диалектическое единство количества и качества, конечного и бесконечного, содержания и формы ... т.п. В подобных случаях и Н. Кузанскому, и Н. Копернику, и И. Ньютону приходилось обращаться уже только к богу. Но, так уж складывалось, только не в нашем случае, хотя и в таком виде то, что называется «линией Платона» продолжилось. Логика, конечно, несколько утихомирила математическое воображение и морально-нравственные страсти Ф.А. Селиванова, позволив сохранить мировоззренческое равновесие, идеологическую фундаментальность и философский взгляд на вещи в целом. Но завершить круг жизни ему пришлось в собственно литературной форме творчества. Вроде бы все уравнивалось, успокаивалось и возвращалось, как принято говорить «на круги своя», вот только если бы не «квадратура круга».

Библиографический список:

1. Бакштановский В. И. Моральный выбор личности: альтернативы и решения / В. И. Бакштановский. - Москва : Политиздат, 1983. - 224 с. - (Личность. Мораль. Воспитание). - Текст : непосредственный.
2. Русские поэты: антология русской поэзии. В 6 томах. Том 2 / сост. : В. И. Коровина, Ю. В. Манн. - Москва : Детская литература, 1991. - 733 с. - Текст : непосредственный.
3. Ганопольский М. Г. Региональный этос : историко-географический контекст и социокультурная трансформация : монография / М. Г. Ганопольский. - Тюмень : Изд-во ТюмГУ, 2018. - 152 с. - Текст : непосредственный.
4. Гулыга А. В. Искусство в век науки / А. В. Гулыга ; отв. ред. Г. В. Степанов ; Академия наук СССР. - Москва : Наука, 1978. - 180 с. - (Серия : Философия, экономика, право). - Текст : непосредственный.
5. Зотов Н. Д. Личность как субъект нравственной активности : природа и становление : (Философско-этическое исследование) / Н. Д. Зотов. - Томск : Изд-во Том. ун-та, 1984. - 248 с. - Текст : непосредственный.
6. Лифшиц М. А. В мире эстетики : статьи 1969-1981 гг. / М. А. Лифшиц. - Москва : Изобразительное искусство, 1985. - 320 с. - Текст : непосредственный.
7. Любичев А.А. Линия Демокрита и Платона в истории культуры / А. А. Любичев ; сост. и ред. Б. И. Кудрин. - Москва : Электрика, 1997. - 408 с. - Текст : непосредственный.
8. Соловьев В. С. Философия искусства и литературная критика / В. С. Соловьев. - Москва : Искусство, 1991. - 702 с. - Текст : непосредственный.

9. Толстых В. И. Искусство и мораль : о социальной сущности и функции искусства / В. И. Толстых. - Москва : Политиздат, 1973. – 440 с. – Текст : непосредственный.
10. Тургенев И. С. Избранное / И. С. Тургенев : сост. П. А. Карелина. – Москва : Современник, 1979. – 608 с. – (Классическая библиотека «Современника»). – Текст : непосредственный.
11. Федоров Ю. М. Универсум морали / Ю. М. Федоров. – Тюмень : ТНЦ СО РАН, 1992. – 418 с. – Текст : непосредственный.
12. Селиванов Ф. А. Благо / Ф. А. Селиванов. – Томск : Изд-во Томского университета, 1967. – 66 с. – Текст : непосредственный.
13. Селиванов Ф. А. Благо, истина, связь / Ф. А. Селиванов. – Тюмень : РИЦ ТГАКИ, 2008. – 269 с. – Текст непосредственный.
14. Селиванов Ф.А. Рассказы о философах / Ф. А. Селиванов. – Тюмень : Изд-во ТюмГУ, 2002. – 110 с. – Текст непосредственный.
15. Щербинин М. Н. Искусство и философия в генезисе смыслообразования (Опыт эстетической антропологии) : монография / М. Н. Щербинин. – Тюмень : Изд-во ТюмГУ, 2005. – 312 с.

Раздел II. НАУЧНЫЕ ШКОЛЫ, ИХ СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Гушул Ю. В.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ИНСТРУМЕНТЫ ФИКСАЦИИ НАУЧНОЙ КОММУНИКАЦИИ (НА МАТЕРИАЛЕ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЙ НАУЧНОЙ ШКОЛЫ ЮЖНОГО УРАЛА)

Научные коммуникации сегодня переживают серьезные трансформации, в том числе требуется иное представление акторов, соответствующее цифровому веку. Возможно, собственно позиционирование может оставаться пока прежним: краткая характеристика достижений, перечень трудов. Но вот подходы к отбору информации о субъекте могут и должны меняться в условиях всеобщей доступности информации. Названное (достижения, труды и проч.) легко выявить в Интернете, специалисты сегодня владеют искусством поиска, да и сами ученые заинтересованы в распространении информации о своих достижениях, сегодня практически каждый «имеет или может иметь отдельный канал коммуникации в форме персонального сайта. <...> число научных информационных ресурсов в России в пределе аппроксимируется числом акторов инфосферы, т.е. сотнями тысяч единиц» [1, с. 2]. Важнее в этой ситуации качественный отбор, определение эффективных содержательных критериев для характеристики личности, ее вклада в развитие науки, выбора источников информации, определения качества ресурсов и деятельности по их генерации. Традиционно эти проблемы решались с использованием библиографических инструментов, которые сегодня актуализируются.

Библиографические указатели, отражающие деятельность научных школ, могут стать «зеркалом» коммуникационных процессов, т. к. фиксируют экспертную оценку права вхождения в научную школу, согласия членов с присутствием в ней конкретного ученого, а также одновременно (в зависимости от вида издания) демонстрируют аргументы – список публикаций актора, проблематика которого подтверждает право и честь нахождения в конкретной научной школе. Более того, библиографические указатели могут показывать и наличие точек пересечения исследований разных авторов, закрепляющих принадлежность к научной школе, выраженных в совместных публикациях, оппонировании, рецензировании. Можно заявить, что миссией библиографа научной библиотеки исследовательской организации (особенно той, которая имеет право присуждать ученые степени и обслуживает многопрофильные научные сообщества) является оптимизация научной коммуникации, определение и гарантирование ее качества посредством создания инновационных библиографических ресурсов, многоаспектно представляющих доказательную базу качества инфосреды. Рассмотрим некоторые из таких библиографических ресурсов.

1. *Авторские библиографические профили* в базах данных, специализирующихся в наукометрических исследованиях. С библиографической точки зрения (заполнения, ведения, поиска информации и проч.) они описаны, например, в статьях С.С. Захаровой [2 ; 3] и др. Авторские профили обеспечивают идентификацию ученых, демонстрируют их публикационную активность, тематику научных исследований. Особенно всем известны, понятны, отслеживаемы авторские профили в РИНЦ. Однако в их не отражается принадлежность автора к научной школе. Если знать ее состав заранее, то выявление профилей представителей даст общую картину ее функционирования, но фиксировать появление новой, институциональные изменения существующей научной школы – затруднительно.

2. *Базы данных собственной генерации*. Например, ГПНТБ СО РАН открыла доступ к масштабному информационному ресурсу «Научные школы Новосибирского научного центра (<http://www.prometeus.nsc.ru/science/schools/>), БЕН РАН в Пушинском научном центре РАН – «Научные школы в научных учреждениях ПНЦ РАН» (<https://cnbp.ru/informatsiya/nauchnye-shkoly-pnc.html>) и др. В предисловии к первой базе данных указывается ее заведомое объективное ограничение: «Создаваемый электронный информационный ресурс посвящен основателям научных школ Новосибирского научного центра в двух поколениях» (как видим, только основателям и только два поколения). Данные систематизированы по отраслям науки, в которых формировались научные школы: «Механико-математические науки», «Физические науки» и др., причем представлены и «Гуманитарные и общественные науки» (реже становятся объектами библиографического отражения, в отличие от естественных и технических наук); в каждом выделены конкретные школы с указанием отраслевизации (например, в первом: «Школа академика М.А. Лаврентьева (математические модели и экспериментальные физические исследования динамических процессов)», «Школа академика С.А. Христиановича (теоретическая и прикладная механика)» и др.); в научной школе представлены персональные страницы лидера и ближайших соратников-представителей научной школы (1–6). Последнее в определенной степени ограничивает наше представление о научной школе, не позволяет видеть ее полное коммуникативное пространство, научно-исследовательские взаимодействия, даже состав (например, в разделе «Школа чл.-кор. Л.М. Горюшкина (история Сибири)» представлен только ее основатель – Леонид Михайлович Горюшкин). Так что для воссоздания полной картины институционализации и сегодняшнего функционирования научной школы, развития ее мировых и российских коммуникаций, формирования влияния в научном мире требуются дополнительные изыскания.

Второй ресурс – на платформе Центральной библиотеки в Пушинском научном центре (отдел БЕН РАН), организован по традиционной структуре: выделены разделы НИИ, в котором работает научная школа

(например, «Научные школы Института теоретической и экспериментальной биофизики РАН», «Научные школы биофизики клетки РАН» и др.), название научной школы (например, по второй научной школе: «Механизмы регуляции экспрессии генома прокариот. Код промоторно-полимеразного узнавания», «Молекулярная физиология хемосенсорных клеток» и др.; обратим внимание, что здесь научные школы носят уникальные названия), основатель, руководитель (нередко совпадают; даны ФИО), состав (ФИО; в данном ресурсе – те, кто защитил диссертации под руководством лидеров). В ряде случаев лидер и основатель школы могут не совпадать. По ряду научных школ (по мере введения в БД информации) фамилии ученых-представителей научных школ интерактивны, служат переходам в разделы, характеризующие их деятельность: краткая биография, «Публикации», «Гранты», «Диссертации», «Библиометрический анализ», «Научно-методическая деятельность» (ученый-представитель научной школы показан как научный руководитель диссертационными исследованиями или оппонент). Такой контент (библиографический, не полнотекстовый, за некоторыми исключениями (предлагаются полные тексты авторефератов)) очерчивает границы научной школы, представляет основных ее акторов. Однако, на наш взгляд, недостаточно информации для того, чтобы видеть в целом картину функционирования коммуникативных полей научной школы, тенденции ее развития, взаимопересечения каждого коммуникационного канала – что может явственно показать формирование новой научной школы, весь ход ее зарождения и становления.

3. *Биобиблиографические указатели* создаются как в традиционном, так и в электронном виде (либо как электронная версия традиционного указателя, либо в формате баз данных или электронной коллекции). Только в совокупности они могут лечь в основу создания библиографической продукции или базы данных, фиксирующей все процессы, через которые проходит формируемая научная школа. Но и существующие имеют свои ограничения – не всегда в них фиксируется информация о принадлежности ученого к научной школе (особенно если это не лидер), крайне редко изучаются библиографами и демонстрируются внешние и внутренние связи взаимодействий коллег, ведущие к ее институционализации, развитию, расширению. Кроме того, биобиблиографический указатель посвящается 1) лишь одному «герою», а для полноты картины жизнедеятельности научной школы, в орбиту которой включены десятки человек, их необходимо, соответственно, больше – по количеству представителей научной школы, 2) лишь видным деятелям науки, имеющим достаточно обширный, объемный информационный шлейф, молодые же ученые, находящиеся еще только в начале научного пути и объективно не имеющие определенного объема публикаций, но рассматриваемые как будущее научной школы, остаются объективно за бортом библиографического отражения. Более того, если говорить о базах данных или электронных библиографических пособиях,

то можно и сегодня присоединиться к мнению библиографов, что еще «не существует универсальных методик их подготовки, что связано с новизной работы. Несмотря на единую для всех указателей структуру и схожий интерфейс, у каждого свои характерные особенности» [4, с. 55]. Последнее определяется еще и большими отличиями в возникновении и функционировании самих научных школ, нередкой сложности воссоздания их становления и развития.

Тем не менее, новые библиографические инструменты фиксации научных школ, особенно формирующихся, разрабатывать необходимо. Актуальность этого определяется вызовами современной ситуации, характеризующейся усилением системы общественного самоуправления, реформированием института науки, исчерпанности научного развития в его академическом формате, перехода знания в области общественных и гуманитарных наук из элитарного состояния в общественное (гражданская наука) и проч. Как отмечают исследователи, «с академической наукой в части общественных и гуманитарных наук стало “разбираться” глобальное гражданское общество, поставив исследователей перед необходимостью работать в новой социальной среде с ее чрезвычайно возросшей субъектностью и валом больших данных...» [5, с. 56–57]. Новое состояние общества характеризуется беспрецедентным уровнем социальной самоорганизации, появлением ее новых форм, в том числе и научных школ. Сегодня сама научная и общественная коммуникация побуждает «использовать методы, выходящие далеко за рамки академической узости и строгости, предусматривающие работу с акторами не как с объектами, а как с субъектами исследования, призванными быть полноправными участниками “мозговой атаки” в отношении изучаемых проблем» [там же, с. 57].

4. Мы предлагаем модернизировать библиографические инструменты, создав (тем самым уже начав апробировать идею доктора культурологии С.Б. Синецкого) каталог [6] культурологической научной школы, формирующейся на Южном Урале, и библиографический навигатор [7], дающий ориентиры в ее информационном поле и в системе профессиональных научных коммуникаций. Они, действительно, выходят за рамки сложившихся в XX в. строгих библиографических методик. Издания не просто констатируют известный факт наличия научной школы и сводят воедино информацию об известных ее представителях, но предлагаемые разделы позволяют проводить анализ коммуникативных практик отдельных ученых, в том числе начинающих, выявлять взаимосвязи и взаимодействия в их деятельности, тем самым прогнозируя факт формирования новой научной школы, приход в ее лоно молодых ученых или, наоборот, уход (что провоцирует на поиск причин этого). Мы акцентируем внимание на построении системы связей научного пространства и его коммуникаций.

Оптимизация опыта ученых (и вместе с тем оптимизация научной коммуникации) осуществляется за счет выявления каждого представителя

научной школы, независимо от его вклада в науку и срока научной работы, определения его статуса вводом данных (тема, научный руководитель, оппоненты, ведущая организация, круг научных интересов) – в Каталоге, а также авторского представления знаковых для ученого публикаций с его точки зрения, на основе самоанализа (10 для докторов наук и 5 для кандидатов культурологии) – в Библиографическом навигаторе. Для Каталога информация выявлялась на основе тщательной проработки диссертаций и авторефератов диссертаций (113) персон – представителей (в том числе потенциальных) культурологической школы Южного Урала (центр – Челябинский государственный институт культуры). В персональных профилях докторов наук представлены также фрагменты Введений только докторских диссертационных исследований (что объективно), фиксирующие теоретическую новизну исследования. В совокупности представлены: персоны (соискатели, научные руководители и/или консультанты, оппоненты), организации (защиты, ведущие), геолокация (места защиты), тематические направления, положения научных прорывов в культурологических исследованиях.

По данным изданиям в процессе анализа можно выявлять самые разные организационные связи, реализуемые в рамках научной школы: «научный руководитель ↔ соискатель» (демонстрируют процесс формирования научной школы), «соискатель – научный руководитель / научный консультант – оппонент» (определяют уровень расширения научной школы и качества научного пространства), «соискатель – кандидат наук – доктор наук – оппонент – научный руководитель кандидатской/докторской диссертации» (фиксируют степень глубины профессиональных связей научной школы) и др. Некоторые связи, формирующие тесное коммуникативное поле научной школы, можно представить во фрагменте таблицы (чтобы уложиться в объем статьи), например, перехода (в том числе скорости этого перехода) аспиранта в эксперта своего научного направления, могущего оппонировать коллегам (табл. 1).

Таблица 1

Коммуникативные связи «аспирант – оппонент» роста ученого и взаимовлияния в рамках научной школы

Аспирант-представитель научной школы, год защиты	Чьему диссертационному исследованию оппонировал, год оппонирования
Хафизов Д. М., 2018	Дискан Н. И., 2019
Зайкова О. Н., 2011	Гришанина-Мошкина О. В., 2015
Русских Л. В., 2000	Попова Ф. Х., 2004 Павлова А. Ю., 2012
Сытых Е. Л., 2003	Печенкин П. А., 2006 Кочанова Е. В., 2009 Письменный Е. В., 2012
Ягодинцева Н. А., 2006	Герман Н. Ф., 2009

Иная выборка, представленная в таблице, покажет продуктивность ученых в роли научных руководителей, а также временной промежуток между собственной защитой и взятием ответственности за аспиранта.

Таблица 2

Коммуникативные связи «аспирант – кандидат/доктор наук – научный руководитель» интеллектуального развития и профессионального роста

Кандидат наук, год защиты	Чьим диссертационным исследованием руководит как научный руководитель-кандидат наук, год защиты	Чьим диссертационным исследованием руководит как научный руководитель или консультант-доктор наук, год защиты
Зубанова Л. Б., к. социол. наук 2002, д. культурологии 2009		Дискан Н. И., 2019 Левченко М. А., 2019 Цукерман Г. В., 2019 Точилкина А. С., 2016 Усанова Д. О., 2014 Терентьева Н. А., 2014 Павлова А. Ю., 2012 Бетехтин А. В., 2012
Шуб М. Л., к. культурологии, 2007 д. культурологии, 2018	Кособуцкая Н. Ю., 2018	Блинова С. А., 2020
Долдо (Нестерова) Н. В. 2000	Печенкин П. А., 2006 Баннов К. Ю., 2007 Белова Л. И., 2009 Добрикова А. А., 2012 Чивилев А. А., 2017	
Фатыхов С. Г., к. культурологии, 2006 д. культурологии, 2011		Бубенкова М. В., 2017 Каминская Е. А., 2017 (доктор культурологии)
Тарасова Ю. Б.	Иноземцева И. Е., 2010 Гиндина О. В., 2012	

Для определения междисциплинарности и широты коммуникаций научной школы важны линии «научный руководитель, номер специальности – аспирант/соискатель научной степени кандидата/доктора культурологии», а также «кандидат наук, номер специальности – доктор наук, номер специальности», «соискатель – научный руководитель/консультант – предметная рубрика/тема – ведущая организация – оппонент, номер специальности». Это дает видение предметного поля культурологических исследований в их ретроспективе, решаемый научной школой круг научно-исследовательских проблем. Например: С.А. Блинова, кандидат культурологии – М.Л. Шуб, доктор культурологии – «пожар» – Санкт-Петербургский университет Государственной противопожарной службы

Министерства Российской Федерации по делам гражданской обороны, чрезвычайным ситуациям и ликвидации последствий стихийных бедствий – В.В. Черных, доктор исторических наук, А.Ю. Евдокимов, доктор технических наук, кандидат культурологии; А.Г. Лешуков, кандидат культурологии – А.М. Чеботарев, доктор исторических наук – «история рекламы» – Южно-Уральский государственный университет – А.Д. Бородай, доктор исторических наук, Л.Н. Кошетарова, кандидат философских наук. Как видим, просматриваются и иные уникальные трансдисциплинарные связи, обогащающие научное пространство, когда руководители, оппоненты, рецензенты являются представителями разных наук. Такая ситуация, ко всему прочему, характеризует непростой путь становления культурологии как всеобщей науки.

Перспективы нашей работы зиждятся на желании и необходимости создания базы данных культурологической научной школы Южного Урала. Основа которой – традиционная, но, безусловно, обогащенная нашими новыми изысканиями структурных дополнений, которые включают указания оппонентов, ведущих организаций, круга научных интересов, грантов и наград и проч. отличий, которые раскрывают коммуникационные поля научной школы во всем их многообразии. Такого рода отраслевая персональная база данных представителей культурологических научных школ формируется и будет вестись впервые. В идеале ожидаем желание быть включенными в нее со стороны всех культурологов России, тогда будут представлены все культурологические школы. При таком единении – согласно критерию принадлежности к отрасли (культурологии) – читателю-исследователю станет очевидным и доступным исследовательское поле, информационный шлейф отрасли. В случае, если в БД включаются не все публикации, генерируемые научным сообществом, но лишь знаковые с точки зрения самого автора (самая качественная и независимая экспертная оценка), те, которые тот сам предложит для включения в отраслевую БД (как в Навигаторе), то научное сообщество получает уникальный качественный ресурс, свободный от информационного шума. Абсолютно же все работы авторов могут кумулироваться в БД институтов, в которых они работают, что уже естественно для всех научных библиотек, особенно специальных (примеры приведены).

Таким образом, библиографические инструменты являются действенным средством отражения качества научной коммуникации и одновременно ориентиром формирования научно-исследовательского пространства. Библиографическое отражение научных школ – актуальный инструмент фиксации уровня их развития и функционирования, трансляции информации о них в социум и одновременно действенный инструмент проведения наукометрических исследований, позиционирующих научную школу и раскрывающих ее многогранно. Уникальные критерии подбора библиографических сведений (например, авторская экспертная оценка и

подготовка списка литературы) позволяют показать реальный вклад ученого, исследователя в формирование информационного и научного пространства его науки.

Библиографический список:

1. Антопольский А. Б. Проблемы и перспективы российской научной инфосферы / А. Б. Антопольский. – Текст: непосредственный // Научно-техническая информация. Серия 1: Организация и методика информационной работы. – 2020. – № 8. – С. 1–9.

2. Захарова С. С. Авторские библиографические профили Института математических проблем биологии РАН / С. С. Захарова. – Текст: непосредственный // Библиография. – 2015. – № 6. – С. 42–46.

3. Захарова С. С. Научные публикации: от картотеки трудов до библиографических профилей / С. С. Захарова, Ю. А. Гуреева. – Текст: непосредственный // Библиосфера. – 2017. – № 2. – С. 85–89. – DOI: 10.20913/1815-3186-2017-2-85-89.

4. Павлова Л. П. Научные школы в зеркале биобиблиографических указателей ученых Сибирского отделения РАН / Л. П. Павлова, И. В. Курбангалеева, В. А. Дубовенко. – Текст: непосредственный // Научные и технические библиотеки. – 2005. – № 9. – С. 53–56.

5. Али-заде А. А. Когнитивный поворот в обществе и социально-гуманитарных науках. (Обзор) / А. А. Али-заде. – Текст: непосредственный // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 8: Науковедение. – 2021. – № 1. – С. 54–71. – DOI: 10.31249/naukoved/2021.01.01.

6. Культурологическое пространство Челябинского государственного института культуры в лицах : каталог / [редкол.]: Ю. В. Гушул (сост.), С. Б. Синецкий (отв. за вып.); Челяб. гос. ин-т культуры, Упр. науки и инноваций, каф. культурологии и социологии. – Челябинск : ЧГИК, 2020. – 163 с. – (Академия культуры и искусств: ведущие ученые, педагоги, творцы). – Текст: непосредственный.

7. Научно-исследовательское пространство культурологической школы Челябинского государственного института культуры: 1994–2020 гг. : библиогр. навигатор / сост.: Ю. В. Гушул (сост., науч. ред.), С. Б. Синецкий (авт. идеи, отв. сост.); Челяб. гос. ин-т культуры и искусств, Управление науки и инноваций, каф. культурологии и социологии. – Челябинск : ЧГИК, 2020. – 94 с. – (Академия культуры и искусств: ведущие ученые, педагоги, творцы). – Текст: непосредственный.

Губанов Н. Н., Губанов Н. И., Турова Е. Н. ПРИНЦИПЫ И СТРУКТУРА ФИЛОСОФИИ НАУКИ

Представленная в статье модель философия науки, с позиции которой рассматриваются проблемы философии науки, может быть названа позитивно-диалектической. Цель статьи: раскрыть основные принципы философии науки и её структуру.

Первый принцип заключается в определении специфики научного знания с позиций системного подхода. Эта специфика представлена не одним каким-то признаком, а целостной системой качеств. К ним относятся

общезначимость, непротиворечивость, когерентность, эмпирическая проверяемость, логическая обоснованность (доказательность с соблюдением закона достаточного основания), объективность, истинность.

Согласно второму принципу, научное познание не индивидуально-психологический и не трансцендентально-субъектный, а социальный процесс, в котором социальная обусловленность научного познания и его этическое регулирование играют существенную роль.

В соответствии с третьим принципом, научное знание представлено плюралистической суперсложной по своему составу и структуре системой разных сфер, уровней, областей и других информационных образований. Научная система обладает рефлексивным, динамичным, целостным характером и содержит в себе диалектические противоречия, стимулирующие её развитие [1].

Согласно четвёртому принципу, в современной науке не отдельная личность, а дисциплинарное сообщество учёных служит в качестве реального субъекта познавательного процесса, носителя постигаемой истины. Отношения «субъект-субъект» в сообществе учёных не менее важны, чем отношения «субъект-объект». Коммуникационные отношения играют существенную роль на всех этапах научного познавательного процесса. От них зависит как траектория его развития, так и конечные результаты [2].

В соответствии с пятым принципом, научный познавательный процесс обладает относительной самостоятельностью и независимостью от существующих культурных и социальных условий, в результате чего этот процесс обладает ресурсом саморазвития.

Содержание шестого принципа заключается в признании того, что для процесса научного познания характерны общие диалектические закономерности развития всех систем. В нём наблюдается постепенное накопление количественных изменений, в результате чего система приобретает новое состояние, качественно отличающееся от предыдущего состояния. Такой переход, как известно, называется научной революцией. Новые научные положения либо принимаются, либо отвергаются – частично или полностью. И принятие, и отвержение осуществляются благодаря определённому консенсусу учёных, входящих в дисциплинарное сообщество. Достижение консенсуса может происходить в течение продолжительного времени [3].

Согласно седьмому принципу, основные концепты научной теории познания представлены антифундаментализмом, качественным разнообразием научных знаний, содержательной и гносеологической относительностью показателей научных знаний. К таким показателям относятся объективность, верифицируемость, доказательность, истинность, общезначимость, преемственность в развитии знания. Научное знание характеризуется наличием противоположных видов знания и методов познания (чувственного и рационального, апостериорного и априорного, аргументации и интуиции, разума и рассудка и др.).

Восьмой принцип. Необходимым условием продуктивного развития научных познавательных процессов служит философская рефлексия над этими процессами, выявляющая их содержание, структуру и динамику. При этом наука относительно самостоятельна от философии, а философия также относительно самостоятельна от науки, хотя они взаимодействуют. Наиболее значительно философия влияет на науку, когда она переживает кризис и смену парадигм во время научных революций.

В соответствии с девятым принципом, философия и наука – единство различных форм рационального познания, которые дополняют друг друга. Поскольку между философией и частными науками существуют качественные различия в содержании, методах, предметах познания, то частное знание непосредственно не выводимо из философии, поскольку для него имеются свои детерминанты развития и определённый эмпирический материал. Философия «подсказывает» направления научного поиска, выбор методов познания и тем самым способствует прогрессу науки. В свою очередь, и философия не выводится из конкретных наук, поскольку, в частности, опирается на всю культуру и имеет собственную логику развития.

Далее используем указанные выше принципы при рассмотрении основных разделов философии науки.

Онтология науки. Обобщённым концептом онтологии является научная картина мира, состоящая из представлений о различных видах объективной и субъективной реальности. Эта картина постоянно развивается в соответствии с историческим уровнем частных наук. В зависимости от степени общности выделяют общенаучную и частнонаучные картины мира. Последние иногда именуется дисциплинарными онтологиями. Связи между дисциплинарными онтологиями выявляет философия. Поэтому создание общенаучной картины мира возможно только при тесном сотрудничестве науки и философии.

В силу предельной общности философии её учение о бытии всегда является априорным по отношению к онтологии науки, предшествует ей и служит одним из источников её формирования наряду с опытным познанием объективной и субъективной реальности. Творцы науки обращаются к философской онтологии, находя там продуктивные для науки идеи [4].

Методология научного познания. Главное положение методологии науки состоит в признании коррелятивности метода предмету познания. По этой причине имеются различия в методах познания, относящихся к разным областям науки (технические, естественные, математические, гуманитарные, общественные, медицинские науки (последние включают в себя несколько видов знания, кроме естественнонаучного)). Наука не обладает единым и универсальным способом, который позволял бы получать, обосновывать и проверять различные виды знания. Выделяют общенаучную, отраслевую, уровневую, дисциплинарную и историческую методологии [5].

Общенаучная методология рассматривает общенаучные методы, применяемые в технических науках, социально-гуманитарных науках, математических науках, естествознании. Отраслевая методология включает четыре раздела, отражающие особенности математических наук, естествознания, социально-гуманитарных наук, технологических и технических наук. Уровневая методология изучает методы, которые применяются на чувственном, эмпирическом, теоретическом и метатеоретическом уровнях познания. К предмету дисциплинарной методологии относятся методы познавательной деятельности, которые используются отдельными науками и научными дисциплинами – химией, физикой, астрономией, медициной и т.д. Дисциплинарные методы обладают менее общим характером в сравнении описанными выше методами трёх групп. Историческая методология своим предметом имеет реконструкцию методологических оснований, которые присущи разным историческим типам науки. Необходимость исторической методологии вызвана растущим со временем плюрализмом и разнообразием научных познавательных средств и методов.

Учение о закономерностях развития науки и научного знания. В рамках позитивно-диалектической концепции данная проблема раскрывается посредством следующих положений:

1) В ходе развития научных знаний вначале происходит количественное накопление (кумуляция) достоверного знания. Направляющим фактором при этом накоплении служит общепринятая в данном научном сообществе теория – научная парадигма (по Т. Куну). На определённом этапе происходит качественный скачок (научная революция), и возникает новая фундаментальная теория.

2) Новая теория значительно отличается от прежней. В её содержание переходит лишь некоторая доля предыдущего знания в неизменном виде. Эта доля признаётся научным сообществом истинным. Другая доля прежнего знания признаётся ложным и отвергается. Также имеется и третья доля – прежнее знание, перешедшее в новую теорию в значительно переработанной форме.

3) В своём развитии научное знание испытывает действие и внутринаучных детерминант (новых опытных данных, неиспользованных и новых теоретических ресурсов), и внешних, т.е. социокультурных детерминант (практических потребностей социума, социальных заказов, мировоззренческих и философских идей). В эволюционные периоды доминируют внутринаучные детерминанты. Этапы научных революций и прикладные научные изыскания характеризуются чаще всего преобладанием социокультурных детерминант над внутринаучными.

4) Развитие научного знания существенно зависит не только от общих закономерностей, присущих динамике научного знания, но также и от специфических закономерностей, учитывающих особенности содержания и методологии различных областей науки.

Праксиология науки. Наука XXI века характеризуется двумя существенными отличиями от классической науки. Первая особенность заключается в том, что если главной целью классической науки было получение и обоснование нового знания, то теперь ею стало практическое применение научного знания и производство разных товаров. Вторая особенность состоит в выраженном коллективном и социальном характере деятельности учёных. Статус субъекта научной деятельности перешёл от отдельных учёных к коллективам и большим организациям, которые функционируют по особым законам в условиях рыночных отношений. Социальные, организационные, экономические, коммуникационные требования и ограничения существенным образом влияют на субъект-объектные отношения.

Для современной науки характерен закон разделения труда, в пределах научной организации действует принцип взаимодополнения. Научный коллектив включает в себя теоретиков, экспериментаторов, инженеров, создателей полезных моделей и конструкторских разработок, математиков-прикладников, экономистов, руководителей научных программ, менеджеров и др. [5].

Социальный характер познавательной деятельности обусловил то, что отношения между учёными внутри дисциплинарного сообщества стали не менее значимыми по сравнению с отношениями субъект-объект. Поэтому эпистемологическое изучение познавательной деятельности и её результатов требует расширения за счёт праксиологических, герменевтических, психологических, исторических, социологических исследований.

Аксиология науки. Нормы и идеалы исследования непосредственно влияют на весь процесс познавательной деятельности, от них зависит технология, обеспечивающая получение нового знания, и его оценка. Особенно велико значение доминирующих в дисциплинарном сообществе норм и идеалов для разработки и оценки фундаментальных теорий.

Нормы и идеалы науки относятся к её внутренним ценностям, фиксируя господствующие представления научного сообщества о целях научного исследования, средствах их достижения и оценки полученных результатов. Они являются важными внутренними регуляторами научной деятельности наряду с общенаучной картиной мира. Содержание идеалов и норм имеет исторический характер и меняется вместе с изменением содержания науки в процессе её объективного развития, особенно в результате смены фундаментальных теорий. Их легитимизация, как правило, сопровождается коррекцией прежних идеалов и норм в процессе когнитивных переговоров. Такая коррекция является необходимой формой адаптации философии науки к реальным вызовам самой науки.

Библиографический список:

1. История и философия науки : учебник для аспирантов / под ред. С. А. Воробьёвой. – Москва : ГЭОТАР-Медиа, 2018. – 640 с. - Текст: непосредственный.

2. Селиванов, Ф. А. Благо, истина, связь / Ф. А. Селиванов. – Тюмень : Изд-во РИЦ ТГАКИ, 2008. – 260 с. - Текст: непосредственный.

3. Царегородцев Г. И. История и философия науки : учебное пособие для аспирантов / Г. И. Царегородцев, Г. Х. Шингаров, Н. И. Губанов. - Изд. 2-е. – Москва : Изд-во Современного гуманитарного университета, 2014. - 461 с.- Текст : непосредственный.

4. Лебедев С. А. Основные парадигмы эпистемологии и философии науки / С. А. Лебедев. - Текст: непосредственный // Вопросы философии. - 2014.- № 1. - С. 72-82. – Текст : непосредственный.

5. Лебедев С. А. Пересборка эпистемологического / С. А. Лебедев.- Текст: непосредственный // Вопросы философии. - 2015. - № 6. - С. 53-64.

Дягилева Т. В.

ТВОРЧЕСТВО Ф. А. СЕЛИВАНОВА В КОНТЕКСТЕ ТЮМЕНСКОЙ ЭТИКО-ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

(Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Тюменской области в рамках научного проекта № 20-411-720003. Funding: The research was funded by RFBR and Tyumen Region, number 20-411-720003)

Тюменская этико-философская традиция представлена В.И. Бакштановским, М.Г. Ганопольским, Н.Д. Зотовым, Ф.А. Селивановым, Ю.М. Федоровым и др., творчество которых ориентировано на формирование в общественном сознании представлений о природе блага и его особенностях. Данные деятели современной отечественной философской мысли сыграли важную роль в создании интеллектуального климата Тюменского региона.

Особое значение диалектике полезного и вредного, блага и зла уделял Ф.А. Селиванов, стоявший у истоков тюменской философской традиции. Основы его творчества, направленного на рассмотрение оценки и нормы в моральном сознании и понимание соотношения блага и добра были заложены в 1962 году, когда Фёдор Андреевич Селиванов блестяще защитил кандидатскую диссертацию (в Институте философии Академии наук СССР в Москве), посвященную выявлению сущности этических качеств и специфики морали. Впоследствии интерес Ф.А. Селиванова к этической сфере реализовался в его докторской диссертации «Исследование общего в заблуждениях» (1974 г.), (защищенной в Новосибирском институте философии, истории и этнографии СО АН СССР) и в последующих работах, составляющих обширное творческое наследие: «Этика. Очерки» (1962 г.), «Заблуждения и пороки» (1965 г.), «Благо» (1967 г.), «Истина и заблуждение» (1972 г.), «Избранное» (1998 г.), «Поиск ошибочного и правильного» (2003 г.), «Эристика, или искусство спора» (1993 г.) (в соавторстве с Н.В. Блажевичем) и др. Ф.А. Селивановым написано более 200 научных и публицистических работ, где исследуются проблемы онтологии

и теории познания, логики, этики, эстетики и эристики (недаром Ф.А. Селиванова именуют «полифонической» личностью).

Благо - центральная категория творчества Ф.А. Селиванова. В работе «Оценка и норма в моральном сознании» (2001 г.), согласно Ф.А. Селиванову, «понятие пользы шире по объему, чем понятие блага» [1, с. 5], так как польза существует не только применительно к обществу, но и «существует в отношении к животным и растениям» [1, с. 5]. Другими словами, благом является качество, «полезное в отношении к социальным системам, группам людей, личностям» [1, с. 5]. В работе «Благо. Истина. Связь» (2008 г.) Ф.А. Селиванов указывает, что «вещь имеет качество блага, если она полезна личности, коллективу, классу, народу» [2, с. 13] и заключает, что благо - «вещь, качество или отношение в разных «системах отсчета»» [2, с. 13]. Тем самым, Ф.А. Селиванов, следуя диалектической традиции рассмотрения вещи, исследует благо как «все то, что удовлетворяет потребности людей, развивает их» [1, с. 5], соотнося с понятием о добре, трактуемом им как «то, что направлено на создание, сохранение, укрепление блага» [1, с. 9] и его противоположности - зле, как «уничтожении, разрушении того, что является благом» [1, с. 9].

Представление о добре у Ф.А. Селиванова тесно связано с понятием ума: «умный человек тот, кто поступает нравственно, кто добр» [1, с. 34]. В работе «Кто умный?» Фёдор Андреевич приходит к заключению, что «показателем ума являются поступки человека, его образ жизни, его жизненная позиция» [1, с. 113] из чего необходимо следует стремление человека к нравственному (правильному).

Ф.А. Селиванов исследовал проблемы формирования морального сознания. В работе «Оценка и норма в моральном сознании» (2001 г.) Ф.А. Селивановым предлагается классификация типов лжи, основанием которой выступает «использование лжи в качестве достижения определенных целей» [1, с. 16]. Согласно Ф.А. Селиванову выделяются следующие типы лжи: «ложь прикрывающая», вызванная «стремлением скрыть то, что осуждается окружающими» [1, с. 16]; «ложь посягающая», как «средство овладения действительным или мнимым благом» [1, с. 16]; «ложь разрушающая», ориентированная на создание неприятностей другим людям, «способная разрушить то, что имеет ценность в глазах другого» [1, с. 16]; ««создающая» ложь», характеризующаяся созданием тех ценностей, которыми субъект в данный момент не обладает, но желает обладать [1, с. 16]; ложь, «компрометирующая цель» как «следствие неразборчивости в выборе средств» для достижения цели, разрушающая одним субъектом создаваемую другим субъектом систему ценностных ориентиров [1, с. 16] «святая» ложь, ориентированная на «спасение жизни и счастья человека» [1, с. 16] и «косметическая» ложь, приукрашивающая реальность, которая «может перерасти в хвостовство и в привычку обманывать» [1, с. 16]. Философ приходит к заключению о том, что «ложь разъедает нравственные устои человека» [1, с. 16] и «под-

линно нравственный человек не может солгать» [1, с. 16]. Для Ф.А. Селиванова благо и добро необходимы в жизни человека.

Особое значение для развития философской мысли играет разработка Ф.А. Селивановым понятия «атасфера», введенное им в философский лексикон как противоположность «ноосфере». Согласно Ф.А. Селиванову, человек творит две сферы – сферу ума и сферу глупости, соответственно, ноосферу и атасферу. Причем, Фёдор Андреевич рассматривает атасферу в качестве «одной из движущих сил истории» [3, с. 109], объясняя это тем, что «историю делают люди, а они и умные и глупые» [3, с. 109], причем одновременно. Идея атасферы, согласно Ф.А. Селиванову «не хуже идеи ноосферы – сферы разума, а может быть, даже важнее» [3, с.109]. Как отмечал Ф.А. Селиванов «воспитание ума и чувств, борьба с антиподами морали, пороками» [3, с. 113] позволит сформировать нравственную жизненную позицию субъекта.

Ф.А. Селиванова интересовала проблема искусства ведения спора. В его «Лекциях по эристике», написанных совместно с Н.В. Блажевичем (2002 г.) выявляются этические законы спора, посредством которого «побеждают те, кто и истину несет, и спорит как джентельмен» [4, с. 57].

Человек, по Ф.А. Селиванову, многокачественен. В центре исследовательского интереса Ф.А. Селиванова находились этические и эстетические проблемы инженерного творчества, раскрываемые им в аксиологическом аспекте. В соавторстве с Л.Н. Захаровой им написана «Эстетика – инженеру» (2010 г.), где авторы, исследуя основы деятельности инженера, понимаемого как «высшего специалиста по технике» [5, с. 4], выявляют специфику этических и эстетических принципов поведения инженера и отмечают наличие потребности в красоте как «одной из важнейшей в жизни человека» [5, с. 4]. Напротив, то, что противоположно красоте, «уродливо, безобразно, неизящно». С точки зрения Л.Н. Захаровой и Ф.А. Селиванова, к сфере безобразного может быть отнесено все то, что «несет зло, разрушает благо, угрожает жизни, приносит вред» [5, с. 6], представляя собой «несовершенство в техническом отношении» [5, с. 5].

Человеческие потребности многообразны. Философский подход к здоровью демонстрирует работа Ф.А. Селиванова и В.М. Чимарова «Философия здоровья» (1998 г.), где интерес к здоровью, как проявлению блага, составляет основу концепции «философии здоровья», представляющей собой «теоретическое исследование здоровья с применением философских принципов, категорий, методов» [6, с. 5], опирающейся на медицинское знание. В данной работе Ф.А. Селиванов и В.М. Чимаров рассматривают в свете аксиологии существующую диалектику блага и зла, считая зло проявлением болезни человека. Тем самым здоровье трактуется авторами в качестве ценности, а болезнь, соответственно, выступает как «антиценность» [6, с. 7].

Подытожим. Одним из объединительных моментов среди существующего многообразия оригинальных концепций тюменских философов яв-

ляется разработка этической проблематики. Творчество Ф.А. Селиванова, в рамках этического рационализма, ориентировано на формирование нравственной личности. Особенность творческого наследия Ф.А. Селиванова составляет разработка и развитие этических представлений в свете диалектики, что позволило ему всесторонне рассмотреть природу ума и глупости и их взаимодействие применительно к разнообразным сферам жизнедеятельности. Задачу этики Ф.А. Селиванов видит в том, чтобы «найти те общие жизненные, содержательные нормы, которые могли бы быть обязательными для всех жителей России и которыми можно было бы руководствоваться в деятельности» [1, с. 4].

Библиографический список:

1. Селиванов Ф. А. Оценка и норма в моральном сознании / Ф. А. Селиванов. – Тюмень : Изд-во ТГУ, 2001. – 60 с. - Текст : непосредственный.
2. Селиванов Ф. А. Благо. Истина. Связь / Ф. А. Селиванов. – Тюмень : РИЦ ТГАКИ, 2008. – 260 с. - Текст : непосредственный.
3. Селиванов Ф. А. Поиск ошибочного и правильного / Ф. А. Селиванов. – Тюмень : Изд-во ТГУ, 2003. – 196 с. - Текст : непосредственный.
4. Блажевич Н. В. Лекции по эристике / Н. В. Блажевич, Ф. А. Селиванов. – Тюмень : Изд-во ТГУ, 2002. – 192 с. - Текст : непосредственный.
5. Захарова Л. Н. Эстетика - инженеру / Л. Н. Захарова, Ф. А. Селиванов. – Тюмень : ТюмГНГУ, 2010. - 76 с. - Текст : непосредственный.
6. Селиванов Ф. А. Философия здоровья / Ф. А. Селиванов, В. М. Чимаров. – Тюмень : Вектор Бук, 1998. - 132 с. - Текст : непосредственный.

Мальцев Я. В.

Ю. М. ФЕДОРОВ КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ ТЮМЕНСКОЙ ЭТИКО-ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

(Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Тюменской области в рамках научного проекта 20-411-720003. The research was funded by RFBR and Tyumen Region, number 20-411-720003)

В своей попытке системно ухватить развитие научного мышления человечество выдвинуло несколько возможных исследовательских моделей, среди которых заслуженной популярностью пользуются концепты научных революций Т. Куна и научно-исследовательских программ И Лакатоса, которые, тем не менее, подразумевают в себе некоторую избыточную жесткость, излишнее внимание к структуре, в результате чего больше подходят для исследования практик научной деятельности, чем философской рефлексии. Философия, как известно, не является наукой. Она более гибкая, более личностная, поэтому и для ее систематизации, ес-

ли кто-то задается такой целью, нужен более тонкий и гибкий инструмент. На сегодняшний день в качестве такого кажется удобным использовать идеи американского эпистемолога Л. Лаудана, противопоставляющего парадигмальности Куна и Лакатоса свою теорию исследовательских традиций [1, с. 78-93] - значительно более гибкий и тонкий инструмент для обобщения и анализа взаимозависимости тех или иных концептов, идеально подходящий для попытки ухватить общность разности: разных форм и стратегий мысли, присущей разным людям, но объединенным определенной территориальной и временной локальностью. Теория исследовательских традиций позволяет выделять общность во вертикальном и горизонтальном измерениях пространства-времени, отдавая должное изменчивости, текучести, при этом четко схватывая ядро. Именно в рамках теории Лаудана удобно посмотреть на творчество тюменского философа Юрия Михайловича Федорова, связанного с тюменской философской традицией ее общей интенцией - этикой.

Юрий Михайлович имел судьбу, вполне подходящую для того, чтобы стать не просто философом дипломированным, но философом настоящим. Кто-то говорил, что мир порождает одного философа в столетие. А. Бадью сводит это число к десяти в определенном отрезке пространства-времени (современной ему Франции) [2, с. 9]. Трудно сказать, сколько Философов пришлось на Россию в конце 1990 годов, но Юрий Михайлович был определенно в их числе. В значительной степени, вероятно, этому способствовал его жизненный путь, представлявший собой достаточно непростую экзистенциальную ситуацию.

Юрий Михайлович родился 23 июля 1936 года в городе Гудаута (Абхазия). Его детство и юность пришлись на время после публикации Краткого курса ВКП(б) и на период догматизированного и ограниченного (выхолащивание дискуссий, шоры для мысли, контроль над доступом к книгам) подхода к общественным наукам и к философской мысли. Иными словами, его юность пришлась на период, когда философу душно, когда среда не способствует возникновению философа, но нацелена на формирование некой человеческой формации *несубъектов*, когда живое и свежее, когда суть человеческое, *esse homo*, старательно вытесняется государственной машинерией. И на этом фоне Юрий Михайлович оказывается на армейской службе: в 1960 году заканчивает Омское высшее общевойсковое командное училище, в 1970 году - Военно-политическую академию имени В.И. Ленина. Казалось бы, все вместе должно было бы убить в человеке способность к тому глубокому, прочувственному, интенциональному восприятию мира, которое требуется от философа. Но Юрий Михайлович устоял. В 1973 году он окончил адъюнктуру при Военно-политической академии и с этого же времени стал работать начальником кафедры общественных наук Тюменского высшего военно-инженерного командного училища. Карьерный путь Ю.М. Федорова связан с работой в

ИФ АН Азербайджана, в Институте проблем освоения Севера СО РАН, с Институтом криосферы Земли СО РАН, с Тюменским государственным университетом, на который, как отмечает С.М. Халин, Юрий Михайлович обижался за то, что университет так и не представил Федорова к званию профессора, хотя он работал в ТюмГУ не один год и был связан с ним довольно тесно [3, с. 81]: в частности именно там защищал свою докторскую диссертацию, бывшую одной из первых (если не первой) докторских в Тюменском госуниверситете [3, с. 79].

Возможно, что устоять против давления идеологии Юрию Михайловичу помогла поэзия, присущая его душе. Как известно, поэтам не становятся - ими рождаются. Поэзия - это особенные, очень личные отношения человека с бытием, способность человека воспринимать и транслировать голос бытия, как голос истины. Недаром А. Бадью указывает поэзию в качестве одной из процедур истины [2, с. 15-16]. Неслучайно И. Бродский считает поэта всего лишь средством, благодаря которому язык осуществляет себя [4, с. 14-15]. И разве не о том же писал М. Хайдеггер, когда призывал нас понимать язык в качестве дома бытия? [5, с. 314] А Юрий Михайлович был связан с поэзией напрямую: А.Г. Еманов отмечает, что его юность прошла: «В азербайджанском селении Мардакяны, на побережье Каспия, где витала аура ярких поэтов Серебряного века - В. Хлебникова и создавшего там свои «Персидские стихи» С. Есенина»; что на Федорова влияли кавказско-тюркская кровь отца и сибирские гены матери, вместе дававшие сочетание сильного, волевого мелоса восточной песенно-поэтической культуры и склонность к необычной просодии как следствие воздействия «жгучего кавказского темперамента» [6, с. 38]. Это сочетание приводило к рождению прекрасного, проникновенного, прочувственного:

Сосны сгорбились
Сосны в смокигах
Как много бабочек на пепелище
А ведь вчера здесь шумела роща...
Строчки ползут красной улиткой
по чёрным крыльям –
Это догорает последняя песня...
Не загасить огни имён
Сохраните, сохраните зажённую спичку!
Омск, 24.06.1960 [7].

И это же приводило к его особенному пониманию Вселенной. К тому шагу, посредством которого, по замечанию М.Н. Щербинина, Федоров поднимался до уровня Вселенной и где, по мнению С.М. Халина, ему было по-своему тесновато [8, с. 168]. Дело в том, что Юрий Михайлович в своей философии пытался создать сложнейшую целостную схему бытия как такового, где все сворачивается-разворачивается, взаимодействует и взаимозависит, является знаком и экзистенцией. В своей философии он

одновременно подымался на невообразимые высоты и опускался в глубочайшие низины, которые, впрочем, будучи крайностями, объединялись в Единое. Федоров умел соединить неоплатонизм, космизм, экзистенциализм и присущее философии после Ф. де Соссюра внимание к знаку. Федорова прозвали сибирским Сократом, но представляется, что ему больше бы подошло именоваться сибирским Гегелем: настолько глубока, сложна, целостна, комплексна и диалектична его философская мысль. Как отмечала Е.Н. Яркова, в философии Юрия Михайловича: «Соединились дух метафизики, с присущей ей устремленностью к отвлеченным от конкретного существования людей и вещей принципам, формам, качествам бытия и дух позитивизма, со свойственным ему стремлением к упорядоченности и конкретизации - построению различных схем и диаграмм» [9, с. 105]. И все это на фоне поистине необъятной эрудиции! Если Гегель завещал философам постигать в мысли свое время [10, с. 56], то Федоров воспринимствовал ему напрямую.

Это преемство видится в другом аспекте: если Гегель спросил: «Какова структура мира как моральной сущности?» [11, с. 211], то Юрий Михайлович попытался ответить на такую постановку вопроса. И ответить так, как мог это сделать только поэт. Только поэт-философ.

Ю.М. Федоров написал не так много книг. Но одна из них — «Универсум морали» [12] - настолько плотная, что расшифровке этой вовсе нетолстой работы, в стремлении постичь все заложенные туда смыслы, можно посвятить библиотеку. Еще три книги представляют собой Сумму: Сумму антропологии. Сумма - понятие средневековой книжной культуры, когда еще была возможность результативно пытаться объять необъятное, выполнить этот титанический труд. Федоров попытался. Название его триптиха говорит за себя: суммировать знание. В его случае: суммировать все, что можно и нужно сказать о человеке. Масштаб! Поэтому постичь Федорова в рамках статьи возможно только пытаюсь ухватить его не столько через *ratio*, к которому он сам относился довольно скептически, сколько через метафору, через наши чувства, наше образное мышление, нашу способность мыслить абстрактно. Федоров - греческий философ. Он мыслит, создавая метафору и разворачивая свою мысль в качестве таковой. Через метафору он вводит нас в миф. А миф - это символ. Символ, по Федорову, - язык Космоса. И вот мы оказываемся в самом центре философии Федорова - в Космосе!

Федоров космист, неоплатоник, в своей философии он опирается на обе традиции: обильно цитирует Н.Ф. Федорова, Н.А. Бердяева, В.С. Соловьева, П.А. Флоренского, В.И. Вернадского и К.Э. Циолковского. Пытается выстроить бытие как иерархию взаимозависимых слоев, сводимых к трансцендентному Единому, обеспечив работой человеческую душу, желающую большего, чем банальное материальное существование.

Юрий Михайлович выводит наше существование из узости и ограниченности во Всеобщее.

По Федорову, мы - часть Космоса. Космос - протобытие. Это ещё не бытие как таковое. Но он уже содержит бытие в себе. *Космос содержит в себе все в свернутом виде.* Он сам в определенный момент был в свернутом виде. В сингулярности. В маленькой точке. Потом - бах! - развернулся в результате Большого взрыва. Такую метафору создают ученые.

Федоров говорит нам, что Больших взрывов было два. В результате одного был создан Космос. Космос, вмещающий в себя множества, и множества, и множества. Веер множеств. Вмещающий в себя Природу. И человека, как часть природы.

Второй Большой взрыв - Логос. Человек - не только часть природы, он - Мысль. Человек - надприродная сущность, изначально из природы выделенная своей способностью читать и расшифровывать Символ. А Символ – язык Космоса. Человек - часть не только биогенеза, но часть космогенеза: он необходим Космосу как некий духовный инвариант пространства. Ведь Космос должен существовать для кого-то. И кто-то должен вести диалог с Космосом. Вывод: Космос существует для нас.

И как часть нас.

Космос говорит с нами языком Символа - нашей способности к речи.

Космос зашифрован семантически. Все является Бесконечным Текстом. И человек содержит в себе изначально ключ к этому всеобщему тексту. Человек может читать и создавать символы. Человек может творить. Способность к творчеству - это то, что делает человека причастным Космосу. Творчество - это то, что превращает человека в микрокосмос.

Мы часто погружены в повседневность рутины: ходим в магазины, заполняем бумаги. Но только творческий акт делает нас сопричастными глобальному - Космосу. Космос говорит с нами через творчество. Потому что откуда берется творчество? - Загадка. Но если мы развиваемся в направлении творчества, то определенный успех нас ждёт. Определенный разговор между нами и Космосом состоится. Почему Космос говорит с нами через творчество и почему творчество делает нас причастными Космосу? Потому что Космос - творец. Космогенез - это постоянное создание и разворачивание. Макрокосмос нуждается в микрокосмосе, потому что только микрокосмос может понимать Символ. Но микрокосмос нуждается в макрокосмосе, потому что только там содержится истина.

Истину можно пытаться ухватить двояко. Можно идти к ней эмпирически, через науку и опыт, через обобщение наблюдаемого, через эксперименты. Так мы поступаем. Так часто организовано наше познание, и мы считаем это достижением. Но этот способ, по Федорову, обречён схватывать лишь эпифеномены. Потому что множественное слишком множественно, его невозможно ухватить в целостности.

Можно попробовать сразу ухватить целостность феномена, но для этого нужно суметь услышать Космос. А Космос, разворачивая частное, говорит об общем.

Общее для человека - причастность Космосу. Вспомните рассуждение смотрящего в небо князя Андрея у Толстого: все человеческие страсти меркнут на фоне неба. Поэтому - причастность небу. И причастность друг другу.

Человеку необходим человек. Вместе они образуют Род. Вы почувствовали себя частью Космоса? Увидели Космос? Его пространства? Галактики? Теперь ощутите себя частью братства. Потому что человек становится собой только благодаря Другому. Роль Другого не в конкуренции, а в со-бытии. Взгляд Другого, говорит нам кто мы. Диалог с Другим формирует нас. И именно через со-бытие люди обретают со-знание. Общее знание. Знание на всех. Общая мощь. Благодаря этому знанию человек покоряет океан, небо, Космос. Между человеком и человеком связью являются ценности: добро, добродетель, мужество, справедливость.

Связка человек-человек образует собой единый Род посредством интерсубъективных связей находящихся в диалоге субъектов, знание и сила которых расплывлена на всех. Только вместе, только друг через друга и посредством, при помощи друг друга, люди способны узнать истину как об универсуме в целом, так и о себе в частности: человечество раздвигает горизонты возможного за счёт общего действия и человек обретает Я благодаря обратной связи от Другого, воспринимающего человека как Ты. Дialeктика Я-Ты внутри человека (кто я есть для себя и кто я есть/хочу быть для Другого) и вовне человека (кто Я есть для себя и кем меня окликают) образует, по Федорову, слой Рода. Этика Рода конституируется добром (добро не равно благу, т.к. проистекает от желания сделать нечто хорошее без ожидания ответного шага).

Следующим слоем объявляется Социальное: веер социальных ролей, которые играет Я. Социальное уводит от истины за счёт фетишизации лжеобщностей, подрывающих живые человеческие отношения и чувство причастности Космосу. Этика социального конструируется долгом. Социальное объективирует.

Социальное - уже норма, уже Закон, уже искусственность и отчуждённость. Помните очки в фильме «Чужие среди нас» (Дж. Карпентер, 1988)? Они показывали, что за лоском рекламы скрывается императив «Подчиняйся!». В очках Федорова мы бы увидели, что за социальным скрывается ложность и искусственность. Человек занят рутинной, а не творческой деятельностью относительно Другого. Не попыткой познать Космос.

И слой Природы встроен в семантическую Вселенную человека. Природа также объективирует. Освобождение лежит только в возможности человека прочувствовать и осознать связь всех четырех слоев в себе самом.

Таким образом философия Федорова должна рассматриваться не только как часть отечественной философской традиции (космизм, религиозная философия П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева), но и как часть континентальной философии, в основе которой находится онтологический и гносеологический статус субъекта. Федоров ставит перед нами классический философский вопрос: кто мы есть в сложноустроенном, семантически организованном мире? Собственно говоря, этот акцент на этическое вопрошание присущ всей тюменской философской мысли.

Человек есть звено, увязывающее разворачивающийся во множество Космос в некоторое единство морального универсума, в котором моральный субъект осуществляет восхождение от низшей формы морали — социетальной (основанной на долге и благе, которые сначала общество выполняет относительно человека, как своего беспомощного члена, попутно вписывая его в собственные структуры и навязывая конформизм; а после требует от человека возратить обратно «потраченное на него») к высшей: гуманистической (через осознание своей связи и общности со всем человечеством и на основе этики добра: безвозмездного деяния для Другого) и космологической (заклѳченной в осознании свободы быть собой при связи со всеобщим). Мораль, в концепции Федорова, спускается сверху-вниз. Но моральная субъективация человека осуществляется восхождением снизу-вверх. Человек познает мораль или через эмпирическое обобщение частных, или через интенцию семантического нераспакованного общего. «Человек обладает иерархией сущностных сил: космических, родовых, социальных, природных. Различными уровнями своей субъективной целостности он одновременно укоренен во всех онтологических слоях бытия» [13, с. 33].

Подобная концепция морали и человека как ее субъекта становится интересной, если мы признаем наличие трансцендентного, и абсолютно спорной, требующей вычленения операциональных крупинки, если мы ограничиваемся данностью. При всей ясности своих рассуждений о межчеловеческих и социальных отношениях (низшие звенья морали) Федоров более туманен относительно являющего себя Символа. Его философия — философия человека, которому в условиях коллапса социальных структур (распада советского модерна, краха всей той системы, при которой он воспитывался, крушении миров, определенном Ф. Фукуямой в качестве «конца истории» [14] отчаянно хочется верить, что космос на стороне людей. И надо сказать, что возвышение человека от биологической данности к космологической сущности — это достойная перспектива любой индивидуальной и социальной системы.

Итак, Федоров выделяет четыре слоя: Космос, Род, Социум и Природу. Каждый слой — определенный универсум со своей моралью и правилами. Мораль эманурует от высшего к низшему, от Космоса к человеку био-

логическому, но познается благодаря восхождению. Быть моральным субъектом - значит ощущать свое единство с человечеством, ощущать себя частью Космоса. И быть свободным.

Быть всегда тем, кто поступает правильно.

Библиографический список:

1. Laudan L. Progress and Its Problems : Towards a Theory of Scientific Growth / L. Laudan. – Berkeley : University of California Press, 1978. - 264 p. – Text : direct.
2. Бадью А. Манифест философии / А. Бадью ; пер. с фр. В. Е. Лапицкого. - Санкт-Петербург : Machina, 2003. - 184 с. - Текст: непосредственный.
3. Халин С. М. Юрий Михайлович Федоров: спор продолжается / С. М. Халин. - Текст: непосредственный // Мировоззренческо-методологический потенциал философской концепции Ю.М. Федорова : материалы круглого стола 29 октября 2004 г. – Тюмень : Мединфо, 2004. - С. 78-91.
4. Бродский И. Сочинения в четырех томах. Том 1 / И. Бродский ; Культурно-просветительское общество «Пушкинский фонд». - Париж-Москва-Нью Йорк : Третья волна, 1992. - 479 с. - Текст: непосредственный.
5. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер // Проблема человека в западной философии: Переводы. – Москва : Прогресс, 1988. - С. 314-356. - Текст: непосредственный.
6. Еманов А. Г. Слово и дело Ю. М. Фёдорова / А. Г. Еманов. - Текст: непосредственный // Мировоззренческо-методологический потенциал философской концепции Ю.М. Федорова : материалы круглого стола 29 октября 2004 г. – Тюмень : Мединфо, 2004. - С. 38-44.
7. Федоров Ю. М. На смерть Пастернака / Ю. М. Федоров. - Текст : электронный. - URL: <http://www.ofedorov.ru/otec/As-6.htm> (дата обращения: 25.03.2021).
8. Халин С. М. Наука и культура : Метапознавательный подход. Книга 2 / С. М. Халин. - Тюмень: Тюменский гос.университет, 2020. - 174 с. - Текст: непосредственный.
9. Яркова Е. Н. Проблема личности в отечественной философии / Е. Н. Яркова. – Текст : непосредственный // Мировоззренческо-методологический потенциал философской концепции Ю.М. Федорова : материалы круглого стола 29 октября 2004 г. – Тюмень : Мединфо, 2004. - С. 105-122.
10. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель; пер. с нем.; ред. и сост. Д. А. Керимов, В. С. Нерсесянц. – Москва : Мысль, 1990. - 524 с. - Текст: непосредственный.
11. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. В 2 томах. Том 1 / Г. В. Ф. Гегель. - Москва: Мысль, 1970. - 688 с. - Текст: непосредственный.
12. Федоров Ю. М. Универсум морали / Ю. М. Федоров. – Тюмень :. ТНЦ СО РАН, 1992. - 418 с. - Текст: непосредственный.
13. Федоров Ю. М. Этика Севера как космология морали / Ю. М. Федоров. – Текст : непосредственный // Этика Севера : сборник научных трудов / под ред. В. И. Бакштановского, Т. С. Караченцевой ; ИПОС; Центр прикладной этики СО РАН. - Томск, 1992. - 180 с.
14. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма ; пер. с англ. М. Б. Левина. – Москва : АСТ, 2007. - 588 с. - Текст: непосредственный.

АКТУАЛЬНОСТЬ РАЦИОНАЛЬНОСТИ Н.Д. ЗОТОВА-МАТВЕЕВА

(Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Тюменской области в рамках научного проекта 20-411-720003. The research was funded by RFBR and Tyumen Region, number 20-411-720003)

В отечественной истории философии мало внимания уделяется исследованию региональных философских традиций. Между тем, актуализация идей российских философов может помочь в осмыслении прежних и конструировании новых этических идей, отвечающих требованиям современности. В настоящее время необходимо дать ответ самому себе и обществу на вопросы, связанные с нарастанием крайнего индивидуализма, гедонизма, нетерпимости к инакомыслию, крайними проявлениями которого являются политический и религиозный экстремизм. Обращение к философским идеям представителей Тюменской этико-философской традиции, может помочь в поиске ответов на эти и другие злободневные вызовы современности. Актуальность идей тюменских философов во многом определяется тем, что они являются представителями нашей цивилизации (историко-культурного типа). Поэтому их ответы более соответствуют культурным, политическим и иным реалиям российского общества.

Работа основывается на общенаучных эмпирических и теоретических методах, на принципах философской герменевтики (Х.-Г. Гадамер, П. Рикёр), философии диалога (М. Бубера, М.М. Бахтина, В.С. Библер), принципе воображаемого чтения С. Жижека, культурно-исторического (цивилизационного) подхода, теории научно-исследовательских традиций Л. Лаудана. Для решения исследовательской задачи привлекались философские работы Н.Д. Зотова-Матвеева, его интервью, публицистические работы, воспоминания о нем автора данной статьи и других людей, знавших Зотова.

Н.Д. Зотов-Матвеев (1937–2006) - является одним из представителей Тюменской этико-философской традиции. Манера размышления Н.Д. Зотова-Матвеева (далее - Н.Д. Зотов, Зотов) была схожа с сократовской. С великим афинянином Зотова роднят и постоянные размышления о добродетелях; и способ философствования, при котором мыслитель не остается в тиши одиночества, а выходит к людям, чтобы совместно с ними пытаться найти ответы на вечные вопросы; и убежденность в том, что подлинное бытие мысли заключено не в книгах, а в душе мыслящего собеседника. Занятия, которые проводил Зотов, представляли собой рассуждения, посвященные животрепещущим проблемам, над решением которых он бился до конца своей жизни. Обучающимся (как правило, студентам и аспирантам) трудно было вести конспект его лекции. Он часто сам препятствовал тому, чтобы за ним что-то записывали. Зотов говорил присутствующим: «Пожалуйста, отложите ручки в сторону! Мне нужно видеть, что вы меня понимаете! Я хочу смотреть на лица, а не на затылки!». Как пра-

вило, после окончания занятия профессора окружали студенты, которые продолжали задавать ему вопросы. На досуге, в свободное от учебы время некоторые обучающиеся продолжали дискутировать по проблемам этики, о которых узнали от Зотова.

По словам Н.Д. Зотова, на его формирование как философа большое влияние оказала творческая атмосфера свободы и поиска, присутствовавшая в академической среде Тюмени. Он отмечает, что благодаря общению с В.П. Жежеленко, который любил дискуссии и обсуждение проблемных вопросов, философия стала восприниматься «как дело отнюдь не догматическое» [1, с. 90]. Отличной школой была деятельность Ф.А. Селиванова, который прибыл в Тюмень из Томска. Его отношение к философии и деятельность в ней приобщали молодых преподавателей к ценностям философии. Значимым и даже обоюдонеобходимым, по мнению Зотова, было общение с В.И. Бакштановским. Во многом, благодаря их продуктивной взаимной критике углублялась и оттачивалась философская концепция Н.Д. Зотова. Именно с переходом на кафедру этики, которую возглавлял Бакштановский, Зотов связывал возможность свободно философствовать, не оглядываясь на формальные официальные идеологические ограничения советской эпохи.

По нашему мнению, концепция Зотова формировалась, прежде всего, под влиянием Платона и И. Канта. Причем тюменский философ в течение своей творческой деятельности все более эволюционировал в сторону платонизма. Это было связано и с его воцерковлением, и с тем, что диалоги Платона были его постоянными спутниками. С томиками Платона Зотов не расставался. Брал их с собой и в командировку, и на пикник, и на рыбалку. Беседовал о проблемах, поднятых в диалогах, не только с коллегами и студентами, но и со знакомыми селянами из любимой им деревни Друганова [2].

В морали Зотова привлекало вечное, вневременное [1, с. 93]. Поэтому в конфликте между школами О.Г. Дробницкого и А.И. Титаренко по проблеме понимания природы морали тюменскому философу ближе было направление Дробницкого. Так же Зотов обнаруживал некоторое родство своих воззрений с В.Н. Шердаковым. Взгляды Титаренко на нравственность как сферу, которая исторически обусловлена, противоречили интуиции и натуре Зотова. Напротив, идеи И. Канта об автономности морали были ему понятны, глубоко прочувствованы и осмыслены. Другим философом, наиболее созвучным его переживанию философии, стал Н.А. Бердяев. С его творчеством Зотов познакомился в конце 1980-х – начале 90-х годов.

Согласно М.Г. Ганопольскому, Н.Д. Зотову удалось довести до уровня практического воплощения диалогическую трактовку педагогической этики, также как В.И. Бакштановскому - воспитательно-праксиологическую, а Ф.А. Селиванову - логико-дидактическую [3, с. 29]. Рационализм Зотова был родственен рационализму Сократа. Как и Сократ, он не представлял себе жизнь без философских размышлений. Нераздельность теории и практики, разума и экзистенции демонстрирует рассказ

В.В. Сокола, который посетил больного и слепого Зотова за несколько месяцев до его ухода из жизни. На вопрос Сокола: «Николай Дмитриевич, Вам не скучно? Как Вы живете без зрения?», Зотов ответил: «Нет, скучать мне некогда. Я размышляю».

Для Зотова, пожалуй, более чем для других представителей тюменской этико-философской традиции, не было разделения между практикой и теорией, философствованием и существованием. У него иррационализм человеческой экзистенции был вписан в логику высшего смысла [1, с. 101]. Жизнь человека имеет свои этапы, для каждого из которых характерны свои цели и задачи. Для того, чтобы хорошо прожить свою жизнь необходимы не столько истины, поставляемые наукой, сколько истины, представляемые философами, художниками, религиозными гениями. Но философская истина отличается от истины научной. Применительно к философии можно говорить, прежде всего, о правде существования, которая отличается от знания, продуцируемого наукой. Правду человеческого бытия нельзя верифицировать. Она принадлежит не сфере сущего, но сфере должного. Но о ней можно и необходимо размышлять. Итогом этого размышления становится философская концепция. Назначение философии – помочь человеку в приобщении к подлинному бытию, к высшим, духовным ценностям и отвращение от ничто, от ничто-ж-ного [1, с. 109]. Благодаря философскому рациональному размышлению человек удовлетворяет свою неизбежную потребность в трансцендировании так же, как религиозное созерцание помогает приобщиться к Богу.

Согласно Зотову, философ «пытается созерцать реальность ноуменальную - в противоположность феноменальной» [1, с. 107]. Осмысление своего феноменального, социально-биологического естества с позиций духовного, ноуменального мира позволяет по-другому понимать свое существование. Благодаря опоре на духовные ценности личность получает относительную независимость от социально-биологических факторов. Средоточение жизни в мире ценностей преобразует жизнь человека, делает его свободным, личностью. Зотов не отрицал методологическую функцию философии, но главное ее назначение видел в том, чтобы она была жизнеучением, помогала человеку «в его жизненном самоопределении, в придании своему бытию смысла и достоинства» [1 с. 109].

Еще в советское время Зотову удалось создать концепцию личности, которая, с одной стороны, обосновывалась методами диалектического и исторического материализма, а с другой, соответствовала его христианскому мировоззрению [4]. Как известно, к обоснованию идеалистических положений методами марксизма прибегал выдающийся русский философ А.Ф. Лосев, который в советское время был вынужден творить в рамках марксистской теории уже будучи сложившимся неоплатоником. В «Истории античной эстетики» Лосев переосмыслил диамат как частный вариант неоплатонизма. Материализм и богоборчество марксизма Лосев объяснял

его молодостью, недоработанностью, неразвитостью. Зотов, родившийся в 1937 г., не имел возможности изучать патристику. Но его взгляды эволюционировали от материализма к идеализму, от атеизма к теизму. Став глубоко верующим православным христианином Зотов не отказался от основополагающих идей Канта, несмотря на то, что отец Павел Флоренский называл немецкого гения «духом злобы поднебесной». На наш взгляд, православное «кантианство» и отторжение основополагающих идей неоплатонизма проявилось в убежденности Зотова о невозможности единого понимания и переживания реальности. В связи с тем, что о сфере должного нельзя иметь положительное, верифицируемое знание, то необходима вера. Вера не отрицает разум, но просветляет его. С другой стороны, просветленный верой разум укрепляет человека в вере [5].

Рационализм был присущ Зотову до конца его дней. В этом отношении показательны как его интервью, данное в последние годы жизни В.И. Бакштановскому [1], так и написанная за год до смерти статья «Об опасности смысложизненной катастрофы» [6], в которой проблема одиночества решается через соотношение целей в жизни и цели жизни. Следует отметить чрезвычайную актуальность поднимаемой Зотовым проблемы одиночества в связи с коронавирусной пандемией [7; 8].

Интересно сравнить способы аргументации в последних работах Зотова с лекцией М. Вебера «Наука как призвание и профессия», являющейся его интеллектуальным завещанием [9]. Анализ работ Зотова и Вебера позволяет сделать вывод о сходстве в их способах рационального обоснования своих мыслей. И тюменский философ, и великий немецкий социолог разделяют точку зрения Л.Н. Толстого о том, что наука сама по себе абсурдна, свободна от ценностей и смыслов [6, с. 234; 9, с. 718-721]. В то же время, у Вебера и Зотова смысл жизни и профессиональной деятельности проистекает из обращения к ценностям [6, с. 234; 9, с. 719]. Однако ценности и смыслы, указывает как Вебер, так и Зотов, недоказуемы средствами науки. Ответить на вопрос о том, какому богу служить «может только пророк или Спаситель» [9, с. 731]. Иными словами, смысл жизни и профессиональной деятельности проистекает из обращения к ценностям как абсолютам, принимаемым благодаря вере. У Зотова – это религиозная вера в единого, трансцендентного Бога. У Вебера религия ученого – это «политеизм» имманентной реальности, в которой многочисленные ценности ученого ведут между собой борьбу [9, с. 725, 726]. Таким образом, сравнивая взгляды Н.Д. Зотова и М. Вебера можно сделать вывод о присущей столь разным мыслителям единой рациональной схемы. Однако, Зотова философские размышления привели к религиозной вере. Благодаря разумной вере он продолжал философствовать. Согласно Веберу, ученый не должен в рамках своей профессиональной деятельности «приносить в жертву интеллект» [9, с. 733], хотя, его деятельность сама по себе не имеет смысла и основывается на вненаучных ценностных суждениях. Зотов это знал и понимал. Поэтому он резко противопоставлял

философию, постигающую мир трансцендентный и науку, изучающую реальность, лежащую в пространстве и времени [1, с 108].

Николай Дмитриевич считал, что обрести философские представления о мире ноуменальном позволяют символы [1, с. 110]. Они не являются лишь знаками, но обладают активностью, т.к. принимают участие в постигаемой реальности. Символ указывает на трансцендентное, позволяет его осознать и пережить единение с ним. Однако каждый философ символизирует реальность по-своему, в зависимости от своего дискурса и позиции.

Беседы и полемика с коллегами, в частности с Бакштановским, размышление о плюрализме в философии привели Зотова к мысли о существовании первичной уникальной личностной интуиции, определяющей дальнейшую творческую деятельность философа [1, с. 110, 111]. В силу того, что изначально у индивидов различное мировидение и мироощущение, они создают отличающиеся друг от друга мировоззренческие концепции. Доказать истинность одной точки зрения не позволяет так же антиномичность разума и невозможность верификации философских представлений. В результате противоречащие друг другу представления становятся равноправными участниками философского дискурса. С позиции разума все они равноценны и имеют право на существование. Зотов любил повторять изречения мыслителей, согласно которым каков человек, такова и его философия (И.Г. Фихте), философы правы в их утверждениях и неправы в их опровержениях (В. Кузен), родись философ в любую другую эпоху, он, по сути, сказал бы то же самое (А. Бергсон) [там же].

Концепция Зотова, обосновывающая как отсутствие единственно верной философии, так и ее принципиальный плюрализм, чрезвычайно актуальна, т.к. ее положения можно экстраполировать на всю сферу межчеловеческих отношений. Зотов не был релятивистом, но в то же время считал необходимым существование иных точек зрения. Он полагал, что философские расхождения между сторонниками автономной и гетерономной этики, деонтологии и консеквенциализма и др. отличия между философами стимулируют человека к духовному труду, к размышлению над глубинными трансцендентными основами нашего бытия, учат быть смиренным и терпимым к другому, чужому, отличающемуся. Данное этическое смирение необходимо для нашего совместного проживания в глобализирующемся и глокализирующемся мире, раздираемом всевозможными противоречиями. Иными словами, рациональность Зотова, обосновывающая неустранимый культурно-социальный плюрализм и нравственное требование постижения Абсолютного, может быть очень полезна для обоснования ненасильственной борьбы между представителями различных культур, претендующих на свою исключительность. Если после К. Поппера нетерпимость, как правило, связывают с наличием веры в абсолюты, то концепция Зотова открывает еще одну возможность для сторонников этой веры обосновать признание ценности инакомыслия и возможности мирной социокультурной конкуренции.

Библиографический список:

1. Зотов Н. Д. Жизнь однократна, участь неповторима: знаю свое становление только в этом варианте / Н. Д. Зотов. – Текст : непосредственный // Жизнь в профессии: «истории успеха» университетских интеллектуалов. Ведомости / под ред. В. И. Бакштановского, Н. Н. Карнаухова ; сост. М. В. Богданова ; НИИ ПЭ. – Тюмень, 2007. - Вып. 31, специальный. - С. 87-111.
2. Зотов-Матвеев Н. Д. Образование и духовность / Н. Д. Зотов-Матвеев. - Текст : электронный // Сибирская православная газета. – 2004 - №2. – URL : <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:phytENdfhOMJ:www.ihtus.ru/22004/obr1.shtml+&cd=1&hl=ru&ct=clnk&gl=ru> (дата доступа: 02.02.2021).
3. Ганопольский М. Г. Региональный этос: историко-географический контекст и социокультурная трансформация : монография / М. Г. Ганопольский ; Министерство науки и высшего образования РФ, Федеральный исследовательский центр, Тюменский научный центр Сибирского отделения РАН, Институт проблем освоения Севера, Тюм. гос. ун-т. – Тюмень : Изд-во Тюм. гос. ун-та, 2018. - 152 с. - Текст : непосредственный.
4. Зотов Н. Д. Личность как субъект нравственной активности: природа и становление / Н. Д. Зотов. – Томск : Изд-во Томск. ун-та, 1984. - 247 с. - Текст : непосредственный.
5. Зотов-Матвеев Н. Д. Вера просветляет ум / Н. Д. Зотов-Матвеев. - Текст : непосредственный // Религия и Церковь в Сибири : сб. науч. статей и документальных материалов. - Тюмень, 2000. - Вып. 13. - С. 125-138.
6. Зотов Н. Д. Об опасности смысло-жизненной катастрофы / Н. Д. Зотов. - Текст : непосредственный // Духовно-нравственный потенциал России: связь поколений : IV Рождественские образов. чтения : материалы Всерос. науч.-практ. конф., 31 янв. – 1 фев. 2005 г. - Тюмень, 2005. - С. 232-240.
7. Belyaev I. A. Socio-cultural determinacy of human loneliness / I. A. Belyaev, M. N. Lyashchenko. – Text : direct // Journal of Siberian Federal University - Humanities and Social Sciences. - 2020. - Vol. 13, Iss. 8. - P. 1264–1274.
8. Vries B. de. State responsibilities to protect us from loneliness during lockdown / B. de Vries. - Text : direct // Kennedy Institute of Ethics Journal. - 2021. - № 31(1). - P. 1-15.
9. Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. – Москва : Прогресс, 1990. - 808 с. - Текст : непосредственный.

Стефашов А. Е.

Ф. А. ХАЙЕК О ГЕНЕЗИСЕ ЦЕННОСТНО-СМЫСЛОВЫХ ОСНОВАНИЙ ЭКОНОМИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Для современного глобального экономического порядка характерно почти безграничное доминирование рыночных институтов, в рамках которых экономические субъекты действуют на основе поведенческих образцов и моделей, призванных обеспечить результативность их деятельности, но, ирония заключается в том, что никто из субъектов рынка не в состоянии ответить на вопрос, каким образом произошел отбор действующих правил предпринимательского поведения и активности.

Австро-британский ученый Ф.А. Хайек в своей книге «Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма» стремился эксплицировать генезис

экономической культуры рыночной экономической системы, которую исследователь предпочитал именовать «расширенный порядок человеческого сотрудничества».

Ядро экономической культуры, по мысли Ф.А. Хайека, составляет сумма некоторых моральных практик и традиций, безотчетное следование которым имеет своим результатом опережающие темпы аккумуляции богатства у тех групп, которые их придерживаются. Фундаментом системы рыночных экономических ценностей являются три безусловно признаваемых «естественных» принципа: уважение частной собственности, передача частной собственности посредством согласия, честность (исполнение обязательств). Также в рамках экономической культуры рыночных отношений высоко оценивается значимость дисциплины труда, чувства ответственности, готовности рисковать, умения делать сбережения.

Смыслы и ценности рыночной экономической системы ученый рассматривал как универсальные, которые с одинаковым коэффициентом будут действовать в разных странах и не ставил перед собой цели проанализировать влияние культурных норм и правил, укоренных в конкретных обществах, на практики оперировавших в них экономических субъектов, как это делают ряд исследователей, например Ф. Фукуяма [1].

Нормы рыночной экономической культуры, утверждал Ф.А. Хайек, не могли быть итогом рациональной деятельности людей, плодом человеческого разума. Философ был убежден, что систему культурных ценностей предпринимательства нельзя представлять как следствие следования индивидов некоторому сознательно ими разработанному паттерну принципов и правил поведения. Глубоко ошибочным, по его мнению, является теория, что у истоков всякого сложно структурированного порядка или системы должна быть организованная сознательная сила. Люди, которые придерживаются подобных воззрений, преувеличивают роль интеллекта и уверены, что сознательному замыслу, писал Ф.А. Хайек, «...мы должны быть обязаны всеми преимуществами и возможностями, которые дает нам цивилизация» [2, с. 95].

Ценностно-смысловые основания экономической культуры, утверждал австро-британский философ, не могли быть также predetermined результатом биологической эволюции, т.е. передаваться на генетическом инстинктивном уровне. Хотя некоторые исследователи предполагали, что отдельные навыки предпринимательской активности якобы можно наблюдать в животном мире. Подобных воззрений придерживался российский исследователь феномена предпринимательства Г.К. Гинс. Задатки таких качеств, как активность, хозяйственность (накопление запасов корма, постройка гнезд и т.д.) можно встретить у особей тех или иных видов. Поскольку природная среда подвержена трансформациям, постольку сохраняются организмы, способные к приспособлению. Это качество, Г.К. Гинс трактовал, как предприимчивость. Он писал: «...предприимчивость – до-

бавочное свойство, которое появляется в результате работы сознания, когда требуется обеспечить удовлетворение основных потребностей живого существа, приспособляясь к новой обстановке» [3, с. 45].

Ф.А. Хайек полностью разделял мнение британского философа Д. Юма о том, что «правила морали не являются заключениями разума» [4, с. 499]. Ценностно-смысловые основания предпринимательства сложились спонтанно как один из взаимосвязанных элементов процесса социальной самоорганизации, детерминированного множеством факторов, всю полноту которых как индивидуальный, так и коллективный человеческий разум не способен проанализировать. Ф.А. Хайек выдвинул концепт, что ценности экономической культуры следует трактовать как феномен, возникший в пространстве между инстинктом и разумом.

На стадии первобытного общества люди жили малыми группам и руководствовались, как полагал Ф.А. Хайек «естественной моралью». В понимании ученого это совокупность инстинктов, разделявших социум на «своих» и «чужих», цементирующих сплоченность группы и обеспечивавших позитивное взаимодействие внутри нее. В процессе цивилизационного развития выкристаллизовывались новые правила экономического взаимодействия, которые блокировали импульсы поведения, порождаемые инстинктами. Новые правила распространялись не потому, что индивиды на эмпирическом уровне видели их эффективность, но вследствие того, что практиковавшие их группы получали преимущества по сравнению с другими группами, которые этих правил не придерживались. Новый опыт транслировался на уровне приобретенных привычек, т.е. главным его источником стали традиции.

Обычай складывались не как продукт индуктивного анализа массива конкретных фактов и ситуаций, а как результат неких повторяющихся способов реагирования и действий в воспроизводящихся жизненных ситуациях. «Управляемые в своем поведении тем, чему научились», – писал Ф.А. Хайек, – «мы зачастую не знаем, почему мы делаем то, что делаем» [2, с. 44]. Приобретенные правила постепенно закреплялись в процессе социокультурной эволюции, смысловое содержание которой находит воплощение в процессе перманентной адаптации к несистемным случайным факторам, возникшим непредвиденно событиям.

Рыночная экономическая культура выкристаллизовывалась также в противостоянии с антирыночной антикапиталистической ментальностью. По утверждению Ф.А. Хайека, корни генезиса этого экономического образа мысли можно обнаружить в философских воззрениях Аристотеля, который трактовал порядок как результат волевой деятельности индивидов, в хозяйственной сфере выделил экономику, т.е. сознательную деятельность по обеспечению естественных потребностей человека и хрематистику, т.е. целеустремленную деятельность, связанную с накоплением денег и имущества. Действия в рамках экономики древнегреческий философ называл

моральными, действия в рамках хрематистики – предосудительными, требующими осуждения.

Воздействие антирыночных ценностей возросло с принятием учения Фомы Аквинского, с его отрицательным отношением к торговле как виду деятельности, критикой банкиров за взимание процентов, рассуждениями о справедливой цене товаров и презрительном отношении к предпринимательству.

Социалистические теории XIX–XX вв., считал Ф.А. Хайек, бросили действительный вызов как ценностно-смысловым основаниям, так и учреждениям рыночной системы. Поскольку социалисты склонны абсолютизировать значимость материального производства, постольку они предрасположены оценивать сферу торговли как вспомогательную область приложения сил. Организация и управление торговлей, а также другие виды предпринимательской активности, связанные с перераспределением материальных ценностей, до настоящего времени не почитаются сторонниками социалистических воззрений, как деятельность, заслуживающая уважения. Они, как правило, игнорируют наличие корреляции между количественным ростом материальных средств к существованию и процессом их перемещения и перемещения, что приводит к изменению их стоимости. Хотя, как утверждал Ф.А. Хайек: «Сама возможность материального производства обусловлена торговлей» [2, с. 164].

Еще сложнее в рамках антирыночной антикапиталистической ментальности, полагал Ф.А. Хайек, осознается взаимозависимость между уровнем производительности и хроническим поиском распыленной и меняющейся информации о спросе на разнородные товары на разных территориях, которая дает импульс развитию материального производства. Не менее тяжело поддаются объективному осмыслению изменчивые и спонтанные процессы, регулирующие область денежно-финансовых отношений, их квалифицированное расчетливое использование, приносимые ими огромные преимущества кажутся мало связанными с трудовыми усилиями и признанными человеческими достоинствами.

Также Ф.А. Хайек размышлял о воздействии религиозных верований на формирование рыночной экономической системы. Он полагал, что, вряд ли, можно утверждать, что между религией и ценностно-смысловыми основаниями рыночной экономической культуры имела место глубокая внутренняя связь, поскольку на протяжении развития общества было немало религиозных проповедников и адептов, которые выступали с резким осуждением ценностей предпринимательской деятельности. «Однако выжили и сохранялись», – замечает Ф.А. Хайек, – «лишь те религии, которые поддерживали собственность и семью» [2, с. 236]. В отличие от М. Вебера, он не делал выводов о том, что некоторые религиозные доктрины могли быть одним из ключевых импульсов, обеспечивших динамичное развитие общества [5].

Позитивная роль тех ли иных влиятельных религиозных догматов заключалось в том, что они консервировали и подкрепляли смыслы рыночной экономической культуры, давали им дополнительный шанс выжить в противодействии инстинктам и антирыночной ментальности. «...некоторые мощные сверхъестественные и магические представления», – делал вывод Ф.А. Хайек, – «годились для выполнения этой задачи» [2, с. 237]. Подобное подкрепление традиций передачи ценностей экономической культуры не носило сознательного преднамеренного характера, наоборот, как все процессы социальной эволюции, оно имело спонтанный характер.

Таким образом, Ф.А. Хайек полагал, что экономическая культура не является продуктом сознательного творчества человеческого разума, также не может транслироваться на уровне генетически передаваемой информации, она формируется в процесс спонтанной социокультурной эволюции общества в пространстве между инстинктом и разумом посредством традиций и обычаев в противостоянии с антирыночной антикапиталистической ментальностью.

Библиографический список:

1. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / Ф. Фукуяма. – Москва : АСТ, 2004. – 730 с. – Текст : непосредственный.
2. Хайек Ф. А. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма / Ф. А. Хайек. – Москва : Новости ; Catallaxu, 1992. – 304 с. - Текст : непосредственный.
3. Гинс Г. К. Предприниматель / Г. К. Гинс. – Москва : Посев, 1992. - 224 с. - Текст : непосредственный.
4. Юм Д. Сочинения. В 2 томах. Том 1 / Д. Юм. – Москва : Мысль, 1996. – 773 с. – Текст : непосредственный.
5. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер Текст : непосредственный // Вебер М. Избранные произведения / М. Вебер. – Москва : Прогресс, 1990. – С. 61–272.

Шабатура Л. Н. ДОМИНАНТЫ И ДЕТЕРМИНАНТЫ ТЮМЕНСКОЙ НАУЧНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ШКОЛЫ: ЛИДЕРЫ, ИДЕИ, НАПРАВЛЕНИЯ

«Всякая школа славна не числом,
а славою своих учеников».
Н. И. Пирогов

Изучение феномена зарождения, становления, развития и трансформации научных философских школ представляется не только интересным, но и имеет некоторый очевидный задел и существенный потенциал. Термин «научные школы» не является устоявшимся и даже сами представители вы-

шеназванных школ и исследователи различных направлений его трактуют, а, следовательно, и понимают по-разному, представляют расплывчато, не однозначно, закладывая свой умозрительный авторский смысл.

Общеизвестно, что первые школы, появившиеся и сформировавшиеся в трех центрах древних цивилизаций (Индия, Китай, Греция) были именно философские, в них зарождались и оттачивались научные смыслы, идеи, культура мышления, осуществлялись первые научные открытия, определялись векторы и направления дальнейшего развития. Роль и значение философии вскрывают функции, которые она выполняла и выполняет на протяжении развития всех имеющихся цивилизаций. Все исторические эпохи философия переживала, аккумулировала и интегрировала, дифференцировала материальное и идеальное, смыслы и сущности, нормы и ценности, являясь одной из самых важных сфер, оказывающих непосредственное влияние на формирование мировоззрения человека, развитие культуры и общества. Поэтому историю, методологию развития научных, в том числе философских школ необходимо и должно изучать. Но, тем не менее, исследование научных школ России началось совсем недавно, в 1960-70 гг. прошлого столетия, в рамках вновь появившейся дисциплины – науковедения. К проблеме изучения личности и коллектива в научном творчестве, формирования и деятельности научных школ обратились такие исследователи, как Г.М. Добров, С.Р. Микулинский, Н.И. Родный, М.Г. Ярошевский, С.А. Кугель, П.Б. Шелищ и др.» [1]. Однако генезис науки посредством формирования и становления научных школ является по большому счету уникальным российским феноменом, представляющим интерес для развития науки, культуры и цивилизации в целом. Поэтому данная проблема требует специального историографического исследования и обобщения.

Идеи, традиции, опыт, результаты научно-образовательной, исследовательской и просветительской деятельности ярких представителей, лидеров Тюменской научной философской школы не только нуждается в изучении, обобщении, описании, но дает множество научных тем, стратегий развития и осмысления исторического пройденного пути, разрешения все более нарастающих проблем и рисков в регионе и в целом, в современной культуре и цивилизации. Еще большую актуализацию представляют причины, условия и факторы, влияющие на зарождение, становление и динамику развития Тюменской научной философской школы. Фрагментарные исследования на эту тему имеются в отдельных разрозненных публикациях и научных статьях различных авторов, но комплексное изучение данной проблематики предстоит осуществить, но конечно не в рамках данной статьи. Задумка автора намного скромнее: только организовать начало, обозначив некоторую актуальность и необходимость этой тематики исследования, высветить значимость, направленность философского восприятия исторических событий, явлений, процессов, причин, факторов, по-

вливающих на формирование смыслов, идей и направлений Тюменской научной философской школы, обозначить, хотя бы в краткой форме, роль и значение бывших и настоящих лидеров-философов, признанных ученых, исследователей, организаторов, руководителей Тюменской научной философской школы.

Создание философской научной школы представляет собой сложный не одномоментный процесс, а охватывает определенный исторический период, эпоху, включающую 2-3 поколения состоявшихся ученых, которые не только сохраняют лучшие черты, традиции, заложенные учителями, но и вносят свою лепту, свой вклад в ее развитие, обеспечивая жизнеспособность, качественную и количественную продуктивность, эффективность, прогрессивность, социо-культурную устойчивость к стремительно меняющимся условиям.

В научных источниках по историографии научных школ можно встретить расширительное понимание этого термина и сугубо локальное, понимаемое в «узком» смысле. Расширительное – включает наличие коллектива ученых, который принимает активное участие в различных исследовательских программах государственного масштаба, государственного заказа, грантах, конкурсах, аукционах этого уровня. Однако есть региональные научные философские школы, для которых этот формальный признак как в прошлом не являлся, так и в настоящее время не является главным. Такие локальные философские школы заточены на региональный уровень, социальный заказ, на научно-образовательную, исследовательскую и просветительскую деятельность в регионе. При этом выстроенные приоритеты их деятельности являлись и являются не менее важными и первостепенными. Здесь необходимо отметить, что с момента зарождения (шестидесятые годы) прошлого столетия и до окончания первого десятилетия настоящего, Тюменская научная философская школа представляла собой именно такой тип, в связи с бурным развитием нефтегазового комплекса в регионе и подготовкой так необходимо востребованного для него кадрового потенциала. И в тоже время каждый из названных лидеров-философов создавал работоспособный, творческий коллектив ученых, исследователей, преподавателей, наставников, решающий задачи государственного и регионального масштаба.

Родоначальником Тюменской философской школы по праву считается Федор Андреевич Селиванов, заложивший ее основы в шестидесятые годы прошлого столетия. Приехав из Томского государственного университета в качестве преподавателя Вуза, он приступил к решению множественных назревших к этому сроку проблем, в том числе по подбору кадров для работы на кафедре философии Тюменского индустриального института. Беседовал с выдающимися молодыми специалистами философами, приехавшими после окончания Вузов по распределению в качестве преподавателей и обладающих, не смотря на молодость, хотя бы неболь-

шим опытом, житейской мудростью и смекалкой. Таким образом, его первым аспирантом стал молодой преподаватель, успешно окончивший философский факультет Уральского государственного университета, уже обладающий организаторским опытом и признанный лидер студенческой стройотрядовской деятельности Михаил Николаевич Щербинин. Пытливых, активных, авторитетных студентов-выпускников Тюменских Вузов родственных философии факультетов Ф.А. Селиванов также вовлекал в проводимые им мероприятия, заинтересовывал логическими загадками и философскими проблемами, откровенно агитировал их стать философами, аспирантами. Это ему удавалось, т.к. он пользовался огромным авторитетом, мог доказывать, заинтересовывать и убеждать. Таким путем выпускник Тюменского государственного университета Вячеслав Михайлович Герасимов пришел в аспирантуру и стал также одним из первых аспирантов Федора Андреевича Селиванова, защитивший впоследствии под его руководством кандидатскую диссертацию по философии, руководивший определенное время кафедрой философии Тюменского индустриального института и отдавший многие годы подготовке кадров и формированию их философского мировоззрения.

Нельзя не сказать о сподвижнике, соратнике, надежном друге Федора Андреевича, единомышленнике, вложившем достойный вклад в формирование и развитие научной философской школы и остающимся верным философии до последних дней жизни, выпускнике Томского университета 1958 года Константине Григорьевиче Рожко. Поработав на кафедре философии Томского инженерно-строительного института ассистентом, а затем преподавателем, он приезжает в г. Тюмень и работает «с 1968 по 1986 - старшим преподавателем, потом доцентом кафедры философии Тюменского индустриального института. В 1986-1991 - заведует кафедрой философии Тюменского государственного университета. С 1991 - профессор кафедры философии и культурологии Тюменского государственного института искусств и культуры [5]. Воспитанный трудолюбивым, глубоко порядочным, скромным и альтруистически не требовательным человеком Константин Григорьевич предпочитал оставаться незаметным, никогда не стремился к известности, публичности, хотя с его научно-исследовательскими работами знакомы представители философских научных школ не только других регионов Российской Федерации, но и зарубежных.

Но спустя некоторое время под четким руководством Ф.А. Селиванова формируется замечательный коллектив ученых, преподавателей, представляющих кафедру философии Тюменского индустриального университета. В тоже время в связи с развитием системы высшего образования в Тюмени заявляют о себе еще несколько признанных лидеров, философов, успешно защитивших докторские диссертации по философии и направив свои знания и опыт в это важнейшее русло: доктор философских наук, профессор Клара Григорьевна Барбакова, доктор философских наук,

профессор Геннадий Филиппович Куцев, которые не только были признанными лидерами - философами, но самыми активными организаторами, ответственными, успешными и эффективными руководителями, совершившими поистине трудовой подвиг и революционные изменения в региональной системе образования, взявшие на себя добровольно наиболее трудный вектор – сферу управления, возглавив впоследствии высшие учебные заведения г. Тюмени.

Область научных исследований Геннадия Филипповича Куцева (Шафранова) - социально-экономические проблемы профессионального образования в условиях глобализации и современного информационного взрыва:

- педагогическая инноватика, дистанционное обучение, использование информационных технологий в профессиональном образовании;
- методологические и организационные основы интеграции учебных заведений профессионального образования различного уровня, сетевые принципы их взаимодействия;
- методологические подходы к прогнозированию систем профессионального образования крупных регионов в связи с развитием региональной экономики на долгосрочный период;
- теоретическое обоснование гибкой, многоступенчатой, территориально-рассредоточенной модели классического университета в условиях трансформации российского общества;
- междисциплинарный подход к проблемам рынка образовательных услуг, обеспечения финансовой стабильности, собственности и налогообложения вузов;
- экономические аспекты развития дистанционного образования, перехода вузов к новой правовой форме «автономное учреждение»;
- анализ истории благотворительности в России, проблемы формирования и использования фондов целевого капитала вузов;
- разработка методики мониторинга финансового положения вузов, диверсификации их бюджетов.

Руководил научными коллективами по разработке программ развития образования Ямало-Ненецкого и Ханты-Мансийского автономных округов, Тюменской области: «Кадры-2000», «Кадры-2010», «Концепция развития профессионального образования Тюменской области до 2020 года».

Геннадий Филиппович подготовил 42 кандидата и 10 докторов наук. Автор более 200 печатных научных работ.

Доктор философских наук, профессор Клара Григорьевна Барбакова - талантливый ученый и педагог, автор 210 научных трудов, в том числе 14 монографий. За свою более чем 40-летнюю педагогическую деятельность она внесла ощутимый вклад в развитие науки и образования в Тюменском регионе. Была основателем диссертационных советов, социологических центров и ассоциаций; организатором новых кафедр; подготовила более

50 кандидатов и докторов наук по социологическим специальностям. В 1993 году Клара Григорьевна стала организатором и ректором Тюменского международного колледжа экономики и права – первого колледжа в России, в котором обучение строилось на системе международного бакалавриата. В 1995 году колледж был реорганизован в Тюменский международный институт экономики и права, а в 1999 году – в Тюменский государственный институт мировой экономики, управления и права. За многолетний добросовестный труд по подготовке квалифицированных специалистов, значительный вклад в воспитание молодежи и развитие системы образования К.Г. Барбакова неоднократно удостоивалась различных премий и наград, а в 2006 году была внесена в энциклопедию «Лучшие люди России».

Особо хочется отметить Михаила Анатольевича Капеко также признанного лидера-философа – много лет поистине бессменного руководителя высшего учебного заведения г. Тюмени – Института искусств и культуры. Михаил Анатольевич сформировал не только великолепный коллектив единомышленников, но воплотил мечту многих поколений россиян, он создал самую добропорядочную, открытую, гуманную и творческую обстановку в нем, особый климат гармонии и добродетели. Это тоже школа, замечательная школа жизни.

Вот здесь и следует сказать о доминантах, означающих направленность человеческого восприятия или фактор, который интегрирует ощущения в целостную картину, а в сознании ученых и в прогнозируемую реальность. По мнению автора этого термина А.А. Ухтомского, «все отрасли человеческого опыта, в том числе и наука, подвержены влиянию доминант, при помощи которых подбираются впечатления, образы и убеждения» [2]. Подобным образом соратник Ф.А. Селиванова доктор философских наук, профессор Владимир Иосифович Бакштановский, оценивая реальную обстановку в обществе, прогнозируя его социокультурное состояние, концентрирует свою научную деятельность на этико - философской проблематике, формирует и создает Научно - исследовательский институт прикладной этики при Тюменском государственном индустриальном институте, значение которого трудно переоценить.

Все это прошедшее время, вплоть до середины девяностых годов прошлого столетия научные школы в нашей стране, а не то что в регионе не имели законодательной базы и какого-бы, то ни было правового статуса.

Институционализация и первичное определение правового статуса «научная школа» происходит в ходе издания Постановления Правительства РФ «О грантах Президента Российской Федерации для поддержки научных исследований молодых российских ученых–докторов наук и государственной поддержки ведущих научных школ Российской Федерации» (№633 от 23 мая 1996 г.). «Научную школу определили как исторически сложившуюся в России форму совместной научной деятельности коллектива исследователей разного возраста и квалификации, руководимых при-

знанным лидером, объединяемых общим направлением работ, обеспечивающую эффективность процесса исследований и рост квалификации сотрудников» [2]. Уже к этому сроку в Тюменском регионе фактически существовало несколько сложившихся философских школ, если судить по этим формальным признакам или Тюменская научная философская школа превратилась в большое научное философское сообщество, отвечающее требованиям научной школы, с рядом заявивших о себе и признанных лидеров, докторов философских наук, которые создавали свои школы, формировали коллективы и разрабатывали целый ряд направлений. Благодаря активному участию лидеров-философов, появляются высшие учебные заведения, избираются гуманитарные научные направления и развиваются научные школы, уже не только философские, но социологические, педагогические, культурологические, технические и др. Уже «в 1976 г был создан Тюменский филиал Сибирского отделения Советской социологической ассоциации. Председателями филиала являлись видные тюменские социологи, основатели социологических школ в Тюменской области – профессор Г.Ф. Куцев и профессор К.Г. Барбакова» [3, с. 144]. Впоследствии ими будут созданы мощные кафедры социологии в Тюменских Вузах и диссертационные советы по защите кандидатских и докторских диссертаций, обеспечены научные и исследовательские коммуникации, охватывающие международный уровень и имеющие немаловажное значение для стремительного развития топливно-энергетического комплекса Западной Сибири. Заложено в традициях концентрированное, целенаправленное научное общение, развиваемое философами-лидерами давало синергетический эффект, стимулировало и ускоряло техническое, технологическое и в целом социальное, экономическое и культурное развитие. Необходимо отметить и существующую в то время безвозмездную, активную просветительскую традицию Тюменских философов: публичные выступления в учреждениях культуры, лекции в рабочих коллективах, политинформации, тематические студенческие вечера, встречи «За круглым столом» по рассмотрению проблемных ситуаций, вечера вопросов и ответов, игровые, логические занимательные задачи и ребусы, развивающие мыслительные процессы и повышающие культуру мышления и др. Следует отметить, что автором многих увлекательных философских задач был сам Ф.А. Селиванов, с того времени и по сегодняшний день наша Тюменская философская школа известна этой традиционной особенностью, как и довольно развитым научным искусствоведческим направлением. Особую популярность приобретал в Тюменском индустриальном университете, созданный Ф.А. Селивановым традиционный научно-методологический семинар, который привлекал ученых, представителей других наук, в том числе технических и естественных, руководителей, писателей, художников, представителей СМИ, простых граждан, жителей г. Тюмени и, ставший местом междисциплинарного общения, площадкой для обсуждения

назревших философских и социально-экономических проблем. Результаты этих обсуждений, принятых решений идей и предложений незамедлительно печатались в областных и региональных газетах, что не могло оставлять равнодушным каждого жителя тюменского региона и являлось в то же время целеполагающим, объединяющим началом.

Но, субъективное и объективное никогда не совпадают, но именно только через особым образом устроенное субъективное видение, опирающееся на наличную систему теоретических понятий и принципов, можно выявить как существенное в объективном, так и тенденции его изменения и развития. Следует отметить какие проблемы и что тревожило и волновало активных, действующих тюменских философов 80-х годов прошлого столетия.

Людмила Николаевна Захарова окончив в 1964 году Уральский государственный университет (специальность журналистика) совмещает журналистскую деятельность с работой на кафедре философии Тюменского индустриального университета, защищает кандидатскую диссертацию на тему: «Категория образа жизни и ее связь с другими категориями исторического материализма», 19 октября, 1980 года, специализированный совет Д.002.77.02 при Институте истории, филологии и философии СО АН СССР, г. Новосибирск. А затем и докторскую диссертацию на тему: «Собственность и личность», апрель 1998 года в диссертационном совете Д.064.23.02 при Тюменском государственном университете.

Сфера ее научных интересов: культурология, теория и история культуры, философия собственности, философия искусства и художественной культуры, туризм как социокультурное явление.

Людмила Николаевна Захарова является признанным ученым, организатором, учителем-наставником, опытным исследователем, инициативным философом - лидером в части развития региональной культуры, культурологии, являлась участником всех Всероссийских культурологических конгрессов и большинства Всероссийских философских конгрессов с международным участием, а в культурологическом Всероссийском конгрессе, который проходил в Санкт-Петербурге в 2012 г. – стала первым организатором секции по региональной культуре. Она один из основателей направления теории и истории культуры, открытого для защиты кандидатских и докторских диссертаций в диссертационном совете ТГУ. Под ее руководством 11 человек защитили кандидатские диссертации и при ее консультировании - 1 человек – докторскую.

Михаил Григорьевич Ганопольский в 1970 году окончил Одесский государственный университет по специальности «Математика». В 1971 году переехал в Тюмень, работал в Гипротюменьнефтегазе и СибНИПИгазстрое, более 25 лет проработал в Тюменском индустриальном университете - заведующим лабораторией, затем ведущим научным сотрудником НИИ Прикладной этики, профессором кафедры Организации производства

и внешнеэкономической деятельности Института менеджмента и бизнеса, кафедры ТУР Института транспорта ТИУ. В 1981 году защитил кандидатскую диссертацию на тему: «Управление нравственным воспитанием в трудовом коллективе: прикладные исследования и разработки», в 1998 году – докторскую диссертацию по философии на тему: «Региональный этос: истоки, становление, развитие».

Михаил Григорьевич занимался проблемами моделирования региональных отраслевых систем, управления социальными процессами в регионе, этикой организаций, этической регионалистикой, разрабатывал проблематику социальных технологий нового освоения в контексте эволюции регионального этоса, принимал участие в составлении и апробации практикумов по общей и профессиональной этике, в подготовке и проведении первых этико-деловых игр, преподавал в ТИУ и ТюмГУ, руководил исследованиями аспирантов. Под его руководством успешно защищены три кандидатские диссертации.

Детерминантами функционирования Тюменской научной философской школы можно считать как объективные, так и субъективные закономерности, исторические, географические, пространственно-временные условия и, конечно же личностные переживания, устремления, содержательно-смысловые интенции, что говорит уже о сложившейся к тому времени достаточно зрелой философской культуре в тюменском регионе. Это способствовало дальнейшему развитию избранных, сложившихся и уже прочно закрепившихся к концу 80-х годов философских направлений в тюменском регионе. Так, например к тому времени в Тюменском индустриальном университете в основном было сконцентрировано этическое направление, а в классическом Тюменском университете стремительно развивалось эстетическое, включающее философско-научное направление эстетической антропологии, благодаря его родоначальнику Михаилу Николаевичу Щербинину.

Педагогическая и научная деятельность Михаила Николаевича началась сразу после окончания философского факультета УрГУ - в Тюмени. Сначала в Тюменском государственном университете, куда он был распределен после учебы, позднее продолжена в Тюменском инженерно-строительном институте. Здесь он прошел путь от ассистента до профессора, декана и заведующего кафедрой и с успехом защитил сначала кандидатскую, а затем и докторскую диссертации. В 1996 году Михаил Николаевич Щербинин вновь вернулся в Тюменский государственный университет, где возглавил кафедру философии. Основы научного знания, которое развивает в своих исследованиях профессор М.Н. Щербинин сформулированы в понятии «эстетическая антропология». Отправной точкой в формировании научных взглядов философа стала его фундаментальная работа: «Диалектика социальных и гносеологических корней философского идеализма», изданная в г. Красноярске, в издательстве Красноярского ун-та, в 1991 г., объ-

емом 208 страниц. В 2001 г. выходит в свет первое отечественное монографическое исследование, предпринятое автором в направлении «эстетической антропологии» под названием: «Искусство и философия в генезисе смыслообразования», которое ранее издавалось по частям. Михаил Николаевич акцентирует внимание читателей, пользователей на непреходящей роли и значении искусства с точки зрения смыслообразования. Как пишет сам автор, линия рассуждения этого издания «призвана наполнить высокую метафизику ощущением живых связей индивида и социума, логики мысли и истории эстетических событий, духовного и материального».

Выбор своего направления Михаил Николаевич поясняет так: «У нас предпочитают постмодерн, французское влияние, я считаю, что это плохо. Все-таки, философия - это самосознание народа. Когда мы питаемся чужими философиями, значит, мы питаемся чужими формами сознания. В этом смысле мы теряем позиции в мире. На Западе есть культурная антропология, но она другая. Понимаете, специфика русской души в том, чтобы познать себя и мир через призму эстетического восприятия. Нам всем эстетическое ближе по духу, а мне лично еще и по моим родовым корням» (Из интервью с М.Н. Щербининым, 2014 г.). Уже только в этом не многословном выражении автора явно ощущаешь чувство патриотизма к своему Отечеству, признание и уважение к национальным традициям, духовным скрепам, любовь к народу и беспокойство за его будущее, за сохранение и приумножение русской культуры, за созидательное восхождение и непрерывное, всестороннее развитие человека. Более 40 лет Михаил Николаевич занимается научной и педагогической деятельностью в вузах Тюмени, он автор более 250 научных и научно-методических работ, в том числе более 10 монографий. На протяжении многих лет Михаил Николаевич читает курсы для аспирантов и соискателей в цикле подготовки к сдаче экзаменов кандидатского минимума по философии, которые пользуются большой популярностью в студенческой и аспирантской среде Тюмени, является организатором и участником научно-практических конференций, межвузовских методологических семинаров, студенческих конкурсов и олимпиад.

Он имеет репутацию высокого профессионала, человека оригинально мыслящего, что особенно важно для его рода деятельности. Совместно с коллегами им издано более 20 учебно-методических работ для аспирантов разных форм обучения и специализации. Под его руководством защищены: 21 кандидатская и 6 докторских диссертаций.

Окончив дневное отделение философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, с 1975-1977 гг. - по распределению приехал в г. Тюмень в качестве ассистента кафедры философии вновь образованного Тюменского госуниверситета, Сергей Михайлович Халин. Наравне с масти-тыми и признанными учеными читал лекции и проводил семинарские занятия. В 1977-1980 гг. - студент очной аспирантуры МГУ на кафедре философии естественных факультетов (зав. кафедрой В.И. Купцов). В мае 1981 г. в

совете философского факультета МГУ под руководством доцентов Е.А. Беляева и В.Я. Перминова защитил кандидатскую диссертацию на тему: «Место и роль описания в научном познании». В декабре 1999 г. в совете Тюменского госуниверситета защитил докторскую диссертацию на тему: «Проблема типологического единства познания и метапознания: гносеологический аспект». За почти 40 лет преподавательской работы провёл более 200 курсов занятий со студентами и аспирантами по философии, логике, философии науки, риторике (методике публичного выступления), методике и технике конкретного социологического исследования, метасоциологии.

Автор 5 монографий, более 200 статей, тезисов и иных публикаций. В том числе автор и соавтор около 20 учебных и учебно-методических пособий. Автор десятков учебно-методических комплексов по философии, логике, и др. Руководитель 6 кандидатских работ, научный консультант 2 докторских диссертационных работ. Был членом редколлегий журналов «Вестник Тюменского госуниверситета» (серия философия), «Вестника ИшГПИ им. Ершова». Последовательный сторонник философии диалектического материализма, включая его социально-философскую составляющую (исторический материализм). На протяжении многих лет занимается разработкой, в рамках теории познания диалектического материализма, направления теории метапознания, как основного, наряду с естественнонаучным социально-гуманитарным познанием, родом познания. Ввёл ряд понятий: метапознание, тип познания, исторические типы познания (древнемагический, мифологический, натурфилософский, ранненаучный, классический научный, современный научный, будущий синтетический научный тип познания). В последнее время активно занимается проблематикой идеального, идеальной предметности, метаэстетической антропологии, эстетического как классического выражения идеального в качестве особой формы движения материи. Выдвинул онтологическую гипотезу о том, что идеальное является особой формой движения материи.

Существенный вклад в формирование Тюменской научной философской школы внес доктор философских наук, профессор Николай Викторович Блажевич. Начал свою трудовую деятельность в качестве учителя школы №14 в г. Тюмени в 1972 году, после окончания физико-математического факультета Тюменского педагогического института. В 1974 году Н.В. Блажевич продолжил свой педагогический путь ассистентом кафедры высшей математики Тюменского индустриального университета.

В 1975 году поступил в очную аспирантуру философского факультета Уральского государственного университета им. А.М. Горького, по окончании которой защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата философских наук на тему: «Гносеологические особенности математики как языка науки» и с 1979 года работал ассистентом кафедры философии Тюменского индустриального университета. В 1990 году перехо-

дит в Тюменский государственный университет доцентом кафедры философии. Здесь Н.В. Блажевич разрабатывает и внедряет в учебный процесс эксклюзивные курсы «Эристика» (совместно с профессором Ф.А. Селивановым), «Педагогическая эвристика». С 1992 года возглавляет данную кафедру. Затем избирается на должность координатора гуманитарных факультетов Тюменского государственного университета. На этой должности Николай Викторович активно участвует в развитии сети филиалов ТюмГУ на севере Тюменской области. Он был инициатором создания докторского диссертационного совета (по философии), организатором (совместно с Ф.А. Селивановым) его работы и первым ученым секретарем, а затем членом докторского диссертационного совета Д 964.23.02 в Тюменском государственном университете (по специальности: 09.00.01). Подготовил пятых кандидатов философских наук (Т.И. Борко, М.Ю. Бакулин, А.Л. Анисин, Д.В. Грязных, С.С. Анисина) и одного доктора философских наук (А.Л. Анисина).

В 1996 году, защитив докторскую диссертацию на тему «Универсалии языка науки: философско-методологический анализ», Н.В. Блажевич был избран профессором кафедры философии Тюменского государственного университета и ему было присвоено ученое звание профессора философии.

После окончания службы, с октября 2011 года и по настоящее время, Николай Викторович Блажевич – профессор кафедры философии, иностранных языков и гуманитарной подготовки сотрудников органов внутренних дел Тюменского института повышения квалификации сотрудников МВД России.

Исключительно доброе дело, которое стоило ей жизни и здоровья, оставила после себя доктор философских наук, профессор Галина Павловна Худякова, создав в ТюмГНГУ в начале 2000 годов выпускающую кафедру Религиоведения, главной задачей которой была подготовка высококвалифицированных кадров-религиоведов для обеспечения социокультурного развития нефтегазоносного региона, а также для того чтобы сохранить и укрепить духовную культуру, смягчить ситуацию, оградить регион от угрожающей экстремистской, террористической и другой противоправной деятельности.

Худякова Галина Павловна (дата рождения 23 июня 1956 года) - специалист по социальной философии и истории русской философии. Родилась в деревне Викторовка Тюменской области. Окончила в 1979 г. филологический факультет Тюменского государственного университета и философский факультет Уральского государственного университета (1986 г.). С 1988 г. - ассистент, а затем доцент кафедры философии Тюменского индустриального института. Кандидатскую диссертацию – «Проблема мировоззренческого поступка в русской философии» защитила в 1989 году. Докторскую диссертацию Г.П. Худякова защитила в Уральском госуни-

верситете в 1996 г. по русской религиозной философии. Г.П. Худякова являлась автором более 200 научных работ по русской религиозной философии, социологии религии, философии религии. Среди них – монографии «Самобытность русской философии: проблема мировоззренческого поступка», «Правда и ложь русской религиозной философии», а также учебные пособия «Мировоззренческий рационализм и мировоззренческий нигилизм: пути их преодоления», «Единство и борьба православия и ислама» (в соавторстве) и др.

Г.П. Худякова являлась одним из первых организаторов проведения ежегодных Всероссийских научно-практических Рождественских конференций в ТюмГНГУ и составителем сборников «Актуальные проблемы духовно-нравственного воспитания детей и молодежи», «Общее в судьбах и традициях народов Сибири», «Религия и хозяйство», «Духовная судьба России и цивилизация 21 века», «Православие, образование и воспитании в 21 веке», «Религия и Церковь в Сибири» (в соавторстве) и др. Под руководством Г.П. Худяковой кафедра религиоведения ТюмГНГУ проводила также ежегодные религиоведческие семинары по основам религиозных культур, активно участвовала в социально-культурной жизни региона и заявляла о своей высокой гражданской позиции. Она многое сделала для укрепления связей между Тобольско-Тюменской епархией и Тюменским государственным нефтегазовым университетом. Вместе со своим коллективом профессионалов обучила и воспитала своих студентов-выпускников кафедры Религиоведения. Четверо из которых (И.А. Карнаухов - кандидат философских наук, доцент; Д.А. Батулин - кандидат философских наук, доцент; С.А. Жаринов - успешно защитил кандидатскую диссертацию) трудятся на нашей кафедре, трое из них блестяще защитили кандидатские диссертации, активно участвуют в студенческой жизни, целенаправленно занимаются учебной, научно-исследовательской и творческой деятельностью, продолжая добрые традиции, сохраняя и развивая культуру.

Надежным спутником, соратником, подвижником Галине Павловне в деле открытия и обеспечения функционирования кафедры Религиоведения был ее супруг Павлович Суrowягин Станислав - доктор философских наук, профессор - специалист по теории познания и этике. С.П. Суrowягин родился 30 августа 1937 г. в селе Юрга Омутинского района, Тюменской области. Окончил Уральский политехнический институт (1960 г.). Работал социологом ЦНИЛ, с 1981 г. - доцент кафедры философии Тюменского индустриального института. С 1995 г. - профессор кафедры философии Тюменского государственного нефтегазового университета. Докторская диссертация: «Нравственная целостность личности: когнитивное чувство добра (к теории познания духовности)» (1995). С.П. Суrowягин теоретически определил форму непосредственного познания духовной сущности человека – «когнитивное чувство добра». Будучи парадоксальным един-

ством, проявляющимся то, как знание, то как эмоция, когнитивное чувство конкретизирует принцип дополнительности в сфере познания духовности. Используя своеобразный тип общения в форме взаимного чувственно-когнитивного созерцания, сформулировал этику личности, где нравственные типы личности соответствуют генетическим ступеням когнитивного чувства добра. Моральный долг (совесть) и нравственная любовь предстают как эволюционные формы когнитивного чувства добра. Основываясь на концепте когнитивного чувства, дал теорию милосердия, в которой милосердие любви является эволюционным синтезом «нравственной симпатии» и «морального долга» и принципиально отличается от психологии милостливости. Станислав Павлович различил «целое» и «систему» на уровне таких видов целостности, как морфологическая, структурная и системная целостность, что позволило разработать типологию когнитивного чувства добра и соответственно типологию нравственно-целостной личности. Применил концепцию когнитивного чувства при интерпретации «целостного разума» как чувства истины, чувства добра и чувства красоты в их единстве. Разработал методологию идентификации религиозно-философских систем, мировоззрений, с эзотерическими учениями (по признакам: пантеизм, человекобожие, деми-ургия, телесность духа, специфика менталитета). Соч.: Структура моральных качеств и социальное управление // Актуальные проблемы нравственного развития личности. Томск, 1975; Когнитивное чувство - историко-философские основания // Мышление, когнитивные науки, искусственный интеллект. Москва, 1988; Является ли чувство альтернативой пониманию? // Логико-семантический анализ структур знания. Новосибирск, 1989; Милосердие. Тюмень, 1992; Чувства и эмоции // Философская культура и синтез социального знания. Тюмень, 1992; Новая модель практического разума // Теория и экология разума. Тюмень, 1992; Философское оправдание альтруизма // Человек и мир. Тюмень, 1994; Нравственная целостность личности: чувство добра. Тюмень, 1994; Диалектика нравственной целостности личности // Человек и мир. Тюмень, 1995; О целостности ума, рассудка и разума // Теория и экология разума. Тюмень, 1995; Проблема связи нравственной целостности и способности познания // Человек и мир. Тюмень, 1997; Разум как целостное образование. [В соавт.] // Теория и экология разума. Тюмень, 1997; Мировоззрение и музыка. [В соавт.]. Тюмень, 1997; Философия Соловьева и эзотерические учения. Тюмень, 1998 [5].

Заметный и неповторимый вклад в тюменскую научную философскую школу внес доктор философских наук, профессор Вячеслав Иванович Табуркин, родился 19 ноября 1939 года в селе Фаленки Кировской области, и был шестым ребенком в семье домохозяйки Анастасии Архиповны и агронома Ивана Дмитриевича (в 1938 году закончил Тимирязевскую академию).

В Тюмени учился в школе №6, а в 1966 году закончил с отличием Сельскохозяйственный институт по специальности ученый-агроном. После окончания института остался работать на кафедре почвоведения, затем увлекся философией и перешел на кафедру философии.

В 1977 году защитил кандидатскую диссертацию при Уральском университете имени А.М. Горького под руководством известного ученого И.Я. Лойфмана. В 1993 году защитил докторскую диссертацию в Академгородке города Новосибирска. С 1995 года ему присвоено звание - профессор. В 1997 году избран действительным членом (академиком) Аграрного Образования. В 2000 году избран действительным членом (академиком) Международной академии аграрного образования.

Всю свою научную деятельность посвятил принципам целостности, системности, развития. Считал, что развитие как историческое изменение, круговорота материальных форм. Был последователем Уральской философской школы И.Я. Лойфмана, Г.А. Югая, В.В. Кима и др.

Очень много времени уделял изучению философских вопросов биологии, экологии и биогеотических наук. Выпустил более 15 учебников и монографий, более 200 статей напечатаны в различных научных изданиях.

Много лет Вячеслав Иванович отдал работе в ГАУ Северного Зауралья, в качестве преподавателя и заведующего кафедрой философии. Защитили кандидатские диссертации под его руководством 4 человека. Монографии «Природа: системно-философское осмысление», «Экосфера: системно-философский аспект исследования», «Методология науки: становление, системность, основания, функции» в соавторстве и др.

Самым цитируемым философом Тюменской научной философской школы в настоящее время (индекс Хирша составляет 38) является Николай Иванович Губанов (родился 03 января 1948 г.) – доктор философских наук, профессор. Родился в селе Ясенки Курской области. Окончил биологический факультет Воронежского госуниверситета (1970 г.). Работал преподавателем, доцентом, заведующим кафедрой философии Актюбинского госмединститута (1987- 1998). С 1998 г. по настоящее время – заведующий кафедрой философии и истории Тюменского госмедуниверситета.

Кандидатская диссертация – «Диалектика образного и знакового в чувственном отображении» (Москва, 1979); докторская диссертация – «Проблемы чувственного отражения» (Минск, 1987). Основные работы посвящены проблемам гносеологии, в частности, исследованию чувственного познания. Н.И. Губанов разработал оригинальную образно-знаковую концепцию чувственного познания, которое трактуется им как процесс, имеющий образное содержание и знаковую форму: из психических модальностей (красное, зелёное, сладкое, тёплое и т.д.), являющихся естественными знаками физической природы элементов отображаемых предметов, в процессе перцептивно-предметной деятельности фор-

мируются образы этих предметов, воспроизводящие их структуру. Для объяснения предметности (интенциональности) чувственного познания им обоснован закон пространственного проецирования чувственных образов: чувственные образы, являясь информационным содержанием нейродинамических систем головного мозга и локализованные в нём, психически проецируются вовне, на воспринимаемые предметы, в результате чего в нормальных условиях в непосредственном переживании субъекту даны не состояния его органов чувств, а отображённые свойства вещей.

В других работах по гносеологии Н.И. Губанов показывает, что классическая концепция истины не позволяет отличать истину от знания и предлагает уточнить эту концепцию: истина – не просто соответствие знания объекту, а соответствие его сущности. Знание – содержание сознания, соответствующее объекту. Знание, соответствующее сущности объекта, есть истина, а соответствующее лишь некоторым её внешним проявлениям, – заблуждение. Характеристика любого знания - объективность, ибо любое знание (даже иллюзия) в чём-то соответствует объекту. Специфическая характеристика истинного знания – адекватность (от лат. адекватный – *вполне* соответствующий). В настоящее время существует около десяти концепций истины, Н.И. Губанов показывает, что возможна разработка синтетической (универсальной) концепции истины, включающей в себя адекватные моменты имеющихся учений. Ядром такой общей концепции может послужить теория корреспонденции.

Николай Иванович прочно удерживает не только научное творческое лидерство, но все годы является экспертом, ведущим ученым в диссертационном совете ТюмГУ, членом экспертного совета журнала «Философия и общество», активным организатором конкурсов студенческих научных и творческих работ различных уровней, межвузовских и региональных олимпиад, научно-методологических семинаров и научно-практических конференций. Им написано более 250 научных работ, из них 4 монографии около 60 учебно-методических трудов, в том числе 2 учебника. Под руководством Николай Ивановича защищены 6 кандидатских диссертаций.

Удивительно многогранная, как и он сам научно-исследовательская и творческая деятельность Владимира Владимировича Мельника доктора философских наук, профессора Тюменского государственного университета, академика Академии социальных наук РФ.

В.В. Мельник выпускник Иркутского педагогического института иностранных языков (1978 г. романский факультет). Социологией стал заниматься в хоздоговорной тематике института.

В 1978 году, с красным дипломом выпускника, был принят на работу в Красноярский университет на кафедру философии и научного коммунизма. Мощная социологическая лаборатория при кафедре, была основой

для проведения исследования новых городов КАТЭКа и Красноярского края в целом. Итогом научной работы в университете стало руководство разработкой плана социального развития энергосистемы Красноярского края на период 1983-1985 гг. и проект сравнительного анализа развития коллективов ГЭС Восточной Сибири: Красноярской, Саяно-Шушенской, Братской, Усть-Илимской.

В 1985 году, переводом, был приглашен на работу в Тюменский Государственный университет, на кафедру философии. В 1989 году защитил кандидатскую диссертацию по философии в Диссертационном совете при ТюмГУ.

В 1993-1995 годах, прошел переподготовку по проекту TACIS в университетах Марсея (Франция) и Найенроде (Голландия). В 1995 году стал читать первый в Тюмени, курс по общему менеджменту для студентов социологов и менеджеров. Всего, по настоящее время, профессор В.В. Мельник подготовил и читал более сорока различных учебных курсов для специалитета, бакалавриата, магистратуры и аспирантуры. Совместно со Страсбургским университетом открыл магистратуру двойного диплома «Управление человеческими ресурсами».

В 2001 году защитил докторскую диссертацию по философии. С 2015 года является действительным членом Российской академии социальных наук. Все годы активно занимается исследовательской деятельностью, перечень которой необычайно обширен.

В 2009 году работал приглашенным профессором университета Поля Велена в г. Мец, Франция.

С 2002 года - член докторских Советов по социологии и философии при ТюмГУ. Защитил двух докторов и четырех кандидатов наук. В философском Совете он заместителем председателя по специальности «Теория и история культуры». В.В. Мельник является членом редакционной коллегии и ответственным секретарем журнала «Вестник» - Тюменского государственного университета – Социально-экономические и правовые исследования», а также ответственным редактором журнала «Siberian Socium – Сибирский социум».

Мария Михайловна Акулич, доктор социологических наук, профессор Тюменского государственного университета. М.М. Акулич закончила философский факультете Уральского государственного университета в 1982 году, защитила кандидатскую диссертацию по философии в 1989 году и докторскую диссертацию по социологии в 2000 году. С 2008 г. является действительным членом Российской академии социальных наук.

В современном вузе большое значение имеет публикационная активность профессорско-преподавательского состава. Она является одним из важнейших показателей научно-образовательной деятельности представителей профессорско-преподавательского состава университета. Мария Михайловна имеет более 250 опубликованных научных работ по философии и

социологии, в том числе в журналах, рекомендуемых ВАК, индексируемых Skopus и WOS.

Научные исследования ее посвящены изучению менталитета, мировоззрения и культуры, социальных явлений и процессов. Важное место в научных изысканиях авторов занимают проблемы духовно-нравственной культуры, воспитания подрастающего поколения. В тоже время автор уделяет значительное внимание исследованию важных, но на первый взгляд узких практических проблем общества. Например, среди публикаций Марии Михайловны есть статьи, посвященные изучению экспатов на Ближнем Востоке или социальной политике Китая. Важно отметить и тот факт, что, рассматривая конкретные социальные проблемы, Мария Михайловна выходит на уровень их философского осмысления и стратегического мировоззренческого значения. Научные работы М.М. Акулич известны не только в тюменском регионе, но пользуются спросом во многих научных философских и социологических школах.

Мария Михайловна осуществляет учебно-образовательную деятельность в Тюменском государственном университете, активно занимаясь наукой, является членом диссертационного совета Д 212.274.02 по философии: специальность: 24.00.01 Теория и история культуры (философские науки). Работает в составе редакционной коллегии трех научных журналов: «Вестник Тюменского государственного университета. Социально-экономические и правовые исследования»; «Сибирский социум» (издается на русском и английском языке); «Социальные исследования» (Узбекистан). Входит в пул экспертов журнала «Вестник Российского университета дружбы народов».

Под руководством Акулич М.М. успешно защитили кандидатские диссертации 5 человек.

Весьма скромная самооценка своих заслуг в деле становления и деятельности Тюменской научной философской школы у доктора философских наук, профессора Татьяны Иосифовны Борко. Однако заслуги Татьяны Иосифовны более чем достойны, особенно в плане связи философии, культуры, искусства и конечно утвердившегося направления - эстетической антропологии. Татьяна Иосифовна окончила УрГУ по специальности «История, теория искусства».

До работы в университете сотрудничала с тюменской организацией Союза Художников, автор статей к искусствоведческим изданиям (альбомы, буклеты, каталоги выставок) о творчестве тюменских авторов.

С 1993 года работает в ТюмГУ на кафедре зарубежной литературы (теперь кафедра русской и зарубежной литературы), ведет курсы по истории художественной культуры и многочисленные спецкурсы по данной направленности. Особо интересуется искусством и культурой архаики, мифологическим мышлением и способами восприятия, увлекается соот-

ветственно культурами народов Севера Тюменской области, в которых сохранился пласт архаического мировосприятия.

В 1999 г. – защитила кандидатскую диссертацию под руководством Н.В. Блажевича на тему: «Картина мира в культурах с шаманским мировоззрением». Защитила докторскую диссертацию по теме: «Эволюция мифа: на пути становления религиозного мышления» в 2006 году, консультант – М.Н. Щербинин. Сотрудничает с кафедрой философии, разрабатывая проблематику в рамках общего направления исследовательской деятельности – «эстетическая антропология», работает над проблемой – искусство как способ идентификации, несколько лет является активным членом диссертационного совета, экспертом по защите кандидатских и докторских диссертаций.

Под руководством Татьяны Иосифовны защитила кандидатскую диссертацию В.Н. Рябцева на тему: «Представления о душе в мифологии народов Севера».

Ошутимый вклад в функционирование Тюменской научной философской школы внесли и вносят многие ученые, о которых автор не упомянул в настоящей статье в силу ограниченности ее объемов и дефицита отпущенного времени. Но считаю, что каждый вправе написать об этом, популяризировать роль и значение философии, подчеркнуть заслуги каждой личности, каждого философа, вложившего хоть небольшой «кирпичик в здание» Тюменской научной философской школы.

Библиографический список:

1. Добров Г. М. Наука о науке : Введение в общее науковедение / Г. М. Добров. - Изд. 2-е. – Киев : Наук. Думка, 1970. - Текст непосредственный.

2. Ухтомский А. А. Доминанта : статьи разных лет. 1887-1939 / А. А. Ухтомский. – Санкт-Петербург : Питер, 2002. – 448 с. – (Серия : «Психология-классика»). - Текст : непосредственный.

3. Акулич М. М. О развитии социологии в Тюменском регионе / М. М. Акулич, М. Ю. Семенов. – Текст : непосредственный // Социологические исследования. – 2021. - №1. - С.143-145.

4. Куперштох Н. А. Научные школы России и Сибири : проблемы изучения / Н. А. Куперштох. – Текст : непосредственный // Философия науки. - 2005. - №2(25). – С. 93-106.

5. Рожко Константин Григорьевич. – Текст : электронный // Большая биографическая энциклопедия. – URL : https://gufo.me/dict/biography_encyclopedia/%D0%A0%D0%BE%D0%B6%D0%BA%D0%BE,%D0%9A%D0%BE%D0%BD%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%BD%D1%82%D0%B8%D0%BD_%D0%93%D1%80%D0%B8%D0%B3%D0%BE%D1%80%D1%8C%D0%B5%D0%B2%D0%B8%D1%87 (дата обращения: 27.05.2021).

Выражаем слова благодарности всем, кто принял участие и оказал помощь в подборе автобиографического материала, за интервью, воспоминания и описание исторических событий, а также за представленный фактологический материал.

Шинкевич П. П., Галямова Г. С.

**К 70-ЛЕТИЮ ДОКТОРА ФИЛОСОФСКИХ НАУК ПРОФЕССОРА
НИКОЛАЯ ВИКТОРОВИЧА БЛАЖЕВИЧА**



21 июня 2021 года исполняется 70 лет профессору кафедры философии, иностранных языков и гуманитарной подготовки сотрудников органов внутренних дел Тюменского института повышения квалификации сотрудников МВД России, заслуженному работнику высшей школы Российской Федерации доктору философских наук профессору Николаю Викторовичу Блажевичу.

Н.В. Блажевич родился 21 июня 1951 года в городе Красноярске. В 1968 году после окончания математического класса средней школы № 6 в городе Тюмени поступил на физико-математический факультет Тюменского педагогического института. В 1972 году начал свою трудовую деятельность учителем школы № 14, в том же году был призван в ряды Вооруженных Сил.

После демобилизации в 1974 году Н.В. Блажевич продолжил свой педагогический путь как преподаватель высшей школы ассистентом кафедры высшей математики Тюменского индустриального университета. В 1975 году поступил в очную аспирантуру философского факультета Уральского государственного университета им. А.М. Горького, по окончании которой защитил диссертацию на соискание ученой степени кандидата философских наук на тему «Гносеологические особенности математики как языка науки».

В 1979 году Николай Викторович принят на должность ассистента кафедры философии Тюменского индустриального университета. В 1980 году поступает на службу в органы внутренних дел, занимая должность преподавателя, а затем старшего преподавателя кафедры марксизма-ленинизма Тюменского факультета Омской высшей школы милиции, с 1986 года избран доцентом.

В 1990 году переходит в Тюменский государственный университет доцентом кафедры философии. Здесь Н.В. Блажевич разрабатывает и внедряет в учебный процесс эксклюзивные курсы «Эристика» (совместно с профессором Ф.А. Селивановым), «Педагогическая эристика». С 1992 года возглавляет данную кафедру. Затем избирается на должность координатора гуманитарных факультетов Тюменского государственного университета. На этой должности Николай Викторович активно участвует в развитии сети филиалов ТюмГУ на севере Тюменской области. Он был инициа-

тором создания докторского диссертационного совета (по философии), организатором (совместно с Ф.А. Селивановым) его работы и первым ученым секретарем, а затем членом докторского диссертационного совета Д 964.23.02 в Тюменском государственном университете (по специальности: 09.00.01). Подготовил пятерых кандидатов философских наук (Т.И. Борко, М.Ю. Бакулин, А.Л. Анисин, Д.В. Грязных, С.С. Анисина) и одного доктора философских наук (А.Л. Анисина).

В 1996 году, защитив докторскую диссертацию на тему «Универсалии языка науки: философско-методологический анализ», Н.В. Блажевич был избран профессором кафедры философии Тюменского государственного университета, присвоено ученое звание профессора философии.

Восстановившись в 1998 году на службу в органы внутренних дел, профессор Н.В. Блажевич стал заместителем начальника кафедры общегуманитарных дисциплин (с 2003 года – кафедры философии, истории, социологии и экономики). С апреля 2004 по сентябрь 2011 года возглавляет кафедру, активно участвуя в организации не только учебно-методической и научной работы, но и большое внимание уделяя воспитанию курсантов. Николай Викторович принимал активное участие в работе диссертационного совета ДМ 293.034.01 при Тюменском юридическом институте МВД России (по специальности 12.00.09).

После окончания службы, с октября 2011 года и по настоящее время, Николай Викторович Блажевич – профессор кафедры философии, иностранных языков и гуманитарной подготовки сотрудников органов внутренних дел Тюменского института повышения квалификации сотрудников МВД России.

За почти 50 лет педагогической и научной деятельности Николай Викторович Блажевич участвовал в разработке и внедрении в учебный процесс ряда образовательных технологических проектов: принципа наглядности и принципа проблемности в обучении философии и логике; принципа активизации деятельности учащихся при изучении философских дисциплин. Одним из первых начал использовать игровую концепцию образования в преподавании философии и логики.

Большое внимание в своей работе он уделяет повышению мотивации обучающихся к изучению преподаваемых дисциплин, проводит исследования по вопросам разработки оценочных средств обучения, в ходе обучения философским дисциплинам стал применять тестирования, разработав принципы и критерии тестовых методов. При этом большая часть указанных проектов является апробацией положений, которые обосновываются в докторской диссертации.

Н.В. Блажевич в своей педагогической деятельности выступает новатором, используя принцип наглядности в обучении философии и логике. Он разрабатывает и собирает наглядный материал, а также обосновывает применение принципа наглядности на всех уровнях обучения философии и

логике: практическом (народная мудрость – афоризмы, притчи, сказки), духовно-практическом (тексты мировой художественной литературы) и абстрактном (символы и схемы). При этом в его учебно-методических разработках раскрыта роль наглядного материала во всех формах обучения философии и логике (лекциях, семинарах и самостоятельной работе). Еще в 1980 году была опубликована работа «Активизация учебно-познавательной деятельности и знаковые средства».

Н.В. Блажевич реализовал принцип наглядности, подготовив и внедрив в учебный процесс на занятиях по логике и философии альбомы структурных схем по каждой теме курсов логики и философии. Развитие принципа наглядности нашло свое отражение в разработанных профессором Блажевичем учебниках и учебных пособиях: «Логика для следователей», «История и философия науки для юридических специальностей», «Историческая экспозиция философии», «Теоретическая экспозиция философии», «История науки в конспективном изложении».

Активно применяемый сегодня принцип проблемности в обучении начал разрабатываться в работах Николая Викторовича ещё с 1980-х годов. В 1982 году в Уральском университете выходит в свет методическое руководство «Реализация принципа проблемности в преподавании философии». Принцип проблемности внедрялся в разрабатываемых профессором Блажевичем учебниках, курсах лекций и учебных пособиях, а системное представление о способах реализации принципа проблемности в обучении социальным и гуманитарным наукам представлено Н.В. Блажевичем в монографии «Учебная дискуссия», изданной в Тюменском институте МВД России в 2004 году.

Для активизации деятельности учащихся при изучении философии и логики Николаем Викторовичем была выполнена научно-исследовательская работа «Активные формы и методы преподавания общественных дисциплин в вузе». В данной работе систематизированы активные формы и методы преподавания общественных дисциплин в вузе, выделены и обоснованы как системообразующие методы конкретных заданий и дискуссий. В ходе выполнения научной работы Николай Викторович обосновал эффективность использования интерактивных бесед, мозговых штурмов, круглых столов, деловых игр и других инновационных форм учебных занятий. Развернутое изложение его позиции о реализации принципа активизации деятельности учащихся при изучении философии и логики представлены в монографии «Учебная дискуссия», а также в ряде опубликованных научных статей. Идеи реализации принципа активизации деятельности учащихся на занятиях по философии и логике обсуждались им на научно-методических конференциях, на учебных сборах, на заседаниях методических советов.

В рамках продолжения работы по активизации деятельности обучающихся были разработаны задания для философских олимпиад, учебные задания по диалектической логике, практикум по диалектическому материализму.

Продолжая поиск методов активизации учебной деятельности, Николай Викторович обращается к проблеме реализации игровой концепции образования в преподавании философии и логики. Здесь Николаем Викторовичем были разработаны и опубликованы не только научные работы, но и задания-игры, методические работы «Мозговой штурм» как форма проведения семинара», «Учебные задания по диалектической логике», «Занимательные логические упражнения», «Философские забавы».

Для повышения эффективности обучения философии и логики, Н.В. Блажевич обращается к проблеме мотивированности учащихся, выделив внутренние и внешние стимулы. Истоки внутренних стимулов связывались с занимательностью предметов и спецификой философской и логической деятельности. Во внешних стимулах акцент делался на философских и логических основаниях профессиональной юридической деятельности (учитывалась специализация учащихся: следственная работа, работа участкового инспектора, оперуполномоченного). Собранный и проверенный в преподавательской деятельности профессором Н.В. Блажевичем учебный материал, вызывающий у студентов-юристов интерес к изучению философии и логики, содержится в его учебниках, учебных и учебно-методических пособиях. Эти идеи нашли отражение в ряде научных публикаций и учебно-методических работах: «Воспитание интереса у студентов к изучению философских наук как способ преодоления технократизма в образовании», «Совершенствование логической культуры участкового инспектора милиции», «Совершенствование логической культуры сотрудников органов внутренних дел».

Н.В. Блажевич также разработал ряд дидактических материалов для организации самостоятельной работы обучающихся по философии и логике: «Самостоятельная работа по философии: Задания и методические указания», учебно-методическое пособие «Организация самостоятельной работы по философии», методические рекомендации «Реферат по философии».

Большое внимание в своих работах Николай Викторович Блажевич уделяет разработке и применению различных оценочных средств обучения. Одним из первых стал использовать тестер в преподавании философии, ещё в конце 1980-х годов опубликовал ряд работ по внедрению тестов в систему оценки знаний «Использование тестера в преподавании философии», «Возможности мониторинга в учебном процессе», «Традиционные и нетрадиционные формы контроля знаний по гуманитарным дисциплинам», «Современная технология проверки успеваемости обучающихся и оценки их знаний при использовании тестирования». По философии и логике профессором Н.В. Блажевичем разработаны и проверены в педагогической практике измерительные дидактические материалы: «Сборник контрольных работ по логике», «Контрольные работы по логике, глоссарий, альбом графических схем и формул», «Философский мониторинг», «Мониторинг по логике».

Ещё в середине 2000-х годов, задолго до того, как на законодательном уровне воспитание будет закреплено как неотъемлемая часть образовательного процесса, Николай Викторович Блажевич обращается к изучению и внедрению методов духовно-нравственного воспитания молодежи. Действительно, философия как теоретически оформленное мировоззрение играет важную роль в нравственном воспитании обучающихся, поэтому для философа такой проект не является случайным. Профессором Блажевичем разрабатывалась технология противодействия безнравственному поведению молодежи. Данная тематика была реализована в исследовании «Социальные механизмы девиантного поведения молодежи: проблемы Тюменского региона». С этой работой Николай Викторович стал победителем регионального конкурса на соискание грантов Губернатора Тюменской области, результаты исследования представлены в монографии «Проблемы девиантного поведения молодежи».

Совершенствование технологии противодействия безнравственному поведению молодежи осуществлялась Н.В. Блажевичем и далее, результаты ее представлены в научных статьях: «Мировоззренческие детерминанты экстремизма», «Проблема преодоления бездуховности», «Проблема предупреждения экстремизма: мировоззренческий аспект», «Противодействие манипуляции моральным сознанием как методологическая проблема». Проект духовно-нравственного воспитания молодежи кандидатом реализован в учебных пособиях «Культурно-просветительская работа в образовательных учреждениях МВД России», «Духовные основы противодействия идеологии экстремизма и терроризма» и «Нравственно-этические основы службы в органах внутренних дел России», которые были опубликованы в Тюменском институте повышения квалификации сотрудников МВД России.

Неотъемлемой частью любой науки является научная школа и трансляция знаний. Большое внимание Николай Викторович уделяет подготовке новых научно-педагогических кадров, акцентируя внимание на формировании научно-исследовательской культуры у молодых ученых. Впервые проблемой формирования и развития исследовательской культуры научных работников Н.В. Блажевич занялся ещё в 1980-е годы. В 1987 году выступил с рядом докладов по данной тематике на научных конференциях в Тюменском и Уральском государственных университетах, в Уфимском институте искусств. В 1990-е годы исследовательский интерес Николая Викторовича обращается к языку науки: в докладах «Философия и универсалии языка науки» (1992 год), «Языковые модификации основных форм научного знания» (1996 год), «Культурно-исторические модификации языка науки» (1996 год), «Ценностные свойства научных текстов» (1998 год) обращается к особенностям языка науки и анализу научных текстов.

В 2000-е годы Николай Викторович готовит ряд публикаций, посвященных крайне важному для любого исследователя вопросу – этике научного

исследования. В статьях «Когнитивные качества идеального ученого», «Моральные императивы ученого как отражение духовности», «Моральные постулаты ученого», «Деонтическая и когнитивная элита в научном коллективе» «Нравственные начала диссертационного исследования» он рассматривает морально-нравственную сторону исследовательской деятельности.

В формировании компетенций будущих научно-педагогических работников Николай Викторович особую роль отводит развитию дидактического творчества преподавателя. По данной проблеме им не только опубликованы такие работы как «Философские основания творческой деятельности», «Формирование и развитие исследовательской культуры научных работников» и «Философско-методологический анализ дидактического творчества преподавателя вуза», но и был сформирован коллектив, который составил краткий терминологический словарь по научно-техническому творчеству «Азбука творчества».

Н.В. Блажевичем опубликовано более 300 научных статей и более 100 научных книг, он одним из первых начал изучать логические основы деятельности сотрудников правоохранительных органов, читать лекции по юридической риторике и теории аргументации для курсантов и слушателей образовательных организаций МВД России.

Все направления деятельности Николая Викторовича получили заслуженно высокую оценку: он дважды награжден почетными грамотами Министерства внутренних дел Российской Федерации, медалями «За отличие в службе» I, II, III степеней, нагрудным знаком «За верность долгу». За большой вклад в подготовку специалистов и безупречную службу в органах внутренних дел неоднократно награждался почетными грамотами и благодарностями глав города Тюмени и губернаторов Тюменской области. В 2007 году Николаю Викторовичу присвоено почетное звание «Заслуженный работник высшей школы Российской Федерации». В 2020 году профессор Н.В. Блажевич удостоен премии Министра внутренних дел Российской Федерации «Лучший преподаватель образовательной организации системы МВД России». Имя Николая Викторовича Блажевича занесено в Книгу почета Тюменского института повышения квалификации сотрудников МВД России.

Огромный вклад в развитие науки и высшего образования Н.В. Блажевича подтверждают победы на международных и всероссийских конкурсах: в 2014 году учебник «Логика для следователей» признан победителем Международного отраслевого конкурса изданий для высших учебных заведений «Университетская книга: социально-гуманитарные науки» в номинации «Лучшее научное издание по философии». Учебник «История и философия науки для юридических специальностей» был признан победителем конкурса Ассоциации юристов России «Лучшая научная книга» в 2017 году. Неоднократно учебники и учебные пособия становились победителями конкурсов «Лучшая научная книга в гуманитарной сфере», проводимого Фондом развития отечественного образования.

Идеи и разработки Н.В. Блажевича неоднократно реализовывались в практической деятельности органов внутренних дел Российской Федерации. Учебное пособие «Логика в следственной практике» внедрено в практическую деятельность ГУВД Тюменской области и в учебный процесс Тюменского юридического института МВД России. Труд Николая Викторовича «Научно-практический комментарий Кодекса профессиональной этики сотрудника органов внутренних дел Российской Федерации» внедрен в оперативно-служебную деятельность УМВД России по Тюменской области.

Профессор Блажевич является разработчиком авторских программ по четырем дисциплинам для образовательных учреждений МВД России: «Философия для юристов», «Логика для следователей», «Риторика для юристов» и «История и философия науки для юридических специальностей». По каждой дисциплине им разработаны учебные и учебно-методические пособия, а «Логике» и «Истории и философии науки» написаны авторские учебники. Также для образовательных учреждений МВД России подготовлены и внедрены в учебный процесс авторские программы трех эксклюзивных курсов: «Логика в следственной практике», «Судебная эристика», «Нравственно-этические основы службы в органах внутренних дел России». Для курсов были созданы учебные и учебно-методические пособия. Для подготовки адъюнктов в ТИПК МВД России разработаны авторские рабочие программы и учебно-методическое обеспечение по дисциплинам: «История и философия науки», «Методика написания, правила оформления и порядок защиты кандидатской диссертации», «Философия права», «Тренинг профессионально-ориентированных риторики, дискуссии и общения», «Этика научного исследования», «Прикладные методы научного исследования», «Научно-исследовательская деятельность», «Научный доклад об основных результатах подготовленной научно-квалификационной работы (диссертации)», «Логика научного исследования», «Методология подготовки и проведения научного исследования», «Нравственные проблемы научно-технического прогресса», «Организация научной деятельности в образовательных и научных организациях МВД России», «Подготовка научно-квалификационной работы (диссертации)», а также «Программа кандидатского экзамена по истории и философии науки» и «Программа вступительного испытания в адъюнктуру по философии». Он участвует в разработке и внедрении программы повышения квалификации педагогических работников образовательных организаций системы МВД России (по гуманитарным, социальным и экономическим дисциплинам), а также в её учебно-методическом обеспечении.

Будучи начальником кафедры философии, истории, социологии и экономики Тюменского юридического института МВД России Николай Викторович организовал проведение 8 всероссийских научных конференций: Девиантология в России: история и современность (Тюмень, 2003);

Проблемы девиантологии (Тюмень, 2006); Традиция. Духовность. Правосознание (Тюмень, 2006-2011 гг.). Под руководством Николая Викторовича осуществлялась подготовка и издание трех межвузовских научных сборников «Проблемы философии права и государства». Активно участвовал он и в подготовке периодических научных изданий: Научных исследований высшей школы ТЮИ МВД РФ, Вестника ТЮИ МВД РФ, Вестника Тюменского института повышения квалификации сотрудников МВД России.

Коллектив Тюменского института повышения квалификации сотрудников МВД России поздравляет Николая Викторовича с юбилеем и желает долгой и плодотворной творческой жизни, новых свершений в научной и педагогической деятельности!

Яркова Е. Н.

ЭТИКА НАУКИ: ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЕ ТРАДИЦИИ

(Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ и Тюменской области в рамках научного проекта № 20-411-720003.

Funding: The research was funded by RFBR and Tyumen Region, number 20-411-720003)

Статья посвящена сравнительному анализу трех исследовательских традиций изучения этики науки: американской, советской, регионально-российской (тюменской). Автор опирается на методологическую идею Л. Лаудана, согласно которой в развитии научного знания решающую роль играют исследовательские традиции, которые отличаются от парадигм Т.С. Куна и научно-исследовательских программ И. Лакатоса теоретической неоднородностью, изменчивостью и способностью к развитию. Этика науки позиционируется как сфера знания в пространстве которой не только осмысляются бытующие нормы жизни научного сообщества, но и конструируются Американская исследовательской традиции традиция квалифицируется как прагматическая, эмпирико-социологическая, полагающая функциональность норм жизни научного сообщества как главное условие роста научного знания. Советская традиция определяется как аксиологическая, теоретико-философская, выдвигающая на первый план высокую моральность норм жизни научного сообщества, утверждающая, что регионально-российская – тюменская традиция, срединную между прагматизмом и аксиологией, утверждающей неразрывность функциональности и моральности в науке. В заключение говорится о важности изучения региональных российских исследовательских традиций.

Время рождения специфического направления исследований, объектом которого становятся нравственные аспекты научной деятельности – XX век. Это направление получило разные наименования: «этика науки»,

«научная этика», «этика ученого», «этика научного сообщества», «этнос науки», «этика научного исследования» и др. Конечно, выделение особой области исследований, вовсе не означает, что до этого момента этой области не существовало как таковой, т.е. научная деятельность была «этически нейтральной», что в науке «не было место для морали» [1, с. 177], или что, нравственные нормы жизни научного сообщества не попадали в поле зрения философов. В некотором смысле этика науки (остановимся на этом «рабочем» названии) даже предшествует рождению науки, поскольку в ее пространстве осмысляются: значение науки и роль ученого в жизни человека и общества, конституируются ценностно-смысловые основания научной деятельности. Множество сентенций относительно того, каким должен быть ученый и какими принципами он должен руководствоваться в своей деятельности можно обнаружить в сочинениях философов, стоящих у истоков классической науки. Например, Ф. Бэкон посвящает описанию нравственности ученых значительную часть своего трактата «О достоинстве и приумножении наук» [2, с. 87-546]. И, тем не менее, выделение этики науки как особого направления исследований происходит именно в XX веке. Тому есть несколько причин. Обозначим основные.

Именно в XX веке становится очевидным, что залог социально-экономического развития – создание новых наукоемких технологий. На повестку дня выходит проблема выявления механизмов роста научного знания. Обсуждаются интерналистские и экстерналистские модели роста научного знания (К.Р. Поппер, Т.С. Кун, И. Лакатос, М. Полани, С. Тулмин, Б. Латур). Приходит осознание того, что одним из значимых факторов такового являются нравственные нормы жизни научного сообщества.

Именно в XX веке отчетливо осознается, что наука может быть не только созидательной, но и разрушительной силой. Встает вопрос – каким образом можно взять под контроль разрушительный потенциал науки?

Именно в этот период начинается процесс освобождения науки от диктата государственной политики, на смену внешним регулятивам жизни научного сообщества, начинают приходиться внутренние.

Конечно, на формирование этики науки как направления исследований оказал влияние и субъективный фактор – «личный вклад» (М. Полани) конкретных ученых. Очевидно поэтому, теоретико-методологический аппарат этих исследований не являет собой некоей единой парадигмы или научно-исследовательской программы, скорее серию, принадлежащих к различным дисциплинарным сферам, исследовательских традиций.

Понятие «исследовательская традиция» вводит Л. Лаудан. Основным отличием концепции исследовательских традиций Л. Лаудана от концепции парадигм Т. Куна и концепции научно-исследовательских программ И. Лакатоса является представление об их теоретической неоднородности, изменчивости и способности к развитию. В рамках исследовательских традиций образуются многочисленные теории, сами же традиции

вливают на мировоззрение ученых. Ученые предпочитают теории, которые способны решить больше проблем в настоящем и будущем [4].

Что касается этики науки, то здесь можно выделить несколько внутренне неоднородных исследовательских традиций. Остановимся на трех: американской, советской, регионально-российской.

Американская научно-исследовательская традиция

Приоритет в «открытии» этики науки в американской интеллектуальной культуре принадлежит одному из выдающихся американских социологов, классику американского структурного функционализма Р. К. Мертону. Исследователи творчества Мертона утверждают, что ученый сделал свое открытие случайно, занимаясь другими проблемами [5]. Тем не менее, Мертон заложил специфику американской исследовательской традиции изучения этики науки. Как представляется эта специфика заключается: во-первых, в дисциплинарной принадлежности этой традиции к социологии; во-вторых, в ее опоре на теоретический аппарат структурного функционализма; в-третьих, в ее ориентации на эмпирические исследования. Поясним эти три положения.

Наука позиционируется Мертоном как социальный институт. Предмет своих изысканий он именует «этосом науки», тем самым подчеркивая, что речь идет не о должном – идеальных моральных нормах, но о сущем – реальных, разделяемых учеными нормах жизни научного сообщества [6].

Мертон и другие представители американской научно-исследовательской традиции рассматривали этос науки не с позиций его высокой моральности, но с позиции его функциональности/дисфункциональности. По мнению исследователей: «Мертон сделал первую систематическую и наиболее существенную попытку со стороны социологов идентифицировать основные нормы деятельности ученых и показать, как эти нормы воздействуют на продвижение научного знания» [7, p.11). Свод норм, сформулированных Мертоном, изначально включал:

– принцип *коммунализма*, предписывающий ученому безвозмездно делиться результатами своих исследований с коллегами;

– принцип *универсализма*, предписывающий ученому оценивать истинность научных утверждений вне зависимости от возраста, пола, расы, авторитета, титулов и званий тех, кто их выдвигает;

– принцип *бескорыстности*, предписывающий ученому исключать вненаучные интересы религиозного, политического, экономического, личного характера из процесса научного познания;

– принцип *организованного скептицизма*, предписывающий ученому отказаться от слепого подчинения научным авторитетам [8].

Концепция Мертона была подвержена сокрушительной критике. Весь пафос споров ученых, работающих в рамках американской исследовательской традиции, был сконцентрирован на критике идеализма и аполо-

гетике реализма. Одним из критиков Мертона был Р. Богуслав, который обвинил Мертона в беспочвенном идеализме и противопоставил его системе норм свою, прямо противоположную. Соответственно, свод норм, сформулированных Богуславом, включал:

– императив *скупости*, предписывающий ученому хранить в тайне результаты своих исследований, дабы ими не могли воспользоваться коллеги;

– императив *партикуляризма*, из которого следует, что персональные, этнические, социальные и др. характеристики ученого влияют как на саму деятельность ученого, так и на оценку ее результатов;

– императив *заинтересованности*, из которого следует, что ученый и его профессиональное сообщество должны получать прибыль от собственного исследования;

– императив *организованного догматизма*, согласно которому ученый не должен ставить под сомнение сделанные его предшественниками фундаментальные предположения [9, р. 51- 66].

При этом Богуслав рассматривал названные принципы не как отклонения от нормы или антинормы, но как нормы, которые являются важнейшим условием успешного функционирования науки. Такая позиция, будучи, в той или иной мере, объективной, по своей сути являла образец цинизма, демонстрирующего эффективность аморализма в научной деятельности.

Этот цинизм смягчает Я. Митроф, выдвигает идею нормативной амбивалентности научного этоса, в его видении для развития науки наиболее эффективна игра коммунализма и скупости; универсализма и партикуляризма; незаинтересованности и заинтересованности; организованного скептицизма и организованного догматизма и т. д. [10].

Р. Мертон отвечает Митрофу тем, что формулируется идею функциональной ценности напряжения между полярностями норм. По его мнению, деятельность в согласии только с одной компонентой в паре амбивалентностей ведет к обреченному на неудачу, одностороннему развитию, которое подрывает основные цели научной деятельности [11. Р. 56-64].

Мертон и другие представители американской научно-исследовательской традиции черпали материал своих исследований из социальной реальности, изучая при помощи различных социологических методов жизнь научных сообществ прошлого и настоящего.

Таким образом, американскую научно-исследовательскую традицию можно назвать прагматической, поскольку, в ней присутствовала типично прагматистская идея поиска наиболее эффективных путей достижения успеха (роста научного знания). При этом проблема этичности/неэтичности этих путей находилась за рамками интересов исследователей.

Советская исследовательская традиция

Приоритет в «открытии» этики науки в советской интеллектуальной культуре принадлежит одному из ведущих философов – этиков СССР

А. Ф. Шишкину. В 1966 году выходит его программная статья «Об этике ученого» [12, с. 14-23]. Очевидно, будет некоторым преувеличением утверждение, что Шишкин заложил специфику советской научно-исследовательской традиции изучения этики науки. Она была predeterminedена самим строем жизни СССР. Специфика советской исследовательской традиции изучения этики науки заключалась: во-первых, в принадлежности этой научно-исследовательской традиции к философскому жанру; во-вторых, в ее опоре на теоретический аппарат марксизма-ленинизма, в-третьих, в ее ориентации на теоретические исследования.

В русле советской научно-исследовательской традиции наука позиционируется, в первую очередь, как форма общественного сознания. Предмет своих рассуждений Шишкин именуется «этикой ученого», тем самым подчеркивая, что речь идет о должном – идеальных моральных нормах, но не о существе – реальном положении вещей. По Шишкину, ученый должен: служить истине и трудовому человечеству, быть честным, принципиальным, добросовестным, скромным, бескорыстным, любить науку и т. д. (12, с. 14–23).

Шишкин и другие представители советской научно-исследовательской традиции рассматривали принципы этики науки как конкретизацию принципов марксистско-ленинской этики, морального кодекса строителя коммунизма. Советские этики отнюдь не игнорировали реальное положение вещей – царящие в научных сообществах нравы, однако их усилия были направлены не столько на исследование сущего, сколько на продвижение должного – принципов марксистско-ленинской этики. При этом изначально предполагалось, что принципы марксистско-ленинской этики наиболее функциональны для науки. Например, И. Т. Фролов, писал, что развитие науки проблематично в обществе, где царит частный интерес [13, с. 41].

Этика науки в СССР складывается, скорее, как фундаментальная, но не прикладная дисциплина. До сих пор у многих этиков, принадлежащих к советской традиции, само понятие «прикладная этика» вызывает отторжение. Впрочем, как во всяком правиле здесь есть исключения. Например, один из корифеев советской и российской этики науки М.Г. Лазар выделяет четыре подхода к исследованию этических проблем науки в СССР: общеполитический, социально-этический, профессионально-этический, науковедческо-этико-социологический [14, с. 36-37].

Таким образом, советскую научно-исследовательскую традицию изучения этики науки можно обозначить как аксиологическую, поскольку на первое место в ней была поставлена приверженность научного сообщества определенного рода ценностям. Таковая рассматривалась как залог роста научного знания.

Региональные российские исследовательские традиции

Как представляется, значительный интерес представляют региональные российские исследовательские традиции изучения этики науки.

М.Г. Лазар полагает, что в этих традициях преобладал профессионально-этический подход к изучению этики науки [14, с. 34-37]. И это действительно так. В рамках региональных исследовательских традиций частично еще в советский, а больше в постсоветский периоды формируются принципиально новые оригинальные подходы к изучению этики науки. В нашей статье речь пойдет об одной региональной исследовательской традиции – тюменской. История этой традиции насчитывает чуть более пятидесяти лет. Особая тема, которая в рамках обзорной статьи не может быть раскрыта с нужной полнотой – социокультурный контекст становления этой традиции. На наш взгляд, учения тюменских этиков, еще в советский период отличалось известным свободомыслием. Возможно, это связано с удаленностью Тюмени от идеологических центров, а может быть и с общим настроением в регионе, где деловые качества ценились выше идеологической подкованности. Об этом пишет основатель этико-философской традиции Тюмени Ф. А. Селиванов: «Научная философская мысль в Тюмени зародилась в конце 60-х годов прошлого столетия. Это было время великих свершений, открытий нефте-и газовых месторождений на севере тюменской области. В Тюмени господствовала атмосфера поиска, дерзаний и надежд, преодоления невероятных трудностей» [15, с. 151].

Так или иначе, именно в Тюмени при кафедре этики Тюменского индустриального института еще в советский период появляется первая в нашей стране лаборатория прикладной этики (1976-1989). Ведущими направлениями исследований становятся – формирование концепции этики как практической философии и ее конкретизация в двух аспектах: концепции управления нравственными процессами и концепции этической праксеологии как теории рационального морального выбора личности. Таким образом, изначально подходы, практикуемые в русле тюменской исследовательской традиции отличались, как от американских, так и от советских. Суть этого отличия заключалась в некоем синтетическом понимании этики как дисциплины, обращенной к изучению одновременно должного – идеальных моральных принципов, и сущего – бытующих в том или ином сообществе реальных норм жизни. Такого рода подход можно обозначить как срединный между теоретическим и практическим, философией и социологией морали. Как представляется эти исследовательские ориентации были обусловлены основополагающими идеями, на которых базировались «прикладные» исследования тюменских этиков: идеей морального выбора личности и идеей управления нравственными процессами. Иными словами, значимыми аспектами деятельности лаборатории прикладной этики были просветительский и воспитательный аспекты, которые реализовывались в этических практикумах, этических деловых играх и т. д.

В 1995 г. в Тюмени появляется Научно-исследовательский институт прикладной этики. Ведущими исследователями этого института становятся В.И. Бакштановский и Ю.В. Согомонов.

Оригинальную концепцию этики науки создает В.И. Бакштановский. Она именуется «этикой успеха университетского интеллектуала». Как представляется в этой концепции синтезируется американская прагматическая и советская аксиологическая концепции научной этики.

С одной стороны, В.И. Бакштановский настаивает на том, что подлинный профессионал должен стремиться в своей деятельности к успеху, испытывать гордость за достигнутое. «Бегство от успеха», отсутствие достижительности равнозначны профессиональной деградации.

С другой стороны, по его мнению, существует дилемма успеха университетского интеллектуала: либо стремиться к доминирующему в массовом сознании символу успеха – денежному успеху, который мало связан с этически полноценным профессионализмом; либо стремиться к профессиональному успеху, чаще не связанному с денежным успехом» [16].

Исследователь репрезентирует бытующие в современном научном сообществе модели достижения профессионального успеха:

- успех за счет тотальной коммерциализации профессии – гонка за грантами; доход в копилку университета как основной показатель профессионального успеха;

- успех за счет превращения профессии в «индивидуальное деловое предприятие», ресурс которого – эксплуатация патоса профессионализма (продажа студентам контрольных, курсовых; попустительство через зачет работ, не являющихся результатом их труда; упрощение учебного курса);

- успех в административной карьере за счет подмены профессионального достоинства безропотным исполнением, деперсонализацией и конформизмом, лояльности организации в ущерб нравственной независимости и критическому мышлению профессионала;

- успех за счет профессионализма в педагогической и исследовательской деятельности, предполагающий профессионально-этическую компетентность. Успех, достигнутый не за счет понижения планки профессионализма, а благодаря ориентации на дисциплину Знания: добывание и распространение Знания дисциплинирует профессионала в большей мере, чем регламенты и инструкции.

По мнению В.И. Бакштановского, необходимо культивировать модель достижения успеха за счет профессионализма в педагогической и исследовательской деятельности, предполагающего профессионально-этическую компетентность. Эту миссию должны взять на себя, в первую очередь, университеты, в интеллектуальном пространстве которых должны действовать профессионально-этические кодексы. Подлинный профессиональный успех, залогом которого является профессионально-этическая компетентность, достигается в результате достойного морального выбора, но не погружения в стихию аморализма [16].

Таким образом, концепция В.И. Бакштановского защищает некую серединную между прагматизмом и аксиологизмом позицию. Успех в

научной деятельности неотделим от подчинения этой деятельности неким моральным принципам. Аморальный успех – призрачен и преходящ.

Сравнительные сопоставления научно-исследовательских традиций изучения этики науки, не просто интересны, но чрезвычайно эвристичны. Благодаря им можно увидеть слабые и сильные места тех или иных концепций, воочию убедиться, что в диалоге разных подходов и представлений рождается новое. Разумеется, такого рода сопоставления должны быть свободными от оценочных суждений типа «хороший – плохой», «продвинутой-отсталый», «совершенный – несовершенный».

Побочный положительный эффект изучения научно-исследовательских традиций – преодоление таких феноменов, которые в современном науковедческом дискурсе обозначаются понятиями «провинциальная наука», «туземная наука» [17]. Сопоставление, скажем, американской и регионально-российской научно-исследовательской традиции выглядит как нечто логически недопустимое, поскольку эти объекты в массовом представлении относятся к разным классам. Однако такого рода массовые представления – не более чем, человеческие заблуждения, ложные аксиомы, бытующие в обществе мифы - «идолы театра» (Бэкон). На самом деле в научной дискуссии все равны. Отечественная наука нуждается в том, чтобы к ней относились как к равной среди равных.

Библиографический список:

1. Лазар М. Г. Этика науки конца XX - начала XXI вв. и ее проблемы / М. Г. Лазар. – Текст : непосредственный // Ученые записки Российского государственного гидрометеорологического университета. – 2012. - № 25. - С. 177-190.
2. Бэкон Ф. Сочинения. В 2 томах. Том I. О достоинстве и приумножении наук. 1623 / Ф. Бэкон. – Москва : Мысль, 1971. – 590 с. - (Философское наследие). - Текст : непосредственный.
3. Корсаков А. И. Религия и наука в трудах основателя первого позитивизма / А. И. Корсаков. - Текст : непосредственный // Вестник ПСТГУ. - 2012. - Вып. 2 (40). - С. 80-92.
4. Laudan L. Progress and its Problems : Towards a Theory of Scientific Growth / L. Laudan. – Berkeley : University of California Press, 1977. - 257 p. - Text : direct.
5. Демина Н. В. Концепция этоса науки : Мертон и другие в поисках социальной геометрии норм / Н. В. Демина. - Текст : непосредственный // Социологический журнал. - 2005. - №4. - С. 5-47.
6. Merton R. K. The sociology of science : Theoretical and empirical investigations / R. K. Merton, N. W. Storer. – Chicago ; London : The University of Chicago Press, 1973. – 239 p. - Text : direct.
7. Mulkay M. Interpretation and the use of rules : The case of the norms of science / M.Mulkay. - Text : direct // Science and social structure : A festschrift for Robert Merton / M.Mulkay , T. F. Gieryn. - New York : The N.Y. Academy of Sciences, 1980. – 420 p.
8. Merton R. K. Science and technology in a democratic order / R. K. Merton. - Text : direct // Journal of Legal and Political Sociology. - 1942. - Vol. 1. - P. 115-126.

9. Boguslaw R. Values in the research society / R. Boguslaw. - Text : direct // The Research Society / R. Boguslaw, E. Glatt, M. W. Shelly. - New York : Gordon and Breach, 1968. - P. 51-66.
10. Mitroff I. I. Norms and counter-norms in a select group of the Apollo Moon scientists : A case study of the ambivalence of scientists / I. I. Mitroff. - Text : direct // American Sociological Review. - 1974. - Vol. 39. №4. - P. 579-595; Mitroff I.I. The subjective side of science : A philosophical inquiry into the psychology of the Apollo Moon scientists / I. I. Mitroff. - Amsterdam ; San Francisco : Elsevier and Jossey-Bass, 1974. – 389 с. - Text : direct.
11. Merton R. K. The ambivalence of scientists : A postscript / R. K. Merton. - Text : direct // R.K. Merton sociological ambivalence and other essays / R. K. Merton. - New York : The Free Press, 1976. - P. 56-64.
12. Шишкин А. Ф. Об этике ученого / А. Ф. Шишкин. - Текст : непосредственный // Вопросы философии. – 1966. - № 3. - С. 14-23.
13. Фролов И. Т. О диалектике и этике биологического познания / И. Т. Фролов. - Текст : непосредственный // Вопросы философии. – 1978. - № 7. - С. 31-45.
14. Лазар М. Г. Этика науки в СССР-России: история становления М. Г. Лазар. - Текст : непосредственный // Социологический журнал. – 2010. - № 1. - С. 63-77.
15. Селиванов Ф. А. 40 лет тюменской философской школе / Ф. А. Селиванов. - Текст : непосредственный // Этика мораль, нравственность : Россия и современный мир. 40-летию этико-философской школы Тюмени / Ф. А. Селиванов, Е. Н. Яркова. – Тюмень : РИЦ ТГИИК, 2006. - С.151- 157.
16. Бакштановский В. И. Этика успеха: от идейно-нравственной доктрины – к проектно-ориентированной конкретизации в ценностях высоких профессий / В. И. Бакштановский. - Текст : непосредственный // Этическая мысль. – 2016. - Т. 16. - № 2. - С. 123–141.
17. Соколов М. М. Провинциальная и туземная наука / М. М. Соколов, К. Д. Титаев. - Текст : непосредственный // Антропологический форум. - 2013. - №19. - С. 239-275.

Бауэр Н. В.

**ЛАНДШАФТНЫЙ ДИЗАЙН УСТОЙЧИВОЙ ГОРОДСКОЙ СРЕДЫ –
НОВОЕ НАПРАВЛЕНИЕ САДОВО-ПАРКОВОГО ИСКУССТВА**

На протяжении многих тысячелетий (фактически с появлением оседлого образа жизни) человек постоянно изменял природные свойства некоторых ландшафтов. Он придавал их развитию нужное направление и тем самым создавал особую категорию культурных ландшафтов. Если в первоначальный период это были только разнообразные сельскохозяйственные угодья, окружавшие места его обитания, то в настоящее время нас окружают огромные урбанизированные районы, промышленно-транспортные узлы, крупные агропромышленные и лесохозяйственные комплексы.

История садово-паркового искусства насчитывает более 2 тысячелетий. Стили садов, подобно другим видам искусств (архитектура, живопись, литература) являлись отражением эпохи [6]. До 19 века сады создавались для знати и служили визитной карточкой правящей элиты. Именно поэтому в садах проявлялись национальные и религиозные особенности, а также мировоззрение человека и отношение его к природе [4]:

- в европейских садах нашли отражение социальное устройство общества, идеи и настроения правящей элиты;
- в садах Востока проявляется религиозное и философское восприятие мира.

Глубокий символизм являлся способом передачи знаний от поколения к поколению.

С середины XIX века наряду с частными получают распространение общественные парки.

В конце XX века появляется понятие ландшафтный дизайн — искусство, находящееся на стыке трёх направлений: с одной стороны, архитектуры, строительства и проектирования (инженерный аспект), с другой стороны, ботаники и растениеводства (биологический аспект) и, с третьей стороны, в ландшафтном дизайне используются сведения из истории (особенно из истории культуры) и философии. Кроме того, ландшафтным дизайном называют практические действия по озеленению и благоустройству территорий. Термин возник в Западной Европе, в густонаселённых и индустриально развитых странах: Великобритания, Германия, где массовая индустриализация и рост пригородов привели к давлению на окружающую среду.

В нашей стране, как направление творческой деятельности ландшафтный дизайн появился сравнительно недавно. В 1981 г. на одном из

семинаров по ландшафтной архитектуре, проходившем в Москве, многие специалисты в своих выступлениях говорили о необходимости выделения ландшафтного дизайна как самостоятельной сферы творческой деятельности, направленной на формирование искусственной архитектурной среды с использованием средств декоративного озеленения, геопластики, малых архитектурных форм, декоративного покрытия, визуальной коммуникации. Целью ландшафтного дизайна является органичное слияние архитектуры с природными элементами [5].

В XXI веке впервые в истории в городах проживает более половины населения Земли. Сложность и многочисленность проблем современного общества связывают с процессом урбанизации. Современный российский город претерпевает сложный процесс трансформации от советского прошлого к капиталистическому будущему. Это является причиной неизбежных проблем, как в рамках городской среды, так и на уровне городского сознания: вопросы стихийного разрастания города по площади, изношенность инфраструктуры, экологический кризис, охрана культурного наследия [9]. К сожалению, данные проблемы рассматриваются как изолированные явления, что приводит к ошибочному представлению о их природе и, впоследствии, невозможности стратегизировать подход к городу, как взаимосвязанному целому. Практика массового жилищного и промышленного строительства без связи форм застройки с местными особенностями природных условий (прежде всего, с рельефом и растительностью) привела к нарушению гармонии архитектурных сооружений с потребностями человека, а многоэтажность зданий не обеспечивает необходимой связи с придомовыми земельными участками. Очень часто мы можем видеть безликую застройку городов, где игнорирование законов композиции, колористики, ритмики, появление одинаковых, скучных и неудобных для жизни многоэтажных домов, ликвидация нормальных дворовых пространств, формирует не комфортную среду не только по ее функциональным качествам, но и по негативному воздействию на нервную систему человека [3].

Таким образом, игнорируя в своем развитии все остальные законы, кроме экономических, общество оказалось в ловушке. К третьему тысячелетию оно встретилось не только с нарушениями экологического своеобразия природной среды, но и с серьезными медицинскими проблемами, такими как депрессии, хроническое переутомление, нервные перегрузки и стрессы, с которыми не в состоянии справиться только лекарственными средствами. И чем сильнее происходит отдаление человека от исходных природных ландшафтов, тем сильнее он стремится восполнить образовавшийся эмоциональный «вакуум» за счет нового взгляда на проектирование культурных ландшафтов. Он пытается вернуть в городскую среду «кусочки природы», поэтому особое внимание уделяется формированию в городских условиях системы озелененных пространств. Главное назначение городских озеленен-

ных и современных пригородных ландшафтов состоит в создании комфортных условий, позволяющих человеку отдохнуть от напряженной городской жизни и работы. Растительность, рельеф и водоемы являются не только ландшафтными компонентами, но и естественной, гармоничной жизненной сферой, эмоционально поддерживающей человека. Поэтому не только наличие лесопарковой зоны, городского сквера, озелененного участка микрорайона высотных домов, но и удачное их пространственно-композиционное решение в определенной степени влияют на физическое и психологическое здоровье населения. Основные принципы создания культурного ландшафта: максимально возможное сохранение участков с естественной средой, гармоничное сочетание элементов искусственной и естественной среды, разнообразие и живописность пейзажей. Эти цели всегда стояли перед ландшафтными архитекторами прошлого, не должны они забываться и современными специалистами при проектировании объектов самого разного масштаба.

Ландшафтный дизайн представляет собой искусство формирования гармоничной среды для человека, используя для этого ландшафтные компоненты и искусственные объекты. Сфера деятельности ландшафтного дизайна включает садово-парковое искусство, озеленение и благоустройство открытых территорий. Возникнув на стыке садово-паркового искусства и градостроительства, он развивается на основе географических закономерностей, используя взаимосвязанные ландшафтные компоненты (рельеф, почвы, растительность, акватории), и стремится создать с помощью этих компонентов комфортную для человека среду. Объектами ландшафтного дизайна являются как открытые, так и закрытые пространства. К ним относятся: улицы и площади; малые рекреационные территории (скверы, бульвары, набережные, пешеходные улицы); парки различного функционального назначения; жилые территории с разнообразными рекреационными и хозяйственными площадками (детские, для отдыха взрослых, спортивные и др.), а также интерьеры различных в функциональном отношении помещений. Во всех этих объектах осуществляется задача включения природной среды в формирование пространства и осуществляется детальная проработка элементов искусственного ландшафта [1].

Основные направления ландшафтного дизайна городских общественных пространств [2]:

- формирование открытого пространства с оптимальным соотношением природных и искусственных компонентов среды и структурой, отвечающей функциональному назначению пространства;
- достижение оптимального баланса между пространствами для движения и для отдыха.
- обеспечение функциональных связей между транзитными пространствами и местами целенаправленного передвижения посетителей;

- создание условий для удобного и безопасного передвижения пешеходов и транспорта;
- масштабирование и формообразование пешеходных пространств;
- создание визуального разнообразия, делающего узнаваемой каждую улицу.

Эффективность использования ландшафтного дизайна в каждом из предложенных направлений определяется изменением степени комфортности пребывания людей в конкретном фрагменте городской среды.

Отечественный и зарубежный опыт создания ландшафтных объектов указывает на развитие ряда новых тенденций. Они связаны с осознанием огромной экологической роли озелененных пространств для отдыха, а также с появлением новейших технологий формирования искусственных ландшафтов. Появляются все новые разновидности объектов ландшафтного искусства, отражающие интересы различных социальных групп, растущие культурные запросы населения. Продолжается поиск средств художественной выразительности ландшафтных объектов [3].

В последнее время ландшафтное искусство приобретает иную, экологическую направленность. Подобное объясняется ухудшением экологической ситуации, сокращением площади естественных угодий, ростом урбанизации. Задачи ландшафтного искусства стали более серьезными: в первую очередь восстановление биосферы, создание устойчивой среды [7]. Большое внимание стало уделяться научной обоснованности ландшафтного проектирования, детальному анализу функционально-планировочным, социальным, и особенно ландшафтно-экологическим аспектам формирования открытых пространств городской среды.

Можно выделить ряд основных тенденций развития ландшафтного искусства конца 20-начала 21 века [8].

1. Дополнение искусственного ландшафта природными элементами.
2. Создание парков на рекультивируемых территориях (карьерах, оврагах), использование искусственных элементов формирования рельефа (геопластика).
3. Создание озелененных территорий вдоль транспортных и инженерных коммуникаций в природной и городской среде.
4. Разработка одно функциональных, тематических садов и парков.
5. Проектирование озелененных пространств, размещаемых на крыше сооружений или в интерьерах (атриумы).
6. Экологизация садово-паркового искусства (идея сохранения естественности паркового ландшафта).
7. Экономия ландшафта или «эстетизм» ландшафта, - стремление максимально освободить ландшафт от застройки, размещая сооружения под землей.
8. Создание мини-парков. Размещаются в крупных архитектурных комплексах, рассматриваются как неразрывность человеческой культуры и природы.

9. Расширение стилевых направлений (супрематизма, авангардизма, инновационности и пр.) Ведутся интенсивные поиски архитектурно-художественной выразительности вновь создаваемых парковых ландшафтов.

10. Использование возможностей традиционных и новых материалов: бетона, цветного стекла, текстиля и т.п.

11. Взаимопроникновение восточных, европейских и американских методов и стилей. Популярными в Европе стали территории в духе японских садов, предназначенные для медитации и созерцания. На Востоке применяется расширение европейских и американских приемов парковых композиций.

12. Создание новых типов объектов садово-паркового искусства - бизнес-парки (озеленяется все: не только участки между зданиями, но и крыши, стены, автодороги, автостоянки и инженерные коммуникации).

13. Возврат к традициям прошлых эпох, создание благоустроенных внутренних дворов – патио, «зеленых крыш», применение топиарного искусства в садово-парковом строительстве.

14. Развитие теории «аттракциона», т.е сочетание несочетаемого, эффект рамки, эффект отражения, расчет на удивление. В садово-парковом искусстве используют резкие противопоставления различных материалов, ярко окрашенных поверхностей и объектов, символика, «анимация» в ландшафте.

Яркие примеры озеленения города в современном стиле:

а) сады у озера в Сингапуре, построенные в 2012 г на территории порядка 100 га. Все пространство парка оснащено современными технологиями. Гигантские «деревья» служат не только украшением, но и являются солнечными батареями, сборщиками дождевой воды, опорой для вьющихся растений, в некоторых «деревьях» располагаются пункты питания и смотровые площадки (см. рис. 1);



Рисунок 1. Сады в Сингапуре

б) размещение парков и зеленых насаждений в искусственных пространствах (на крышах зданий, как жилых, так и хозяйственного назначения);

в интерьере бизнес-центров, торговых и развлекательных центров, озеленение придомовых территорий, возле торговых центров и т.д.) (см. рис.2);



Рисунок 2. Мини-парки на крышах домов

в) создание новых объектов ландшафтного искусства (закладка мини-парков и бизнес-парков, парков отдыха на производственных площадках, парков-аттракционов, парков-скульптур) (см. рис. 3);



Рисунок 3. Мини-парки во дворе бизнес-центра

Современные тенденции ландшафтного дизайна – это сочетание красоты и индивидуальности. Современные стили ландшафтного дизайна являются стилизацией основных направлений в садово-парковом искусстве, обогащенных новыми идеями и технологиями.

В урбанистических условиях наиболее отчетливо видно, что ландшафтный дизайн представляет собой искусство, находящееся на стыке инженерного проектирования и умения обращаться с природными компонентами.

Главные задачи ландшафтного дизайнера:

– организация пространства в соответствии с функциональными, экологическими и эстетическими требованиями;

- создание яркого художественного образа окружающего человека пространства, который способен вызвать у человека положительные эмоции;
- создание гармонии, красоты в сочетании с удобствами использования инфраструктуры зданий;
- сглаживание конфликтности между урбанизацией и природой, зачастую от них страдающей.

Таким образом, именно искусство ландшафтного дизайна способно решить комплекс перечисленных проблем, связанных с формированием комфортного пространства, окружающего человека.

Библиографический список:

1. Бауэр Н. В. Культура формирования устойчивой городской среды методами ландшафтного дизайна : 24.00.01: диссертация кандидата философских наук / Н. В. Бауэр ; ТГУ, - Тюмень, 2015. – 151 с. – Текст: непосредственный.
2. Бауэр Н. В. Инновационные направления развития городского ландшафтного дизайна / Н. В. Бауэр, Л. Н. Шабатура. - Текст: непосредственный // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. - 2014. - № 1(37). - С. 63-67.
3. Бауэр Н. В. Социокультурные проблемы и современные тенденции формирования устойчивой городской среды / Н. В. Бауэр. – Текст непосредственный // Феномены культуры : сборник статей международной научно-методологической конференции «Селивановские чтения» / отв. ред. Л. Л. Мехришвили. – Тюмень, 2021. - С. 5-8.
4. Лепкович И. П. Ландшафтное искусство / И. П. Лепкович. – Санкт-Петербург : ДИЛЯ, 2004. – 400 с. - Текст непосредственный.
5. Нефедов В. А. Городской ландшафтный дизайн / В. А. Нефёдов. – Санкт-Петербург : Любавич, 2012. - 320 с. - Текст непосредственный.
6. Ожегов С. С. История ландшафтной архитектуры / С. С. Ожегов. – Москва : Архитектура-С, 2004. - 232 с. - Текст непосредственный.
7. Палентреер С. Н. Садово-парковое и ландшафтное искусство : Избранные труды. - Изд. 3-е. – Москва : МГУЛ, 2008. - 307 с.
8. Bauer N. The formation of the modern urban environment using landscape design methods / N. Bauer, L. Shabatura, O. Iatsevich. - Text : direct // MATEC : Web of Conferences, 2016. - С. 06004.
9. Bauer N. Socio-cultural problems of sustainable urban environment / N. Bauer, L. Shabatura, O. Iatsevich. - Text : direct // IOP Conference Series : Materials Science and Engineering, 2018. - С. 022009.

Боровинская Д. Н.

КРЕАТИВНЫЕ ИНДУСТРИИ И СОВРЕМЕННОЕ ОБРАЗОВАНИЕ: ОСНОВАНИЯ ВЗАИМОСВЯЗИ

Постоянный интерес к креативным индустриям сегодня обусловлен тем, что они успешно встраиваются в политический, культурный и технологический ландшафты глобализации новой экономики и информационного общества, не поверхностно раскрывая и дополняя новые спектры возможностей развития и совершенствования конкретных составляющих заданного процесса.

Обобщая точки зрения зарубежных исследователей, можно констатировать: креативность становится всё более важной частью будущей экономики, а креативные индустрии могут дать ключ к раскрытию многообразных и ещё не полностью определённых особенностей, касающихся этой самой креативности в различных сферах жизнедеятельности человека.

Так или иначе, развитие данного предмета принято соотносить с вопросами коммерциализации, с получением прибыли, что чаще всего способствует рациональному, осмысленному поведению людей. И всё это - в пользу экономически выгодного положения.

Данная точка зрения широко представлена в рамках современных подходов, основу которых и составляют «культурные индустрии» [1], «креативные индустрии» [2, 3], «креативный класс» [4].

По мнению американского социолога и экономиста Р. Флориды, основными параметрами роста именно «креативной экономики» являются «систематическое инвестирование в креативность в форме затрат на научно-исследовательскую и опытно-конструкторскую работу, увеличение профессионалов, занятых креативной технической работой, увеличение практической отдачи от исследований в течение последнего столетия, а также увеличение числа работающих в области культуры и художественного творчества» [5].

Учитывая экономические и культурные основания проблемы креативного в системе образования, зададимся вопросом: а что же, собственно, позволяет соотносить современное образование с креативными индустриями XXI века? И прежде, чем сформулировать ответ на поставленный вопрос, уточним, что в рамках нашего исследования в центре внимания находится функция образования, которая заключается в формировании нового социального характера субъекта образовательного процесса, обладающего, в свою очередь, деятельной способностью преодолевать «ситуации разрыва».

Согласно категоризации культурных товаров, Д. Тросби выделяет ряд конкретных признаков индустрий, которые так или иначе соотносятся в том числе и с современным образованием. А именно: «культурные товары и услуги предполагают креативность при их производстве, в определённой степени воплощают интеллектуальную собственность и передают символическое значение» [6, с. 159].

В содержательном же плане современное знание о креативности как о деятельной способности субъекта преодолевать «ситуации разрыва», многогранно – при том, что именно самому феномену креативности в образовательной перспективе в современных исследованиях в области соответствующих индустрий отводится недостаточно внимания.

Соглашаясь с тезисом, что креативность как самый важный сырьевой ресурс и самый ценный экономический продукт есть основа креативных индустрий, определим некоторые особенности развития креативности в образовательной перспективе.

Во-первых, - это повсеместное использование многообразных инструментов для развития мышления, позволяющего получить креативный продукт. Нацеленность на положительный результат в различных видах деятельности через устранение проблем всё больше способствует тому, что особая роль отводится разнообразным методикам - например, дизайн-мышление, craft (Creative Algorithm Framework & Tools), латеральное мышление, составление ментальных карт и др. Также широко реализуются форматы перевёрнутого класса, проектного, интерактивного, смешанного, активного обучения и т.д.

Различные интерактивные формы обучения ориентируют на то, чтобы обучающийся активно участвовал в образовательном процессе. Что, опять же, обусловлено особенностями усвоения и преобразования знаний современным поколением. А именно: «миллениалы предпочитают учиться в более конкурентной среде через игры, интерактивные медиа», а также посредством использования системы знаков и символов. Несмотря на то, что миллениалы не любят тратить время на самостоятельную подготовку, они «предпочитают активно заниматься в классе и использовать своё время с умом», «миллениалы предпочитают работать в небольших группах при фоновой музыке - вместо того чтобы делать это в одиночку и в тишине» [7, р. 34]. Более того, «соотнесение учебных задач с реальными проблемами имеет важное значение для современного поколения» [8, р. 1166].

Вторая особенность заключается в использовании применительно к образовательной практике готовых моделей. Например, активная реализация системы смарт и таксономии Блума [9] находит своё отражение в формируемых моделях будущих бакалавров и магистров. Это конкретные, измеримые цели, которые должны быть достижимы и практически реализованы, а также вести к прогрессивным изменениям [10].

Содержательно формирование и развитие профессиональных навыков современных бакалавров осуществляется через решение различного рода задач, в рамках которых необходимо задействовать все уровни мыслительных операций.

Так, успешность формирования когнитивного уровня заключается в том, что деятельная способность обучающегося проявляется преимущественно через «интенцию распремечивания», которая задана наличным предметом. В свою очередь, когда мышление, ориентированное на выполнение профессиональной деятельности на высоком уровне, а именно - на решение задачи (problem solving) в определённой области (related knowledge) предполагающей креативный результат, конкретный комплекс дисциплин должен быть направлен не столько на соотнесение знания с предметом - передачу содержания знания, сколько на получение нового знания. И здесь, помимо «интенции распремечивания», деятельная способность обучающегося предполагает и «интенцию самодвижения», кото-

рая реализуется на более сложных иерархических уровнях: операциональном и опыте.

Однако в противовес готовым моделям будущих бакалавров, формирование которых по своей сути схоже с формированием моделей интеллектуальных агентов, создаваемых на базе искусственного интеллекта [11], «интенция самодвижения» может не содержать конкретной цели, нести в себе лишь цель *абстрактную*, т.е. возможность разнонаправленных векторов. Некоторые из них аналогичны векторам опредмечивания и распределенности, но имеют своеобразный характер внутреннего самовыражения и самопонимания. «Интенция самодвижения» предполагает наибольшую свободу изменения «содержания» субъективной реальности. Она во многих интервалах не обладает заданностью результата, есть лишь тенденция к конвергированию различных векторов. Именно такого рода неопределённость таит возможность творческих преобразований и новообразований» [12, с. 216-217].

И, наконец, третье. Это качественная характеристика получаемых результатов образовательного процесса. Между тем, тесная взаимосвязь образования и креативных индустрий прослеживается и на уровне достигнутого. Например, в зарубежной литературе креативный продукт как экономический товар или услуга определяется через продукт, возникающий в результате творческого процесса, и обладающий экономической ценностью или стоимостью [13].

С позиции практикоориентированного обучения наиболее ценным является получение прикладного итога через практическое мышление, т.е. наличие способности решать частные конкретные задачи. А если креативное непосредственно включено в практику, оно постоянно подвергается её контролирующему воздействию.

Процесс создания новых комбинаций, схем и алгоритмов характеризуется высоким уровнем неопределённости и риска, сложностью прогнозирования результатов, в том числе и жизненно необходимых. Креативность требует от человека уверенности, чтобы идти на риск. С одной стороны, это способствует получению большего объёма дивидендов - как экономического, так и морального характера; с другой стороны, является источником сильного эмоционального и психологического стресса. «Креативность подразумевает не только пылкий интерес, но и уверенность в своих силах. Человек должен обладать здоровой самоуверенностью, чтобы не бояться выступать с новаторскими идеями и делать ошибки, не обращая внимания на критику» [14, р. 220].

Феномен креативного как деятельная способность субъектов образовательного процесса, в основе которого лежит создание «идеального типа личности», соответствующего духу времени, предполагает своего рода парадокс, диктуемый современными управленческими решениями. Да, конечная цель образования - подготовка человека к жизни в окружающем

мире. Мире, который он будет дальше создавать, используя не только категории полезности и экономической выгоды в форме финансовых трансакций творческих продуктов, но и такие категории, как добро, прекрасное, составляющих основу общечеловеческих ценностей.

Сложившаяся в пользу выбора экономического ситуация обусловлена растущими запросами и требованиями современного общества, а также высоким уровнем конкуренции и риска. Однако именно образование является фундаментом для развития как ключевых, так и периферийных креативных индустрий. Так как главная функция в формировании «нужных» черт социального характера безусловно делегируется именно системе образования.

А согласно требованиям современного общества, природе всех субъектов образовательного процесса, что проявляются в активной деятельной способности, функционирование современной системы образования невозможно без такого сущностного признака, как креативность.

Учитывая же специфику формирования нового социального характера в системе образования, отметим, что в силу исторически сформировавшегося представления столь многогранный термин, как креативность, подлежит раскрытию не только в рамках экономического, но и социально-культурного аспекта. А акцент на формирование только экономической ценности, когда высшей целью образования становится формирование конкурентоспособного специалиста на рынке труда, есть лишь половина истории.

Библиографический список:

1. Huet A. Capitalisme et Industries Culturelles / A. Huet, J. Ion, A. Lefebvre, B. Miege. - Grenoble : Presses Universitaires de Grenoble, 1978. - 198 p. – Text : direct.
2. Caves R. Creative Industries / R. Caves. - Cambridge : Harvard University Press, 2000. - 464 p. – Text : direct.
3. Hartley J. Creative Industries: from Blue Poles to Fat Pipes / J. Hartley, S. Cunningham. – Text : electronic // The National Humanities and Social Sciences Summit : Position Papers / M. Gullies (ed.). - Canberra : Department of Education Science and Training, 2001. - URL: <http://www.dest.gov.au/archive/highered/respubs/humanities/summit701.pdf#page=23> (accessed date: 01.02.2020).
4. Florida R. The rise of the Creative Class : And How It's Transforming Work, Leasure, Community and Everyday Life / R. Florida. - New York : Basic, 2002. - 404 p. – Text : direct.
5. Florida R. The Creative Class or Human Capital? Explaining Regional Development in Sweden / R. Florida, C. Mellander. - Toronto : The Martin Prosperity Institute at The Joseph L. Rotman School of Management, University of Toronto, 2006. - 39 p. – Text : direct.
6. Тросби Д. Экономика и культура / Д. Тросби ; пер. с англ. И. Кушнareвой ; Высш. школа экономики. – Москва : Изд-во ВШЭ, 2013. - 256 с. - Текст : непосредственный.
7. Gerber E. L. How Generational Theory Can Improve Teaching: Strategies for Working with the «Millennials» / M. Wilson, E.L. Gerber. – Text : electronic // Currents In Teaching And Learning. Worcester, MA : Worcester State College, Center for Teaching and

Learning. 2008. 1. – URL : <https://tigerweb.towson.edu/garcia/past%20semesters%20of%20intro/intro/2011%20fall%20intro/wilson%20and%20gerber.pdf> (accessed date: 01.02.2020).

8. Paul E. K. Reaching the Millennial Generation in the Classroom / E. K. Paul. – Text : direct // Universal Journal of Educational Research : Horizon Research Publishing. – 2016 - №4 (5). - P. 1163-1166.

9. Bloom B. S. Taxonomy of Educational Objectives, the Classification of Educational Goals / B. S. Bloom. - New York : David McKay Company, 1956. -Handbook I: Cognitive Domain. - 207 p. – Text : direct.

10. Hardarson A. Aims of Education : How to Resist the Temptation of Technocratic Models / A. Hardarson. – Text : direct // Journal of Philosophy of Education. - 2017. - Vol. 51, № 1. - P. 59-72.

11. Швецов А. Н. Агентно-ориентированные системы: от формальных моделей к промышленным приложениям / А. Н. Швецов. - Текст : непосредственный // Информационно-телекоммуникационные системы : сборник статей Всероссийского конкурсного отбора обзорно-аналитических статей по приоритетному направлению. - Москва : ФГУ ГНИИ ИТТ «Информика», 2008. - С. 1-101.

12. Дубровский Д. И. Проблема идеального. Субъективная реальность / Д. И. Дубровский. - Москва : Канон+, 2002. - 368 с. - Текст : непосредственный.

13. Howkins J. The Creative Economy : How people make money from ideas J. Howkins. - London : Allen Lane, Penguin, 2002. - 288 p. – Text : direct.

14. Boden M. A. The creative mind : Myths and mechanisms / M. A. Boden. - 2nd ed. - London ; New York : Routledge : Taylor and Francis Group, 2004. - 344 p. – Text : direct.

Булгакова И. А.

ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ТЕАТРАЛЬНОГО ИСКУССТВА

Родившись в VI веке до нашей эры, философия проникает во все сферы интеллектуальной и духовной культуры. Философия - работа со смыслами. Как только возникает потребность осмыслить глубинные процессы природы, общества, мышления человека, мы обращаемся к философии.

В данной статье нас будет интересовать философия театра. В этой области не так много исследований, как могло бы быть. Наиболее известны исследования Фридриха Ницше («Утренняя заря», «Рождение трагедии из духа музыки»). В русской философской традиции известны исследования Н. Евреинова и М. Чехова. В постсоветском философском пространстве этой темой увлекся А.Г. Дугин.

Свою позицию в проблемном поле философии театра определим свою позицию так: театр, по мнению автора, сыграл основную роль в рождении философии как самосознания нации и личности. Происхождение философии определялось совокупностью условий: экономических, политических, духовных, но одну из главных предпосылок сыграл театр, прежде всего для становления личности, истоком которой была персона, маска без которой театральное представление невозможно.

В эпоху Перикла происходит необычайный расцвет всех сфер культуры в Древней Греции. как пишет Г.Н. Волков в книге «Три лика культуры»: «Нигде свободному человеку не дышалось так легко, нигде не имел таких широких возможностей для проявления своей индивидуальности. Здесь человек себя почувствовал не безликой частью безликой машины деспотической государственности, а именно личностью, духовной неповторимостью. Здесь вся социальная жизнь крайне неустойчива... И не составляет ли главную особенность античной классической скульптуры по сравнению с египетской, этот динамизм, этот принцип движения изменения, это радостно-чувственное удивление миру и желание удивить его пропорциями, гармонией, пластикой, неповторимостью черт индивидуального человеческого тела, неповторимостью его фигуры, его осанки, его позы, его улыбки» [1, с. 25].

Все виды искусства сыграли важную роль в возникновении философии, но особую роль сыграл театр. Так как именно театр способствовал изменению национального и индивидуального самосознания древнего грека. Если сравнивать с пластическими видами искусства, то можно сказать, что они способствовали красоте внешней математических теорий, а внутренне наполнение жизни гражданина Афин определял театр.

В фильме 2013 года BBC «The Greats show on earth» («Греция - величайший спектакль на Земле») доктор философии Майкл Скотт повествует о результатах своих исследованиях и приходит к выводу, что театр Древней Греции сыграл основную роль в становлении западной цивилизации. Фильм посвящен вопросу как древние пьесы Эсхила, Софокла, Еврипида изменили наш мир, как переплелись судьбы драмы и демократии. За драмой становления демократии стоит драма судеб, идей античной культуры.

Театр возникает в Афинах в VI веке до н.э, одновременно со становлением демократического полиса и рождением философии. Это совпадение неслучайно. Можно предположить, что эти процессы связаны друг с другом.

Г.Н. Волков так об этом пишет: «Первое, что бросается в глаза при взгляде на античную культуру, это поразительная идентичность бурного всплеска искусства и натурфилософии. К 550 году до нашей эры относится создание крылатой богини Ники с острова Делос - это первая попытка заставить камень улыбаться, первая скульптурная улыбка греческого гения! И к этому времени относятся первые шаги греческих философов на поприще умозрительного, рационального постижения устройства мира» [1, с. 24].

Древние ритуалы переместились в особым образом организованные пространства со сценой и амфитеатром. По мнению А.Г. Дугина, символика театрального пространства означает спуск в чистилище. Каждый спектакль начинался с процедуры чествования героев и почетных граждан Афин, за этим следовал процесс демонстрации драгоценных металлов и денег, которые удалось заполучить с колоний, затем на

сцену выводили сирот в военных одеяниях, отцы которых погибли в бою. Город брал на себя содержание сирот, и это решение принималось публично. Только после этого начинался спектакль в жанре трагедии или комедии, который длился от рассвета до заката, немного-немало 10-12 часов. Трагедия ставила сложные жизненные проблемы, в конце спектакля предполагалось, что каждый зритель должен был сделать выбор, поэтому каждый зритель чувствовал себя участником, а не пассивным наблюдателем происходящего на сцене. Комедия считалась грубым жанром и строилась на высмеивании пороков представителей власти. Например, пьеса «Птицы» об усталости граждан полиса от бесконечных судов. Становление этих жанров тоже происходит на сцене греческого театра. В VI-V веке до нашей эры Афины переживали свой расцвет, за этот период было сыграно тысячи пьес. До нашего времени дошли 43 пьесы, но самые популярные пьесы и до сегодняшнего дня собирают тысячные залы зрителей. Это - «Орестея» Эсхила, «Царь Эдип» и «Антигона» Софокла, «Медея» Еврипида. Существуют и киноверсии этих пьес. Например, итальянский режиссер Паоло Пазолини создал киноверсию «Царя Эдипа» и «Медеи». Постоянно устраивались соревнования или «агон» драматургов. На этих состязаниях, которые длились три дня, нужно было представить несколько пьес в жанре трагедии и комедии. Кто же были драматурги по профессии: Эсхил был военным. После пьесы «Перс» ему было присвоено звание стратега. Софокл был чиновником, а вот об Еврипиде известно только то, что он был возмутителем спокойствия, *infant terrible* греческого полиса.

Трансформацию переживала и архитектура, скульптура, философия в этот же период.

«И не видим ли мы этот динамизм и антропоморфизм в качестве основных принципов *философского истолкования мира у античных* мыслителей от Гераклита до Сократа? Не предстал ли мир в учениях пифагорейцев. Скажем, живым прообразом античных скульптур? Не есть ли мироздание в этих представлениях та же скульптура, созданная божественным резцом демиурга? И не подчинены ли также принципу гармонии поиски системности доказательств в геометрии» [1, с. 25], - отмечает Г.Н. Волков.

Но революционной инновацией в этот период был театр, поскольку именно он способствовал формированию гражданского самосознания древнего грека.

В русской культуре первый спектакль состоялся 17 октября 1672 года для единственного зрителя, для царя, Алексея Михайловича Романова. Правда, супруга его, Наталья Нарышкина тоже присутствовала, но оригинальным образом: смотрела на сцену через небольшие отсутствия в ширме. Спектакль был на библейскую тему и назывался «Артаксерксово действо». Но вот уже в эпоху Серебряного века театр играет большую роль в культурной жизни страны. Николай Евреинов – критик, режиссер, писатель –

посвятил свою творческую жизнь исследованию философии театра. Основной его концепцией является философия жизни Дильтея и теория творческой эволюции Анри Бергсона. Б.В. Казанский в предисловии книги Н.Н. Евреинова «Театр для себя»: «Театральность становится первоосновой и первым двигателем бытия верховной и универсальной презумпцией культуры личности, ибо только в ней, как в принципе созидания нового и собственного, зиждется, как утверждение истины, так и движения истории вообще» [2, с. 41]. Слегка витиевато, но пафос понятен.

Н. Евреинов в своих многочисленных книгах выдвигает и доказывает следующие тезисы:

- Театр преодолевает границы эмпирического бытия; границы тюрьмы;
- Театр – это игра с пространством и временем;
- Театр – это собирание и восстановление «Я», «похищенного временем»;
- Театр обладает свойством терапии душевных и общественных пороков.

А.Г. Дугин в своих лекциях по онтологии театра доказывает следующие выводы:

- В театральном спектакле происходит таинство созерцания бытия.
- Театр не только отражает и созерцает окружающий мир, но и творит его. Творит политику, демократию, гражданское самосознание.

Выводы, к которым приходит А.Г. Дугин в результате своих изысканий:

- театр есть процесс творения бытия в концентрированной форме;
- театр - это и есть то место, где происходит чистое созерцание чистого бытия;
- смысл театрального созерцания – созерцание самого бытия в его существе;
- театр - соприкосновение различных аспектов бытия.

При исследовании антропологии театра можно пойти тем путем, который предлагает и разрабатывает А.Г. Дугин. Проблема в том, как коллективного сознания (хор) происходит рождение индивидуального сознания (маска. персон).

Но я считаю, что продуктивным может оказаться подход, связанный с культурно-исторической теорией Л.С. Выготского, а именно, с теорией интериоризации. На театральной сцене происходит действие (драма) и внешняя речь, которые являются предпосылкой формирования внутренней речи и, в конечном итоге, сознания.

Зрители тоже приходят в театр для того, чтобы сыграть свои роли. Каждый из нас будучи в зрительном зале, по замечанию А.Г. Дугина, играет роль души.

В истории театра отражается история страны. В настоящее время в российской действительности происходит драматическое противостояние русского классического психологического театра и либерального.

У Андрея Михалкова - Кончаловского есть остроумное замечание по поводу современного театра: «Часто Чехова ставят, будто он помер и можно делать с его пьесой все, что захочешь» [3]. По сей день современный российский зритель склонен ждать от русского театра продолжения русской национальной традиции, то есть классического психологического театра.

Как писал В.В. Маяковский: «Театр - не отображающее зеркало, а увеличительное стекло» [3]. Видимо, это самое «увеличительное стекло» позволяет театральному критику, Ф. Раззакову, сделать резкие выводы о том, что в некоторых российских театрах победила эпоха гламура.

В своей книге «Олег Табаков. Либеральный русский театр» этот автор пишет: «Табаковский МХТ тоже не мог остаться в стороне от этой МАГИСТРАЛЬНОЙ линии, поскольку этот театр является ВЕДУЩИМ коллективом, обслуживающий крупный российский капитал. Будь иначе, Олега Табакова давно бы оттуда убрали, а театр переориентировали [4, с. 198].

В эпоху постмодерна происходит поиск нового театрального языка. Понятно, что это непростой процесс. Тем более, что становление нового театра происходит в сложных для страны в исторических условиях.

При всех противоречиях становления театрального искусства есть и положительные тенденции: динамично развиваются региональные театры. Тюменский драматический театр также находится в процессе поиска нового. В 2021 году наш получил грант на постановку пьесы классического театрального репертуара.

Карел Чапек когда-то признался, что «...у театра великая будущность, как у всего, что имеет великое прошлое» [5].

Театр, как в эпоху глубокой древности, так и в наше время творит бытие, творит коллективное и индивидуальное сознание.

Библиографический список:

1. Волков Г. Три лика культуры / Г. Волков. – Москва : Молодая Гвардия, 1986. - 335 с. - Текст : непосредственный.
2. Евреинов Н. Н. Демон театральности / Н. Н. Евреинов ; сост., общ. ред. и ком. А. Ю. Зубкова и В. И. Максимова. – Москва ; Санкт-Петербург : Летний сад, 2002. - 535 с. – Текст : непосредственный.
3. Короткие фразы и цитаты, изречения мыслителей о театре // Википедия : [сайт] . – Текст : электронный. - URL: [http : // wikiphile.ru /150 – fras – pro – teatr](http://wikiphile.ru/150-fras-pro-teatr) (дата обращения 10.06.21) .
4. Раззаков Ф. Олег Табаков. Либеральный русский театр / Ф. Раззаков. – Москва : Родина, 2019. - 368 с. – Текст : непосредственный.
5. Короткие фразы и цитаты, изречения мыслителей о театре театре // Википедия : [сайт]. - Текст: электронный. - URL: [http : // wikiphile.ru /150 – fras – pro – teatr](http://wikiphile.ru/150-fras-pro-teatr) (дата обращения 10.06.21).

Еренчинова Е. Б.

**К ВОПРОСУ О ВОСПРИЯТИИ РОЛИ ЧЕЛОВКА В
ФИЛОСОФИИ И ЭСТЕТИКЕ РОМАНТИЗМА**

Человек, его жизнь, его внутренний и душевный мир вызывали у мыслителей романтического периода огромный интерес. Целью и основным принципом философии и эстетики романтизма были жизнь человека, которая рассматривалась как единое целое со всеми неповторимыми и противоречивыми чувствами и мыслями. Человек с точки зрения романтиков мыслился уникальным творческим индивидуумом, роль которого заключалась в создании своеобразных миров в которых, живя и растворяясь, он мог скрыться от действительности повседневной жизни, свободный в своих чувствах и эмоциях творить в лоне природы. Это было отличительной чертой философии и эстетики романтизма.

Творческая личность выходит на передний план. Романтики акцентируют свое внимание на человеке, его эмоционально-чувственном мире. В отличие от периода Просвещения, где человек включен в рационально-рассудочный мир общественного устройства и должен подчиняться и следовать правилам существующего порядка. Чувства, эмоции, трагизм личности возвышаются над господством разума. Речь идет о романтической, а значит о чувственной личности, жизнь которой без чувств становится «мертвой, «сухой», жизнью не людей, а марионеток. В бесчувственной и неэмоциональной жизни утрачена сама «музыка» жизни, её мелодия» [1].

Природа становится образцом свободы, выражения красоты и чувственности творческой личности, которая через образы и символы способна показать красоту жизни, чистоту чувств и эмоций. Через философию романтизма и эстетики немецкие романтики приходят к идее, что природа - это то единственное и цельное, что поможет человеку стать гармоничной и свободной личностью. Новалис указывает на то, что «философия есть, собственно, ностальгия, тяга повсюду быть дома», поясняет - «быть повсюду дома» - это значит быть в природе, быть в целом (едином)» [2, с. 330]. Таким образом человек через природу и с природой стремится к соединению со Вселенной, и собственной целостностью. Связь с природой неразрывна, мыслители романтизма только в ней и, слившись с ней, чувствуют себя защищенными, свободными, способными мыслить, творить и чувствовать. «Человек - это солнце, его чувства - его планеты. Волшебнейший, вечный феномен - наше собственное бытие. Человек для самого себя - величайшая тайна. Разрешение этого бесконечного задания на деле есть вселенская история» [3, с. 154]. Человек для романтиков всегда является неотъемлемой частью природы и Вселенной. Только с природой и в природе романтическая личность чувствует себя свободной, целокупной и способной творить. Единение с природой отражается в творчестве через художественные образы и сим-

волы. Новалис рассматривает человека во взаимосвязи с природой, с космосом и историей. Человек целокупно слит с бытием. Он своеобразен и исключителен. Эта уникальность романтической личности, ее единение с природой выражается в его творческих способностях. Только в творчестве можно выразить то общее, что объединяет свободную личность и природу, искусство и жизнь.

Тема жизни и смерти актуальна для романтизма. Где есть жизнь, там прибывает и смерть. Жизнь существует благодаря смерти. Только через умирание личность возрождается к новой жизни - это круговорот природы: рождаясь, организм живет и умирает и, умирая, рождается заново. Так и романтики видят в смерти новое рождение или можно сказать перерождение свободной личности. Поэтому романтики, познав полноту и наглядность жизни, выражают её особым образом - в форме произведений искусства: художественных произведениях, картинах, музыке, скульптурах.

Но творческая личность не творит самостоятельно, она является инструментом высшей силы, что указывает на божественное участие. «Поэты отмечены высокой милостью неба и потому вдохновляемые невидимой близостью божества, могут в чарующих звуках возвещать на земле небесную мудрость [1, с. 138]. Для романтиков жизнь и искусство тождественны. По их мнению, жизнь воплощаясь в искусство, дает возможность последнему стать выразительным средством отражения сути самой жизни. Через искусство и благодаря ему человек может постичь Вселенную. Для того чтобы пройти все стадии развития свободной творческой души, нужно посвятить себя искусству. Поэтому только свободная творческая личность важна и интересна для искусства, только уникальная, а значит свободная от социальных сил и идеологий и способная творить. Личность может постичь смысл жизни и выразить свои чувственные и эмоциональные переживания через искусство. Так как искусство, в отличие от науки, направлено на выражение особенного, уникального, неповторимого состояния души, а именно, внутреннего его мира.

Творческая личность - личность созидательная, в ней соединяются внутренний и внешний мир. Шеллинг не сомневается, что романтическая личность включает в себе единство субъекта и объекта, сознательной и бессознательной стороны, это позволяет ей создавать произведения, в которых чувство поэзии тождественно чувству пророчества и провидения. Поэтому смысл его произведения становится вечным, становится шедевром, а именно, творением искусства и сохраняется на века. Произведения искусства: картины, музыкальные произведения, скульптуры эпохи романтизма представляют видение художника в момент единения с природой, доказывая тем самым, что творец (поэт, художник, музыкант) отображает, обрабатывает, соединяет свои чувства и у него рождаются творения.

По мнению романтиков, каждый человек имеет своё призвание, данное от Бога, так, например, Ф. Шлегель видит это в фантазия человека, Ф. Шлейермахер называет его религиозным чувством, Новалис понимает его как невидимый орган чувств.

Шеллинг, показывая единение человека с природой отмечает антропологически ориентированный и диалектически развивающийся мир. Природа, по его мнению, познает и истолковывает «саму себя как саму себя». Из этого следует что искусство в романтизме представляет собой мир надвременной, мир совершенный. Таким образом, природа и искусство всегда находятся на одном иерархическом уровне, что придает человеку ощущение божественного покоя и восторга. Шеллинг говорит об искусстве как божественной эманации и сравнивает художественное творчество с божественным, отмечая, что человеческий дух раскован, то есть свободен, и может противопоставлять свою действительную свободу всему существующему. Важным становится не то, что есть, а то, что возможно. Романтики считали, что вслед за Шеллингом все возможности рано или поздно могут материализоваться, поэтому важна не уже наступившая реальность, а именно возможность, которая придала существу некую загадочность и неуверенность, которая обретает магический и мистический характер в творчестве романтиков. Романтизм на основе философии Шеллинга, обуславливает поиск бесконечности, историчности и диалектической изменчивости, которая появляется при изменении неорганического в органическое, а затем ведет к изменениям высокой духовности в сфере природы или искусства. При этом представляет мир с помощью художественных образов.

Философия романтизма, найдя воплощение в эстетике, в значительной мере проявилась в антропологических изысканиях романтиков России XIX века. Согласно В.В. Зеньковского, «романтизм отпечатался в мировоззрении романтической личности» [5]. Искусство, с точки зрения романтиков, - это зеркало, отражающее внутренний мир художника, его творческих возможностей, его видения жизни и души. В качестве представителей философии русского романтизма можно назвать профессоров А.И. Галича, М.Г. Павлова и И.И. Давыдова, князя В.Ф. Одоевского и некоторых других.

Философия русского романтизма неразрывно связана с появлением православия, которое привело к понятию соборности. Кроме того, вера в Бога, стремление к взаимосвязи со Вселенной обусловили специфику антропологической мысли русского романтизма, которая обратилась к личным, индивидуальным качествам целостного православного индивидуума.

Несмотря на то, что человек является существом неоднозначным и уникальным, он не идеален и рассматривается с точки зрения бинарных оппозиций: высокий/низкий, творческий/рутинный, духовный/телесный, и т. д. В основе антропологии романтизма лежит философия Платона, в свою очередь философия Ф. Шеллинга стала отправной точкой для антропологических изысканий мировоззрения романтиков.

А.И. Галич как основоположник антропологического учения в философии романтизма постарался представить индивидуума в самых различных измерениях и качествах. Он полагал, что благодаря «науке о человеке» раскроется роль и место личности в природе, состав существа и соотношение между телесными и духовными ее функциями. Основная идея «человекоучения» А.И. Галича в том, что способность к творчеству, к деятельности дает возможность показать самого себя, свои индивидуальные, уникальные способности, выделить особенное в каждой личности и это можно сделать только в единении с природой.

В свою очередь русский мыслитель В.Ф. Одоевский видит личность как творческий субъект Универсума, как часть Вселенной. Чтобы возродить целостную личность, необходимо исключить из ее жизни и культуры превосходство рассудка и социальных сил, а дать возможность искусству представить природу в ее совершенстве и показать связь с мирозданием.

Таким образом, не чувствуя себя достаточно совершенным существом в духовном или материальном плане, романтическая личность обратилась к природе. Она мыслится уникальным творческим индивидуумом, который способен создавать своеобразные миры, в которых, живя и растворяясь, спасается от действительности повседневной жизни. Это отличительная черта философии и эстетики романтизма, которая рассматривалась в качестве основного принципа существования человека, который понималось как единое целое со всеми неповторимыми и противоречивыми чувствами и мыслями. Романтиками была создана антропоцентрически ориентированная философия, в которой человек был представлен идеалом, целью и смыслом всего существующего. Они видят человека в качестве уникального субъекта, микрокосма, он равен Богу и не оделим от природы.

Библиографический список:

1. Человек : Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии, XIX в. : сборник / сост. П. С. Гуревич ; вступ. статьи и коммент. П. С. Гуревича и др. - Москва : Республика, 1995. – 466 с. - Текст : непосредственный.

2. Хайдеггер М. Время и бытие : статьи и выступления / М. Хайдеггер ; сост., пер., вступ. ст., коммент. и указ. В. В. Бибихина. - Москва : Республика, 1993. – 447 с. – Текст : непосредственный.

3. Новалис. Гейнрих фон Офтердинген ; Фрагменты ; Ученики в Саисе / Новалис. – Санкт-Петербург : Евразия, 1995. – 240 с. - Текст : непосредственный.

4. Шеллинг Ф. В. Й. Об отношении реального и идеального в природе / Ф. В. Й. Шеллинг. - Текст : непосредственный // Сочинения. В 2 томах. Том 2 : пер. с нем. ; сост., ред. А. В. Гулыга ; прим. М. И. Левиной, А. В. Михайлова. – Москва, 1989. –С. 55.

5. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский. - Москва : ЭКСМО-Пресс ; Харьков : Фолио, 2001. – 894 с. – Текст : непосредственный.

Жербер Жюли (Gerber Julie)

**К РУССКОЙ ПОСТПАМЯТИ:
ТВОРЧЕСТВО СЕРГЕЯ ЛЕБЕДЕВА И МАРИИ СТЕПАНОВОЙ**
(Vers une poste-mémoire russe ? L'œuvre de Sergueï Lebedev et
Maria Stepanova)

Проблема памяти волнует современный мир. Ее разрабатывают в области искусства, и, в частности, в литературе. Феномен памяти исследуется с 1980-х годов в США в качестве трансдисциплинарной области, в которой пересекаются история, литература, философия, антропология, музеология, социальная география и другие дисциплины. Сейчас существует обилие произведений автобиографического характера, посвящённых травматическим воспоминаниям XX и XXI веков. Эти работы сосредоточены на последствиях трагедий в семье, на том, как они повлияли на индивидов и на отношения между поколениями. Саму травму часто определяют как «метаболизацию памяти» [5 ; 1]. Вообще, с конца 1980-х годов теория травмы стала особенно привлекательной областью исследований, совмещающей различные дисциплины из гуманитарных наук. По словам Доминика ЛаКапра, обилие работ в этой области представляет собой главное теоретическое нововведение в гуманитарных науках 1990-х годов.

В попытке осмыслить этот тип художественных и литературных произведений в 1990-х годах возникло понятие «постпамять». Американский филолог Марианна Хирш разработала его на основе известного комикса «Маус» Арта Шпигельмана, в котором автор изображает себя через опыт отца, пережившего нацистские концлагеря [5].

Будучи дочерью польских евреев-эмигрантов, Марианна Хирш даёт определение постпамяти во введении к своей книге «*Family Frames. Photography, Narrative, and Postmemory*» (1997): «В моем понимании постпамять отличается от памяти расстоянием между поколениями, а от истории – глубокой личной связью. Постпамять – это мощная и очень специфическая форма памяти потому, что ее связь с объектом или источником опосредована не воспоминанием, а творческим участием и воображением» [4, р. 22]. Постпамять обозначает отношение следующего поколения к культурной, коллективной и личной травмой, пережитой предыдущим поколением [6, р. 5]. Это механизм, с помощью которого потомки «запоминают» переживания своих родителей через истории, образы, среди которых они выросли, вплоть до того, что воспоминания родителей заменяют их собственные воспоминания [6, р. 5].

Марианна Хирш определяет постпамять как структуру возвращения травматического знания из прошлых поколений и опыта, накопленного его получателями. Понятие постпамяти изначально опирается на теорию травмы и черпает свои истоки из психоаналитических теорий. Оно обозначает последствия травматического ответа в контексте движения поколений.

Именно это колебание между разрывом и непрерывностью выражается префиксом «пост». Необходимость постичь это колебание лежит в основе литературных произведений тех, чьи родители пережили нацистские концлагеря, то есть «второго поколения», сформировавшегося с конца 1980-х до начала 2000-х годов. Кажется, что т.н. постпамятные произведения появились в основном в Германии, а также в странах, куда эмигрировало еврейское население после Второй мировой войны, таких как Австралия, США, Израиль. Именно в этих странах филологические и психологические исследования, так или иначе связанные с понятием постпамяти, получили наибольшее развитие. Затем, в контексте глобализации памяти, это понятие было взято на вооружение в академической среде на всех континентах и в отношении других травмирующих воспоминаний, помимо воспоминаний о Холокосте. Сейчас речь идет о таких культурных травмах, полученных в авторитарных режимах, от войн, геноцидов, рабства и др.

В российской научной среде размышления о постпамяти все еще находятся в зачаточном состоянии. По сравнению с тем, что обнаруживается в других странах (например, во Франции), количество исследований на эту тему крайне незначительно. В данный момент существует культурологическое исследование, которое рассматривает постпамять Великой Отечественной войны, в котором подчеркивается феномен мифологизации исторических событий [0]. Две статьи по социологии отмечают существование российской «официальной постпамяти», поддерживаемой бюрократией и государственными СМИ [0; 0]. Две политологические статьи напрямую обращаются к постпамяти жертв репрессий [0; 0]. Еще одна статья, опираясь на современную детскую литературу, касается постпамяти исторических событий, нанесших травму коллективной памяти (таких, как репрессии, депортация, Вторая мировая война, оккупация, блокада, эвакуация, межнациональные конфликты) [9]. К тому же, полезно отметить, что в 2017 г. Марианна Хирш приехала в Москву, чтобы прочитать лекцию о своей концепции, по приглашению правозащитной организации «Мемориал», почему-то признанной в России т.н. иностранным агентом. Это, пожалуй, указывает на новый шаг в осмыслении российской памяти XX века и, особенно, о насилии со стороны советского авторитарного режима.

Редкие иностранные учёные интересовались русской постпамятью. Американский историк Александр Эткинд упоминает ее в своей работе «Кривое горе» (2013 года). Переведённая на русский язык в 2015 г., книга имела большой успех в России [2, p. 14]. Голландец Эрнст ван Альфен в последние годы посвятил себя сравнению постпамяти Холокоста и ГУЛАГа.

Со своей стороны, современная русская литература лишь редко рассматривает вопросы памяти с точки зрения поколений, за исключением двух произведений, которыми я занимаюсь сегодня. Речь идет о книгах «Предел забвения» Сергея Лебедева (2011 года) и «Памяти памяти» Марии Степановой (2017), которые были переведены на многие европейские языки.

Художественный роман Лебедева представляет собой своего рода расследование. Рассказчик – молодой человек, который в конце 1990-х решает узнать о прошлом своего приемного деда, бывшего начальника лагеря. Путешествуя по пределам Крайнего Севера, он собирает следы ГУЛАГа, а также осознает их необратимое исчезновение. В этом романе Лебедев показывает, что вселенная концлагеря продолжает формировать пространство, воображение и образ жизни постсоветского общества и позиционирует себя как наследник памяти ГУЛАГа. Лебедев использовал все возможные медиаресурсы чтобы указать на автобиографические аспекты своего романа.

Родившись в Москве 1981 г., Лебедев сначала работал геологом и участвовал в нескольких геологических экспедициях, как и его рассказчик. Локации, исследованные рассказчиком, были вдохновлены теми местами, которые Лебедев действительно посещал. Автор заявил, что происхождение его романа берет начало в экспедиции 1995 года, во время которой он впервые увидел остатки лагерных бараков. В 2007 году Лебедев случайно обнаружил забытые семейные архивы: награды и медали, принадлежавшие деду и подтверждающие, что он работал в советских репрессивных органах (ВЧК, НКВД, МГБ) и даже получил две награды в 1937 году [0]. Отношения рассказчика с дедом вымышлены, но вдохновлены элементами подлинной биографии автора.

В книге рассказчик ищет информацию о своем деду, но этот поиск, прежде всего экзистенциальный. Он происходит на уровне ощущений и воспоминаний. Рассказчик «слышит» голоса замолчавших и «видит» призраки пропавших. Его воспоминания на самом деле не принадлежат ему, но он будто их унаследовал. Обладая повышенной чувствительностью к своему окружению, он чувствует себя облеченным миссией: собрать следы прошлого, чтобы спасти их от забвения. Постпамять здесь предполагает этическое и социальное измерение. Желание воссоединиться с прошлым действительно преподносится как борьба с забвением, позволяющая восстановить справедливость вне официальных структур [6, p. 155-156].

Творчество Степановой представлено в виде многоголосного эссе о памяти и семейных связях между поколениями на протяжении веков. В тексте рассказчица отождествляется с автором. Работа состоит из нескольких «глав» или монологов, в которых автор демонстрирует собственный опыт восстановления прошлого и анализирует другие подобные художественные опыты XX века. Эти главы динамически чередуются с «неглавами», составленными из семейных архивов автора (писем, открыток, дневников, описаний, фотографий).

Как отмечает Ольга Балла в журнале «НЛО», в «главах» прошлое еще проблематично, не устоялось; это воспоминание как процесс, усилие или событие. В «неглавах», более документальных, оно уже протекло, застыло: это то, что мы можем помнить. Эта диалогическая структура позво-

ляет чередовать два режима отношений между рассказчиком (или читателем) и временем. Таким образом, «происходит диалог - взаимодействие двух временных состояний, двух видов сознания: живого, становящегося сознанием автора – и ставшего, остановившегося, овеществлённого сознания людей прошлого» [0].

Степанова напрямую обращается к Марианне Хирш и утверждает, что ее книга *Generation of Postmemory* – это «путеводитель по собственной голове» [9, с. 69]. Действительно, автор находит себя в контексте понятия «постпамяти». С самого начала «Памяти памяти» она раскрывает эту концепцию и связывает ее с собственным опытом. Во-первых, она поясняет, что понимает ощущение, описанное Марианной Хирш как «...пристальный, настоящий интерес к прошлому своей семьи [...], и чувство точного, из-живота, знания того, как оно там было» [9, с. 69]. Исходя из слов исследователя, Степанова резюмирует: «Рассказ о себе оказывается рассказом о предках, они разворачиваются за спиной оперными полухориями, предоставляя тебе солировать – только музыка написана не меньше чем семьдесят лет назад» [9, с. 69-70]. Таким образом, концепция Марианны Хирш представляет собой инструмент, благодаря которому Степанова эксплицирует собственные ощущения и собственный художественный подход.

Степанова также пишет: «Структуры, проступающие из темной воды истории, противятся любой линейности: их естественная среда — присутствие, одновременное звучание когдатопших голосов, противящихся очевидности времени и распада» [9, с. 70]. Само ее произведение построено так, чтобы переплести голоса прошлого и настоящего, исключая линейность повествования. С другой стороны, постпамятная работа Лебедева состоит в построении времени «назад», когда воспоминания, как его собственные, так и чужие, прерывают и комментируют интригу, сведенную к минимуму, и создают ее контрапункт.

Согласно Степановой, «Работа постпамяти – попытка оживить эти структуры, дать им тело и голос, одушевляя их сообразно собственному опыту и разумению» [9, с. 70]. Именно этим она занимается в своей книге. У Лебедева, «голос» прошлого – это голоса пропавших без вести в репрессиях. В романе они часто слышны через предметы, например, когда рассказчик видит во сне вещи, которые принадлежали прежним людям: «Возникла странная речь: для человеческого слуха она казалась междометиями языка, которые – будь то стон боли или восклицание радости - прямо выражают эмоцию в звуке, не опосредуя ее в слове» [0, с. 133]. В восприятии рассказчика прошлое врывается в настоящее, пока не занимает его место.

К тому же прошлое воплощено в самом теле постпамятного рассказчика. Степанова пишет: «Сегодня для того, чтобы мертвые говорили, приходится дать им место в собственном теле и разуме – нести их в себе, как ребенка» [9, с. 71]. Образ плода предполагает идею роста в

себе чего-то, что есть и я сам, и чужой. Такой образ неоднократно появляется в романе Лебедева, например, когда рассказчик понимает, что он «заменяет» в глазах приемного деда своего преждевременно умершего сына: «...я ощущал, что мое место в жизни занимает кто-то другой, подменышонок, чудовищный младенец, который растет вместе со мной, оставаясь младенцем» [0, с. 197]. Когда рассказчик находится у могилы деда, он чувствует в нем «младенца», который есть не что иное, как душа умершего: «...это две разобщенные части души Второго деда встречаются друг с другом, одна – неуспокоенная, вторая – та, которую я ношу под сердцем, как беременные плод» [0, с. 79]. В общем, метафора беременности снова возвращается у Лебедева, чтобы сказать об ощущении прошлого: «...память о том времени была подобием околоплодных вод, она лучше передавала звук, чем изображение» [0, с. 68].

Еще один важный аспект этих двух работ – место, которое они отводят взгляду. Степанова противопоставляет два типа: «Невозможность спасти погибшее делает взгляд особенно интенсивным – если не взглядом Медузы, под которым уходящий мир каменеет и превращается в памятник-монумент, то остановившимся зрением Орфея: моментальной фотографией, опрокидывающей неживое в живое» [9, с. 71]. Взгляд Медузы замирает; Орфей, повернувшись, чтобы взглянуть на Эвридику на обратном пути из ада, на мгновение взглянул на нее и из-за этого потерял ее навсегда. Эти два взгляда соответствуют двум установкам по отношению к прошлому: его можно рассматривать как статическую или как динамическую картину. Степанова разворачивает обе, хотя и отдает предпочтение второй. Лебедев использует похожую метафору, но в другом смысле. Для него «памятник» наделен положительной ценностью, и сам текст следует рассматривать как таковой: «...через вновь обретенный дар зрения, ты видишь свое тело, свою память, свою судьбу как предуготовление [...]; и этот текст – как памятник, как стена плача, если мертвым и оплакивающим негде встретиться, кроме как у стены слов – стены, соединяющей мертвых и живых» [0, с. 21]. Рассказчик, рассматривая свой текст как «памятник», не стремится превратить в камень то, что есть, – в частности, следы лагеря, – но хочет подчеркнуть материальность этого, чтобы включить это в современное сознание.

Что касается фотографии, то она занимает важное место в «Пределе забвения» Лебедева. Рассказчик часто сталкивается с ней. Для него фотография, – если использовать термин Хирш, – представлена как «медиация», позволяющая установить связь с прошлым. Однако в романе фотография отделяется от бумаги, входит в реальность. Рассказчик иногда не знает, как отличить снимок от реальности, – это, порой, является иллюстрацией отсутствия «рамки» для размышлений об отношениях между временами. Интересно отметить, что упомянутая Степановой фигура Орфея выявляется на заднем плане в романе Лебедева. Подобно мифологическому герою, рассказчик в пути на Крайний Север как бы спускается в ад:

«...я пошел из долины вниз, вниз, вниз, по камням, по руслам ручьев, и мне показалось, что теперь предстоит только спуск – по таким же высохшим руслам, хрусткому мху – вниз, вниз, вниз» [0, с. 212]. Он выйдет оттуда, оглядываясь через плечо, встречая прошлое лицом к лицу, как «пост-памятный герой», которого он представляет.

Данные тексты являются новаторскими в России, но выражают уже устоявшуюся мировую культурную тенденцию. Если на данный момент невозможно зафиксировать эти повествовательные практики в национальном литературном движении, их следует рассматривать как примеры транснационального литературного проекта. Заметим, что эти два автора по-видимому не разделяют взгляды друг друга касательно культурного места России. Лебедев сосредоточивается на теме советских репрессии. Он противопоставляет Россию Западу и представляет Европу как символический и географический горизонт, который рассказчику нужно достичь, чтобы спастись. Роман начинается такими словами: «Я стою на пределе Европы» [0, с. 5]. Уже с первых страниц рассказчик утверждает: «Я ощущаю – это ощущение внезапно, хотя вызрело оно давно, – что я в большей степени европеец, чем жители этой страны» [0, с. 6]. В конце романа рассказчик падает в братскую могилу и теряет сознание среди замерзших трупов. После выхода он плывет на лодке в сторону Европы, и так заканчивается роман: «...я был обратным движением, возвратным ходом времени, меня сжало и выбросило; и теперь я стою на пределе Европы и начинаю путь назад – в слове» [0, с. 286]. Таким образом, Европа предстает в глазах рассказчика местом надежды, умиротворения и разрешения. С этой точки зрения, «ужасное» советское прошлое кажется дурным сном, от которого ему удалось освободиться благодаря внутреннему путешествию и физическому перемещению.

У Степановой же другой подход. Будучи из еврейской семьи, члены которой жили во Франции или в Германии, она не различает «русский» и «западный» опыт. Согласно Ольге Балла, утрата контакта с прошлым веком, провалы в исторической памяти - проблема не только русская. История прошла по всем: «На территории современной Европы с ее едва затянувшимися ранами, черными дырами и следами перемещений - *removes*, сметавшими с лица земли человеческие множества, хорошо сохранившийся семейный архив - редкость» [9, с. 150].

Таким образом, эти произведения представляют собой попытки реконструкции памяти с современной точки зрения. Как пишет Степанова, «постпамять [...] не просто указывает на бывшее, но меняет настоящее: делает присутствие прошлого ключом к повседневности» [9, с. 72]. Однако они прежде всего являются двумя способами «проблематизации» памяти, или демонстрации того, как память работает с человеком, одно – через художественную литературу, другое – через философское-поэтическое эссе. Опираясь на биографические сведения, они предлагают противовес основным тенденциям в отношениях современной культуры с прошлым:

его идеализации, скорби по нему, его отталкиванию и преодолению, его подавлению [0]. Они открывают новый тип отношений с прошлым, в котором «постпамятная» позиция заключается в том, чтобы отделить себя от наивного доверия общепринятой картине прошлого и собственному восприятию, осознав свою ограниченность.

Библиографический список:

1. Émission « Pas la peine de crier » (France Culture), du 26 février 2014, à propos de La Limite de l'oubli, avec sa traductrice, Luba Jurgenson. – Text: electronic. - URL : <https://editions-verdier.fr/livre/la-limite-de-loubli/> (access date: 20.06.2021).
2. Etkind A. Warped Mourning : Stories of the Undead in the Land of the Unburied / A. Etkind. – Stanford : Stanford University Press, 2013. – 328 p. – Text : direct.
3. Gensburger S. Réflexions sur l'institutionnalisation récente des memory studies / S. Gensburger. – Text : direct // Revue de Synthèse, Springer Verlag. – 2011. - vol. 132-VI. - № 3. - P. 1-23.
4. Hirsch M. Family Frames : Photography, Narrative and Postmemory / M. Hirsch. - Cambridge MA : Harvard University Press, 1997. – 304 p. – Text : direct.
5. Hirsch M. Family Pictures : Maus, Mourning, and Post-Memory / M. Hirsch. – Text : direct // Special Issue: The Emotions, Gender, and the Politics of Subjectivity, Winter 1992-1993. – Vol. 15. – № 2. – P. 3-29.
6. Hirsch M. The Generation of Postmemory. Writing and Visual Culture after the Holocaust / M. Hirsch. – New York : Columbia University Press, 2012. – 320 p. – Text : direct.
7. LaCapra D. History and memory after Auschwitz, Ithaca / D. LaCapra. – New York : Cornell University Press, 1998. – 214 p. – Text: direct.
8. Winter J. The Generation of memory : Reflections on the memory boom in contemporary historical studies. – Text : direct // J. Winter // GHI Bulletin. - 2000. - № 27 - P. 69-92.
9. Багдасарян О. Ю. Память второго поколения и работа с прошлым в современной детской литературе / О. Ю. Багдасарян. – Текст : непосредственный // Политическая лингвистика. – 2019. – № 6 (78). – С. 132-138.
10. Балла О. Осознать и увидеть / О. Балла. – Текст : электронный // НЛО. – № 151. – URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/novoe_literaturnoe_obozrenie/151/article/19769/ (дата обращения: 20.06.2021).
11. Бараш Р. Э. О некоторых причинах «советской» ностальгии и особенностях исторической памяти россиян о советском периоде / Р. Э. Бараш. – Текст : непосредственный // Социологическая наука и социальная практика. – 2017. - Т. 5. № 4. - С. 124-151.
12. Ерохина Т. И. Феномен памяти в массовой культуре: контрпамять и постпамять в отечественном кинематографе / Т. И. Ерохина. – Текст : непосредственный // Ярославский педагогический вестник. - 2017. - № 5. - С. 269-274.
13. Зевако Ю. В. Формирование «аффилиативной постпамяти» об эпохе политических репрессий (на примере подростков – обучающихся 9-11 классов) / Ю. В. Зевако. – Текст : непосредственный // Journal of Frontier Studies. – 2019 - № 4 - С. 390-409.
14. Караваева Д. Н. Медиапространство политики памяти об эпохе политических репрессий (на примере тематических интернет-проектов) / Д. Н. Караваева, Ю. В. Зевако. – Текст : непосредственный // Уральский исторический вестник. – 2020. - №2. - С. 107-115.
15. Красноборов М. А. Механизмы взаимодействия семейной и общенациональной исторической памяти в процессе формирования локальной

идентичности / М. А. Красноборов. – Текст : непосредственный // Sociology and Economics Bulletin. – 2017. - № 3. - С. 123-131.

16. Лебедев С. Предел забвения / С. Лебедев. – Москва : Первое сентября, 2011. – 286 с. – Текст : непосредственный.

17. Степанова М. Памяти памяти. Романс / М. Степанова. – Москва : Новое издательство, 2018. - 408 с. - Текст : непосредственный.

Костко О. Ю.

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ БИДЕРМАЙЕРА. МОТИВЫ ИРОНИИ И МОРАЛИЗАЦИИ

Эпоха культуры бидермайера практически совпадает с периодом расцвета немецкой классической философии и включает в свой арсенал имена величайших мыслителей и творцов: Гете, Гегеля, Швиндта и Шпицвега, Винтерхальтера, Гофмана, Рихтера и Шуберта. В то же время процессы, которые мы наблюдаем в социальной сфере 20-40ых годов XIX столетия - это торжество «бюргера», «мещанина», «буржуа»; человека, именующего себя «маленьким», «скромным», «частным».

Новая публика, городская «толпа», выстраивала новые отношения с культурным пространством, и ожидала не эстетически избирательного, как в романтизме и классицизме, но некоего усредненного, универсального «продукта». Рядовой представитель культуры бидермайера, несмотря на ее «узость» и «ограниченность» должен был соприкоснуться с общекультурным фоном эпохи и выстроить некий мост, соединяющий его с наследием великих эстетских стилевых направлений.

Как могли пересечься их «интересы»? С одной стороны, это ставка на религиозность и интерес к сказке и фольклору, не знающих социальных расслоений в рамках общекультурного достояния. С другой - снизить до «уровня толпы» и поведать о «высоком», двигаясь от «простого» к «сложному». Поэтому излюбленным вариантом этого «снисхождения» становятся «моралите» - нравственные назидание и иронии, как способа подачи вечных и высоких тем.

Мораль в классической философии принадлежит к практической ее части, где руководство к действию как поступить отделяет очень тонкая грань от морализаторства - где некое подавление, ограничение извне рискует стать «благим намереньем».

Так герой стихотворения «Нравственный человек» (1847) Некрасова повествует о добродетельном образе жизни, который заканчивается драмой для прочих: «Живя согласно с строгою моралью, я никому не делал в жизни зла...» [1, с. 53]. Поскольку уже Аристотель формулировал разграничения пороков и добродетелей, Кант обосновал категорический императив, как принцип нравственности, а философия культуры би-

дермайера представила «новый взгляд» на эту проблематику, склоняясь к «морализаторству».

Морализаторство выходит из глубин морали, но, как пишет О.С. Соина, подгоняет ее духовные абсолюты под интересы «минуты» [2, с. 53]. Сфера воспитательная и патриотическая (идеологическая) оказалась востребованной, поскольку «благородный герой» классицизма и романтизма «изначально» хранил в себе душевное благородство.

Так Оливера Твиста не смогли испортить ни пребывание в сиротском приюте, ни бандитская шайка. За воспитание усредненного героя необходимо браться с особым рвением: так тема благонравных поступков, семейных наставлений, заботы о ближнем, милости к падшим и братьям меньшим очень популярна в литературе, искусстве, театре. Выставляя эти принципы - заботы, любви, ревностного воспитания, моралист виртуозно апеллирует к «вечным ценностям»: любви, дружбе, патриотизму и либеральным убеждениям, красочно и достоверно смакуя детали вокруг - пейзажи, костюмы, типажи.

Мораль превращается в выгоду, нарушая свое основное кредо – «беспристрастно» и «безадресно». Под прицел морализаторства попадают священные узы - семьи, дружбы, брака, гражданского общества. Кантовское «человечество» «как цель и никогда только как средство» [3, с. 123] превращается в средство почувствовать себя на правах наставника и даже творца правильной, идеальной жизни. Для моралиста его навязываемый «принцип» часто не вписывается в нюансы бытовой ситуации, и его идеальная содержательность вступает с ней в непримиримый конфликт.

Культура бидермайера ставит саму опредмеченную, пропитанную обмирщением жизнь гораздо выше законов об идеальном бытии, а само нехитрое «картофельное» счастье выше идеальных представлений о счастье. Но почему эти сюжеты не воспринимаются «в штыки», как покушение на чужую свободу, на личный выбор, о котором твердили романтики? Человеческое сообщество, где теория морали претендует на универсальность, порождает множество поведенческих сценариев, интересных ситуаций, неоднозначных трактовок, где философия культуры бидермайера огромную роль отводит ироническому амплу. Контекст морали - не социальные отношения и потребности, но кода человек начинает пользоваться моралью исходя из собственной выгоды, обстоятельств или личных интересов, такое равнение на идеал может выглядеть неприглядно, даже «карикатурно».

«Карикатура» или «натура» - эти понятия оказались в то время нарицательным обозначением именно «зеркальных» свойств искусства, или, иными словами, авторского отношения к действительности [4, с. 115]. Роль иронии, пародийного начала как антитезы гегелевскому идеализму присутствует в теоретических трудах, например магистерской диссертации датского философа С. Кьеркегора (1813-1855) «О понятии иронии, рас-

смотренной с постоянным обращением к Сократу» (1840). Чтобы осознать свое место в мире, который является синтезом бесконечного и конечного, человек пытается очертить, обозначить границы своей личности.

«Ирония - изменение ценностной шкалы, масштаба, предмета через раскрываемые верой новые энергии предмета и выражение отношения между ценностью предмета и самим предметом. Человек иронизирующий исключает время как характеристику эмпирического бытия в глаголах и вводит туда иронию – несоизмеримость, отношение между эмпирической действительностью и бытием в вечности. Вся вселенная будет теперь обращена к тому, к кому или чему я обращаюсь...» [5]. Так, с пиететом «Любитель кактусов» на полотне Шпицвега (рис.1) будет взирать на горшки с растениями, а смазливая продавщица с гипсовым Амуром у Фенди предстанет перед зрителем новой Венерой.



Рисунок 1. «Любитель кактусов» К. Шпигвец

Относящийся к любой двусмысленности отрицательно, Гегель во всем стремился найти ясность и логику. Поэтому все «уродливое», «безобразное», став объектом искусства сразу возвышалось до идеала и служило истине, именуемой «горькой». [6, с. 242]. Критикуя позицию Гегеля, Кьеркегор представляет человека дуалистичным, поскольку его разум руководствуется не вечными и абсолютными категориями, а краткостью земного бытия и данного мгновения.

Истина с такого ракурса выглядит иначе - в виде фрагментов, нередко противоречивых - «Все это было бы смешно, когда бы не было так грустно», как в стихотворении Лермонтова (1840) [7]. Ирония из мира возможностей через действие становится одной из ярких и выразительных форм бытия, где, благодаря действию и возникает эта полифония аспектов - забавное, смешное, уничижительное, даже разрушительное - саркастичное.

Эта эволюция хорошо заметна в картинах Федотова и в подписи – обращению к читателям Козьмы Пруткова - «Твой доброжелатель» [8, с. 5], отрицающего, что он пишет пародии, но лишь стремится подражать тем, кто уже достиг славы. «Вводя в мир парадоксальность - удел веры и вечного момента, ирония снимает абсурд - удел времени, снимает своей сопричастностью вере - когда возможно все. Она ставит мир лицом к лицу с Богом» [9].

Философия культуры бидермайера искала истину не менее ревностно, чем культура эпохи классицизма или романтизма. В сказках братьев Гримм прозвучала мысль, что истинная поэзия и жизнь неразрывно связаны, поскольку поэзия возникла из жизни и к ней же возвращается, и даже мистифицированный псевдоним - «Бидермайер», был приурочен к сборнику сатирических, ироничных стихотворений, а созданный образ героя-филистера зачастую носил ироничный характер.

Но в наше время В. Подорога, отмечая безрассудность и неосмотрительность иронии, вторгающейся в реальный мир и заставляющей его меняться, отмечал его разрушительную силу, способную освободиться от законов этического. «Это может быть буквальностью, может быть символом, но во всех случаях это некоторый протест, вызов действительности, провокация, которая, возможно, целенаправленно и не стремиться быть понятой, но закладывает в реальность разрушающую ее силу» [10].

Поэтому ирония, которой упивался постмодерн, позволила в начале нового столетия искусству пребывать в нестабильных, а нередко и в анти-этических формах. В этой погоне за поиском новых культурных прецедентов, отрицающих культурный опыт, необходимо его представить и обозначить границы, которые следует отринуть, или вопрошать, подобно Хлестакову - «Чему смеетесь? Над собой смеетесь!».

Библиографический список:

1. Некрасов Н. А. Полное собрание сочинений и писем в 15 томах. Том 1. Стихотворения 1838-1855 гг. / Н. А. Некрасов. – Ленинград : Наука, 1981. – 721 с. – Текст : непосредственный.

2. Соина О. С. Моралист (опыт этической характеристики) / О. С. Соина. - Текст : непосредственный // Человек. - 1995. - №4. - С. 53.

3. Самыгин С. И. История философии / С. И. Самыгин, А. М. Старостин, И. В. Тумайкин. - Ростов-на-Дону: Феникс, 2015. – 189 с. – Текст : непосредственный.

4. Стернин Г. Ю. Частный человек в искусстве и художественной жизни России середины XIX века. / Г. Ю. Стернин. - Текст : непосредственный // Советское искусствознание. - 1988. - № 23. – С. 108-136.

5. Кьеркегор С. О понятии иронии. 1841. / С. Кьеркегор. - Текст : электронный. - URL: <https://www.livelib.ru/book/1000736422-o-ponyatii-ironii-sjoren-kerkegor> (дата обращения: 13.05.21).

6. Ванслов В. В. Эстетика Гегеля и судьбы искусства / В. В. Ванслов. - Текст : непосредственный // Советское искусствознание. - 1976. - №75. - С. 237-255.

7. Лермонтов М. Ю. Смирновой А. О. 1840 / М. Ю. Лермонтов. - Текст: электронный. - URL : <https://www.culture.ru/poems/37023/a-o-smirnovoi> (дата обращения: 13.05.21).

8. Прутков К. Сочинения Козьмы Пруткова / Прутков К. – Москва: Советская Россия, 1981. – 335 с. – Текст : непосредственный.

9. Тетенков Н. Б. Множественная субъективность С. Кьеркегора / Н. Б. Тетенков. - Текст : электронный // Известия ПГПУ им. В. Г. Белинского. – 2012. – № 27. – С. 131–135. – URL: <https://narfu.ru/university/library/books/1360.pdf> (дата обращения: 13.05.21).

10. Ольховская У. К понятию иронии / У. Ольховская. - Текст : электронный. - URL: <http://tvfi.narod.ru/ulya1.htm> (дата обращения: 13.05.21).

Кошетарова Л. Н., Серяков А. В.

**МИКРОФЛУКТУАЦИИ ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОГО ИСКУССТВА
РОССИИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XXI ВВ.
В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ ПОКОЛЕНИЙ**

Изобразительное искусство как явление культуры неразрывно связано с постоянно изменяющимися процессами в развитии человечества в целом. Для исследования макрофлуктуаций данного вида искусства наиболее актуальной нам представляется концепция социальной и культурной динамики Питирима Сорокина, центральной идеей которой является изменение и колебания идеациональной, идеалистической (смешанной) и чувственной культур [1]. Однако в рамках данной теории генезис искусства разворачивается в больших длительностях исторического времени, а в контексте данной статьи перед нами стоит задача проанализировать микрофлуктуации изобразительного искусства, для реализации которой подходит современная теория поколений Вильяма Штрауса и Нейла Хоува, получившая своё распространение в 90-е гг. двадцатого века.

Если процесс попеременных макрофлуктуаций изобразительного искусства представить как процесс смыслогенеза, в котором происходит развертывание и развитие внутреннего опыта человека той или иной эпохи и его особых антропологических характеристик, то теория поколений вполне может объяснить микрофлуктуации, например, почему в период доминирования чувственной (сенситивной) культуры внутри неё возникают элементы идеациональной (символической) и наоборот.

Динамику поколений Штраус и Хоув обосновали наличием в каждом поколенческом цикле смены двух противоположных периодов: кризисов (войн, революций, экономических спадов и пр.) и подъёмов (культурных

или религиозных обновлений). Поколенческий цикл составляет 80-90 лет и представляет собой чередование эпох «Подъёма» (роста), «Пробуждения» (стабильности), «Спада» и «Кризиса». Кризисы и подъёмы стимулируют общество к консенсусу, формируя этику самопожертвования и ценность коллективизма. Во времена стабилизации и спада, наоборот, преобладают ценности индивидуализма [2]. Каждый последующий цикл знаменует выход из кризиса и повторяет предыдущий, но на более высоком уровне. Кроме того, характеризуя цикл из четырёх поколений, Штраус и Хоув сравнивают каждый его период (эпоху) с определённым временем года, который относится с соответствующим ему архетипом: весеннее поколение - «пророки» - период подъёма, летнее - «странники» - период стабилизации (пробуждения), осеннее - «герои» - период спада, зимнее поколение - «художники» - период кризиса [2, с. 106–116].

Следует обратить внимание на то, что лидерство в формировании новой культуры (направления) в поколенческом цикле приходится на доминантные поколения подъёма и спада («пророков» и «героев»), рецессивные поколения («странники» и «художники») принимают эстафету у доминантного поколения и «усиливают» предложенные предшественниками направления.

Теория Хоува и Штрауса постулирует, что промежуток времени, в течение которого рождаются представители одного поколения, составляет 20-22 года. Критериями поколения выступают: одна историческая эпоха, в которой представители поколения, находясь примерно в одной возрастной категории, делят воспоминания о ключевых событиях, культурные и социальные веяния; общие убеждения и модели поведения; чувство принадлежности к данному поколению [3, с. 54]. Идея теории поколений заключается в схожих внешних условиях, которые окружают детей в возрасте до 10-12 лет, формируя тождественные взгляды, приоритеты и ценности (которые детьми не осознаются, но рождают мировоззренческую похожесть целого поколения). Формирование мировоззренческих ценностей происходит до того момента, пока ребенок не начинает критически оценивать происходящее. Например, если он растёт во времена экономического кризиса или войны, то у него появляются такие ценности как экономность, умение довольствоваться малым, если же детство пришлось на время процветания и экономического роста, то ценностями будут – умение работать на перспективу, активность, настрой на победу. Первые критические оценки происходящего появляются в подростковом возрасте, когда дети начинают искать свое «я», подвергать всё сомнению и определять свои личные смыслы [4].

Российские ученые Евгения Шамис и Евгений Никонов рассматривают поколенческие модели, которые несколько отличаются от американских и европейских. Исходя из такого подхода, в России возникла следующая классификация [4]:

- 1903-1923 – «Величайшее поколение» или «Победители»;

- 1923-1945 – «Молчаливое поколение»;
- 1945-1964 – Поколение «Беби бумеров»;
- 1964-1984 – «Поколение X» (поколение «с ключом на шее»);
- 1985-2003 – «Поколение Y» (поколение Миллениума);
- 2004-2024 – «Поколение Z» (поколение Домоседов).

В данной статье перед нами стоит задача проверить возможность сопоставления макроциклов развития культуры, согласно теории социокультурной динамики Питирима Сорокина, и микроциклов теории поколений. Гипотеза данного исследования предполагает следующее:

- Период идеациональной культуры (Первобытного общества, Средневековья) может быть сопоставима с периодом кризиса (войн, голода, эпидемий, репрессий и т.п.), в который рождается и взрослеет рецессивное «зимнее» поколение «художников»;

- Период идеалистической культуры (Античность, Возрождение) сопоставим с эпохой подъёма (восстановление разрухи после войны, научные и творческие открытия), в которую рождается доминантное «весеннее» поколение «пророков»;

- Период чувственной культуры (Римская Империя, Новое и Новейшее Время) – с периодом стабильности (расцвет науки, культуры и индивидуализма), когда рождается и взрослеет рецессивное «летнее» поколение «странников»;

- Период смешанной культуры (распад Римской Империи, наше время) - с периодом спада, в которую рождается доминантное «осеннее» поколение «героев».

Рассмотрим этот цикл (подъём-пробуждение-спад-кризис) более подробно в контексте микрофлуктуаций изобразительного искусства России конца XIX – начала XXI вв. Начнем рассмотрение с поколения родившегося в период пробуждения 1883-1903 гг. Российские исследователи названия этому поколению не дали, а в классификации Хоува и Штрауса люди, рождённые в этот период, получили название «потерянное поколение» [2]. В России это поколение стало известно под названием Серебряный век или Модернизм.

Эпоху пробуждения (1883-1903 гг.) как микрофлуктуацию можно соотнести с эпохой чувственной визуальной культуры (по Сорокину). Модернистский период в истории культуры совпал со знаковыми событиями: первой мировой войной, научно-технической революцией, внедрением массового производства, распространением средств массовой коммуникации, а также социально-экономическими потрясениями, возникшими на рубеже XIX-XX вв. Это не могло не повлиять на развитие изобразительного искусства, которое по словам Д.А. Севостьянова, привело к парадоксальному результату, а именно - к кризису самой изобразительности [5, с. 27-32]. Эпоха модерна совпала с возникновением импрессионизма, который можно охарактеризовать как крайнюю и «перезревшую» форму чув-

ственного визуализма, на смену которого в дальнейшем придёт художественный авангард, выражающий разрыв с предшествующей традицией создания реалистического художественного образа.

Следующий за ним период спада (1900-1923 гг.) можно соотнести с макроциклом смешанной культуры (когда в обществе одновременно присутствуют и элементы чувственной культуры, и зарождающейся идеациональной). В этот смутный период революций и гражданской войны рождается и взрослеет доминантное осеннее поколение «героев», которое в России назвали «Величайшим поколением» или поколением «Победителей». Их взросление проходит в период выхода на авансцену русского авангарда, расцвет которого пришёлся на 1914-1922 годы. Художественный авангард сформировался в переломный период перехода от визуализма к идеационализму. Импрессионизм в России переходит в модернизм и художественный авангард, что выражается переходом от визуальной культуры к символизму. В процессе такого перехода рождается *смешанное искусство*, обладающее синтезом обоих стилей, исключая светские, гедонистические, повседневные тематики, выражающие новые ценности и идеалы. Во всем многообразии изобразительных форм этого времени подчеркивается наличие универсальных лейтмотивов, образов и сюжетов, в которых отражалось двойственное мироощущения рубежа веков: предчувствия заката времени классического гуманизма и ожидания начала некоей новой эры. Русский авангард и конструктивизм вызревали под напором невиданных ранее технических и социальных изменений в Советской России. Они культивировали пустоту, бесплотную абстрактность форм, разреженное пространство символов и знаков, чуждых материальной эмпирике бытия. Представителями русского конструктивизма и авангарда являются В. Маяковский, А. Родченко, Г. Клуцис, Э. Лисицкий и др. Плакаты советского конструктивизма обращают внимание на появление «человека борющегося и утверждающего новое» [6], где человек действует не ради личного блага и удовлетворения материальных нужд, но для воплощения идеи, для строительства нового мира вообще, для воплощения идеала бытия.

Период кризиса (1923-1943 гг.) в России соотносится с макрофлуктуацией идеациональной культуры. Его представляет рецессивное поколение «Молчаливых», рождение и взросление которых пришлось на период сталинских репрессий и Великой Отечественной войны. Их жизнь выстраивается на ценностях законопослушности, преданности, терпения (приспособления), уважения к должности и статусу. В этот период, несущий значительные угрозы обществу, «социальные и политические сложности, нивелируются в пользу общественного консенсуса, агрессивных институтов и этики личного пожертвования» [7, с. 292].

В изобразительном искусстве на период взросления этого поколения пришлось возникновение и развитие социалистического реализма (зарождение стиля началось с 1930-х гг.). Концепция метода заключалась в де-

монстрации и идеализации коммунизма. Определение стилю в 1987 г. дал искусствовед Борис Гройс: «Сталинская эпоха осуществила главное требование авангарда о переходе искусства от изображения жизни к её преобразению методами тотального эстетико-политического проекта» [8]. Живопись, созданная в стиле соцреализма, идеализировала окружающую действительность. Художники писали парадные портреты советских вождей и картины, воспевающие торжество социалистического строя. Среди таких работ: монументальное панно «Стахановцы» А. Дейнеки, «Советская физкультура» А. Самохвалова и др.

С периодом идеалистической культуры (по Сорокину) можно соотнести с эпохой подъёма (1943–1963 гг.), когда рождается доминантное поколение «беби бумеров», родители которых победили в Великой Отечественной войне. В это время СССР становится мировой сверхдержавой, покорившей космос, люди полны оптимизма, веры в светлое будущее, они готовы трудиться, комсомольцы строят дороги, заводы и прекрасные города [10].

В период взросления поколения «беби бумеров» происходит поворот от Модерна к Постмодерну (период «оттепели», шестидесятники). В изобразительном искусстве Советского Союза появляется новое направление – «суровый стиль» (возникшее в 1957–1962 гг. в период «хрущёвской оттепели»). Произведения этого направления противостояли искусству соцреализма, которое приукрашивало действительность и идеализировало эпоху коммунизма. Представители «сурового стиля» в своем творчестве отражали настоящую (неприукрашенную) жизнь рабочих и крестьян, воспевали героев труда, их энергию, силу воли, показывая их тяжелые рабочие будни. Герой «сурового стиля» – это «просто человек» вне социальной иерархии и специальных различий внешности, возраста или пола. Это стремление к целостности говорит о типологическом отличии «сурового стиля» от предыдущей культурной парадигмы. И, если позднесталинское искусство, как отмечает А.А. Бобриков, было изображением «конца», то есть итога, триумфа, завершения истории, то «суровый стиль» – это изображение «начала» [9, с. 29-33]. Эта цитата очень верно характеризует период подъёма (поворота) в истории изобразительного искусства Советского Союза.

Рецессивное поколение «X» (1964–1983 гг.), которое иначе называют «поколение с ключом на шее» родилось в период стабильности (эпохи «брежневского застоя»). Это было время утверждения новых социальных идеалов и духовных приоритетов. 70-80-е годы формировали новый тип людей, которые стремились подчеркнуть свою индивидуальность вместо того, чтобы быть частью команды. Они искали выбор, свободу и неформальность взамен идеалов прошлого, не надеялись на государственные институты, полагаясь только на собственные силы, критичность, прагматичный расчёт и информированность [10].

В изобразительном искусстве как отмечает современный немецкий искусствовед Томас Дрейер также наметился путь индивидуализации

творчества: «начиная с 70-80 гг. XX века господство и приоритет теории и практики авангарда постепенно нивелируется, открывая путь альтернативным художественным течениям. Следствием подобного плюрализма становится отказ от критического восприятия всевозможных путей развития искусства, свобода выражения и манифестация различия» [11, с. 35]. Как мы уже писали выше, микрофлуктуации стабильности соотносятся с макрофлуктуациями чувственной культуры. В изобразительном искусстве 70-80 гг. всё чаще возникает интерес к чувственной культуре, утраченной когда-то художественным авангардом, и как следствие, потеря интереса к идеациональности (конечно не в чистом виде, как описывал её П.А. Сорокин), ведущей к «другому» традиционному искусству, но уже с включением в него элементов современности. В этот период вновь наблюдается возрастающий интерес к человеческому телу через художественные акции, который выразился как ответ и противодействие глобальным изменениям, связанных с появлением симулякров, подменяющих реальность, а также с преобладанием длительного времени абстрактного искусства. Интерес к человеческому телу означает возврат к визуальной, чувственной культуре.

И вот мы подошли к доминантному поколению «Миллениума» («Y»), родившихся в период 1984–2003 гг., которых иначе называют «поколением бумеранга», в связи с тем, что их ценностные ориентации очень схожи с величайшим поколением «Победителей». Именно это поколение должно внести свежую струю в развитие изобразительного искусства. Период спада соотносится с периодом смешанной культуры, когда завершается старое и зарождается нечто новое. В такие времена традиционное искусство испытывает влияние от постоянно меняющейся реальности, вбирая черты эпохи, и существует параллельно с современным искусством, не исключая компоненты идеациональной культуры.

Намечая тенденции развития искусства, Н.Б. Маньковская пишет: «Сегодня мы, видимо, на пороге какого-то нового этапа, синтезирующего черты классики и нонклассики с применением цифровых технологий. И не удивительно, что его предваряют элементы стихийного анализа, инвентаризации разнообразных художественных средств и приемов прошлого и настоящего» [12, с. 70]. Понятие нонклассики сформировалось в рамках эстетического сознания пост-культуры, автором которого является В.В. Бычков. Нонклассика носит переходный характер, являясь своего рода экспериментом в области эстетического теоретизирования, стремлением к пониманию современного искусства, расширением границ классических эстетических представлений. Этот переход происходит на фоне стремительного роста научно-технической сферы, цифровизации и виртуализации, охватывающей все области человеческой деятельности, в том числе искусство.

Конечно, в прежнем виде классическое искусство уже не повторится. Вероятнее всего, оно будет синтезированным, повторяющим опыт про-

шлых мастеров, отчасти дополненное и отредактированное современным контекстом, так как нельзя исключить достижения, например, в области цифровых технологий, других выразительных средств, заимствованных из арсенала современного искусства. На основе накопленного опыта, современных тенденций, можно предвидеть форму будущего авангарда (доминирующего искусства, выходящего на передний план), вид искусства, в которую он будет обличён.

Итак, современному искусству на рубеже веков присущи черты, сходные с предыдущими этапами развития: цикличность, повторяемость стиля, языка, попытки оптимального способа влияния на духовную жизнь человека. Эти черты говорят об искусстве как саморазвивающейся системе. Но эта система не может развиваться вне влияния внешних факторов, в первую очередь социальных. Каждое новое поколение вносит изменения в направления изобразительного искусства. На сегодняшний день запросы публики, зрителей и развитие новых технологий актуализируют возврат к классике с её критериями антропологичности, красоты. Но в ближайшее будущее можно прогнозировать развитие нового этапа, синтезирующего черты классики и нонклассики. А когда на авансцену выйдет «Поколение Z» или «Домоседов» (2004-2024 гг.), которые имеют очень много общего с «Молчаливым» поколением, в изобразительном искусстве можно ожидать распространение символизма.

Подводя итоги, можно констатировать, что в истории искусства наблюдаются не только макроциклы, но и микроциклы, которые можно соотнести с современной теорией поколений. Анализ изобразительного искусства России конца XIX – начала XXI вв. показал, что микроцикл теории поколений Вильяма Штрауса и Нейла Хоува (подъём-пробуждение-спад-кризис) соотносится с макроциклом теории социокультурной динамики Питирима Сорокина (смена идеациональной, идеалистической, чувственной и смешанной видов культур). Однако, в течение полного цикла художники одного поколения могут работать в нескольких направлениях. При этом доминантные поколения («Победители», «Беби бумеры», «Миллениалы») формируют новые стили и направления, а рецессивные («Молчаливые», «X», «Z») поддерживают их и дают развитие.

Библиографический список:

1. Сорокин П. А. Социальная и культурная динамика / П. А. Сорокин. пер. с англ., ком. и ст. В. В. Сапова. – Санкт-Петербург : РХГИ, 2000. – 1056 с. – Текст : непосредственный.

2. Strauss W. The Fourth Turning: An American Prophecy – What the Cycles of History Tell Us About America's Next Rendezvous with Destiny / W. Strauss, N. Howe. – New York : Broadway Books, 1997. – Text : direct.

3. Мирошкина М. Р. X, Y, Z. Теория поколений: новая система координат / М. Р. Мирошкина. – Текст : непосредственный // Вопросы воспитания. – 2014. – № 2. – С. 50–57.

4. Шамис Е. Теория поколений. Необыкновенный Икс / Е. Шамис, Е. Никонов. – Москва : Ун-т «Синергия», 2019. – 192 с. – Текст : непосредственный.
5. Севостьянов Д. А. Инсталляция: отображение инверсионных отношений в искусстве / Д. А. Севостьянов. – Текст : непосредственный // Вопросы к культурологи. – 2012. – №6. – С. 27-32.
6. Кошетарова Л. Н. Культурные смыслы рекламы : монография / Л. Н. Кошетарова. – Тюмень : РИЦ ТГАКИиСТ, 2012. – 139 с. – Текст : непосредственный.
7. Исаева М. А. Поколения кризиса и подъема в теории В. Штрауса и Н. Хоува / М. А. Исаева. – Текст : непосредственный // Знание. Понимание. Умение. – 2011. – №3. – С. 290-295.
8. Гройс Б. Gesamtkunstwerk Сталин / Б. Гройс. – Москва : Ad Marginem, 2013. – 168 с. – Текст : непосредственный.
9. Бобриков А.А. «Суровый стиль»: мобилизация и культурная революция / А. А. Бобриков – Текст : непосредственный // Художественный журнал. – 2003. – № 51-52. – С. 29-33.
10. Дёмин А. От молчаливых до зумеров: теория поколений в России / А. Дёмин. – Текст : электронный // Мел. – URL : <https://mel.fm/blog/vizual-club/94825-ot-molchalivykh-do-zumerov-teoriya-pokoleny-v-rossii-i-v-muzyke> (дата обращения : 31.05.2021).
11. Дрейер Т. Сегодня в искусстве возможно всё. Интервью с Томасом Дрейером / Т. Дрейер. – Текст : непосредственный // Международный журнал исследований культуры. – 2011. – №2. – С. 35-37.
12. Маньковская Н. Б. Феномен постмодернизма. Художественно-эстетический ракурс / Н. Б. Маньковская. – Москва - Санкт-Петербург : Центр Гуманитарных Инициатив. Университетская книга, 2009. – 495 с. – Текст : непосредственный.

Моор П. К., Моор С. М.

**ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИХ
ИССЛЕДОВАНИЙ: КУЛЬТУРА «ТОЛСТОГО НАСТОЯЩЕГО»**

Актуальность современного познания мира концентрируется в философском подходе историко-социологических исследований, который является новой картиной мира, демонстрируя в век интернетизации и цифровизации насколько актуален сам Человек.

Подтверждают это многолетние историко-социологическиеработы Бориса Зусмановича Докторова, которые представляют собой не только многослойный междисциплинарный интерес, но и, до известной степени, универсальный инструмент исследования общественных отношений, культурного пространства общества.

Классическая советская социология учила тому, что социологи только получают, анализируют данные, представляют их на суд общественности, но не интерпретируют полученные результаты. Более «смелые» социологи пытались делать на основании исследований социально-экономические и политические выводы, прогнозы, но, к сожалению, они

не могли повлиять на ход тех или иных событий в силу объективных и субъективных причин.

Независимость социологических исследований, только регламентировалась и регламентируется сегодня и везде. В современных условиях социологические исследования стали инструментом манипуляций общественным мнением, что с очевидностью просматривается и в последних американских выборах президента – 2020.

Нестандартные методы Б. З. Докторова во многом обусловлены использованием и углублением философских научных подходов таких ученых, как Б.Г. Кузнецов [1] и А.Н. Алексеев [2].

Б.Г. Кузнецов – человек интеллектуального (Пригожин Илья) и человеческого (Докторов Борис) обаяния, один из ведущих в мире историков и философов науки, науковед, эпистимолог, оригинальный и уникальный социолог науки, освоивший необъятные пространства «междисциплинарья» [1].

«Принцип Алексеева» - «Собственная жизнь может быть полем включенного наблюдения» - стал определяющим в движении ученого, логичным продолжением становится «человекоцентричная» социология – это, когда главным в науке является исследователь. В свою очередь, в 2007 г. Андрей Алексеев пишет: «Интонация некоторых историко-социологических текстов Б.З. Докторова дает начало новому жанру - **«лирической социологии»** [3].

«Сейчас я с благодарностью вспоминаю моего коллегу и друга социолога А.Н. Алексеева, который серьезно отнесся к моему письму, написанному спонтанно ему и украинскому социологу Р.И. Ленчовскому. Я не придавал этому письму особого значения, но утром следующего дня прочел его в Блоге А.Н. Алексеева с написанной им преамбулой: «Вчера получил от Б.З. Докторова письмо, адресованное мне и нашему общему другу Р.И. Ленчовскому. Мне показалось, это письмо может быть интересно не только непосредственным адресатам»; Алексеев же и озаглавил эту публикацию: «Социолог Б. Докторов и его со-авторы: от Бальзака до Хемингуэя». Все это было более семи лет назад, 28 июля 2013 года, но, пожалуй, мне только теперь открылся, отчасти вещей, смысл написанного тогда. Я фиксировал то, что было, но оказалось, что в письме было то, что лишь будет» [1].

Нелинейный биографический анализ Докторова представляет собой фантастичность, которая становится реальностью. «Да, память - это почти всегда то, что здесь и сейчас» (Г.А. Погосян) [4], но не только, так как память - это дорога в будущее, вектор, который объединяет людей.

Присутствие нелинейности в социальных изысканиях и биографиях как раз и расширяет горизонты восприятия и делает это «новое настоящее», трансформируя его по самым различным параметрам, меняя эмоциональную окраску восприятия реальной действительности, когда могут

меняться не только оценки происходящего, но может перерождаться и сам субъект, попадая в «толстое настоящее».

«Толстое настоящее» - спрессованное в настоящем прошлое и будущее, т. е. события, начавшегося далеко в прошлом, обнаружившим себя в актуальном настоящем и имеющим перспективу на определенное развитие. «Толстое настоящее» - это турбулентная зона многочисленных встречающихся и расходящихся временных потоков» [4].

Есть предложения назвать «толстое настоящее» «объемным». Но увеличивается не только объем информации, а происходят фантазмагорические изменения во времени и других параметрах, причем измерить эту толщину в рамках существующих методов не представляется возможным, поскольку она постоянно меняется.

В процессе исследований понимание настоящего Б.З. Докторовым стало задаваться не просто временными рамками, но и анализом жизни и творчества людей, живших в первой половине XIX века [5].

В интервью Н.Я. Мазлумяновой (2004 - 2005 гг.) термин «толстое настоящее» отсутствовал, но было «утолщение». Вопрос, заданный Н.Я. Мазлумяновой Б.З. Докторову: «Вы один из немногих российских социологов, занимающихся и анализом современных проблем, и историей. В чем вы видите смысл такой деятельности?». На что последовал ответ: «Отчасти это произошло случайно, но теперь я понимаю, что мне всегда в равной мере были интересны прошлое и настоящее. В своих исторических исследованиях я пытаюсь «утолщить» настоящее, то есть перетащить из прошлого в наше время то, что мне кажется необоснованно забытым, отброшенным. При изучении настоящего я не могу освободиться от мысли о том, что оно - лишь точка в развитии различных процессов» [6].

Именно точка в развитии различных процессов, но, когда в эту точку приходит «забытое прошлое со знаком «плюс», когда одно «знание» дополняется другим, оно приобретает новое качество (количество информации переходит в качество информации), равно, как и на цифровом уровне в статистике. Уместна и поговорка: «Все новое - хорошо забытое старое». Мы получаем новые представления и сообразно им принимаем соответствующие решения, которое прокладывают дорогу (путь) в будущее.

Прошлое и настоящее, пересекаясь в одной точке пространства порождает новый поток информации, который может быть интерпретирован в зависимости от того, кому он попадает «в руки».

Важно отметить, что «толстое настоящее» обладает рядом специфических особенностей или признаков:

- восполняет пробелы в истории развития;
- оно не имеет константы (это обозначает Докторов), но, кроме этого, «Толстое настоящее» обладает свойством трансформировать и пространство, и время. Другими словами, то, что извлекается из прошлого (история

людей, процессы и т. д.) вторгается в настоящее, раздвигая его по всем параметрам, именно утолщая его;

- присутствует фактор непредсказуемости (неопределенности);

- совершенно не ясно, кто и что привнесет в данное событие, как его интерпретирует, раскроет;

- все, что приходит из прошлого, становится неизбежно частью настоящего, но не только, оно формирует исторический вектор в будущее, закладывая новый фундамент понимания процессов (зачатки сомнений, размышлений, переосмысления...), поиск истины;

- «толстое настоящее» - многофункционально;

- формирует новые ориентации в пространстве и времени;

- открывает новые горизонты и возможности;

- позволяет установить (уточнить) причинно-следственные связи;

- демонстрирует, что все в этом мире взаимосвязано;

- делает человека богаче, обогащает и расширяет горизонты познания и понимания происходящего в мире и т. д.;

- в «толстом настоящем» реализуется связь времен. Когда мы о ком-то или о чем-то вспоминаем, это не просто здесь и сейчас, как говорит Погосян, это еще и в будущем, как утверждает Докторов, т. е. в целом, мы можем говорить о том, что мы формируем будущее... .

Те интервью, которые взял Докторов, это не только биографические истории, это социологические памятники тем, кто был избран, они будут жить, т. е. можно сказать, что ученый творит историю, будущее, причем, в этой истории очень большое, личное Я – исследователя, поскольку все это пропускается через себя: задаются вполне конкретные вопросы, формируется осмысленно свое «толстое настоящее» с вектором определенной окраски в будущее. Поскольку, если бы задавал вопросы некто другой, то и «толстое настоящее» было бы другим. Но до этого додумался именно ныне независимый социолог, прошедший сложный жизненный путь, с завидным упорством продолжающий свои научные изыскания.

Как отмечает Б.З. Докторов: «Историко-методологический анализ обладает интересным свойством: он сжимает прошедшие годы, приближая прошлое, и одновременно заставляет вглядываться в будущее. Можно сказать несколько иначе: он раздвигает границы настоящего. В историческом взгляде на развитие тех или иных процессов настоящее не ограничивается временными рамками, как-то: вчера, сегодня, завтра, – но очерчивается внутренней логикой этих процессов. События, удаленные от «сегодня» (в его буквальном понимании) на сотни лет, не кажутся далекими, древними, если их следы обнаруживаются в текущей повседневности. Люди, определившие развитие этих событий, становятся бессмертными, они – современники не только своего окружения, но и всех последующих поколений» [7, с. 18-19].

Ученый пришел к выводу в условности жесткого членения времени и пространства при изучении биографий людей, которых, по большому сче-

ту, следует считать современниками и коллегами. Все разновидности «железных занавесей» мешали и мешают развиваться нормальным человеческим отношениям, становятся трагедией огромного числа людей планетарного масштаба.

Б.З. Докторов утверждает: «Занятия историей выработали у меня новое отношение ко времени: все детерминируется пониманием настоящего. Я убежден, что нет «гладкого», «гомогенного», «постоянного» настоящего. Настоящее видится мне как огромное пятно неправильной и постоянно меняющейся конфигурации.

Настоящее должно быть «толстым», многогранным, плотным, потому при анализе, скажем, событий 1930 – 1960-х годов я стараюсь вводить в свой рассказ как можно большее число акторов – и тех, кто жил, действовал в то время, и тех, кого уже не было в живых. Тем самым я расширяю утолщаю настоящее. Раньше мне было сложно обосновать свое понимание «геометрии» настоящего, но постепенно видение прошлого стало более четким, и оно стало основополагающим для меня при написании книг по истории опросной технологии» [5].

В 2007 - 2008 гг. В.А. Ядов взял интервью у одного российского социолога, по воле судьбы, проживающего в Америке, о методологии исследований, проводимых Б.З. Докторовым, в частности, о «толстом настоящем». Обсуждая с В.А. Ядовым суть своих научных изысканий и разъясняя Владимиру Александровичу, что понимает под «толстым настоящим», ученый пишет: «И в целом прошлое, настоящее и будущее не абсолютны в социальном пространстве-времени, в каждой его клеточке существует “свое” прошлое, настоящее и будущее». Прочитав ответ Б.З. Докторова, Ядов написал: «Да, хороший термин, ассоциируется с “плотным описанием” по Клиффорду Гирцу – описанием фактов в широком контексте» [8].

Под «плотным описанием» (насыщенным описанием) – понимают аналитическое описание любого объекта исследования, где рассматриваются условия, в которых находится исследуемый объект, и субъективные последствия для участников процесса (понятие введено Н. Денцином и развито К. Гирцем). В своем эссе «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры» (1973) Гирц поясняет, что позаимствовал эту концепцию из философских трудов Гилберта Райла (1900 - 1976), а именно из «What is Le Penseur Doing?» (1917), в которой автор выработал методологические основы этнографии, а также качественное, зрительное, звуковое и письменное фиксирование культурных явлений [9].

Вполне объяснимы деликатные выводы Б.З. Докторова: «толстое настоящее» и в историко-биографических исследованиях, и в постижении происходящего в собственной жизни манит, притягивает, не дает остановиться. Оно – безгранично. Но это движение должно быть осторожным, неспешным. «Толстое настоящее» - это турбулентная зона многочислен-

ных встречающихся и расходящихся временных потоков. И трудно сказать, куда они могут вынести исследователя» [5].

Б.З. Докторов говорит, что блуждает по «толстому настоящему» и изучает его геометрию последние 2 – 3 года, хотя исследованиями поколений российских социологов занимается достаточно давно. А его стремление понять природу биографичности социологического творчества свидетельствует о высокой критичности исследователя, так как его биографические интервью можно смело отнести к новому методу исследований в социологии.

Память! – «Толстое настоящее»!

Как уже отмечалось выше «Память» бывает со знаком «плюс» и со знаком «минус». Во всех процессах в жизнеустройстве, равно, как и в памяти существует негативное и позитивное поле, плюс ко всему: какие цели преследует ученый, представляя те или иные исторические события, где и для чего хочет использовать те или иные факты, воспоминания.

Для Б.З.Докторова характерен позитивный настрой во всем, и в первую очередь, работает «социологическая память», но не только. В своем стремлении понять, как пишутся биографические тексты в 2013 г. впервые вышел за границы социологии и написал очерк о петербургском графике Аскольде Кузьминском. Как отмечает ученый: «О нем, поскольку он был мужем моей сестры, и его жизнь протекала на моих глазах, и поскольку он был интересен мне как художник. Статья называется «Аскольд Кузьминский: его творчество знакомо миллионам, его имя знают немногие», но ситуация несколько изменилась. В начале 2019 г. в Эрмитаже состоялась выставка его работ, и многие смогли познакомиться с его графическими поисками» [1].

Преподавая «Социологию искусства», в том числе поэзии, пришлось столкнуться с ощущением, что произведения искусства входят в сознание, трансформируют его, заставляют воспринимать настоящее иначе, видеть его по-новому.

Поэтическое творчество фиксирует определенные этапы не только в развитии личности поэта, но и отображает эпоху, в которой он проживает. Так, вернувшись в прошлое, можно говорить о прогнозах, которые содержатся в стихотворениях автора (1989, 1993, 2005 гг.) [10, с. 64, 93, 216]. Тогда еще трудно было представить, что фашизм может возродиться, а в 2021 г. это опасное явление представляет реальную угрозу обществу:

В Бухенвальде была и на печи взирала:
Холодок по спине, пересохло во рту.
Я пыталась осмыслить и не понимала:
Кто и где изобрел ту машину? В аду.
Ад крошечный - сплошное ума извращенье.
Невозможно поверить: это все - человек.
А фашистской машины тупое вращенье
Продолжается ныне - в космический век.
1989

ВО ВСЁМ ВИНОВАТА

Во всем виновата женщина...
Что есть не рожденные дети
На этой безумной планете.
И в том виновата женщина,
Что миром правят тупые,
Глухие, немые, слепые.
Во всем повинна женщина,
Что множатся экстремисты,
Растут как грибы фашисты.
Гордиться б тобою, женщина!
У каждого есть своя мамочка,
Любовница, женщина, дамочка...
(У всякого нерадивого: и умного, и дурочка)
1993
60 ЛЕТ ПОБЕДЫ

Не ищите кругом виноватых.
Каждый свой крест по жизни несет.
«Помолчим» о погибшем солдате –
Его часть в каждом сердце живет.
Кто-то любит, чтит память усопших.
Смотришь – вновь подрастает фашист.
Кто-то так унизительно ропщет,
Что все громче кричит экстремист.
Память. Памятники России!
Обеспечить достойную жизнь
Ветеранам, что свет подарили
Всей Планете... И насмерть дрались!
2005

Выстраивается формула взаимосвязей: память – прогноз – обучение -
упреждение – использование чужого опыта...

«Социологические тексты, которые затягивают...»

Тексты, которые затягивают – большая редкость, а «Социологические тексты, которые затягивают» – это уникальное явление... «Феномен Докторова» - в его текстах люди оживают, с ними можно побеседовать, поспорить, с ними переживаешь заново все, что с ними происходило, невольно возникает всепоглощающее чувство соучастия и эмпатии...

Можно утверждать, что в «толстом настоящем» оживает прошлое, автор несет факел жизни за своих друзей и близких, ушедших в другой мир.

Возникают ассоциации с музеем: в музее собираются и пересекаются все времена, становясь настоящим, но это происходит только тогда, когда в музее есть посетители, т. е. есть люди, которые сегодня и сейчас переживают эти события.

«Большой портрет», созданный Б. З. Докторовым – это невозвратное настоящее и прошлое, соединенное воедино, создающее целостную картину исторического процесса развития социологии в СССР и в России. Галерея портретов социологов – это тоже своеобразный музей, где в едином пространстве спорят, ведут философские беседы, пересекаются социологи разных времен [11].

Стремление увязать прошлое, настоящее и будущее при изучении истории отечественной социологии, в частности, используя поколенческий подход, который «характеризуется совокупностью более двухсот биографий социологов семи поколений очерчивает границы нашего коллективного «толстого настоящего» [5].

Библиографический список:

1. Докторов Б. З. Ретроспектива № 18. Я пишу биографии: сложно и радостно. Биографии как жанр историко-социологического исследования / Б. З. Докторов. – Текст : электронный. – URL : <https://www.facebook.com/boris.doktorov.1/posts/2162217077252303> (дата обращения : 31.05.2021).

2. Алексеев А. Н. Драматическая социология и социологическая ауторефлексия. В 4 томах / А. Н. Алексеев. – Санкт-Петербург : Норма, 2003 - 2005.

3. Докторов Б. З. Скала Алексеева / Б. З. Докторов. – Текст : непосредственный // Социологический журнал. - 2009. - № 3. - С. 136 – 158.

4. Докторов Б. З. Ретроспектива № 9. «Толстое настоящее» / Б. З. Докторов. – Текст : электронный. – URL : <https://www.facebook.com/boris.doktorov.1/posts/2208725012601509> (дата обращения : 30.05.2021).

5. Докторов Б. З. Дж. Гэллуп – наш современник. К 100-летию со дня рождения / Б. З. Докторов. – Текст : непосредственный // Телескоп. - 2000. - № 2. - С. 2 - 18.

6. Докторов Б. З. «Я живу в двуедином мире...» (интервью Н. Я. Мазлумяновой) / Б. З. Докторов. – Текст : непосредственный // Социологический журнал. - 2005. - № 4. - С. 132 - 167.

7. Докторов Б. З. Первопроходцы мира мнений. От Гэллупа до Грушина / Б. З. Докторов. – Москва : Институт Фонда «Общественное мнение», 2005. – 239 с. - Текст : непосредственный.

8. Докторов Б. З. «Работа над биографиями – это общение с моими героями» (интервью В. А. Ядову) / Б. З. Докторов. – Текст : непосредственный // Телескоп. - 2008. - №1. - С. 40-50.

9. Национальная философская энциклопедия. – Текст : электронный. – URL : <https://terme.ru/termin/girc-klifford.html> (дата обращения : 30.05.2021).

10. Моор С. М. Я вечного дерзну своим пером коснуться : Стихи / С. М. Моор. – Тюмень : Цессия, 2006. – 245 с.

11. Докторов Б. З. Биографические интервью с коллегами-социологами / Б. З. Докторов ; ред.-сост. А. Н. Алексеев ; ред. электр. издания Е. И. Григорьева. – Изд. 4-е, доп. – Москва : ЦСПиМ, 2014 - 2020. – Текст : электронный. - URL : https://www.isras.ru/index.php?page_id=3074 (дата обращения : 29.05.2021).

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВА

Философия искусства наиболее полно представлена в области эстетики, в которой формулируются различные подходы к осмыслению феномена искусства, к категориям прекрасного и безобразного, к различным теориям искусства и его природы.

В этом смысле нам представляется релевантным обращение к феноменологической эстетике, поскольку феноменология является одним из наиболее известных философских проектов XX века. В этом смысле изучение взглядов представителей этого направления в области эстетики представляется значимым и важным для философии искусства.

Движение мысли нескольких авторов, работавших в рамках феноменологического направления и обращавшихся к вопросам эстетики - Ж.-П. Сартра, М. Мерло-Понти, Ж.-Л. Мариона, - позволяет реконструировать своеобразную траекторию, по которой развивался феноменологический проект в отношении области эстетического.

Можно сказать, что для Сартра еще представляется достаточно значимой задачей выделение области эстетического как такового, очерчивание этой области с позиций феноменологии, выделение ее специфики и отличительных черт, тех определений, которые позволили бы отличить эстетику от других территорий, на которых феноменология может успешно применять свой метод.

Для Мерло-Понти же эстетика является скорее некоторым пограничным случаем, аномалией, привилегированным примером для иллюстрации определенных положений и парадоксов его феноменологической теории, категории которой, такие как «сущность и существование, воображаемое и реальное, видимое и невидимое» [1, с. 120] «живопись смешивает» между собой [1, с. 120]. Являясь достаточно частной и конкретной областью, эстетика, тем не менее, обладает определенной властью над всем полем феноменологического, равно как и над всем феноменологическим полем, которое, как известно, строится на парадигме видения и зрения, а «видеть» «означает обладать на расстоянии, а живопись распространяет это странное обладание на все аспекты Бытия, которые должны так или иначе сделаться видимыми, чтобы попасть на полотно» [1, с. 116].

Наконец, для Мариона является значимым не просто выделение в области эстетического некоторых сложностей и неопределенностей, областей смещения категорий, но переворачивание самых основных ее предпосылок и положений, таких, как, например, соотношение видимого и невидимого или роль перспективы в восприятии – перспективы, которая может считаться частным и исторически преходящим приемом живописи, но на деле конституирует восприятие как таковое.

Но что же конкретно представляют собой воззрения на эстетику каждого из этих авторов?

Обращаясь к Сартру, можно выделить некоторый набор понятий, которые расчерчивают координаты той теоретической оптики, в которой разворачивается эго проблематизация эстетических феноменов. Магистральным понятием является, несомненно, понятие «воображаемого», которое играет конститутивную роль для сартровской феноменологии вообще. Оно отсылает к смещению на уровне модуса интенциональности и в рамках эстетики требует разрешения целого набора проблем. Например, как соотносятся реальное и воображаемое в произведении искусства? Как разрешить ту «неразбериху, которая обычно имеет место между реальным и воображаемым в произведении искусства» [2, с. 308-309]?

С одной стороны, такое произведение с необходимостью обладает некоторым реальным коррелятом. Произведение искусства не является исключительно продуктом воображения. С другой стороны, «произведение искусства есть нечто ирреальное» [2, с. 309], потому что интенция созерцающего субъекта направлена не на то реальное, в котором воплощено произведение искусства, а на само произведение искусства, которое к этому реальному не сводится. Таким образом, если мы будем использовать понятия созерцания и восприятия достаточно строго, нам необходимо будет признать, что произведение искусства как таковое не укладывается в область того, что может быть воспринято. «"Прекрасным" же, напротив, является то, что не может быть дано восприятию» [2, с. 310]. И в этом смысле в области эстетического мы имеем дело, по Сартру, с весьма специфической конфигурацией интенционального акта, обладающего сложной структурой, позволяющей субъекту посредством некоего реального «аналога», посредством которого произведение «манифестируется», установить отношение с произведением искусства.

Однако теория Сартра обладает определенным набором весьма проблематичных мест. Во-первых, остается достаточно туманным отношение между реальным и воображаемым в самом произведении искусства. С одной стороны, понятием, которое привлекается для описания ситуаций такого отношения Сартром многократно привлекается понятие «аналога» [2, с. 312-316]. Аналог является аналогом воображаемого объекта, будь то объект, персонаж, чувство. С другой стороны, понятие «аналога» функционирует как одновременно техническое и самоочевидное, то есть оно и отвечает в тексте на вполне определенные задачи и проблемы – проблему роли реального в произведении искусства, – и остается при этом неопределенным в самом буквальном смысле, оно не получает в тексте соответствующего определения и тем самым выступает как некая апелляция к само собой разумеющемуся смыслу – что в данном случае выглядит скорее как своеобразная теоретическая заплатка.

Во-вторых, и это относится уже к более узкому и конкретному моменту полемики, которую можно было бы предпослать сартровской эсте-

тике, Сартр признает тот факт, что «нам случается принимать установку эстетического созерцания в отношении тех или иных реальных событий и объектов» [2, с. 316]. Этот случай не относится напрямую к произведению искусства, но все равно заслуживает упоминания. В описываемой ситуации, как понимает ее Сартр, реальный объект претерпевает трансформацию, «посредством его актуального присутствия для нас манифестируется его собственный ирреальный образ» [2, с. 316]. В качестве примера он приводит случай, когда «я люблю красивую женщину или созерцаю бойню во время корриды» [2, с. 316]. Сартр описывает этот процесс так, как если бы субъект в данном случае действительно обращался к какому-то идеальному ирреальному образу, совершенно отвлеченному и являющемуся продуктом воображения. Однако здесь можно было бы с ним поспорить, апеллируя к тому измерению, которое как в сартровской, так и в других формах феноменологии настойчиво игнорируется – измерение символическое. Именно этого измерения не хватает сартровской диалектике реального и воображаемого. Причиной тому служит полная невероятность того, чтобы субъект, к которому Сартр апеллирует, мог прийти в описываемое им состояние эстетического наслаждения бойней во время корриды, вынеси мы за скобки весь массив культурной кодировки, которая это мероприятие сопровождает, описывает и приучает уважать и любить.

Таким образом, хотя теория Сартра и представляет собой предприятие интересное и масштабное, она не лишена определенного набора серьезных проблем.

По этой причине возрастает нужда в том, чтобы обратиться и к другому представителю феноменологического направления, к М. Мерло-Понти, для того, чтобы исследовать альтернативный способ достижения целей, которые ставит перед собой феноменологическая эстетика.

Если для Сартра магистральным было отношение эстетики к «воображаемому», то для Мерло-Понти такой точкой отсчета является нечто такое, что он называет «телом». Причем тело занимает центральную позицию не только в том, что касается эстетики, но и во всей феноменологии Мерло-Понти. Такую привилегию ему обеспечивает его неоднозначность и промежуточное, посредующее положение, основанное на том, что «оно сразу и видящее, и видимое» [1, с. 113]. Апелляция к телу выполняет в феноменологии Мерло-Понти вполне конкретную задачу. Она позволяет ему без потерь выйти из лагеря тех, кого можно было бы назвать «рационалистами» или «последователями Декарта», ведь ставку он делает не на отвлеченную сухую и отвлеченную рациональность, на операции мышления и духа, связь которого с возможностью написания картин была во времена Мерло-Понти как никогда проблематична. И при этом «тело» позволяет продолжать говорить о «своего рода самосознании» и о саморефлексии, которые оказываются напрямую инкорпорированы в тело за счет его способности ощущать самого себя, видеть себя, прикасаться к себе.

Но что же с отношением, которое связывает такое тело с произведением искусства? Как признает сам Мерло-Понти, у него «вызвал бы значительные затруднения вопрос о том, где находится та картина, на которую я смотрю» [1, с. 115]. Причиной тому служит то обстоятельство, что «я вижу, скорее, не ее, но сообразно ей, или с ее участием» [1, с. 115]. В этом смысле именно здесь «появляется видимое второго порядка, производной силы – чувственно-телесная сущность или икона первого» [1, с. 115]. Таким образом, согласно Мерло-Понти, произведение искусства также не является некоторым реальным осязаемым объектом, не может быть точно локализовано, но выступает скорее фигурой перехода – перехода от одного видения к иному, инструментом конституирования иного видения, иного взгляда, инструментом инкорпорирования взгляда-глаза другого, взгляда-глаза художника в свое тело.

В этом смысле феноменология Мерло-Понти выглядит несколько более динамично и релятивно, чем феноменология Сартра, завязанная на однозначных и ригидных фигурах манифестации и воображения, аналогии и ирреального. В феноменологии Мерло-Понти больше степеней свободы и пространства для маневра – пространства, приют которому дает располагающаяся вне пространства область эстетики, область живописи. «Сущность и существование, воображаемое и реальное, видимое и невидимое, - живопись смешивает все наши категории» [1, с. 113].

Однако существует среди феноменологических еще один проект, который еще дальше идет в динамизации и диалектизации отношений, которые распределяют эстетическое по категориям и системам взаимодействий. Речь идет о проекте Ж.-Л. Мариона, постфеноменолога, заставляющего переосмыслить сами отношения видимого и невидимого, лежащие в основании как эстетики, так и феноменологии как таковой.

За помощью в осуществлении этой цели Марион обращается к приему перспективы, показывая, что к своей технически изобразительной стороне перспектива не сводится. Он даже сближает перспективу с парадоксом, показывает, что парадокс и перспектива – это структуры одного порядка, одинаково сложные и конститутивные для феноменологии и ее эстетики. Ведь эти области выступают всегда как области *par excellence* видимые, как области видимого как такового. Но ведь «только невидимое делает видимое реальным» [3, с. 16], только невидимое делает видимое видимым. Именно «поэтому перспективу не следует воспринимать ни прежде всего, ни в особенности как часть живописной теории, возникшей в определенный период истории (хотя этим она также является), но как фундаментальное служение взгляда, без которого мы бы никогда не увидели мир» [3, с. 16].

Именно перспектива - один из привилегированных объектов анализа теории эстетики - делает возможным пространство видимого, ведь она делает возможным любое пространство вообще, со всей его глубиной вытекающей из этой глубинности возможности быть или стать наполненным –

наполненным вещами, субъектами, областями видимого. Перспектива творит дистанцию, пустоту, отдаленность, которая и дает именование места объектам опыта, как эстетического, так и опыта вообще. Однако при этом сама перспектива остается на самом фундаментальном уровне невидимой. Причем речь здесь идет не о невосприимчивости в кантовском смысле условий возможности, в котором перспектива была бы невидима именно потому, что она является условием возможности восприятия. Напротив, именно потому, что она невидима, именно потому, что она представляет собой такую щедрую и богатую пустоту невидимой дистанции, она и может становиться чем-то таким, что делает возможным мира.

В этом смысле Марион разворачивает определенную диалектику видимого/невидимого, демонстрируя, каким образом оба эти аспекта являются независимыми, но в то же время взаимообуславливающими и необходимыми. Для более тонкого выделения некоторых парадоксов, которые возникают в таких условиях, Марион вводит крайне важное различие, подразумевающее возможность различных диалектических структур в таком взаимодействии видимого и невидимого. Осью пересечения этих структур является положение одного из привилегированных «объектов» феноменологической эстетики - статус взгляда. Именно различное положение взгляда может порождать различные структуры соотнесенности видимого и невидимого, то есть может служить основанием совершенно различных модусов эстетического опыта.

В этом смысле Мариону удастся «противопоставить два способа, которыми могут перекрещиваться видимое и невидимое» [3, с. 49]. Первый способ подразумевает, что «невидимое проявляется между взглядом и видимым, которое его выводит на сцену и которое оно обслуживает» [3, с. 49]. В этом случае невидимое оказывается онтологически вторично по отношению к непосредственно воспринимаемому. Однако возможна и другая расстановка, при которой «невидимое выявляется как сам взгляд, который невидимо смотрит на другой невидимый взгляд, при посредничестве видимого рисунка, который служит этим невидимым оправой, как радужная оболочка окружает зрачок; таким образом невидимое является свободно и освобождает видимое от статуса зрелища» [3, с. 49].

Мариону удастся, тем самым, подвесить определенные классические представления и открыть путь для введения в область эстетики более сложных феноменологических и диалектических конструкций, в которых эстетический опыт производится не при непосредственном восприятии видимого объекта целостным и наличным субъектом, но в более сложной ситуации диалектического опосредования различных «невидимых» инстанций, взглядов, диалогического имматериального взаимоотношения между различными субъектами - автором, читателем, зрителем, художником – каждый из которых избегает окончательной представленности и косной завершенности.

Таким образом, в истории феноменологии можно проследить определенную эволюцию, трансформирующую феноменологическую эстетику из частной области феноменологического анализа в значимую и продуктивную область, позволяющую переопределить на некоем основополагающем уровне как феноменологию, так и эстетику.

Библиографический список:

1. Мерло-Понти М. Око и дух / М. Мерло-Понти. - Текст : непосредственный // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика и теория искусства XX века : хрестоматия / Х. Ортега-и-Гассет, М. Мерло-Понти, Р. Ингарден. – Москва, 2007. - С. 111-121.
2. Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения / Ж.-П. Сартр. – Санкт-Петербург : Наука, 2001. - 319 с. - Текст : непосредственный.
3. Марион Ж.-Л. Перекрестья видимого / Ж.-Л. Марион. – Москва : Прогресс-Традиция, 2010. - 176 с. - Текст : непосредственный.

Осинцева Н. В.

ЭСТЕТИКА VS ИНЭСТЕТИКА: СОЦИАЛЬНЫЙ ТАНЕЦ В ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ АСПЕКТЕ

Танцевальная культура в современном мире представлена многочисленными направлениями. Набирающий популярность социальный танец вызывает интерес не только практический, но и теоретический. Это направление обретает глобальный характер, стремительно распространяясь по всему миру, и формирует универсальную лексику исполнения. В следствии чего стираются среди танцующих социальные различия, нивелируется этническая принадлежность, а так же религиозные, политические взгляды. Понимая, что искусство всегда чутко реагирует на изменения ценностных ориентиров в обществе, возрастает актуальность теоретического исследования социального танца. Не смотря на то, что социальный танец уходит своими корнями к салонным танцам, средневековым балам и к этническим пляскам, тем не менее, на сегодняшний день это танцевальное направление развивается в унисон последним тенденциям. Оно отражает не только интересы современных людей, практикующих социальный танец, но и их аксиологические ориентиры, модель поведения и, пожалуй, некоторые мировоззренческие установки.

Социальный танец создает условия самоидентичности человека, так как танцующие аргентинское танго неизбежно становятся причастными к аргентинской культуре, танцующие сальсу, румбу – к кубинской культуре, кизомбу – африканской культуре и т.д. Помимо кросс-культурных особенностей на формирование личности влияет коммуникативный характер социального танца, поскольку он преимущественно парный. Невербальный диалог

танцующих предполагает две роли: ведущего и следующего. Если в истории контекст гендерных отношений в обществе был перенесен в танец (мужчина – ведет, женщина – следует), то в настоящее время модель взаимодействия партнеров в танце может корректировать форму общения в социуме.

Очевидно, что социальный танец становится сложным социокультурным феноменом. С одной стороны, он является частью танцевального искусства, а с другой стороны, обладает характеристиками, которые вступают в противоречие со сферой искусства. Возникает вопрос как исследовать социальный танец, чтобы изучить его сущность как таковую, а не ограничиваться его прикладным значением? В данной статье будет использоваться подход французского философа Алена Бадью, который рассматривает искусство не с точки зрения эстетики, а с позиции, что произведения искусства обладают независимым существованием и своими специфическими истинами. В отличие от эстетики, где искусство становится предметом философского анализа, «инэстетика описывает строго внутрифилософские эффекты, производимые независимым существованием произведений искусства» [1, с. 7].

А. Бадью обосновывает, что инэстетика является новым подходом в осмыслении связи искусства и философии, потому что другие альтернативные подходы, существовавшие в западноевропейской философии, исчерпали себя. Новый век требует новых способов осмысления современного мира во всех его проявлениях. Описание возможной взаимосвязи искусства и философии А. Бадью видит в дидактической, романтической и классической схемах, которые сложились в период с античных веков и вплоть до XX века. Инэстетика как альтернативный подход философского осмысления искусства, предложенный А. Бадью, позволяет рассмотреть сущность социального танца в иной философско-эстетической плоскости. Рассмотрим социальный танец в трех схемах, предшествовавших инэстетике, по мысли А. Бадью.

«В дидактической схеме философия связывается с искусством через модальность воспитательного надзора за тем, чтобы оно было направлено на внеположную ему истину» [1, с. 13]. В рамках этой схемы искусство наполняется ресурсом контроля над воспитанием. «Очаровывающее подобие истины» - так определяет искусство А. Бадью в дидактической схеме, ссылаясь на платоновскую философию. Ценность искусства сводится к способности воспитания, которое, в свою очередь, является инструментом искусства.

Дидактическая схема в полной мере описывает танец «античного модуса» [2, с. 182]. Правители раннеполисной Греции прекрасно осознавали глубокий потенциал танца на общественные нравы. Древнегреческий танец предназначался для того, чтобы «исключить телодвижения гражданина, которые провоцируют измененность духа или его несоответствие гражданскому этосу» [3, с. 1-2]. Для Платона танец выступает как воспитательный инструмент общества: «...тот, кто не упражнялся в хороводах –

пишет философ, - человек не воспитанный, а кто достаточно в них упражнялся, тот воспитан» [4, с. 127]. Платон раскрывает принцип калокагии, рассуждая о пляске: «все телодвижения и напевы, выражающие душевную и телесную добродетель – прекрасны, а все те, что выражают порок – безобразны» [4, с. 128]. Внеположная истина в античном танце исходит от идеи общественного блага, которое основано на рациональном знании. Баллы куртуазного общества тоже были инструментом формирования общественных нравов.

Дидактическая схема позволяет увидеть воспитательную функцию социального танца, который является своего рода транслятором культуры определенного общества. Например, вальс на протяжении XIX века подвергался запретам и гонениям в европейских салонных обществах, поскольку считался «чувственным и непристойным танцем», то есть отрицательным в воспитательном смысле. В России Екатерина II недолго любила вальс, а Павел I запретил его вовсе. Не случайно некоторые социальные танцы XX века считались запрещенными в СССР, поскольку они пришли из общества чуждой культуры, как пережиток буржуазной идеологии, и, следовательно, не соответствовали воспитательной цели. Существовавшая в 1920-30 гг. цензура на танго, тустеп, фокстрот лишь подтверждает тот факт, что танец является инструментом воспитания как личности, так и целого поколения, а воспитание, в свою очередь, определяет истину искусства. Пристрастия в социальном танце были по сути маркером социальной позиции личности.

Романтическая схема противоположна по сути дидактической схеме, однако между ними не возникали споры, наоборот, можно отметить относительно мирное существование искусства и философии, как отмечает А. Бадью. «В романтической схеме искусство реализует то воспитание субъекта, которое только способно выйти на бесконечность Идеи» [1, с. 13]. По мнению французского философа, согласно романтической схеме искусство воплощает истину, на которую философия может лишь косвенно указать.

Свободный танец А. Дункан может быть осмыслен в романтической схеме. Романтизм в искусстве, провозглашая иррациональное, нашел отражение в «философии жизни». Американская танцовщица обучала своих учеников не искусству танца, а тому, как познать себя, постичь собственное Я. «Я не стану принуждать их заучивать определенные формы, напротив, я буду стремиться развить в них те движения, которые свойственны им». «В моей школе я не буду учить детей рабски подражать моим движениям. Я научу их собственным движениям» [5, с. 23]. А. Дункан искала иррациональный проводник разума и духа, она отрицала сложившиеся каноны танцевального искусства, покушалась на нравы традиционного общества. Но ей удалось найти тот источник, из которого рождаются все разнообразные движения. Танец модерн, провозглашавший свободу, воплощал истину свободы.

Романтическая схема акцентирует внимание на импровизации. Европейский социальный танец XIX века если и имел импровизацию, то жестко регламентированную. Громоздкие фигуры, технически сложные движения, строгая система этикета обуславливают так или иначе форму движений. Но при всем этом социальный танец может свидетельствовать об истинной природе происхождения танца. Следуя словам А. Бадью: «одно лишь искусство способно свидетельствовать об истине», можно рассматривать в любом социальном танце объективацию духа этнической культуры, то есть корни происхождения. В социальном танго чувствуется культура многонационального Буэнос-Айреса, латиноамериканская культура проявляется в ча-ча-ча, румба, бачата, самба; сальса и свинг свидетельствуют афроамериканскую природу танца. В современном социальном танце основополагающим принципом является импровизация, а значит, свобода, воплощающая истину.

«В классической схеме искусство завладевает желанием... философия же сведена к эстетике, то есть она высказывает свое мнение о том, что должно, а что не должно «нравится» [1, с. 13]. В этой схеме, по мнению А. Бадью, искусство не претендует на истину, познание исключается из его области. Употребляя термин Аристотеля, А. Бадью полагает, что в этой схеме мерилем искусства является «катарсис» или терапевтическая «польза от врачевания душевных аффектаций» [1, с. 12].

Классическая схема понимания искусства подходит для рассмотрения танца в модусе профессионального искусства. Возникнув в XVI веке, европейский балет сводит все содержание танца к художественному образу. Балетный танец в техническом плане доведен до совершенства, профессиональные танцовщики настолько оттачивают язык телодвижений, что способны вложить в движения любую идею автора-балетмейстера и, соответственно, воздействовать на зрителя через воображаемую реальность. Балет является, безусловно, выдающимся событием в европейской культуре, однако ему необходим подготовленный зритель. Публика получает эмоции, которых она лишена в обыденной жизни. Предназначение профессионального танца сводится к «катарсису». В этом модусе существования у танца сохраняется лишь форма, антропологическое содержание танца замещается искусственным образом [2, с. 190].

С точки зрения классической схемы в социальных танцах можно увидеть исключительно эстетику. Но, как не странно, за высоким профессионализмом исполнения в социальных танцах теряется сам танец. Остается набор отточенных движений, который волнует, впечатляет публику, но в данном случае танец превращается в произведение искусства и осмысливается как эмоциональное воздействие (катарсис) на зрителя. Множество примеров того, как социальный танец с улиц «переходит» на сцену и даже в спорт, свидетельствует о том, что он действительно может обладать эстетическими свойствами.

Итак, в истории отношений искусства и философии, согласно А. Бадью, есть только три варианта взаимосвязи: дидактический – в искусство

вкладывается внешняя истина; романтический – искусство воплощает истину; и классический – искусство не имеет никакого отношения к истине. По мнению французского философа, эти схемы изжили себя, и даже XX век «не ввел в широкий оборот никакой новой схемы» [1, с. 13]. В этой ситуации тупика А. Бадью осуществляет попытку предложить иной, некий четвертый способ связи философии и искусства.

Альтернативной позицией к сложившимся подходам является инэстетика. А. Бадью обосновывает необходимость нового подхода, при котором искусство не является объектом рассмотрения философии, а «искусство само по себе является производителем истин» [1, с. 7]. Рассматривая связь философии и искусства, инэстетика не подразумевает только произведение искусства, которое А. Бадью считает не событием, а фактом, тем, «из чего соткана художественная процедура» [1, с. 20]. По большому счету не произведение считается истиной, а «художественная процедура, инициированная событием». Именно принцип новизны становится основным критерием для определения произведения искусства, так как под истиной понимается то, чего не было прежде.

Если рассматривать социальный танец в инэстетике, то он будет пониматься как «метафора мышления», и в нем можно проследить характеристики, присущие танцу в инэстетическом аспекте. Социальный танец, едва ли не единственное танцевальное направление, которое не стремится к тренированной, виртуозной технике исполнения. Конечно, есть базовые правила исполнения, но диапазон вариативности и импровизации настолько велик, что профессионализм просто неуместен. Эстетическим канонам сценических движений в социальном танце противопоставляется свобода и легкость движения. Не случайно А. Бадью обращается к философии Ф. Ницше, для которого танец – это, прежде всего, образ мысли которая лишена духа тяжести. «Теперь я легок, теперь я летаю, теперь я вижу себя под собой, теперь Бог танцует во мне» [6, с. 43]. Танец, как метафора мышления, противоположен послушному, поработанному телу. А. Бадью упоминает ницшеанское противопоставление, где с одной стороны, «военный парад», поставленное в колонну тело отбивает заданный ритм, а с другой стороны, легкое и свободное танцующее тело, словно «едва касающееся земли, словно парящее облако» [7, р. 226].

Социальный танец не имеет строгого сценария исполнения, в отличие от сценического или куртуазного танца. Импровизация, как характерная черта любого социального танца, исходит из онтологической сущности танца и направляет к свободе. Во-первых, человек свободен от установленных танцевальных фигур, во-вторых, свободен от профессиональной техники и знаний и, наконец, в-третьих, свободен от социальной иерархии, в современном социальном танце это все ни имеет никакого значения. Речь идет о том, что социальный танец, как никакой другой, выражает это освобождение. А. Бадью в своей «Инэстетике» приводит высказывание Мал-

ларме: «Танцовщица не танцует» [1, с. 72] для того, чтобы указать на сущность свободы в танце, которая заключается в освобождении от всякого телесного знания и умения, и способности быть рождающимся заново в танце. По мнению А. Бадью, «танцовщица отменяет заученный танец, потому что в танце она заново *изобретает* собственное тело» [1, с. 73]. В этом смысле партнеры в социальном танце не танцуют, они создают телесно-пространственное событие.

В проблемное поле эстетика – инэстетика, кроме свободы, попадает еще один философский вопрос соотношения конечности и бесконечности. А. Бадью, размышляя об «искусстве как об имманентном производстве истины», выходит на проблему соотношения конечного и бесконечного. Он ставит вопрос: что может быть единицей определения искусства? Можно ли понимать под «искусством» отдельное произведение, или автора-творца, или нечто другое? Посредством бесконечности истина ускользает от догматичности знания. Однако произведение искусства, пишет А. Бадью, «предстает как конечный объект, ограниченный пространством и/или временем». Если произведение – это «единственная конечная вещь», то искусство есть создание «внутренне конечного множества» [1, с. 19]. В социальном танце нет начала и нет конца произведения. В танце партнеров происходит диалог, в результате которого они создают свою маленькую историю, событие, и это событие «приостанавливает время и разворачивается в пространстве» [1, с. 68]. В этом контексте вспоминается Сократ, который принципиально ничего не записывал, чтобы знание оставалось живым. Обретя форму, истина превращается в догматичное знание. Социальный танец можно понимать в данном случае как антропологическое событие, которое не ограничено рамками произведения искусства. Отсутствие строгой эстетической формы позволяет социальному танцу приближаться к бесконечной истине. По мнению французского философа, Ф. Ницше убежден, что «мысль реализуется в том, в чем она зарождается» [1, с. 65]. Таким образом, социальный танец обладает потенциалом передавать имманентное воплощение мысли. Этот тезис опять противопоставляет инэстетику социального танца традиционной эстетике.

Инэстетика социального танца вскрывает еще один философский вопрос: пространство и время. Философ А. Бадью полагает, что «танец – единственное подчиненное пространству искусство» [1, с. 70]. Только танец обладает потребностью в пространстве, а не во времени. Если сравнить пространство куртуазных балов и современного социального танца, то можно отметить существенную разницу. Пространство придворного бала закрытое, где все одновременно находятся «под взглядом». Танец каждой пары «символизирует опространствливание (*espacement*)» [1, с. 70] духа куртуазной культуры в целом. То есть, танец пар является составной частью общего события, он не состоялся бы отдельно от этого пространства дворцовой культуры. В современном социальном танце пары танцуют на

общих площадках, но каждая танцующая пара создает собственное пространство. Говоря словами А. Бадью, для партнеров в социальном танце «необходимо лишь пространство, опространствливание и ничего более» [1, с. 70]. Этот тезис французского философа можно интерпретировать и в обратном направлении: если не состоялось опространствливание диалога партнеров, то нет и танца.

Танцевальное пространство построено на непрерывной смене траекторий и поз. Не смотря на то, что танец длится и представляет собой последовательность постоянно изменяющихся поз, хронологичность в социальном танце теряет свое значение. С точки зрения инэстетического подхода в танце нет истории. Вневременность социального танца может быть сравнима с исходной основой устройства языка, продемонстрированной Ф. де Соссюром на примере шахматной игры. В шахматной партии любая позиция становится независимой от предшествующих событий, иными словами, становится «совершенно безразлично, каким путем возникла эта позиция» [8, с. 99]. Согласно Ф. де Соссюру, язык антиисторичен, так же как и шахматная игра – в ней есть позиция (поза), но нет истории, следовательно, есть пространство феномена, но нет времени. Психолог и писатель Р. Арнхейм опровергает мнение, что танец совершается во времени: «Танец в тот конкретный момент, в который я его видел, выступает для меня, в сущности, как вневременное целое, так же как, например, любой отдельный прыжок или движение» [9, с. 346]. Хронологичность не влияет на сущность социального танца, чего не скажешь о сценическом танце. Эстетика танцевального произведения предполагает строгую последовательность в его структуре как на этапе сочинения, так и на этапе исполнения. Для восприятия художественно-эстетического образа, задуманного балетмейстером, зрителю просто необходимо понимать, как возникла та или иная ситуация.

В инэстетике социального танца диалог танцующей пары создает уникальное событие, всегда новое и неповторимое в каждый момент. Этот диалог, занимающий пространство создает истинное и свободное антропологическое событие, так как «танцующее тело не играет никакой роли, оно эмблема чистого возникновения, но эмблема противостоит также и выражению» [1, с. 71]. Таким образом, у партнеров в социальном танце нет необходимости что-то выражать, их танцующие тела – это и есть истинная мысль.

Использование подхода инэстетики, как альтернативного для эстетики, позволяет открыть широкий потенциал в исследованиях философского дискурса искусства в целом, и танца в частности. В результате использования данного подхода были выявлены следующие сущностные характеристики. Социальный танец является имманентным выражением мысли и телесно-пространственной свободы, его сущность основана на легкости, импровизации, высвобождении в противоположность профессионализму, этикету и социальной иерархии. Вопрос конечности и бесконечности указывает на то, что преодоление строгой эстетической формы позволяет со-

циальному танцу приближаться к бесконечной истине. Инэстетика социального танца требует пространство, игнорируя при этом хронологичность танцевального события. Движение и источник движения слиты в едином диалоге, который занимая пространство, превращается в антропологическое вневременное событие.

Библиографический список:

1. Бадью А. Малое руководство по инэстетике / А. Бадью ; пер. с фр. Д. Ардамацкой, А. Магуна. – Санкт-Петербург : Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2014. – 156 с. - Текст : непосредственный.
2. Костецкий В. В. ΟΡΧΗΣΙΣ & ΧΑΡΙΣΙΣ : Когда танец больше чем танец / В. В. Костецкий, Н. В. Осинцева. - Текст : непосредственный // Эстетическая антропология : коллективная монография. – Тюмень, 2007. – С. 162-197.
3. Осинцева Н. В. Этика и эстетика осанки / Н. В. Осинцева. - Текст : непосредственный // Манускрипт. - 2020. - Том 13. Вып. 3. – С. 128-131.
4. Платон. Законы / Платон. - Текст : непосредственный // Сочинения. В 4 томах. Том 3. Часть 2. – Санкт-Петербург, 2007. – С. 89 – 514.
5. Дункан А. Моя жизнь. Танец будущего / А. Дункан. – Москва : Контракт-ТМТ ; Мосрент, 1992. – 205 с. - Текст : непосредственный.
6. Ницше Ф. Так говорил Заратустра: книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше. – Москва : АСТ, 2007. – 395 с. - Текст : непосредственный.
7. Botha C. Dance and/as art: considering Nietzsche and Badiou / C. Botha. – Text : direct // Thinking Through Dance: Philosophy of Dance Performance and Practices. - Milton Keynes UK, 2013. - P. 224-240.
8. Соссюр Ф. де. Заметки по общей лингвистике / Ф. де Соссюр ; пер. с фр. ; общ. ред., вступл. ст. и коммент. Н. А. Слюсаревой. – Москва : Прогресс, 1990. – 280с. - Текст : непосредственный.
9. Арнхейм Р. Искусство и визуальное восприятие / Р. Арнхейм. – Москва : Прогресс, 1979. – 392 с. - Текст : непосредственный.

Шарипова Э. К., Акматалиев А. Т., Ырзаков Д. А. ОСОБЕННОСТИ МАССОВОЙ МУЗЫКАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

Массовая музыкальная культура является органической частью массовой культуры, и понять сущность, характер и механизм массовой музыкальной культуры можно через сущность, характер и механизм массовой культуры. Массовая культура является естественным продуктом развития человечества на более поздних фазах его развития. В техническом отношении она является безусловно самой развитой из всех существовавших когда-либо. Динамика ее развития настолько высока и противоречия, содержащиеся в ней, разворачиваются с такой скоростью, что постоянно вносятся коррективы в ее оценку. Динамизм является одной из самых главных, сущностных ее черт. И можно с такой же уверенностью утвер-

ждать, что массовая музыкальная культура так же характеризуется высоким динамизмом в плане стремительности ее «производства», распространения, тиражирования, доведения ее до конечного потребителя-слушателя, а также в плане обновления различных музыкальных жанров и музыкальных произведений.

Народная музыка, наряду с иными жанрами и видами фольклора, отражает многие стороны жизненного уклада – от утилитарно-бытовых до духовных. В ней в той или иной форме выражены как древние, так и современные представления, идеи, взгляды людей об окружающей их социальной и природной действительности, их верования и надежды, эмоциональный мир и др. В традиционном народном музыкальном творчестве нашел свое отражение многовековой и трудный путь развития, в процессе которого складывались богатые жанровые и стилистические формы и традиции, которые, в свою очередь, являются историко-культурной почвой для дальнейшей эволюции национальной музыки и духовности.

По Платону, познавать музыку, а через ее познание приближаться к космосу как совершенству, к миру идей следует не только интуитивно, но и умом, изучая музыкальную гармонию. Современник Платона Аристотель выступал за установление регламента в вопросах искусства и воспитания. Эстетико-нравственная оценка музыкального искусства привела и Платона, и Аристотеля к утверждению воспитательной, преобразовательной и регулирующей роли музыки в государственном деле.

По мнению Аристотеля, музыка могла бы быть применена в воспитании, в целях нравственного воздействия, с чем не соглашался, в частности, известный немецкий поэт, писатель и философ И.В. Гете, который считал, что музыка так же мало, как «любое другое искусство, способна воздействовать на нравственность, и будет всегда ошибочно требовать от нее подобного воздействия. К нравственному усовершенствованию приводят только религия и философия; ведь тут надо возбуждать в человеке благочестие и чувство долга, искусства же это могут делать разве случайно. То, чему они действительно способны содействовать, это смягчению грубых нравов, но смягчение это может выродиться и в известную изнеженность» [1, с. 688].

Аристотель одной из основных ценностей музыки усматривал в ее положительном воздействии на нравы и души. «Встречаются люди, – писал он, – для которых забава служит высшей целью; ведь эта цель, пожалуй, включает в себе некое удовольствие; стремясь к этому удовольствию, люди принимают за него случайное наслаждение, потому что и оно имеет некоторое сходство с высшей целью человеческой деятельности. Ведь высшая цель предпочитается... ради того, что уже произошло, например для отдохновения от трудов и облегчения горестей. Итак, здесь можно с полным правом усматривать ту причину, которая побуждает людей стремиться найти счастье при помощи случайных удовольствий. Однако не

только по этой одной причине прибегают к музыке, но и потому, что она, по-видимому, приносит пользу при отдыхе. Тем не менее нужно еще рассмотреть, является ли такая польза от музыки лишь случайной, или сущность ее оказывается более ценной в сравнении с указанным применением; не должна ли музыка, помимо того что она доставляет обыкновенное удовольствие... производить свое действие на нравы и душу» [2, с. 636].

В прошедшем XX и в текущем XXI веке такой феномен, как массовая культура, принял глобальные масштабы и его влияние становится все более значительным. Массовая культура постепенно поглощает и народную культуру. Кыргызстан с внедрением рыночных отношений и установлением новых отношений с мировой культурой, значительный сегмент которой в настоящее время составляет Западная культура, оказался включенным в процесс массовизации культуры, имеющий как позитивные, так и негативные стороны. В этом процессе сливаются два потока. Один из которых имеет преимущественно западное происхождение, другой – вырос и продолжает существовать на основе отечественной традиции и уходит своими корнями в глубь веков. Данная традиция не была прервана и в советское время, хотя массовая культура в этот период времени стала интенсивно проникать в национальную культуру.

Массовая музыкальная культура – важнейший пласт современной культуры. Она играет огромную роль в духовной жизни и досуге практически всех слоев населения. Музыка, которую принято называть массовой, столь разнообразна и многолика, что часто к ней относят чрезвычайно далекие друг от друга явления, жанры, стили. Это нередко затрудняет понимание ее феномена, особенностей, самого смысла ее существования.

В позднесоветское время массовая культура определялась как понятие «охватывающее многообразные и разнородные явления культуры XX века, получившие распространение в связи с научно-технической революцией, постоянным обновлением коммуникационных и репродуктивных систем (массовая пресса и книгоиздание, аудио- и видеозапись, радио и телевидение, ксерография, телекс и телефакс, спутниковая связь, компьютерная технология), глобальным характером информационного обмена» [3, с. 345]. При этом «ценностно-смысловой диапазон массовой культуры весьма широк – от примитивного китча... до сложных, содержательно насыщенных форм... Для эстетики массовой культуры характерно постоянное балансирование между вульгарным и изощренным, тривиальным и оригинальным, агрессивным и сентиментальным. Далеко не всей продукции современной массовой культуры присущ иллюзорный оптимизм, типичный для ранних ее образцов; нередко в центре внимания ее создателей оказывается “нездоровое” и “неестественное”» [3, с. 345]. Для эстетики музыкальной массовой культуры также характерно «постоянное балансирование между вульгарным и изощренным, тривиальным и оригинальным, агрессивным и сентиментальным».

Для массовой культуры характерно «несколько разнонаправленных тенденций. В условиях зрелой рыночной экономики артефакты массовой культуры функционируют, с одной стороны, как потребительский товар, с другой – в качестве культурных ценностей. Актуализируя и опредмечивая социально-психологические ожидания массовой аудитории, массовая культура отвечает ее потребностям в досуге, развлечении, игре, общении, эмоциональной компенсации или разрядке и др.» [3, с. 345]. Очевидно, что массовая музыкальная культура также отвечает потребностям массовой аудитории «в досуге, развлечении, игре, общении, эмоциональной компенсации или разрядке и др.». Следует отметить, что традиционная этническая культура, которая в конечном счете ориентирована на массовую аудиторию, в этом отношении близка к массовой.

Феномен массовости следует искать и объяснять исходя из природы реального субъекта, обладающего тем или иным восприятием, которое является той действительной основой, на которой возникает и эволюционирует феномен массовости в культуре. Невозможно понять природу массовой культуры, имея в виду только внешние условия ее возникновения и развития и не пытаясь объяснить ее из природы субъекта – ее носителя и творца. Массовая культура – это культура, где вполне господствует «средний» субъект, являясь не только ее творцом и потребителем, но и законодателем.

Массовая культура является не чем иным, как цивилизационной стадией культуры. С субъектной же точки зрения это фаза развития, когда «средний» человек определяет основные тенденции развития культуры не только в отдельных государствах или ряде государств, но в настоящее время уже в глобальных масштабах. Действительная жизнь такова, что «средний» человек был, есть и будет наиболее распространенным практически во всех социумах. Из этого не следует, что он во всех сообществах и во все времена был одинаков, что он не эволюционировал. Время, почвенно-климатические, географические, расовые, этнические и другие различия с необходимостью формировали различные «средние» человеческие типы в различных культурах. Однако какими бы значительными не были данные различия, «средние» субъекты и величины во всех культурах были и остаются преобладающими.

Индивидуальное человеческое существование в той или иной мере сосредоточено на удовольствии, наслаждении, что обусловлено главным образом физической природой индивидов. И культура в данной связи может оцениваться как нечто внешнее - способное в той или иной мере удовлетворять потребность человека в удовольствии. Если оценивать массовую культуру с точки зрения ее способности удовлетворять указанную потребность, то она предстает в этом отношении как наиболее удачная, т.е. как способная приносить удовлетворение наибольшему количеству людей за счет относительно высокой технической и материальной оснащенности. Массовая культура, которая ориентирована на «среднего» субъекта,

«предназначена» именно для большинства людей. То же самое можно сказать и о массовой музыкальной культуре. Речь, конечно, идет не полном отторжении, отрицании «высоких» образцов культуры, а только о реальных предпочтениях большинства людей, связанных с тем, кем и чем люди являются в действительности с точки зрения одаренности и связанной с данной одаренностью склонностью, приверженностью к определенным культурным образцам, которые находятся в полном соответствии с теми, кто к ним привержен.

По мнению известного советского и российского культуролога, исследователя функциональной теории культуры А.Я. Флиера, массовая культура представляет собой «новый в социокультурной практике, принципиально более высокий уровень стандартизации системы образов социальной адекватности и престижности... новую форму социализации и инкультурации современного человека, новую систему управления и манипулирования его сознанием, интересами и потребностями... ценностными ориентациями (выделено нами), поведенческими стереотипами» [4, с. 389]. Вся массовая культура, а с ней и массовая музыкальная культура, является своего рода суррогатом, эрзац-продуктом, подменяющим собой образцы, полученные в высоких специализированных областях культуры. Пользуясь формами, идеями, профессиональными навыками специализированной культуры, массовая культура нередко имитирует их, низводит до уровня «среднего потребителя».

Усредненные и упрощенные культурные образцы являются основой массовой культуры, которая изначально была рассчитана на массового потребителя, что с необходимостью означает ориентацию на человека со средними способностями, возможностями, запросами и т.д. и «предназначенного» для упрощенных вариантов культуры. Технологически развитые народы и государства попадают в замкнутый круг, когда культура, будучи ориентированная на массового потребителя, с неизбежно продуцирует упрощенные культурные варианты, образцы, однако с упрощением культуры происходит неизбежное упрощение и ее субъекта, который выступает не только как потребитель данных образцов, но и как ее творец и законодатель. Этническая же культура всегда обладала спонтанным характером, вследствие чего в ней никогда не было заданности и ориентированности на усредненного субъекта.

Появление массовой культуры принято связывать с эпохой становления крупного промышленного производства. Характерно, что она создавалась не параллельно с созданием крупного промышленного производства, а как бы самой промышленностью, а вернее, теми, кто был тем или иным образом вовлечен в нее, армией промышленных работников, создававших «собственную» культуру. «Происходившая одновременно ломка традиционной социальной структуры феодального общества также способствовала возникновению массы людей, оторванных от привычных

форм деятельности и связанных с ними духовных традиций» [4, с. 405]. Именно отрыв от привычной, «родной» почвы массы людей не только предшествует появлению массовой культуры, но и, по сути, является необходимым условием ее возникновения. Но поскольку любая – более или менее развитая культура – не может существовать вне почвы предшествующей, то и массовая культура с необходимостью включает в себя элементы предшествующей, т.е. этническую. Однако наличие развитых технических средств приводит на деле к тому, что «массовая культура стремится утолить естественную человеческую тоску по идеалу при помощи набора устойчивых мировоззренческих клише, формирующих неявный кодекс миропонимания и модели поведения. Массовая культура оперирует, как правило, базисными архетипическими представлениями и чувствами (желание любви, страх перед неведомым, стремление к успеху, надежда на чудо и т.п.), создавая на их основе продукцию, рассчитанную на немедленную эмоциональную реакцию потребителя» [5, с. 405]. Излишне говорить, что и массовая музыкальная культура также «оперирует... базисными архетипическими представлениями и чувствами... создавая на их основе продукцию, рассчитанную на немедленную эмоциональную реакцию потребителя».

Массовая музыкальная культура, как и массовая культура в целом, потому претендует на доминирующую роль, что она располагает для этого всеми необходимыми техническими и материальными средствами. В этом ее принципиальное отличие от предшествующих культур. По большому счету собственно техника, понимаемая нами в данном случае наиболее общим образом, является одним из самых важных моментов в системе массовой культуры и, соответственно, в массовой музыкальной культуре.

Ускорение времени в его культурном измерении, с одной стороны, является тенденцией, заложенной в человеке самой природой и связанной с его способностью запоминать и постигать окружающую его действительность, с другой – оно не является прерогативой последних столетий, однако именно в этот период оно приобрело беспрецедентные масштабы и размеры. Более того, чем дальше, тем более оно будет быстрым.

Массовая музыкальная культура, как и массовая культура в целом, несмотря на то, что она сама по себе представляет нечто эстетически беспомощное, глупое, почти вульгарное, пошлое, чужое развитому вкусу и высоким идеалам человечности, порождается силами, которые таковыми не являются. Более того, эти силы – промышленность и все, что с ней связано, – вполне можно характеризовать как положительные. Без них вообще невозможно дальнейшее развитие человечества. В этом состоит трагедия и парадокс развития культуры, которая, подчиняясь жесткой логике развития человеческого интеллекта, постоянно расширяющему его возможности, в конце концов приходит к отрицанию ее первоначальных этнических форм, а вместе с ними и осязаемую часть своих прежних ценностей. И, отрицая

часть своих ценностей и идеалов, человек словно меняет свою суть, а с ней меняется суть культуры. Но суть культуры в том, чтобы постоянно трансформироваться в новые состояния с характерными для этих состояний новыми формами. И смертью для культуры как таковой является не обесценивание прежних ценностей, потому что это только смерть прежних ценностей, а не самой культуры. Смертью, концом для нее является исчерпание внутреннего потенциала, остановка, застывшее состояние, неспособность двигаться в каком угодно направлении. Одним из основных противоречий массовой музыкальной культуры является то, что трансформации происходят слишком быстро.

В массовой культуре самой ее сутью заложено стремление к разрыву и уничтожению в конечном счете традиционной системы ценностей, которая никак не вписывается, в силу значительной ее специфики и активного отторжения всего инородного, «неродного», не свойственного, чуждого ей, в новые культурные условия, в основе которой лежат новые возможности, иной ритм и скорость преобразования. Этническая же культура, как правило, целиком привязана к традиционной. Сказанное вполне справедливо, по нашему мнению, и во взаимоотношениях между массовой музыкальной культурой и традиционной этнической.

Наиболее существенными чертами массовой музыкальной культуры являются, во-первых, коммерческая основа. В массовой музыкальной культуре четко выражены рыночные отношения, где создатель нового музыкального продукта должен ориентироваться на спрос своей целевой аудитории. Таким образом, удовлетворяя потребности слушательской массы, композитор не выполняет собственно художественную функцию, а реализует и актуализирует вкус своего слушателя. Налицо схема спроса и предложения, в которой композитор обладает меньшей свободой выбора, нежели его слушатель.

Во-вторых, интернационализм. В условиях повсеместного и постоянного усовершенствования средств массовой информации, массовая музыкальная культура распространяется вне зависимости географического фактора. Таким образом, современная аудитория того или иного музыкального течения редко имеет узкие географические рамки, и аудитория становится интернациональной и мультикультурной.

В-третьих, технологичность. Современная массовая музыкальная культура целиком основывается на средствах массовой информации, которые выступают не только способом доставки информации до потребителя, но и выступают ориентиром. Таким образом, происходит ускорение и упрощение восприятие информации, что требует все больше нового контента в том числе музыкального, что в свою очередь вынуждает совершенствоваться средства массовой информации.

В-четвертых, насущность и актуальность. Массовая музыкальная культура проявляет повышенную взаимосвязь с происходящим «здесь и

сейчас», отчасти может перерасти в актуальность. Данный критерий базируется на стремлении, а порой и функции массовой культуры выступающей в роли транслятора общественного мнения, и рупора обличающего пороки общества.

В-пятых, трансляция культурных ценностей. Основываясь на силе слова, многообразии выразительных средств, спектре эмоциональных окрасок, массовая музыкальная культура не только выражает, но и утверждает ценностные ориентиры общества. Отметим, что базисными ценностями в современной массовой культуре остаются общечеловеческие идеи, основанные на ценностях различных культур, философий, и религий.

В-шестых, гедонизм, который является одним из основных функций современной массовой музыкальной культуры, имеющей исторические предпосылки и глубокие корни. Ориентируясь на удовлетворение потребностей и запросов целевой аудитории через развлечение, массовая музыкальная культура выступает как концептуальная, не отражающая объективную картину мира, но способная формировать свою собственную художественную реальность.

В связи с последней из вышеуказанных черт массовой музыкальной культуры следует указать на то, что история музыкальной культуры показывает, как гедонистическая функция постепенно, но настойчиво выдвигалась вперед, пока не стала основной именно в массовой музыкальной культуре. Напомним в данной связи, что гедонизм представляет собой аксиологическое учение, согласно которому удовольствие является высшим благом и смыслом жизни, единственной конечной ценностью, тогда как все остальные ценности являются инструментальными, т.е. средствами достижения удовольствия. В античной эстетике «гедонэ» (наслаждение, удовольствие) фиксировалось как естественное присутствие в структуре творческого акта, как результат движения к идеалу в процессе творческой деятельности. В средневековье гедонизм признавался как бесполезная для человека субстанция и на этом основании исключался как ценность и цель. Эстетика Возрождения превратила гедонизм в самодостаточную функцию искусства и дала толчок к возникновению профессионального искусства. В Новое время сформировался субъект восприятия музыки, основывающейся на постоянно воспроизводимой идее демократизации музыки. В период европейского романтизма гедонистическая функция становится смыслом любой творческой деятельности, включая музыкальную. Развитие гедонистической функции в XX веке из маргинального в прошлом свойства художественной деятельности привело к десакрализации искусства и превращению его в обиходный товар. Массовая музыка XX и начала XXI века при всем разнообразии жанров и стилей, которые в тот или иной период становились популярными у масс слушателей, сохраняет при этом главную свою осо-

бенность: это товар, а значит, у него есть «жизненный цикл», поэтому главной задачей его создателей становится не воплощение ценностей и смыслов, а их использование с целью максимально долговременного извлечения прибыли. При этом массовая музыка как социально-культурный феномен отображает потребности основного социального заказчика в современной культуре в лице городского среднего класса, при этом развитие ее было опосредовано техническими достижениями, потребительским спросом на все новое, развлекательное, легко и быстро усвояемое, характерными качествами «товара» эпохи потребления, девальвацией социально-культурной роли элитарного искусства.

Известный американский социолог и культуролог российского происхождения П.А. Сорокин высказал в свое время крайне скептическую точку зрения в связи с тем, что европейская культура, перейдя в сферу чувственного, сошла до уровня чистого развлечения и «производства ценностей товарных». Говоря о чувственном искусстве, П.А. Сорокин писал: «Его цель – доставить чувственное тонкое наслаждение: расслабление, возбуждение усталых нервов, развлечение, увеселение. По этой причине оно должно быть сенсационным, страстным, патетичным, чувственным, постоянно ищущим нечто новое. Оно отмечено возбуждающей наготой и сладострастием. Оно свободно от религии, морали и других ценностей, а его стиль – “искусство ради искусства”» [6, с. 437]. Искусство для удовольствия быстро нашло своего массового слушателя.

Массовой музыке свойственны большое стилевое расслоение, жанрово-стилевые трансформации, ассимиляция разнообразных музыкальных традиций. Ей присущи контакты с музыкой стран Востока, Южной Америки, средневековой и современной Европы.

Возникновение и развитие массовой культуры специалисты связывают именно с потребностью в адаптации, трансляции ценностей профессиональной, высокоорганизованной, требующей определенной подготовки, достаточно сложной для восприятия культуры. При таких обстоятельствах неизбежно возникает ситуация, когда чем выше уровень профессионализма, специализации общества, тем актуальней необходимость разъяснения, доведения до сведения определенных образцов культуры массовому потребителю, тем интенсивнее развивается система средств смысловой адаптации с языка, свойственного областям культуры, представленных творческой деятельностью высоких профессионалов, на уровень обыденного понимания неподготовленных людей. Можно утверждать, что культура сама с необходимостью рождает свой упрощенный вариант. Так, массовая музыкальная культура появляется в XIX веке, на пике развития академического профессионального музыкального искусства, когда классическая музыка вырабатывает сложнейший и до сегодняшнего дня метод музыкального мышления – симфонизм. Массовая

музыкальная культура, таким образом, является, с одной стороны, альтернативой «высоким» образцам искусства, а с другой стороны – адаптером этих образцов. При этом, чем сложнее, насыщеннее смыслами становится язык «высокого искусства», тем интенсивнее развиваются жанры массовой музыкальной культуры, которые низводят классические образцы на уровень обыденного сознания.

Одним из важных свойств массовой культуры, которая неизбежно распространяется и влияет определенным образом на массовую музыкальную культуру, является стандартизация. Однако сам процесс стандартизации протекает достаточно сложно и противоречиво. Необходимость в универсализации транслируемого опыта, ценностей, образцов поведения формирует унифицированные социальные нормы и стандарты. Принципиально единообразные эталоны внедряются общедоступными специализированными культурными институтами: общим образованием, имеющим массовый характер, средствами массовой информации, политическими организациями и объединениями, массовой художественной культурой. Конечной целью культуры, подвергнутой коммерциализации и предназначенной для широкого потребления, является сведение всех к одному типу личности, который можно определить как «стандартный человек». При этом часто традиционная культура подвергается идеализации и представляется в виде эталона. Массовая музыкальная культура, как и массовая культура, ориентируется на усредненные вкусы, как наиболее распространенные и, соответственно, массовые, приводит к нивелировке требований и качеств.

Библиографический список:

1. Гете И. В. Собрание сочинений : юбилейное издание. В 13 томах. Том 10. Из моей жизни. Поэзия и правда / И. В. Гете ; под общ. ред. А. В. Луначарского, М. Н. Розанова ; пер. Н. А. Холодовского ; ред. и коммент. В. М. Жирмунского. Статьи по литературе и искусству ; вступ. ст., ред. и коммент. Н. Н. Вильям-Вильмонта ; вступ. ст. А. В. Луначарского. - Москва ; Ленинград : Гос. изд. худож. лит., 1937. - 788 с. – Текст : непосредственный.
2. Аристотель. Сочинения. В 4 томах. Том 4 : пер. с древнегреч. / Аристотель ; общ. ред. А. И. Доватура. – Москва : Мысль, 1983. - 830 с. – Текст : непосредственный.
3. Философский энциклопедический словарь / редкол. : С. С. Аверинцев, Э. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичев [и др.] – Изд. 2. – Москва : Советская энциклопедия, 1989. – 815 с. – Текст : непосредственный.
4. Флиер А. Я. Культурология для культурологов / А. Я. Флиер. – Москва : Академический проект, 2000. – 496 с. – Текст : непосредственный.
5. Новейший философский словарь / сост. А. А. Грицанов. – Минск : Изд. В. М. Скаун, 1998. – 896 с. – Текст : непосредственный.
6. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество / П. А. Сорокин ; пер. с англ. – Москва : Политиздат, 1992. – 543 с. – Текст : непосредственный.

Раздел IV. ДРУГОЙ: СУЩНОСТЬ ИЛИ КОНСТРУКТ

Benkrid Djamel

LANGUE ET LANGAGE COMME DÉCONSTRUCTION PARADIGMATIQUE DANS L'IMPENSÉ DE DERRIDA

Il y a plus dans le fragment que dans l'ensemble dont il s'est fragmenté. Ainsi écrivait Walter Benjamin : «Tout se brise en morceaux et ces morceaux se brisent eux-mêmes en mille autres». La parole du fragment décrit comme telle la courbe du monde et sa fable sous le versant du soleil et dé - cline en un clin - d'œil : la fin de la métaphysique.

Dans *Le Crépuscule des Idoles*, Nietzsche précise son soupçon sur le langage, c'est le même soupçon que sur l'Estre et sur l'unité. Le langage implique une métaphysique, la métaphysique. Chaque fois que nous parlons, nous nous lions à l'Estre, nous disons, fût-ce par sous-entendu, l'être, l'Estre, l'âtre, et plus notre parole est éclatante, plus elle brille de la lumière de l'Estre. «En effet, rien n'a eu jusqu'à présent une force de persuasion plus naïve que l'erreur de l'être... car elle a pour elle chaque parole, chaque phrase que nous prononçons». Et Nietzsche ajoute avec une profondeur qui n'a pas cessé de nous surprendre : «Je crains bien que nous ne nous débarrassions jamais de Dieu, puisque nous croyons encore à la grammaire».

Cependant, cela jusqu'à présent, de cette restriction, faut-il conclure que nous sommes à un tournant - ce tournant de la nécessité - où, à la place de notre langage, par le jeu de sa différence jusqu'ici repliée dans la simplicité d'une vue et égalisée dans la lumière d'une signification, se dégagerait une autre sorte d'extériorisation et telle que, dans ce hiatus ouvert en elle, dans la disjonction qui est son lieu, cesseraient d'habiter ces hôtes insolites parce que trop coutumiers, peu rassurants parce que trop sûrs, masqués mais échangeant sans cesse leur masque : la divinité en forme de logos, le nihilisme en manière de raison ? Le monde, le texte sans prétexte, l'entrelacement sans trame et sans texture.

Le monde de Nietzsche, s'il ne se livre pas dans un livre et, moins encore, dans ce livre à lui imposé, par l'infatuation de la culture sous le titre de Volonté de Puissance, c'est qu'il nous appelle hors de ce langage qui est la métaphore d'une métaphysique, parole où l'être est présent dans la lumière double d'une représentation. Il n'en résulte pas que ce monde soit indicible, ni qu'il puisse s'exprimer dans une manière de dire. Il nous avertit seulement que, si nous sommes sûrs de ne jamais le tenir dans une parole ni hors d'elle, le seul destin qui convienne désormais, c'est que, en perpétuelle poursuite, en perpétuelle rupture, et sans avoir d'autre sens que cette poursuite et cette rupture, le langage, qu'il se taise ou qu'il parle, jeu toujours joué, toujours déjoué, persiste indéfiniment sans souci d'avoir quelque chose - le monde - à dire, ni quelqu'un - l'homme en stature de surhomme - pour le dire. Comme s'il n'avait d'autre chance de parler du «monde» qu'en se parlant lui-même selon l'exigence qui lui

est propre et qui est de parler sans cesse et, selon cette exigence qui est celle de la différence, toujours différant¹ de parler.

Le monde ? Un texte ? Le monde renvoie le texte au texte, comme le monde à l'affirmation du monde. [1, P. 125]. Le texte : assurément une métaphore, mais qui, s'il prétend n'être plus la métaphore de l'être, n'est pas davantage la métaphore d'un monde libéré de l'être ; métaphore tout au plus de sa propre métaphore... Le fonds textuel d'une « autre tradition », qui ressort dans la lecture dé-constructive de Derrida, remonte comme un corps spectral d'un temps désajointé, hors de ses gonds. Les enjeux politico-sexuels de ces « mimêmes religieux » sont décisifs pour dégager l'« économimesis » des articulations du système-Derrida.

Derrida scrute en supplément d'origine, dans *La dissémination*, l'intrication inextricable, le mixte indémêlable des philosophèmes rapportés dans *La pharmacie de Platon* [3, P. 107-116] et des mythologèmes s'originant dans la tradition égyptienne du roi Toth dans le *Phèdre* (274e - 275b). Cette contamination différentielle marquant la place hors-place de l'écriture s'avérera décisive dans la discussion Lacoue-Labarthe / Badiou mentionnée précédemment. Le roi Toth, « taureau parmi les étoiles », est capable de doubler, suppléer le roi Amon Rê. « Je suis le grand faucon sorti de son œuf » comme la lune à la place du soleil, le père, la parole ne s'en distinguant que comme son représentant, son masque, sa répétition comme lune. Toth, « une sorte de joker, un signifiant disponible, une carte neutre donnant du jeu au jeu », qui inventa les caractères d'écriture, présenta sa création au Dieu des Dieux, Père du Logos et de la parole, Thamous, à la fois capital et revenu abusif, lequel condamna gravement cette écriture comme mnémotechnique et comme pharmakon, « fantôme distingué de la vérité », [3, P. 129] dangereux supplément qui se substitue à son propre Père, et constitue un remède qui peut se révéler pire que le mal, tant il s'avère artifice, maquillage contre nature. Et la mémoire devenue techné sera génératrice d'oubli. Derrida en comparant ce récit avec Nabu, fils parricide de Mardouk dans la mythologie babylonienne, les révélations d'Hermès Trismégiste, et le voyage de Platon à Héliopolis, dégage le principe selon lequel : « l'analogie structurale qui les rapporte à d'autres Dieux de l'écriture, et d'abord au Toth égyptien, ne peut être l'effet d'un emprunt morcelé ou total, ni du hasard ou de l'imagination de Platon. Et leur insertion simultanée, si rigoureuse et si étroite, dans la systématique des philosophèmes de Platon, cet ajointement du mythique et du philosophique renvoie à une nécessité plus enfouie. Les traits invariants des figures mythologiques de l'origine de l'écriture doivent : « Ouvrir sur la problématique générale des rapports entre mythèmes et philosophèmes à l'origine du logos occidental. C'est à dire une histoire ou plutôt de l'Histoire qui s'est produite tout entière dans la différence philosophique entre mythos et logos, s'y avançant aveuglément comme dans l'évidence naturelle de son propre élément » [3, P. 107].

¹Cf. Jacques Derrida

L'ordre philosophique, l'eidos, la vérité, la loi ou l'épistémè, la dialectique, tels sont les autres noms du pharmakon qu'il faut opposer au Pharmakon des sophistes, et à la crainte envoûtante de la mort. Ce sera donc pharmakéus (sorcier) contre pharmakéus, pharmakon contre pharmakon. L'ordre épistémique du logos comme antidote, comme force inscrite dans l'économie générale et a-logique du pharmakon et clairement défini dans le dialogue de Critias : «prions donc le Dieu de nous faire don lui-même du filtre le plus parfait et le meilleur de tous les filtres, c'est la connaissance». (214a - 294 e). Le pharmakon serait donc le remède capital pour la bonne santé de l'organisme. La philosophie oppose donc à son Autre cette transmutation de la drogue en remède, du poison en contre poison.

Une telle opération ne serait possible si le pharmakon-logos n'apprêtait en lui-même cette complicité des valeurs contraires, et si le pharmakon en général n'était, avant toute discrimination, ce qui, se donnant pour remède peut se corrompre en poison, ou ce qui se donnant en poison, peut s'avérer remède, peut apparaître après coup dans sa vérité de remède. L'«essence» du pharmakon c'est que n'ayant pas d'essence stable, ni de caractère «propre», il n'est en aucun sens de ce mot (métaphysique, physique, chimique) une substance. Le pharmakon n'a aucune identité idéale, il est anéidétique (sans idée) au sens où il ne réfère à aucune unicité de l'idée, au sens où le Phédon parle de l'eidos comme d'un simple monoéides. Mais ce n'est pas pour autant un composé sensible ou empirique participant de plusieurs essences simples.

C'est plutôt le milieu antérieur dans lequel se produit la différenciation en général, l'opposition entre l'eidos et son autre; ce milieu est analogue à celui qui, plus tard, et après la décision philosophique, sera réservé à l'imagination transcendantale, «art caché dans les profondeurs de l'âme», ne relevant simplement ni du sensible, ni de l'intelligible, ni de la passivité, ni de l'activité.

Jacques Derrida dans Force de loi [4], affine ses pratiques dé-constructives en ouvrant la lecture du texte de Walter Benjamin, Pour Une critique de la violence, [2, P. 30-52] il établit qu'il n'y a pas plus de contradiction essentielle entre la violence de fondation pure ou de position pure de droit, donc de pure violence fondatrice qu'il n'y a de violence purement conservatrice. «La position est déjà travaillée par la loi d'itérabilité, et un appel à la répétition auto-conservatrice. La conservation est déjà à son tour re-fondatrice pour pouvoir conserver ce qu'elle prétend fonder. Il n'y a pas d'oppositions rigoureuses entre la position et la conservation, seulement ce qu'on peut appeler une contamination différentielle entre les deux paradigmes avec tous les paradoxes que cela peut induire» [2, P. 94].

On reconnaît là cette interprétation dé-constructive de Hegel, pour son «bon mot» [12], d'Aufhebung (synthèse qui dépasserait les deux termes de la contradiction tout en les conservant, et dont Derrida a risqué une traduction nouvelle par relève et relever). De même chez Benjamin, il n'y a pas d'Aufhebung qui relèverait de la dialectique hégélienne, conservant thèse et antithèse dans une synthèse supérieure, mais une oscillation pendulaire, le battant du glas, cette

cloche qui appelle à la guerre d'un ton sourd. Il y a suppression pure et simple des deux termes de la contradiction par un jeu de destruction qui se dit *Zerstörung*, à différencier de la *Destruktion* chez Heidegger dès l'introduction d'Être et temps (§ 8), déconstruction qui vise l'anéantissement de l'ontologie fondatrice de la Métaphysique. Benjamin, lui, est voué à «démolir ce qui existe, non par amour des décombres, mais par amour du chemin qui les traverse» [2, P. 332]. Ainsi par exemple, cette déconstruction-ci qu'il n'y a plus de distinction rigoureuse entre une grève générale et une grève partielle, ni au sens de Sorel, entre une grève générale politique, et une grève prolétarienne. On peut remarquer à ce niveau une progression au-delà de la dialectique, on osera dire une méta-dialectique. La déconstruction est aussi la pensée de cette contamination différentielle et la pensée prise dans la nécessité de cette contamination. C'est en pensant à cette différence, comme contamination au cœur même du droit, que Benjamin trouve «quelque chose de pourri au cœur du droit» [2, P. 35].

L'essai de Derrida convoque Pascal, déclarant cette pensée : «Justice, force. Il est juste que ce qui est juste soit suivi, il est nécessaire que ce qui est le plus juste soit suivi. La justice sans la force est impuissante ; la force sans la justice est tyrannique [...]. Il faut donc mettre ensemble la force et la justice». Pascal suggère «un fondement mystique de l'autorité, qui la ramène à son principe l'anéantit». Cet anéantissement est l'œuvre d'une déconstruction, que Benjamin situe devant la loi, plus précisément au regard de la justice que n'épuise aucun droit. Derrida en conclut que la justice n'est pas posée devant la déconstruction, mais qu'elle l'engage d'emblée et lui donne sa force et son mouvement. Cette reconnaissance de la justice comme valeur dans une éthique de la différence conditionne tout accès à l'Autre : «La justice est un des noms de l'indéconstructible », et sa rigoureuse mise en œuvre, car : «la déconstruction est justice». S'agissant du rapport de la violence à la justice chez Benjamin Derrida y subdivise deux violences concurrentes et butant sur l'indécidable : d'un côté, la décision (juste, historique, politique...), la justice au-delà du droit et de l'état, mais sans connaissance décidable ; de l'autre il y aurait connaissance décidable et certitude dans un domaine qui reste structurellement celui de l'indécidable, du droit mythique et de l'état. D'un côté la décision sans certitude décidable, de l'autre, la certitude de l'indécidable mais sans décision. De toute façon, sous une forme ou sous une autre, l'indécidable est de chaque côté, et c'est la condition violente de la connaissance ou de l'action. Mais connaissance et action sont toujours associées. Une question se pose: ce qu'on appelle au singulier, s'il y en a une et s'il y en a qu'une, la déconstruction, est-il ceci ou cela? Ou autre chose encore, ou autre chose enfin? Si l'on se fie au schéma benjaminien, le discours déconstructif sur l'indécidable est-il plutôt juif (ou judéo-christiano-islamique) ou plutôt grec? Plutôt religieux, plutôt mythique ou plutôt philosophique ? Si on ne répond aux questions de cette forme, ce n'est pas seulement parce que on n'est pas sûr que quelque chose comme la déconstruction, au singulier, existe ou soit possible, «C'est aussi parce que les discours dé-constructifs tels qu'ils se

présentent dans leur irréductible pluralité participe de façon impure, contaminante, négociée, bâtarde et violente à toute ces filiations- disons judéo-grecques du temps, de la décision et de l'indécidable et puis que le juif et l'hellène, ce n'est peut-être pas tout à fait ce que Benjamin veut nous faire croire» [4, P. 132].

Le droit mythique, on pourrait dire la fiction juridique c'est une violence qui aura «abâtardi, les formes éternelles de la violence divine pure». Le mythe a abâtardi, la violence divine avec le droit. Mésalliance et généalogie impure : non pas mélange des sangs, mais bâtardise qui au fond aura créé un droit qui fait couler le sang et payer par le sang. «Et enfin pour ce qui de la déconstruction reste à venir, je crois que dans ces veines court aussi, peut être sans filiation, un tout autre sang, ou plutôt toute autre chose que du sang, plus, le sang le plus fraternel» [4, P. 132]. Il en ressort que la déconstruction se redouble dans chacun des deux termes de la contradiction initiale entre le chrétien et le juif, jusqu'à une composition en abyme, c'est à dire qui renvoie à l'infini. Même si l'ethnologie a bien souvent la dimension de l'ethnocide ou de «la paix blanche» comme l'écrivait Robert Jaulin, il ne demeure pas moins que c'est toujours à partir d'une population ou ethnie singulière que l'on peut approcher l'universel humain, à défaut de l'universel concret hégélien, il faut bien prendre son parti. C'est dans l'écriture fragmentaire de Nietzsche que s'élabore et s'énonce la fin de la métaphysique, définie comme onto- théo- téléo- logie et phallogocentrisme, déconstruite, terme à terme, par la philosophie à coups de marteau (acoustique, comme le fait observer finement Michel Serres). Ce qui intéresse de plus en plus, c'est de décerner la spécificité d'une déconstruction qui ne soit pas nécessairement réductrice à cette tradition lutheriano-heideggerienne: «et c'est peut-être ce qui distingue mon travail de ceux qui me sont proches en France et à l'étranger. Sans réfuter ou rejeter quoi que se soit, je voudrais tenter de discerner ce qui se soustrait à la déconstruction en cours, de la mémoire dont elle hérite à l'instant même où elle réaffirme et respecte cet héritage» [5, P. 368]. Derrida insiste sur cette différence dans son livre *Voyous*: «La déconstruction que je tente ou qui me tente n'est pas seulement distincte (par des traits très nombreux et trop explicités ailleurs pour que je le rappelle ici) de celle pratiquée par Heidegger. On ne doit pas seulement dire: «Luther qui genuit Pascal», mais peut être aussi «Luther qui genuit Heidegger».

Ce qui porte à de toutes autres conséquences. J'ai souvent appelé ailleurs que le motif et le mot *destruktion* désigne chez Luther une dé-sédimentation de la théologie instituée (on peut aussi bien dire l'onto-théo-logie) afin de revenir à une vérité plus originaire des écritures. Heidegger fut évidemment un grand lecteur de Luther. Mais malgré tout mon respect pour cette immense traduction, la déconstruction qui m'occupe n'appartient pas, de part en part, c'est trop évident, à la même filiation. C'est précisément cette différence que je tente, non sans difficulté certes, d'articuler» [6, P. 206-207]. Cette monstration conceptuelle du concept de *destruktion* renvoie à cette tradition philosophique originale d'un «fond textuel» antérieur au christianisme, d'origine judaïque grecque et persane

qui n'exclût pas Derrida, pas plus que les langues où elles sont exprimées. D'où la définition ironique de la déconstruction par Derrida dans *Mémoires pour Paul de Man*: «Si j'avais à risquer, Dieu m'en garde, une seule définition de la destruction, brève, elliptique, économique comme un mot d'ordre, je dirais sans phrase: plus d'une langue. Cela ne fait pas une phrase en effet. C'est sentencieux mais cela n'a pas de sens, si du moins, comme le veut Austin, les mots seuls n'ont pas de sens (meaning). Ce qui a du sens, c'est la phrase. Combien de phrases peut-on faire avec «déconstruction»? [7, P. 38]. Plus d'une langue, c'est donc une provocation ironique de Derrida, puisque «plus de langue» ne veut pas dire que c'est une phrase, ni qu'elle aurait du sens. Cette explication avec soi-même renvoie à une praxis unilatérale de Jacques Derrida, dans le monde de la déconstruction il n'y a pas de définition homogène, puisque Derrida a toujours évité l'académisme, ainsi la philosophie derridienne fait appel à des idiomes originaux dans sa biographie. Il nous y renvoie dans *Etc.* «Ainsi commence ce livre à la foi intime, entre soi et soi, et pourtant hors de «soi», c'est une sorte de causerie, le murmure d'une confession animée. Le diagnostic (celui de cette maladie contractée à l'école en Algérie française, un mal du timbre et du ton, une folie de rythme ou de la prosodie, - mais d'abord une sorte d'hyperbolité généralisée) se prête de bonne grâce, mais non sans réserve à ceux qui voudraient y lire une hypothèse généalogique, la petite auto-biographie d'un goût immodéré pour ce qu'on appelle la déconstruction. Dans la seule définition jamais risquée, la seule formulation explicite fut un jour, il vaut mieux le rappeler ici: «plus d'une langue».

C'est évidemment à cette définition que fait écho, à plusieurs reprises, différents passages de l'essai écrit en 2000: *Etc.* On peut y lire, en effet, ce passage déjà cité: «la déconstruction, à travers toutes ses réductions, ce n'est pas : plus d'une langue, c'est déjà plus d'une voix», ou encore un peu plus loin: «et alors qu'est-ce que veut dire : «déconstruction et Etc» ?

Rien avant d'en faire une phrase, bien sûr ou un discours organisé. J'ajouterai encore un mot, avant d'oublier: la déconstruction n'est pas seulement plurielle à la fois possible et impossible, car possible comme impossible. Elle ne prend pas seulement en compte, d'abord pour le formaliser, le «et» de toutes les additions et de dangereux supplément et toutes les hiérarchies qui sont plus ou moins secrètement à l'œuvre dans l'ordre énumératif et/ou oppositionnel du «et». Elle s'efforcera à penser le «et» de l'excès ambigu, le «et» qui met tout ordre collectif en voie de dissémination. Le «et» disséminatif c'est «le plus d'un», et le «plus d'une langue» et «le plus de deux» et «le plus de trois» etc [8, P. 30]. C'est, s'il en veut conclure sur: «et», dans le «et», et la puissance de cette répétition comme ouverture que Derrida décrit le mieux ce qui est le sens de sa déconstruction. Il est remarquable, concernant Heidegger et Derrida, que toutes les autres valeurs soient déconstruites à la lumière, ou plutôt au clair-obscur de la Vérité, ce que certains traducteurs d'*Être et temps* (1927) comme François Vézin [13, P.49.] appellent une désobstruction. Faire la vérité ne veut pas dire la rapporter dans un

rapport (de police), mais porter témoignage sous serment de ce que je suis le seul à pouvoir attester. Tester le testament signifier attester cette attestation comme véridique en ce que je suis le seul à pouvoir dire toute la vérité sur un point déterminé où je suis le seul à pouvoir la dire. De par l'unicité de mon témoignage sur un point très particulier et capital, on pourra dire que : dire la vérité revient à la faire tout entière puisque la question de la vérité dont il s'agit ne dépend que de mon point de vue, à condition qu'il soit sincère, authentique et véridique. Cette approche qui dépasse la métaphysique du vrai, renvoie à la naissance de la question de tragédie grecque chez Nietzsche avec l'apport et le fondement cardinal de la distinction entre deux divinités distinctes mais complémentaires, Dionysos et Apollon dans leur lutte pour l'éternel retour. Toute la question qui se pose concerne les présuppositions métaphysiques, et renvoie au conflit entre l'apparaître et l'être-le-là. Heidegger cherche dans le mouvement de la multiplicité un paradigme qui surpasse toutes les autres vérités puisqu'elles n'appartiennent pas à l'achèvement de la question métaphysique, dans l'affirmation de la Vie comme valeur supérieure et sacrée. Heidegger retenait surtout cet élément-là dans son interprétation de Nietzsche à cette époque de maturation dans une exégèse historique, qui s'est poursuivie toute sa vie. Dans cette période des années 1920/1921, il n'était pas loin de tomber dans une sorte de vitalisme ambiant qu'il, par la suite, fut le premier à combattre contre le biologisme nazi de Krieck, qui théorisait la nature biologique supérieure de la race allemande à l'égard de toutes les autres, qui étaient amenées à disparaître dans le processus historique pour peu que la race supérieure veuille bien les écraser en renonçant à sa tradition de nihilisme véhiculé par le judéo-christianisme et déjà par le platonisme décadent.

Heidegger expose sa pensée en un dialogue croisé par anticipation avec Derrida écrivant «Circonfession» à propos de Saint Augustin, dans un texte de 1921 : «L'interprétation du Livre X des confessions» [9] C'est entre deux manières du «faire» (Faktizitat/facticité et Machenschaft/machination) qu'Heidegger inscrit le destin de la confession chez Augustin, qui fait l'ouverture du Livre X: «Je veux «faire» [la vérité] dans mon cœur, devant toi, par la confession, mais aussi dans mon livre, devant de nombreux témoins» [10]. Il évoque cette équivoque, qui d'une langue à l'autre-facere, faire, machen, make, Macht, machine, manifeste toute l'ambiguïté du statut ontologique de la confession, toujours devant un «pour autrui», qui en serait le témoin. Il faut bien être hanté par quelqu'un d'autre, un témoin, Dieu, pour faire la vérité. En revanche, il n'y a besoin de personne pour que telle ou telle vérité soit, ou soit dite. D'une part, «faire» renvoie à la facticité: un «soi» ne se confesserait que pour entendre et laisser entendre qu'il est là, «jeté»; d'autre part, «faire» signifierait machiner, désirer. Heidegger pense que c'est l'être même de la vie qui se confesse. La confession révèle ceci: «Plus la vie vit, plus la vie parvient à elle-même» [10, P. 242]. Ce cercle de la vie n'est rien d'autre que le déploiement, dans la confession, des possibilités d'existence du Dasein. Il y a comme une économie de la volonté de puissance, telle que Nietzsche affirmera que «la vie

se veut elle-même». De ces questions dépend la forme d'un «je», nouvelle dans l'histoire de la pensée métaphysique à l'ère chrétienne. Heidegger scrute dans son cours de 1921 le phénomène de la «tentatio» au livre X. L'analyse qu'il en propose préfigure l'élaboration de la problématique de la déchéance du Dasein dans Être et temps. Abordée sur le mot «défluxus, supin du verbe défluere en latin, qui signifie «glisser». Les trois formes principales de la tentation: concupiscence de la chair, concupiscence des yeux, concupiscence des ambitions séculières, apparaissent comme d'incontournables menaces de glissement. Pour Heidegger, ces menaces révèlent l'existence, et précisément la «vie factice», à elles-mêmes: «Dans le glissé, la vie factice se construit à partir d'elle-même et pour elle-même une direction tout à fait indéterminée de son possible» [10, P. 207]. Cette «direction déterminée» constitue le souci. La double ouverture, contradictoire, du glissement et du souci se trouve dans la molestia d'Augustin, la Grundstimmung, l'affect de base pour la confession. C'est bien la molestia qui révèle au sujet sa facticité, la pesanteur de soi-même, qui s'éprouve dans le constant appel du glissement et de la chute: molestia: un comment de l'expérience, un poids et un fardeau du s'avoir soi-même. Le motif de la confession est de permettre au dasein de découvrir son «être jeté». La molestia est équivoque, désir du monde et tracas de n'être que ce tracas-là. Elle recherche alors sa propre transcendance avec un souci authentique, et à ce titre constitue un don de Dieu.

La molestia: «n'est rien d'objectif, mais décrit plutôt un comment de l'expérience, et en tant que telle nous la considère comme le comment de l'expérience de la facticité» [10, P. 281]. La confession est révélatrice du retard qui sépare en le liant à lui-même, le soi tenté et le soi délivré, qui accède à la vie heureuse. Et selon Heidegger, ce que le sujet gagne, c'est une forme, la forme même du soi, la forme d'un «je». Voici comment Heidegger interprète le «bien tard je t'ai aimée» d'Augustin: «mais moi je n'étais pas dans la forme, je n'avais pas l'être, l'être authentique qu'est un soi» [10, P. 204]. Au même moment, presque simultanément, Heidegger annonce la nécessité de déconstruire la confession, et il utilise le concept latin et catholique de «destructio», repris en allemand par Martin Luther comme «Destruktion»: «Zur Destruktion von Confession X» [À propos de la déconstruction du livre 10 des confessions de Saint Augustin]. Déconstruire la confession revient d'abord à inquiéter cette «forme du je» qui se présente d'abord par un certain aspect d'elle-même, comme constitution d'être du Dasein, c'est-à-dire comme «facticité»: «La machination dit la domination du fait et du faire» [10, P. 131]. Mais d'autre part dans la mesure où selon Heidegger, la facticité est en même temps toujours déclinée au présent, elle apparaît, par un autre aspect d'elle-même comme une machination en plus de l'ego ou du sujet de la métaphysique: dans les deux cas de figure, une même préoccupation s'impose: faire la vérité, c'est-à-dire la fabriquer, en créer le moteur, en machiner l'effectivité. La question du sujet dans l'histoire de la métaphysique revient alors à la conscience de soi qui donne la mesure, qui donne l'être-soi-même. L'universel est toujours dans une certaine mesure

ethnocentrique, mais quelle signification peut-on accorder à l'essence de l'universalisme d'une part, et d'autre part à l'objet de l'étude ethnographique que constitue une population qui demeure dans la mouvance irréductible et en expansion permanente dans sa dynamique propre? Il convient ici de distinguer entre l'ethnographie et l'ethnologie. Lévi-Strauss dans son écrit *Race et histoire* spécifie bien la fonction qu'il attribue à l'ethnologie: «son but est d'atteindre un inventaire de possibilités inconscientes, qui n'existe pas en nombre illimité dans le répertoire, et les rapports de compatibilité ou d'incompatibilité qu'il entretient avec toutes les autres, fournissent une architecture logique à des développements historiques qui peuvent être imprévisibles sans être jamais arbitraires» [11]. On remarque que l'ethnologie, qui permet d'accéder à l'inconscient qui forme les représentations imaginaires des hommes, implique donc le processus culturel qui est constitutif d'une communauté linguistique. Il faut préciser que la communication entre individu et groupe n'est pas un effet, une conséquence de la vie en société, elle est cette vie même, à condition de ne pas la limiter à la seule communication orale ou écrite. Lévi-Strauss précise que: «Dans chaque société la communication joue à trois niveaux différents: communication des femmes, communication des biens et des services, communication des messages. Donc les études de parenté, l'économie et la linguistique abordent des problèmes formellement du même type bien que se situant à des niveaux différents» [11, P. 102]. C'est parce que les structures élémentaires de la parenté ne sont pas des choses qu'il peut être utile de les traiter comme si elles en étaient. On ne peut les réduire au simple processus conscient et individuel, il faut les traiter comme des mots parce que les mots sont comme des choses pour ceux qui les emploient. Il y a un parallélisme entre les règles de parenté et le langage: «les femmes du groupe» sont échangées entre les clans, les lignées ou les familles, comme les mots du groupe sont échangés entre les individus. Non seulement la linguistique de Roman Jakobson vient éclairer les problèmes de parenté, mais l'étude de celle-ci permet de suggérer une solution aux problèmes de l'origine, et cette réciprocité manifeste bien le caractère substantiel de la comparaison. Il n'est pas scandaleux que les femmes paraissent considérées comme des objets, simples éléments d'un système signifiant; ce sont des valeurs de la plus haute importance, qui ne peuvent jamais se réduire à de purs signes, «car les mots ne parlent pas alors que les femmes parlent» [11, P. 103]. Nous sommes ici très proches de ce qui unit Lévi-Strauss et le psychanalyste Jacques Lacan, à savoir que: «L'inconscient est structuré comme un langage». Il est de fait que le langage peut se comprendre sur le modèle de ce que Roman Jakobson dit: l'unicité du langage commun s'exprime par la langue de référence de la communauté qui la parle. Le rôle de l'inconscient se manifeste dans la reproduction des modèles linguistiques de Jakobson qui s'enracinent dans les entrailles de la société. On peut quand même se demander si les modèles phonologiques de Nicolas Troubetskoï, impliquant un primat «logocentrique» de la voix humaine et de l'écho vocalisant sur toute autre système de traces ou d'écriture, sont transposables tels quels des langues indo-

européennes à toutes les autres. Il ne peut pas y avoir, et «il n'y a pas de métalangage», qui englobe tous les langages, point sur lequel insistait à juste titre le psychanalyste Jacques Lacan.

Litterature:

1. Bensaïd D. Fragments mécréants, de Lignes & Manifestes / Daniel Bensaïd. – Paris : Éditions Lignes, 2005. - 186 p. - Texte : direct.
2. Benjamin W. Critique de la Violence / Walter Benjamin. – Paris : Éditions Payot & Rivages, 2012. - 160 p. - Texte : direct.
3. Derrida J. La dissemination / Jacques Derrida . - Paris, éd. Seuil, 1972. - 445 p. - Texte : direct.
4. Derrida J. Force de loi / Jacques Derrida . - Paris, éd. Galilée, 1994. - 160 p. - Texte : direct.
5. Derrida J. Papier machine / Jacques Derrida. - Paris, éd. Galilée, 2001. - 256 p. - Texte : direct.
6. Derrida J. Voyous; deux essais sur la raison / Jacques Derrida. - Paris, éd. Galilée, 2000. - 232 p. - Texte : direct.
7. Derrida J. Mémoires pour Paul de Man / Jacques Derrida. - Paris, Éditions Galilée, 1988. - 256 p. - Texte : direct.
8. Derrida J. Cahier de l'Herne / Jacques Derrida. - Paris, 2000; Derrida J. Et cetera / Jacques Derrida. – Paris: Éditions : de l'Herne, 2004. - 628 p. - Texte : direct.
9. Gesamtausgabe : Phänomenologie des religiösen Lebens –phénoménologie de la vie religieuse. - Texte : direct // Augustinus und der Platonismus, Hauptteil. – 2001. - vol.60, section 2. - P.175.
10. Saint Augustin. Les Confessions, X (9782081214699) / Augustin Saint. – Paris : Gallimard collection, Folio, n 2465. - Classique. - Texte : direct.
11. Lévy-Strauss C. Race et histoire, Folio essais / Claude Lévy-Strauss. - Unesco, 1952. - 144 p. - Texte : direct.
12. Luc Nancy J. La remarque spéculative. Un bon mot de Hegel / Jean Luc Nancy. - Paris, éd. Broché, 1975. - 236 p. - Texte : direct.
13. Heidegger M. l'Être et temps, trad. François Vézin / M. Heidegger. - Paris, éd. Gallimard, 1986. - 600 p . - Texte : direct.

Джамел Бенкрид

ЯЗЫК КАК ПАРАДИГМАЛЬНАЯ ДЕКОНСТРУКЦИЯ В НЕМЫСЛИМОМ ДЕРРИДА

**Перевод с французского
д-ра филос. наук, профессора В. А. Лезьер**

Как писал Вальтер Беньямин: «все разбивается на куски, и эти куски сами разбиваются на тысячу других», подразумевая в этой фразе, что в одном фрагменте содержится смысла больше, чем в целом, из которого он выделился. Слово фрагмента описывает как таковую кривую мира и его басню под солнцем и в мгновение ока раскрывает: конец метафизики.

В «Сумраке идолов» Ф. Ницше уточняет свой намек на язык, это все тот же намек на естество и на единство. Язык подразумевает метафизику.

Каждый раз, когда мы говорим, мы соединяемся с Бытием, мы подразумеваем бытие, и чем ярче наше слово, тем ярче оно сияет от света бытия: «Действительно, ничто не имело до сих пор более наивной силы убеждения, чем ошибка бытия... ибо она есть каждое произносимое слово, каждая произносимая нами фраза». И Ницше добавляет с глубиной, которая не перестает удивлять нас: «Я боюсь, что мы никогда не избавимся от Бога, так как все еще верим в грамматику».

Из этого ограничения следует ли заключить, что мы находимся на переломном этапе необходимости, когда вместо нашего языка, благодаря игре его отличий, до сих пор структурированного в ракурсе простого зрения и уравненного в свете смысла, возникнет такая разновидность экстерииоризации, что в этом прорыве, в дизъюнкции, которая является и его местом, перестанут обитать те хозяева, которые слишком обычны, неубедительны, слишком безопасны, скрыты, и обмениваются непрестанно масками: божество в форме Логоса, нигилизм в образе разума? Мир, текст без предлога, переплетение без рамки и текстуры.

Мир Ницше, каким он предстает, навязанной ему неутомимостью культуры под названием «Воля к власти», состоит в том, что он призывает нас из языка, из метафоры метафизики, призывает, словом, где бытие присутствует в двойном свете представления. Из этого не следует, что этот мир невыразим и что он может выражаться в манере говорить. Он только предупреждает нас, что, если мы уверены, что никогда не будем держать его в слове или вне слова, единственная судьба, которая теперь его устраивает, заключается в том вечном преследовании, в вечном разрыве и вне никакого иного смысла, кроме этого преследования и разрыва. Язык, независимо от того, молчит он или говорит, всегда играет, (переигрывает) всегда сорван, бесконечно сохраняется, обладая какой либо вещью - миром, или обладая кем - то - человеком в статусе сверхчеловека. Как будто у него нет другого шанса говорить о «мире», кроме как говорить с самим собой в соответствии со свойственным ему требованием: говорить беспрестанно, говорить с требованием различия, всегда отличающимся от говорящего.

Мир? Текст? Мир отсылает от текста к тексту, как мир отсылает к утверждению мира. Текст есть метафора, если он утверждает, что он больше не является метафорой бытия, и не является метафорой мира, освобожденного от бытия; то и метафора, в большей степени, суть его собственная метафора...

Словно в продолжение идей Ницше о феномене интертекстуальности, Деррида в дополнение к «Грамматологии» оригинально размышляет в «Диссеминации» о неразрывности, смешении миров философов, заявленных в Фармакее Платона, и мифологем, возникших из египетской традиции царя Тота, в платоновском Федре (274e-275b). Это дифференциальное загрязнение, обозначающее трансцендентное в Писании, окажется решающим в дискуссии Lacoua-Labarthe / Badiou.

Деррида приводит разъяснения о том, что Царь ТОТ, «бык среди звезд», способен удвоить, заменить царя Амона. «Я-великий ястреб, вышедший из своего яйца», как Луна вместо солнца, Отец, Слово, выделяющееся лишь как его представитель, его Маска, его повторение, как Луна. ТОТ, «своего рода шутник, доступный смысл, нейтральная карта, открывающаяся от игры к игре, он изобрел символы письма», представил свое творение Богу богов, отцу Логоса и слова; он, как капитал, так и оскорбительный доход; он, который серьезно осудил письмо как мнемонику и как *pharmakon*, «выдающийся призрак истины»; как опасное дополнение, которое заменяет своего собственного отца, и является лекарством, которое может оказаться хуже, чем зло, так как он оказывается фейерверком, противоестественным макияжем. И память, ставшая Техною, будет породить забвение.

Деррида, сравнивая этот рассказ с НАБУ, сыном Мардука в вавилонской мифологии, с откровениями Гермеса Трисмегиста и с путешествием Платона в Гелиополь, выводит принцип, согласно которому: структурная аналогия, которая сообщает их другим богам Писания, и в первую очередь египетскому Тоту, не может быть следствием раздробленного или полного заимствования, ни случайности, ни воображения Платона. И их одновременное включение, столь строгое и тесное, в систематику философов Платона, это слияние мифического и философского, - отсылает к необходимости. Инвариантные черты мифологических фигур происхождения письменности должны открыть, у истоков западного Логоса, парадигматические отношения между мифами и философами. Здесь важен именно философский порядок, Эйдос, истина, закон или эпистема, диалектика – то есть те общие наименования фармакона, которые следует противопоставить фармакону софистов и завораживающему страху смерти. Таким образом, здесь является *pharmakeus* (колдун) против фармакона. По мнению Деррида, эпистемический порядок Логоса как противоядия, как силы, вписанной в общую экономику и А-логику фармакона, был так же показан в диалоге Критиаса: «Итак, помолимся Богу, чтобы он сам даровал нам самый совершенный и лучший из всех фильтров-знание» (214a-294 e). Таким образом, как фармакон будет основным средством для хорошего здоровья организма, так философия есть противопоставление своему Другому, трансмутация наркотика в лекарство, яда в противоядие.

Такая операция была бы невозможна, если бы Фармакон-Логос сам по себе не готовил это соучастие в противоположных ценностях, и, если бы Фармакон вообще до какой-либо дискриминации не был тем, что, предлагая себя в качестве яда, он может оказаться и лекарством. Деррида поясняет, что особенность «фармакона в том, что, не имея ни стабильной сущности, ни «чистого» характера, он ни в каком смысле этого слова (метафизического, физического, химического) не является веществом.

Pharmakon's не имеет идеальной идентичности, он не идентичен в том смысле, что не относится к какой-либо уникальности идеи, здесь полагается именно тот смысл, как Федон говорил об эйдосе как о простой моноидее. Это также не разумное или эмпирическое соединение нескольких простых сущностей. Это, скорее, предшествующая среда, в которой происходит дифференциация вообще, противопоставление эйдоса другому; эта среда аналогична той, которая после некоего философского решения будет зарезервирована для воображения к трансцендентному, «искусства, скрытого в глубинах души», не относящегося ни к разумному, ни к понятному, ни к пассивности, ни к деятельности».

Жак Деррида в работе «Сила закона» уточняет свою де-конструктивную практику, открывая текст Вальтера Беньямина, «К критике насилия». Он устанавливает, что нет более существенного противоречия между насилием чистого основания или чистой позицией права, и основанием того, что не есть чисто консервативное насилие: «Позиция отработана законом, и есть призыв к самосохранению повторения. Консервация, в свою очередь, уже является основанием, имеющим возможность сохранить то, что она утверждает, что основывает. Не существует противопоставлений между позицией и сохранением, есть лишь то, что можно назвать дифференциальным загрязнением между двумя парадигмами со всеми их парадоксами, которые оно может вызвать».

Здесь мы признаем эту де-конструктивную интерпретацию Гегеля за его «доброе слово» *Aufhebung*: синтез, который превосходит два термина противоречия, сохраняя их, и который Деррида рискнул перевести по-новому: соединять, «поднимая».

Точно так же и у Беньямина есть не *Aufhebung*, который относился бы к гегелевской диалектике, сохраняя тезис и антитезу в высшем синтезе, а маятниковое колебание, бьющее из гласа, это колокол, призывающий на войну глухим тоном. Существует чистое и простое удаление обоих терминов противоречия игрой разрушения, которая называется *Zerstörung*, чтобы отличить от деконструкции у Хайдеггера с момента появления его работы «Бытие и время» (§ 8), деконструкции, которая направлена на уничтожение фундаментальной онтологии метафизики.

Беньямин сносит то, что существует, не из любви к обломкам, а из любви к пути, который проходит через них, так, например, «эта деконструкция, которая не есть более строгое различие между всеобщей забастовкой и частичной забастовкой, и в смысле Сореля между всеобщей политической забастовкой и Пролетарской забастовкой. На этом уровне можно заметить прогресс, выходящий за пределы диалектики, осмелимся сказать, к метадиалектике. Деконструкция - это также Мысль о дифференциальном загрязнении и мысль о необходимости этого загрязнения. Именно размышляя об этом различии, как о самой сути права, Беньямин находит «что-то гнилое в основе права».

Эссе Деррида упоминает идеи Паскаля, заявляя следующую мысль: «Справедливость и сила. Правильно то, чтобы следовали за тем, что справедливее. Справедливость без силы беспомощна; сила без справедливости есть тираническая сила [...]. Поэтому необходимо объединить силу и справедливость»; Паскаль предлагает «мистическую основу власти, которая возвращается к ее принципу, уничтожает ее». Это уничтожение-дело деконструкции, которую Бенъямин ставит перед законом, точнее, перед справедливостью, что не может исчерпать никакой закон. Деррида приходит к выводу, что справедливость не ставится перед деконструкцией, а с самого начала влечет ее и придает ей силу и движение. Это признание справедливости как ценности в этике различия обуславливает любой доступ к другому: «справедливость - это одно из названий неразрушимого», и его строгое выполнение, потому что: «деконструкция - это справедливость».

Что касается отношения насилия к справедливости у Бенъямина, то Деррида структурирует два конкурирующих насилия на неразрешимое: с одной стороны, решение (справедливое, историческое, политическое) и знание и определенность в области, которая структурно остается неразрешимой, области мифического права и государства). С другой стороны, решение без определенности решаемого, с другой-определенность неразрешимого, но без решения. Так или иначе, в той или иной форме неразрешимое находится на каждой стороне, и это насильственное условие познания или действия. Но знание и действие всегда связаны. Возникает вопрос: то, что называется в единственном числе, есть одно или оно только одно, деконструкция? есть то или это? Или еще что-то, наконец?

Если полагаться на бенъяминскую схему, то деконструктивный дискурс о неразрешимом: он скорее еврейский (или иудео-христианско-исламский) или, скорее, греческий? Скорее религиозный, мифический или скорее философский? Если мы не даем ответы на вопросы такой формы, то не только потому, что мы не уверены, что существует или возможно что-то вроде деконструкции в единственном числе, «Это также и потому, что де - конструктивные дискурсы в их неприводимой множественности участвуют нечистым, загрязненным, торгуемым, убудочным и жестоким образом во всех этих нитях-скажем, иудейско-греческих времен, решений и неразрешимостей, а затем, что и иудей и Эллин, возможно, не совсем правомерны, это лишь то, в чем Бенъямин желает нас уверить.

«Мифическое право, можно сказать, юридическая фикция - это насилие, которое будет иметь «смешанные формы чистого божественного насилия». Миф демонстрирует божественный союз насилия с правом. Мезальянс и нечистая генеалогия: не смешение крови, но убудок, который из глубин души создаст право, что заставляет кровь проливать и платить кровью. «И, наконец, для того, что от деконструкции исходит, я

считаю, что в этих жилах также бежит, может быть, совершенно другая кровь, или, скорее, что-то еще, чем кровь, более того, самая братская кровь». Как видим, деконструкция удваивается в каждом из двух терминов от первоначального противоречия между христианским и иудейским, вплоть до нисхождения бездны, то есть отсылающего к бесконечности. Несмотря на то, что этнология часто имеет измерение этноцида или «белого мира», как писал Роберт Жолен, она всегда появляется из единичного населения или этноса, чтобы, разрастаясь, приблизиться к человеческой универсальности, и здесь мы должны согласиться с гегелевской конкретной универсалией.

Далее, как было сказано ранее, в афористическом письме Ницше разрабатывается и утверждается конец метафизики, определяемый как онто-Тео-телеология и фаллоцентризм, деконструированный, термин за термином, посредством «молота философии» (акустики, как тонко замечает Мишель Серрес).

Что все больше интересует Деррида, так это конкретность деконструкции, которая не обязательно сводится к лютеранско-хайдеггерианской традиции: как он подчеркивал, «и это, возможно, то, что отличает мою работу от тех, кто мне близок во Франции и за рубежом. Не опровергая и не отвергая ничего, я хотел бы попытаться различить то, что выходит из текущей деконструкции, из памяти, которую она наследует в тот самый момент, когда она подтверждает и уважает это наследие». Деррида настаивает на этом различии в своей книге «Изгой»: «Деконструкция, которую я искушаю или которая искушает меня, не только отличается (по очень многочисленным признакам и слишком объяснима в другом месте, чтобы я вспоминал ее здесь) от той, которую практикует Хайдеггер. Надо не только сказать: «Лютер, который женит Паскаля», но может быть и «Лютер, который женит Хайдеггера», что приводит ко всем другим последствиям. Я часто называл в другом месте, что мотив и слово *destruktion* обозначает у Лютера де-седиментацию учрежденной теологии (можно также сказать онто-Тео - телеологии), чтобы вернуться к более родной истине из Священного Писания. Хайдеггер, несомненно, был великим читателем Лютера. Но, несмотря на все мое уважение к этому огромному переводу, занимающая меня деконструкция не принадлежит, это слишком очевидно, к одному и тому же происхождению. Именно эту разницу я и пытаюсь, правда, не без труда, сформулировать.

Эта концептуальная демонстрация концепции деструкции отсылает к той первоначальной философской традиции предшествующего христианству «текстуального фона», иудейского греческого и персидского происхождения, не исключая Дерриды, равно как и языков, на которых они выражены. Отсюда ироническое определение деконструкции Дерридой в «Мемуарах для Поля де Мана»: если бы мне пришлось

рискнуть, дай бог, одним определением разрушения, кратким, эллиптическим, экономическим, как лозунгом, Я бы сказал без предложения: более одного языка. Это не делает предложение на самом деле. Это чувствительно, но это не имеет смысла, если, по крайней мере, как хочет Остин, слова сами по себе не имеют смысла. Что имеет смысл, так это фраза. Сколько предложений можно создать по принципу «деконструкции»?

Больше языка, - это ироническая провокация Деррида, поскольку «больше языка» не означает, что это фраза, и что она имеет смысл. Это объяснение с самим собой отсылает к одностороннему праксису Жака Дерриды, в мире деконструкции нет однородного определения, так как Деррида всегда избегал академизма, поэтому его философия апеллирует к оригинальным идиомам в своей биографии. Он возвращает нас туда к Другому. «Так начинается эта книга с интимной веры, между собой и собой, и все же вне «себя», это своего рода болтовня, шепот одушевленной исповеди. Диагноз (тот, что болезнь, заразившаяся в школе во французском Алжире, зло тембра и тона, безумие ритма или просодия - но сначала своего рода обобщенная гиперболита) поддается хорошей благодати, но не безоговорочно тем, кто хотел бы прочитать генеалогическую гипотезу, маленькую само биографию безмерного вкуса к тому, что называется деконструкцией. В единственном, когда-либо рискованном определении, единственной явной формулировкой был один день, лучше вспомнить его здесь: «более одного языка».

Очевидно, именно этому определению неоднократно вторят различные фрагменты из сочинения, написанного в 2000 году. В нем можно прочесть, уже цитированный отрывок: «деконструкция, через все ее сокращения, это не: больше языка, это уже больше голоса», или еще немного дальше: что значит: «деконструкция и ... и т. д.»? Ничего, пока не сделаешь из него фразу, или организованную речь. Деконструкция не только множественна как возможная, так и невозможная, ибо возможная как невозможная. Она не только принимает во внимание, прежде всего для формализации, все дополнения и все иерархии, которые более или менее тайно действуют в перечислительном и / или оппозиционном порядке «и». Она будет стремиться думать о двусмысленном «избытке», об «и», которое ставит любой коллективный порядок на путь распространения. «И» диссеминал это «больше одного» и «больше одного языка» и «больше двух» и «больше трех» и т. д... Именно, если он хочет сделать вывод о «и», в «и», и о силе этого повторения как открытия, Деррида лучше всего описывает смысл его деконструкции. В отношении Хайдеггера и Дерриды совершенно очевидно, что все остальные ценности деконструированы в свете, вернее, в светотени истины, что некоторые переводчики «Бытия и времени» (1927), такие как Франсуа Везин,

называют деобструкцией. Созидать правду - не значит сообщать ее в полицейском рапорте, а давать показания под присягой о том, что могу подтвердить только я. Проверка завещания означает подтверждение этого свидетельства как правдивого в том, что я единственный, кто может сказать всю правду. В силу уникальности моего свидетельства по очень особому и важному вопросу можно сказать, что: говорить правду - значит созидать ее целиком, поскольку вопрос об истине, о котором идет речь, зависит только от моей точки зрения, при условии, что она искренняя, подлинная и правдивая. Этот подход, выходящий за пределы метафизики истинного, отсылает к рождению греческого вопроса о трагедии у Ницше с внесением и кардинальным основанием различия между двумя отдельными, но взаимодополняющими божествами, Дионисом и Аполлоном в их борьбе за Вечное возвращение. Весь вопрос, который возникает, касается метафизических предпосылок и отсылает к конфликту между бытием-здесь и бытием-там. Хайдеггер ищет в движении множественности парадигму, которая превосходит все другие истины, поскольку они не относятся к завершению метафизического вопроса, к утверждению жизни как высшей, сакральной ценности. Хайдеггер отметил этот элемент в своей трактовке Ницше в ту эпоху созревания его исторической экзегезы, которая продолжалась всю жизнь. В этот период 1920/1921-х годов он был не прочь впасть в своеобразный витализм, который впоследствии был первым, кто боролся с нацистским биологизмом Крика, теоретизирующего высшую биологическую природу немецкой расы по отношению ко всем остальным, которые должны были исчезнуть в историческом процессе, чтобы высшая раса не захотела сокрушить их, отказавшись от своей традиции нигилизма, переданной иудео-христианством и уже декадентским платонизмом.

Хайдеггер излагает свою мысль в перекрестном диалоге с Дерридой, написав работу «Окружность» о Святом Августине, 1921 года: «Толкование книги X исповедей» между двумя способами «делать» (Faktizitat/facticity и Machenschaft/machination): «я хочу «делать» [истину] в моем сердце, перед тобой, через исповедь, но и в моей книге, перед тобой, через исповедь многочисленных свидетелей». Он определяет ту двусмысленность, которая от одного языка к другому - *facere, Make, machen, make, Macht, macht*, - проявляет всю двусмысленность онтологического статуса исповеди, это исповедание перед другими и «для других», кто будет свидетелем этого. Нужно быть преследуемым кем-то другим, свидетелем, Богом, чтобы говорить правду.

С другой стороны, никому не нужно, чтобы та или иная истина была бы сказана. С одной стороны, «делать» относится к фактичности: «я» исповедуется только для того, чтобы услышать и намекнуть, что он там, «выброшен» в «там»; с другой стороны, «делать» означало бы махать,

желать. Хайдеггер считает, что это само существо жизни исповедует себя. Исповедь показывает: «Чем дольше длится жизнь, тем жизнь чаще приходит к себе». Этот круг жизни есть не что иное, как развертывание в исповеди возможностей существования Бытия.

Ницше, утверждая идею о воле к власти, дает формулу: «жизнь хочет сама себя»; от чего зависит новая форма «я» в истории метафизического мышления в христианскую эпоху. Хайдеггер в своем курсе 1921 года рассматривает феномен искушения, и предложенный им анализ предвещает разработку проблемы утраты Dasein в «Бытии и времени». Слово «defluxus», от глагола defluere по-латыни, что означает «скользить». Три основные формы искушения: сожительство плоти, сожительство глаз, сожительство светских амбиций, кажутся неизбежными угрозами скольжения. Для Хайдеггера эти угрозы раскрывают существование, и именно «фиктивную жизнь», жизнь для себя: «в скольжении фиктивная жизнь строит из себя и для себя совершенно неопределенное направление возможного». Двойная, противоречивая открытость скольжения и заботы обнаруживается в Исповеди Августина, в настроениях, базовом аффекте для исповеди. Именно Исповедь раскрывает в себе фактичность, тяжесть самое себя, которая ощущается в постоянном зове скольжения и падения: как опыт, вес и бремя самости. Мотив исповеди состоит в том, чтобы дать наличному бытию возможность обнаружить свое «отброшенное» бытие; исповедь - это недвусмысленность, желание мира и забота. Затем она ищет трансцендентность с подлинной заботой, и в этом качестве является даром Божиим. Исповедь «не является ничем объективным, но вместо этого описывает опыт фактичности», свидетельствует об отсталости, которая отделяет, связывая его с самим собой, искушенное я и освобожденное Я, которое получает доступ к счастливой жизни. Согласно Хайдеггеру, то, что побеждает субъект, - побеждает сама форма «Я». Вот как Хайдеггер интерпретирует: но я не был в форме, у меня не было бытия, подлинного бытия, которое есть «я». В то же время, Хайдеггер объявляет о деконструкции исповеди, и он использует латинскую и католическую концепцию «destructio», данную на немецком языке Мартином Лютером как «Destruktion»: деконструкция исповеди, во-первых, вызывает беспокойство в этой «форме я», которая сначала возникает через определенный аспект себя, как Dasein, то есть как «фактичность»: фактичность склоняется к настоящему, она предстает другим аспектом себя как махинация в дополнение к эго или предмету метафизики. В обоих случаях возникает одна и та же проблема: созидать истину, то есть создавать ее в движении, проектировать ее эффективность. Тогда вопрос о предмете в истории метафизики возвращается к самосознанию, дающему меру, дающему бытие-себя.

Универсальность всегда в какой-то степени этноцентрична, но какое значение может придаваться сущности универсализма, с одной

стороны, и объекту этнографического исследования, с другой стороны, который представляет собой население, пребывающее в неустранимом движении и постоянно расширяющееся в своей собственной динамике? Здесь уместно различать этнографию и этнологию. Леви-Стросс в своей книге «Раса и история» указывает функцию этнологии: «Ее цель состоит в том, чтобы достичь бессознательных возможностей, которые существуют в неограниченном количестве, а отношения совместимости или несовместимости, которые она поддерживает со всеми другими, обеспечивают логическую архитектуру исторических событий, которые могут быть непредсказуемыми, но никогда не могут быть произвольными». Следует уточнить, что общение между индивидом и группой не есть следствие жизни в обществе, оно есть сама эта жизнь, если не ограничивать ее только устным или письменным общением. Леви-Стросс уточняет: «В каждом обществе формируется на трех различных уровнях: общение женщин, общение товаров и услуг, общение сообщений».

Таким образом, исследования родства, экономика и лингвистика затрагивают проблемы формально одного и того же типа, хотя и находятся на разных уровнях. «Именно потому, что элементарные структуры родства не являются вещами, может быть полезно относиться к ним так, как если бы они были. Нельзя сводить их к простому сознательному и индивидуальному процессу, нужно относиться к ним как к словам, потому что слова подобны вещам для тех, кто их употребляет. Существует параллелизм между правилами родства и языком: «женщины группы» обмениваются между кланами, родословными или семьями, как слова группы обмениваются между людьми. «Лингвистика» Романа Якобсона проливает свет на проблемы родства, изучение его позволяет найти варианты решения проблем происхождения, и эта взаимность хорошо проявляется в существенном характере сравнения. Не возмутительно, что женщины кажутся объектами, простыми элементами означающей системы; это ценности высшей важности, которые никогда не могут сводиться к чистым знакам, «потому что слова не говорят, а женщины говорят». Здесь мы очень близки к тому, что объединяет Леви-Стросса и психоаналитика Жака Лакана, а именно та мысль, что: «бессознательное структурировано как язык». Роль бессознательного проявляется в воспроизведении языковых моделей Якобсона, уходящих корнями в недра общества. Можно все же задаться вопросом, переносятся ли фонологические модели Николая Трубецкого, включающие «логоцентрический» исток человеческого голоса и вокализирующее Эхо над любой другой системой следов, где пишется, как исход из индоевропейских языков во все остальные. Не может быть и «нет металангажа», охватывающего все языки, - пункт, на котором справедливо настаивал психоаналитик Жак Лакан.

МУЖЧИНА И ЖЕНЩИНА: БИОЛОГИЧЕСКОЕ И СОЦИАЛЬНОЕ

Мужчина и женщина – два полюса, образующие человека как его сущностные составляющие, и два полюса социальных групп, образующих общество. Проблема мужского и женского на всем протяжении бытия человеческой цивилизации интересует философов, а в более поздние периоды психологов и социологов. Зарубежные социологи начали предметно изучать эту проблему в XX веке, российские же в начале XXI века.

Ученые исследуют наличие ментальных, религиозных, биологических и психологических различий в мужской и женской природе, их значение для индивида и общества.

С.Н. Булгаков дифференцировал людей по полу и ставил мужчину выше женщины: «Создание жены было завершением создания человека. Понимание и оценка этого события имеют необычайную, исключительную важность, здесь определяется различие в чувстве плоти и мира, в общем мистическом мироощущении» [4]. То есть, различия в мироощущении, понимании каких-либо вещей у мужчин и женщин исходит из того, что мужчина появился раньше женщины, а значит, понимает и видит мир лучше и шире, нежели она.

В.С. Соловьев рассматривал человека как единство мужского и женского в себе и проводил аналогию с Богом и его творением, где Бог - это мужская составляющая, а творение Бога - женская часть, а поэтому мужчина стоит выше женщины в этом союзе.

Э. Фромм, обращаясь к проблеме гендерной идентичности, усматривал наличие существенных различий между мужчинами и женщинами аналогично полюсам электрической сети: гендерные различия дают положительную динамику и способствуют развитию общества. Он считал негативным явлением размывание границ между полами, когда женщины начинают вести себя как мужчины, а мужчины - как женщины. Идентичность мужчин и женщин ведет к обнищанию всей культуры и утрате своих индивидуальных особенностей.

Н.А. Бердяев различия между мужчинами и женщинами считал положительным фактом, предлагал адекватно использовать их, а не уничтожать.

Прежде всего, характер мужских и женских различий имеет биологическую основу, важную роль в которой играют генетические и гормональные особенности полов. Различия мужчины и женщины на биологическом уровне наглядно проявляются во внешности, хотя питание, образ жизни, пластические операции могут кардинально ее менять. Однако генетические и гормональные особенности имеют более сложный характер, чем тело и их изменение затрагивает уже не внешнее, а внутреннее содержание мужчины и женщины и, в конечном счете, его сущностные качества.

Л.Г. Бройнинг в книге «Гормоны счастья. Как приучить мозг вырабатывать серотонин, допамин, эндорфин и окситоцин», изданной в России в 2018 году, проводит глубокий анализ значения гормонов, начиная с философских позиций. Исходная идея заложена в названии первой главы «Млекопитающие внутри нас» и она сформулирована так; «мозг, нацеленный на выживание» [1, с. 14]. Мозг на протяжении всей истории человечества формирует нейронные связи, позволяющие человеку выживать не только как виду живых существ, но и как индивиду. Не будем вдаваться в подробности анализа, рассмотренных автором гормонов и их проявление в состояниях и реакциях человека, остановимся лишь на некоторых аспектах. Л.Г. Бройнинг предметно рассматривает «взаимосвязь между любовью и процессом выживания». Автор отмечает, что человек рождается беззащитным и нуждается в любви для обеспечения выживания и человек по мере взросления должен поменять детскую зависимость на взрослую независимость, а эта трансформация воспринимается мозгом как угроза выживанию. Человек, вступая в половой возраст начинает искать любовь, а гормоны начинают требовать сексуального удовлетворения, так взрослая независимость переходит уже во взрослую зависимость. Любовь и секс позволяют человеку осуществить свое биологическое предназначение – передать свое ДНК потомству, хотя любовь создает гормоны счастья и человек не задумывается о проблеме передачи генов потомству, но мозг это фиксирует. В этом смысле половое предназначение мужчины и женщины, базовые половые различия, получая иную не биологическую, а иную интерпретацию в социокультурном пространстве, угрожают будущему человечества. И еще об одной идее рассматриваемой работы важно сказать, она звучит так: «порочный круг погони за удовольствиями». Автор справедливо отмечает, что для человека «гормоны несчастья» так же важны для выживания, как и «гормоны счастья» [1, с. 30]. Стремление к комфорту и удовольствию «мощные локомотивы выживания» человека, но в погоне за ними, в поиске и практике все новых форм и способов их достижения человек попадает в порочный круг, который в конечном счете угрожает самому бытию человека и человеческого рода.

В этой связи важно отметить, что в современном мире человек как существо сексуальное, настолько увлекся развивая практики удовлетворения, что начал забывать о продолжении рода, сформировав в мозге новые нейронные связи, которые заглушают природные нейронные связи, сформировавшиеся тысячелетиями. Почему так происходит? Ответом на этот вопрос может быть то, что условия жизни стали такими комфортными, а борьба за выживание в развитых странах давно не актуальна. Это ведет к тому, что в этом случае приоритетность формирования и сохранения нейронных дорожек идет уже не по пути выживания, а по пути удовольствия и комфорта. В этой ситуации формируются новые тренды иного противоположного традиционному восприятия половых различий.

Мужские и женские биологические различия имеют и психофизиологическое проявление в интеллектуальных, эмоциональных, волевых и других качествах, в эмоциональном фоне и морально-психологическом климате. В мужском коллективе отношения более рациональны, в женском – эмоциональны. Заботу, участие, заинтересованность, эмпатию, любовь и много другое мужчины проявляют иначе, чем женщины.

Биологические особенности являются специфической основой и социального неравенства полов. Так, известно, что мужской половой гормон тестостерон оказывает существенное влияние стремление к лидерству. В результате высокие социальные статусы имеют в большинстве своем мужчины. Женские гормоны регулируют материнский инстинкт.

На ментальные, религиозные, биологические и психологические различия наслаиваются культурные и социальные. В разных культурах представления о сущности и предназначении мужчин и женщин могут значительно различаться, что в конечном итоге отражается в социальных ролях и правовых возможностях и ограничениях. Так, возможности европейских и принадлежащих традиционному востоку (Саудовская Аравия, Бахрейн, Катар и другие) мужчин и женщин существенно отличаются, это укоренено в религии, менталитете, традициях культуры, а также степени вовлеченности в инновационные цивилизационные процессы.

Э. Дюркгейм считал, что с ходом истории и развитием человечества можно проследить как возрастают мужские и женские особенности. В своей работе «О разделении труда» автор писал: «чем глубже мы обращаемся в прошлое, тем менее значительными становятся различия между мужчинами и женщинами» [6]. Различия между мужчинами и женщинами он рассматривал, начиная с физических различий, то есть внешность, физические способности, строение мозга, и продолжая культурными, такими как, выполнение социальных ролей в обществе. В качестве показателей роста физических различий между мужчинами и женщинами Э. Дюркгейм выделял физическую слабость женщин и уменьшение их мозга в размерах. В культурной дифференциации он выделял такие качества, которые, со временем, стали присущи в большей мере женщинам. Это высокое чувство морали, сострадание и мягкость характера вообще.

Обратимся к понятию гендер, которое внесло идею преимущественно социальной обусловленности различий мужской и женской природ. В 50-е годы XX века в психологии стал активно использоваться термин «гендер» применительно к изучению таких социальных групп, как трансвеститы и транссексуалы, не признающих традиционное деление людей на большие социальные группы мужчин и женщин в соответствии с биологической и психологической сущностью. Р. Столлер разделил понятия sex, обозначающее биологический пол и gender - социальный пол, а далее от них появились многочисленные понятия: «гендерные роли», «гендерное неравенство», «гендерная идентичность» и т.д. Эти понятия активно используются

сторонниками феминизма, которые выступают против дискриминации по полу и проявлениям «сексизма», отрицательно относятся к традиционной культуре, ценностям традиционных мировых религий, традиционной морали.

В противовес феминистским устремлениям можно привести позицию И.М. Козиной, которая отмечает, что профессиональная сегрегация рационально объясняется и «воспринимается не как дискриминация, а как естественный порядок вещей, основанный на биологических различиях полов» [10, с. 35].

В отрыве от биологического рассматривает гендер Э. Гидденс, полагая, что гендер является социально-культурным конструктом, отражая психологические, культурные и социальные особенности мужчин и женщин [5].

Уходят от биологических истоков гендера и российские ученые Е.А. Здравомыслова и А.А. Темкина, рассматривая его через социальный статус, в соответствии с которым различаются возможности человека в получении образования, участии во власти, профессиональной самореализации, сексуальности, семейных ролей и репродуктивного поведения [7].

Социологическая энциклопедия дает следующее определение гендера, которое подтверждает предыдущие выводы. Гендер - «социальный пол, различия между мужчинами и женщинами, зависящие не от биологических, а от социальных условий (общественное разделение труда, специфические социальные функции, культурные стереотипы и т.д.)» [14, с. 115].

Рассмотрим такое явление и понятие как гендерные роли несколько подробнее. Гендерные роли основаны на различных ожиданиях индивидов, групп и обществ индивидов в зависимости от их пола. Существует несколько подходов к рассмотрению гендерных ролей: биологический, экологический, социологический и феминистский.

Только в биологическом подходе присутствует идея, согласно которой женщина в соответствии со своей природой больше тяготеет к женственности, феминности а мужчина - к мужественности, маскулинности.

И.С. Кон классифицирует дефиниции «маскулинность» и «феминность» на три группы [9]. Первая группа включает дескриптивные категории, которые обозначают совокупность психических и поведенческих черт, особенностей и свойств, которые присущи поведению мужчин и женщин.

Вторая группа рассматривает эти понятия с точки зрения нормативных категорий, которые обозначают идеальные типы, или «эталоны», того какими должны быть мужчины и женщины.

Третья группа рассматривает их как аскриптивные категории, то есть они обозначают элементы символической культуры, социальные представления, установки и стереотипы о том, какие мужчины и женщины в действительности.

Представители экологического подхода считают, что гендерные роли создаются взаимодействиями между индивидами, сообществами и их окружающей средой.

Сторонники феминистского подхода утверждают, что гендерные роли - это не просто идеи о правильном и ожидаемом поведении для мужчин и женщин, но они еще и связаны с различным уровнем власти, который мужчины и женщины разделяют в обществе. Г. Зиммель в своей статье «Относительное и абсолютное в гендерной проблеме» рассматривает проблему мужского и женского через исследование того, как доминирующая мужская культура мешает развитию женской [8]. Также автор считал, что абсолютно неверно анализировать поведение и деятельность женщин строго по мужским критериям.

Представители социологического подхода изучают разные значения и ценности, которые маскулинные и фемининные гендерные роли вносят в общественную жизнь.

Одна из биологических, психологических и культурных линий различий между мужчинами и женщинами лежит на оси «власть-подчинение». Э. Дюркгейм считал, что женщины, по мере развития общества и института брака, отстранялись от участия в войнах и других событиях, и все больше вовлекались в домашние дела, такие как воспитание детей и поддержания порядка в доме [6]. Этой половой дифференциации он давал положительную оценку.

Естественная разность мужчин и женщин отражается в социальном неравенстве, которое сопровождается, в том числе и негативными явлениями дискриминации женщин в трудовой сфере, усиливающимся насилием по отношению к женщинам, неравным доступом к ресурсам и власти.

Все это использовало в своих целях феминистическое движение, которое начало активную борьбу за уравнивание в правах мужчин и женщин. Оно ссылалось на идею равенства всех перед Богом, которая возвысилась над идеей иерархии.

В 20 веке начался стабильный рост участия женщин в политической и экономической жизни общества, тогда как ранее только мужчины имели доступ к этим сферам. Однако, эффект вовлечения женщины в эти виды деятельности нельзя назвать позитивным для нее самой. В статье «Мужчины и женщины в сфере домашнего труда: логика экономической рациональности против логики гендерной идентичности?» Е.Б. Мезенцева указывает, что общая трудовая нагрузка на женщину (работа плюс «вторая смена», которая включает в себя работу по дому и уход за детьми) на 16 часов в неделю больше, чем у мужчин [13]. Соответственно, участие женщины в экономической деятельности оказывает позитивный эффект только на экономику. Для жизни женщины, ее семьи и, соответственно, всего общества, зачастую, негативный эффект: так как женщине, в отличие от мужчины, чаще приходится делать выбор, какой деятельностью заниматься. И в последнее время этот выбор все чаще делается не в пользу семьи и детей.

В современной культуре интенсивно формируется позиция уравнивания мужской и женской природы как биологически, так и психологически, все различия приписываются культурным факторам среды. С этим связаны многие социальные явления, начиная маскулинности женщин и феминности мужчин и кончая бисексуальностью, трансгендерностью. В современном обществе все процессы и дискуссии о мужском и женском сводятся к крайностям: уравнивание и лишение особенных свойств мужской и женской природы либо их противопоставление и обострение отношений.

Классики русской социальной мысли писали о таком явлении как андрогинность, которая представляет собой «явление, при котором человек проявляет одновременно (необязательно в равной степени) и женские, и мужские качества; психологическая андрогинность выявляется по высоким показателям одновременно и по шкалам маскулинности (уподобление мужчине) и феминности (уподобление женщине); андрогинность во внешнем виде является сочетанием мужских и женских признаков» [17; 35].

В.С. Соловьев рассматривал идею андрогинности человека. Он считал, что человек, стремясь к истине и подобию Бога, «соединит в себе мужское и женское начало». В.С. Соловьев считал, что мужское и женское вместе это не нечто абстрактное, а вполне реальная вещь, существующая и раскрывающаяся в любви. Он полагал, что человек не сможет постичь истину, если будет вмещать в себя лишь «половину» человека. Философ считал, что мужчины и женщины взаимодополняют друг друга, мужская часть - это активная составляющая, а женская составляющая - пассивная. Например, он проводит аналогию женщины с материалом, а мужчины - с творцом, который может использовать этот материал для совершенствования себя, но не имеет абсолютной власти над ним.

Н.А. Бердяев, как и В.С. Соловьев, рассматривает тему Абсолютного Человека, то есть человека, который преодолел половую дифференциацию и совмещает в себе оба пола. Автор считает, что андрогинность придет на смену «вечной женственности», так как «вечная женственность» заключается в дифференциации, четком дроблении пола. Н.А. Бердяев полагал, что в основе новой эпохи творчества людей всего мира будет лежать тема андрогинности, так как, по мнению автора, в ней раскроются все тайны человека [2].

С.Н. Булгаков, как и ранее рассмотренные представители христианской социологии, поднимает тему андрогинности. Автор противопоставляет «первичный пол», то есть мужественность и женственность, девственности, которую он приравнивает к «сверхполости». С.Н. Булгаков писал, что в результате грехопадения первичный пол становится противоположным девственности и разрушает целостность взаимоотношения полов, то есть андрогинность [4].

Наверное, смысл и задача человека определенного пола сохранить и раскрыть лучшие свойства своего пола и принять инаковость человека другого пола, и в соединении половинок приобрести целостность.

Вопрос о гендерной идентичности очень важный и в настоящее время дискуссионный вопрос. В теоретическом плане произошла определенная подмена понятий индивид и личность, в которых четко была определена роль биологического и социального в человеке и их проявлении в обществе. Отход от этих понятий и разделение людей по принципу sex и гендер практически устранило возможность рассматривать человека как единство биологического и социального, когда социальное в общем контексте подразумевает, что и общество состоит из существ биосоциальных. В гендерном понимании общество формирует человека социально, но при этом социальное оказывается оторванным от природного в человеке.

Размывание человеческой и социальной идентичность, когда половая принадлежность человека может меняться в течение жизни или так и не выработаться, свидетельствует о том, что реально вопрос половой самоидентификации у отдельных людей имеется.

Важным представляется исследовать гендерную идентичность во взаимосвязи с пониманием человека как биосоциального существа, и человека как социокультурного существа. Ответить на вопросы: в чем сущность феномена половой самоидентификации и социальной идентификации по половому признаку что такое все-таки гендер как понятие, что оно отражает биологическую, социальную, биосоциальную, социокультурную или какую-либо сущность человека, или отражает лишь мнения, представления, стереотипы понимания мужского и женского в обществе? Каким образом человек как биологический организм представлен в понятии гендер? Пока четкого, теоретически и научно обоснованного ответа на данные вопросы нет и это действительно требует философского осмысления и предметно изучения представителями многих наук.

Библиографический список:

1. Бройнинг Л. Г. Гормоны счастья. Как приучить мозг вырабатывать серотонин, домофин, эндофин и оксидин / Л. Г. Бройнинг : пер. с англ. М. Попова. - Изд. 3-е. - Москва : Манн, Иванов и Фербер, 2018. - 320 с. - Текст : непосредственный.
2. Бердяев Н. А. Метафизика пола и любви. Самосознание : сборник / Н. А. Бердяев. - Москва : Бертельсманн, 2014. - 400 с. - Текст : непосредственный.
3. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. Опыт оправдания человека / Н. А. Бердяев. - Москва : Академический проект, 2015. - 522 с. - Текст : непосредственный.
4. Булгаков С. Н. Свет Невечерний : Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. - Текст : электронный. - URL : <http://ivashek.com/ru/texts/792-svet-nevechernij-sozertsaniya-i-umozreniya> (дата обращения: 09.05.2021).
5. Гидденс Э. Основные понятия в социологии / Э. Гидденс. - Москва : ГУ ВШЭ, 2018. - 336 с. - Текст : непосредственный.
6. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм. - - Текст : электронный. - URL : https://rusneb.ru/catalog/000199_000009_003692202/ (дата обращения 01.05.2021).

7. Здравомыслова Е. А. Социальная конструкция гендера и гендерная система в России / Е. А. Здравомыслова, А. А. Темкина . - Текст : непосредственный // Материалы Первой Российской летней школы по женским и гендерным исследованиям «ВАЛДАЙ-96». – Москва : МЦГИ, 1997. - С. 84-89.
8. Зиммель Г. Избранное. Философия культуры / Г. Зиммель ; сост. С. Я. Левит. – Москва ; Санкт-Петербург : Центр гуманитарных инициатив, 2014. - 432 с. - Текст : непосредственный.
9. Кон И. С. Мужская роль и гендерный порядок / И. С. Кон. - Текст : непосредственный // Вестник общественного мнения. - 2008. - №2 (94). - С. 37-43.
10. Козина И. М. Профессиональная сегрегация: гендерные стереотипы на рынке труда / И. М. Козина . - Текст : непосредственный // Социологический журнал. - 2002. - № 3. - С. 130-131.
11. Кранзеева Е. А. Гендерная социология / Е. А. Кранзеева. –Текст : электронный. – Кемерово : КемГУ, 2011. - 91 с. – URL : <https://e.lanbook.com/book/30048> (дата обращения 01.05.2021).
12. Матвиенко В. В. Гендер как социокультурный феномен / В. В. Матвиенко. - Текст : непосредственный // Общество: социологи, психология, педагогика. - 2016. - №10. - С. 85-88.
13. Мезенцева Е. Б. Мужчины и женщины в сфере домашнего труда: логика экономической рациональности против логики гендерной идентичности? / Е. Б. Мезенцева. - Текст : непосредственный // Гендерное равенство : поиски решения старых проблем. – Москва, 2003. - С. 50-72.
14. Осипов Г. В. Российская социологическая энциклопедия / Г. В. Осипов. - Текст : электронный. – URL : <https://elibrary.ru/item.asp?id=21413578> (дата обращения 13.05.2021).
15. Парсонс Т. О структуре социального действия / Т. Парсонс ; пер. с англ. – Москва : Академический проект, 2018. - 435 с. – (Теория общества). - Текст : непосредственный.
16. Портная С. А. Влияние гендерной идентичности на становление личности / С. А. Портная. - Текст : непосредственный // Личность, семья и общество: вопросы педагогики и психологии : сборник статей по материалам XXXVII междунар. науч.-практ. конф. – Новосибирск, 2014. - Вып. 2(37). - С. 34-37.
17. Словарь гендерных терминов / под ред. А. А. Денисовой. – Москва : Информация XXI век, 2002. - 256 с. - Текст : непосредственный.
18. Соловьев В. С. Оправдания добра / В. С. Соловьев. – Москва : Юрайт, 2018. - 468 с. - Текст : непосредственный.
19. Соловьев В. С. Смысл любви / В. С. Соловьев. – Санкт-Петербург : Азбука, 2016. - 352 с. - Текст : непосредственный.
20. Фромм Э. Искусство любить / Э. Фромм. – Москва : АСТ, 2014. - 221 с. - Текст : непосредственный.
21. Фромм Э. Мужчина и женщина / Э. Фромм. — Москва : АСТ, 2014. - 512 с. - Текст : непосредственный.
22. Afandi E. Bridging the gender gap in entrepreneurship: An empirical analysis / E. Afandi. – Text : direct // Journal of Developmental Entrepreneurship. - 2015. - №20 (2). - P. 21-47.
23. Veena M. Comparison of Male and Female Entrepreneurs - An Empirical Study / M. Veena, N. Nagaraja. - Text : direct // Vandana Publications, 2014. - №6 (3). - P. 138-143.

**ОСТРАННЕНИЕ ДРУГОГО:
ПУТЬ К ПОНИМАНИЮ И ВЗАИМОПОНИМАНИЮ
В КОГНИТИВНЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ РЕАЛЬНОСТИ**

Исследование межэтнических и межнациональных отношений через призму дискурсивных практик помогает приблизиться к осмыслению проблемы [1].

Проблема восприятия Другого и Чужого в зарубежной и отечественной науке имеет давнюю историю. Новый взгляд на проблему Другого фиксируем в воззрениях Людвиг Витгенштейна, его видение оказалось востребованным в дискурсивной психологии. Позиция Другого проявляется в языке, высказывании. Идея языковой игры, предложенная Витгенштейном, стала не только новой идеей, но и базисом для возникновения нового исследовательского метода и собственно эпистемологии. В понимании Витгенштейна исследование языковой игры должно отвечать нескольким позициям: отказ от строгих определений и классификаций; уход от систематизированного описания; внимание на ситуационные сцены использования языка; анализ порядка употребления «слов»; анализ практики употребления слов в конкретных ситуациях. То есть обращается внимание не только на вербализированный и высказанный текст, но и на ситуативное сопровождение и фон речи. При этом, по мнению Витгенштейна, задача исследователя - сделать наглядным то, что сопровождает слова; описать повседневное словоупотребление, которое продуцирует конкретное значение слов, но не получает оформления, поскольку «обычность» стирает исследовательский интерес. Таким образом, дешифровка смысла невозможна без анализа фона, ситуации, подтекста и контекста высказывания. Пресуппозиция становится частью языкового и поведенческого кода.

И, наконец, остраннение, работа с парадоксами как один из способов выявления лингвистических конвенций («где вы испытываете гнев?», «можно ли подробно описать надежду?»). Не принятие и не фиксация происходящего, а поиск смысла высказывания и контекста этого высказывания через остраннение происходящего – продуктивный исследовательский метод, работающий в случае изучения чужой культуры.

Термин «остранение» в отношении художественного произведения был введен в научный оборот еще Б. Шкловским: «И вот для того, чтобы вернуть ощущение жизни, почувствовать вещи, для того, чтобы делать камень каменным, существует то, что называется искусством. Целью искусства является дать ощущение вещи как видение, а не как узнавание; приемом искусства является прием «остранения» вещей и прием затрудненной формы, увеличивающий трудность и долготу восприятия, так как восприимательный процесс в искусстве самоцелен и должен быть продлен; ис-

куство есть способ пережить деланье вещи, а сделанное в искусстве неважно» [6, с. 15].

Остраннение как прием используется в философии, культурологии, психологии, социологии, других науках [2]. Продуктивность термина оборачивается и его всеприменимостью [5]. Г.Л. Тульчинский, анализируя размытость употребления термина, считает, что причина его ангажированности объясняется «стремительной экспансией термина из довольно узкой сферы специфического анализа текстов на область искусства вообще, а затем гуманитарных и естественных наук» [4]. В целом, теоретическую размытость, терминологическую чехарду можно признать общей проблемой научных исследований эпохи плюрализма мнений и множественности информационных потоков. Методологическая невыверенность и размытость характерна для современного состояния научных гуманитарных исследований.

Считаем, что лучше всего об остраннении как об исследовательском методе сказал М. Эпштейн: «Остраннение - это представление привычного предмета в качестве незнакомого, необычного, странного, что позволяет нам воспринимать его заново, как бы впервые», поэтому остраннение он считает «основой не только эстетического, но и эротического «познавания», которое ищет неизвестного в известном, преодолевает привычный автоматизм телесного общения с другим» [7].

Одним из первых применил прием остраннения в антропологических исследованиях культуры Клиффорд Гирц. Витгенштейн сфокусировал внимание своих последователей на нескольких базовых вещах: важен порядок высказываний об увиденном и самом смотреии; необходимо фиксировать связь между видением и интерпретацией; важен анализ устройства сцены зрительного восприятия, описываемой на манер языковой игры. Здесь важен не только анализ объекта, но и исследование позиции субъекта смотраения. Такой подход позволяет рассматривать сам процесс «смотраения» (исследования) как социальное действие, совершающееся по определенным правилам: ведь, несомненно, существуют культурно-санкционированные способы «смотраения на». Также важно отметить, что зрение интенционально – то есть, то, как мы смотрим (и что видим) в значительной степени определяется тем, на что мы смотрим, то есть, видение культурнообусловлено. Остраннение стало частью этнометодологии Гарольда Гарфинкеля. Этнометодология возникла в США в 1960 г. в результате переноса этнографических методов на социологическую проблематику. Внимание к микровещам, к локальному описанию обыденного мира, исследование повседневности, ее проявления, вызванные здравым смыслом, и, собственно, сами способы описания – часть исследований культуры Другого. Как и у Витгенштейна, объектом аналитического интереса этнометодологии становится повседневный мир, «мир, знаемый сообща и принимаемый как само собой разумеющееся», а также про-

цесс формирования и воспроизводства структуры повседневных действий, их обусловленность. Гарфинкель стремился сделать привычные структуры видимыми и доступными анализу, исследуя не только языковых структуры, как Витгенштейн. Таким образом, начиная с 60-х годов XX века, благодаря этнометодологии Г. Гарфинкеля, возникает научное исследование «видимых, но незаметных» правил производства действий и знаний в повседневности. Этнометодология устанавливает взаимосвязь сказанного, подразумеваемого и понятого в конкретной ситуации [3]. При этом инструмент и результат анализа имеет практикоориентированный характер, используются в работе спецслужб, военной и медицинской психологии, исследований политики, этнических исследований.

В методологии Гарфинкеля сталкиваемся с еще одним потенциальным термином, который может использоваться в различных научных теориях, и может стать еще одним многозначным или неоднозначным термином: индексность. Гарфинкель называет индексными высказывания, смысл которых проявляются ситуативно, в процессе разговора, а не имеет постоянного смысла. Таким образом, Гарфинкель фиксирует мысль о том, что всякое высказывание ситуативно, обстоятельственно, что, в свою очередь, имеет опору в герменевтической инструментальной и подтверждает, что смысл и значение смысла возникает по ходу высказывания в конкретных обстоятельствах. Таким образом, исследования Другого не может состояться вне когнитивного анализа, без учета ментальных схем и т.д.

Библиографический список:

1. Галактионова Н. А. Метафорика ненависти / Н. А. Галактионова. - Текст : непосредственный // Социальная безопасность в евразийском пространстве : материалы III Всероссийской научной конференции с международным участием (18 декабря 2020 года) / под. ред. И. А. Грошевой. – Тюмень, 2021. - С. 92 – 95.
2. Молчанов В. И. Восприятие чужой/другой душевной жизни : Н.О. Лосский и Макс Шелер / В. И. Молчанов. – Текст : электронный. – URL : <file:///C:/Users/Лев/Downloads/150-164-1-SM.pdf> (дата обращения : 16.05.2021).
3. Орлова Г. А. Дискурсивное дозирование радиации / Г. А. Орлова. - Текст : непосредственный // *Laboratorium. Журнал социальных исследований*. - 2019. - Т. 11, № 1. - С. 82-119.
4. Тульчинский Г. Л. К упорядочению междисциплинарной терминологии / Г. Л. Тульчинский. - Текст: непосредственный // *Психология процессов художественного творчества*. - Ленинград, 1980. - С. 241.
5. Ушакин С. А. Этнография себя, или о пользе формализма в антропологии / С. А. Ушакин. - Текст: непосредственный // *Журнал социологии и социальной антропологии*. - 2004. - Том VII, №2. - С. 160 - 172.
6. Шкловский В. Б. О теории прозы / В. Б. Шкловский. – Москва : Просвещение, 1983. – 385 с. – Текст: непосредственный.
7. Эпштейн М. Эрос остранения / М. Эпштейн. - Текст : электронный. - URL : <http://old.grani.ru/erotology/articles> (дата обращения : 15.05.2021).

ВОСПРИЯТИЕ КУЛЬТУРНЫХ РАЗЛИЧИЙ В ВИРТУАЛЬНОЙ РЕГИОНАЛЬНОЙ СРЕДЕ

Проблема формирования толерантного отношения к культурным различиям особенно остро проявляется в условиях нестабильной международной политической обстановки, где гарантии безопасности и социального благополучия значительно отличаются в региональном разрезе. Условия межличностного и межгруппового взаимодействия в современном обществе характеризуются как техническими ограничениями ввиду распространения инфекционных заболеваний, так и социальными волнениями, обусловленными деятельностью террористических организаций. Наиболее серьёзно указанная проблема выявляется на границах конфессиональных установок, национальных интересов и политических задач государств, зачастую предпочитающих в качестве метода руководства управляемую конфронтацию нежели усилия по мирному урегулированию противоречий [1, с. 311].

Наиболее значительно контраст проявился в сравнении поведения европейского и азиатского сообществ, поставленных в относительно равные условия полного запрета на межличностное взаимодействие вне домохозяйств. Европейский опыт характеризуется превалированием негативных настроений и эффектов от изоляции как в материальном, так и морально-психологическом плане. В среднем за время пандемии в странах Европейского Союза зарегистрировано более 100 несанкционированных митингов, посвящённых противодействию ограничительным мерам, при этом лишь 40 % из них включал предпринимателей, работников, непосредственно столкнувшихся с экономическими затруднениями. Подавляющее большинство участников являлись молодыми людьми в возрасте до 30 лет, сознательно отказывающихся от ограничений непосредственного межличностного общения. Таким образом, молодёжь продемонстрировала наиболее острую социальную проблему цифровизации и диджитализации современной жизни – редукцию личностного участия в социальных процессах и снижение уровня включённости в непосредственную деятельность общества. Следует отметить, что официально подтверждённая статистика по качеству жизни мигрантов в условиях пандемии практически не представлена, что не позволяет оценить роль национальных сообществ в европейском социуме [2]. Таким образом, о социальном самочувствии возможно судить лишь на основе официально зарегистрированного и учитываемого населения.

Распространение новых штаммов COVID-19 в свою очередь способствовало появлению феномена социальной изоляции не только на уровне отдельных индивидов, но и целых национальных сообществ (регионов или государств). Данная проблема актуализировала роль дистанционного информирования посредством виртуальных сетей, как единственного доступного ка-

нала для реализации когнитивных потребностей. Таким образом, возможности непосредственных межкультурных контактов существенно сократились, определив виртуальные сети в качестве ведущего актора формирования восприятия культур и национальных групп у населения.

Учитывая текущий контекст, взаимное восприятие культурных различий формируется на фоне ряда социальных явлений.

1. Обострение обстановки в Средней Азии ввиду изменения политических позиций террористических и конфессионально ориентированных организаций. Установление власти талибов в Афганистане способствовало росту информационных сводок касательно особенностей организации социальной жизни с точки зрения религиозных традиций, которые ввиду ряда объективных обстоятельств рассматривались в негативной коннотации. Конфликты оппозиции в Киргизии рассматриваются в значительной мере как региональный политический кризис, что на фоне проблем других стран региона позиционируется как естественная стратегия развития.

2. Укрепление движений в защиту угнетаемых народов (афроамериканское население, мигранты в развитых странах, коренные жители Северной и Южной Америки) в свою очередь актуализирует морально-нравственный выбор населения относительно отношения к представителям движений и к концептуальным взглядам на межнациональную коммуникацию.

3. Рост миграционных потоков сопряжён с внутренним расколом политических блоков. Ряд стран, пытаясь снизить нагрузку на органы социальной адаптации, осуществляют меры по противодействию размещения прибывающих из развивающихся стран, в то время как другие государства, в свою очередь, сталкиваются с низким уровнем ассимиляции больших мигрирующих групп, образующих этнические группы анклавного типа.

4. Сплошной характер информирования сопровождается естественным недостатком новых и достоверных данных, что в свою очередь сопровождается искажением предлагаемых данных путём достраивания их содержательной части или добавления оценочных маркеров авторов статей.

5. Национальный фактор и этническую принадлежность в значительной мере используют как дополнительный ресурс для привлечения внимания, по этой причине в информационном потоке детализация культурных особенностей явления становится более востребованной [3, с. 204].

Согласно данным исследователей, в значительной мере информационное пространство сосредоточилось на описании «предвоенного» мироустройства. Они отмечают, что в среднем объём негативного контента относительно международных конфликтов вырос на 10-15 %, в то время как доля неverified данных также возросла до 20 % в зависимости от характера рассматриваемых источников [4, с. 224]. При этом подчёркивается отсутствие возможности для читателя самостоятельно диагностировать качество предлагаемых сведений, что либо ведёт к полному отрицанию информации, либо к безусловной вере в предоставленные факты.

Таким образом, на объективно деструктивную обстановку социально-политических систем в мировом сообществе накладываются установки информационных порталов, заинтересованных в расширении аудитории и повышении спроса на сопутствующие услуги. В связи с этим, острые вопросы межнациональной коммуникации являются более тиражируемыми, что обуславливает риск повышения негативных установок среди населения. Однако факт наличия диагностируемого воздействия на сознание населения остаётся достаточно абстрактным.

С целью выявления особенностей воздействия информации виртуального пространства на восприятие культурных различий молодыми людьми, автором статьи в январе-мае 2021 года было проведено исследование методом фокус-групп (N=24) в рамках которых были привлечены молодые люди в возрасте 18-30 лет. Группы формировались с учётом смешанного национального состава для определения оценки взаимного принятия и вероятности латентной конфликтности. Участники отбирались только из среды людей, три поколения которых проживали на территории России. В рамках фокус-групп были подняты такие вопросы как: осознание места собственной национальности в мировом сообществе, отношение к особенностям религиозных объединений, принятие отличий «другого» в бытовой и деловой коммуникации.

Рассматривая обобщённые результаты исследования, следует отметить, что реакция на обсуждаемые вопросы среди национальных меньшинств характеризовалась большей конфликтностью и радикальностью, нежели среди славянских групп (русские, белорусы). По этой причине после проведения первых двух замеров было принято решение о формировании смешанных национальных групп и групп с представителями славянского типа (12 групп славянского состава и 12 смешанного).

Молодые люди отметили, что в целом сталкиваются с политически окрашенной информацией в среднем 2-4 раза в день. Ни один из отобранных участников не состоял в политических сообществах в социальных сетях и не был подписан на соответствующие информационные ресурсы. Однако, в ходе проведения беседы выяснилось, что подобные сводки активно проникают в объединения, посвящённые музыке, искусству, творчеству, изучению языков и т.д. Также широко представлено рассмотрение национальных конфликтов и межгосударственного взаимодействия и в сообществах общеразвивающего типа, нацеленных на личностное развитие, расширение кругозора и т.п.

На предложение воспроизвести 2-3 последних новости, сопряжённых с межкультурным взаимодействием, молодые люди не смогли дать исчерпывающего ответа. Но в их ответах проявилось несколько характерных маркеров: жестокость религии (прежде всего Ислама), угнетение национальных меньшинств, национальные герои-преступники, враждебность мигрантов и к мигрантам, установки на подчинение одних наций другим.

В смешанных группах проявились негативные установки к европейским государствам и большим по численности национальностям. В представлении молодых людей, согласно поступающей им информации, создаётся впечатление о недостаточности действий мирового сообщества по защите малых национальных групп. Достаточно часто участниками упоминалось строительство стен и заборов для препятствия проникновения мигрантов, принудительная депортация, агрессия со стороны принимающих стран. Зачастую негативное неприятие по отношению к мигрирующим людям молодые люди описывали относительно вероятности их пребывания в данной группе, что говорит о наличии ментальной солидарности с ними. Несмотря на этот факт, представители данных фокус-групп достаточно радикально выступили против открытия границ России для населения из стран Средней Азии. В целом, чужой-гражданин другой страны воспринимается ими как опасность и источник террористической угрозы, нагрузки на социальную систему поддержки региона проживания. Однако такая реакция проявляется только по отношению к национальностям, которые традиционно не проживают на территории России, что также характерно и для участников славянских групп.

Славянские группы достаточно спокойно относятся к вероятности увеличения потока мигрантов в страну. Однако установки молодых людей можно охарактеризовать как принятие непосредственно человека, но низкий уровень толерантности к импорту традиций и обычаев, присущих представителям других государств. В то время как к народам, исторически проживающим на территории страны, в большинстве случаев было продемонстрировано терпимое отношение (за исключением ряда фактов, связанных с нарушением правил дорожного движения и реализации национальных праздников, в том числе свадеб, у отдельных национальных групп), к приезжим отношение качественно отличается. Опрошенные крайне негативно отнеслись к использованию в повседневной жизни национальных атрибутов одежды, родного языка и специфических жестов. Данная реакция обусловлена внешним отчуждением национальных меньшинств от остального населения. При этом рассмотрение конфессиональных различий проявилось неоднозначно. В то время как мусульмане в целом терпимо относились к факту наличия ортодоксальных представителей веры в регионе проживания, остальные участники высказались против открытой демонстрации религиозной принадлежности. Подобная реакция, исходя из ответов молодых людей, обусловлена сращиванием представлений о вере человека и рисках его фанатичного поведения на грани вероятности террористических актов. Указанный факт непосредственно связан с характером освещения в СМИ политических и гражданских конфликтов.

В рамках каждой фокус-группы было воспроизведено не менее 20 ситуаций (произошедших в России и мире), сопряжённых с преступлениями с национальной или религиозной окраской (нападение на людей в общественных местах, деятельность запрещённых террористических объ-

единений). При этом для славянских групп, в особенности не относящихся к Исламу, религиозный характер терроризма представляется как естественный феномен (при этом примеры других идейных оснований для террористических организаций не были озвучены ни в одной из фокус-групп). Заслуживает внимания тот факт, что несмотря на указанную проблему в восприятии молодых людей сформировался когнитивный диссонанс: в то время как к религии многие относятся как к вероятному источнику противостояний народов, к представителям национальностей, исторически проживающих в России, но относящих себя к группе верующих, отношение позиционируется как терпимое и в отдельных случаях – благоприятное (к примеру, восприятие татар, башкир).

Результаты исследования показали, что молодые люди находятся в достаточно сложной когнитивной ситуации. С одной стороны, превалирование виртуального информирования оказало воздействие на рост враждебности по отношению к «чужому» культурному коду. Однако наличие фактического опыта коммуникации сформировало параллельно иную, более конструктивную систему восприятия культурных различий. Соответственно, относительно тех национальных групп, с которыми непосредственное взаимодействие было невозможным, наблюдается наиболее высокий уровень негативных реакций. Таким образом, в сознании молодёжи сформировалось несколько градаций в отношении культурных сообществ: свои, условно свои или «братья» (родственные народы и национальности), приемлемый «чужой» (исторически проживают в регионе или внутренний мигрант), неприемлемый «чужой» (большая часть представителей внешних мигрантов). Решение о причислении к той или иной группе происходит на основе стихийного или импульсного мотива, зачастую не подкреплённого фактологическим материалом.

Неустойчивость установок молодых людей обусловлена естественной перегрузкой системой сплошного ежедневного информирования, а также бессистемностью подачи информации в виртуальном пространстве в целом. Наложение на предложенные данные личного опыта формирует довольно парадоксальную ситуацию, когда относительно представителей одного и того же народа формируется различная реакция в зависимости от фактора их исходного проживания. Также молодые люди показали низкую готовность к длительной коммуникации и интенсивному взаимодействию с теми, кто сознательно демонстрирует отличия каким-либо образом (внешний вид, специфические действия и т.д.). Следует подчеркнуть тот факт, что сложившаяся система установок неустойчива и имеет тенденцию к повышению конфликтности в ходе межличностного взаимодействия. Изучение характера содержания собственно информационных сводок необходимо для определения тех маркеров и ключевых содержательных конструкций, способствующих снижению готовности к конструктивному сосуществованию в условиях многонациональной среды.

Библиографический список:

1. Грошев И. Л. Специфика формирования человеческого капитала в вооружённых силах / И. Л. Грошев. – Текст: непосредственный // Современные тренды российской экономики: вызовы времени – 2017 : материалы международной научно-практической конференции. В 2 томах. Том 2 / ТИУ ; отв. ред. С. Г. Симонов. – Тюмень, 2017. - С. 311-314.
2. Farrell H. Will the coronavirus end globalization as we know it?, foreign affairs (2020) / H. Farrell, A. Newman. Text : electronic. – URL : <https://www.foreignaffairs.com/articles/2020-03-16/will-coronavirus-end-globalization-we-know-it> (дата обращения: 06.01.2021).
3. Грошева И. А. Толерантный постмодернизм: доверие или девиантная толерантность? / И. А. Грошева. – Текст: непосредственный // Вестник Орловского государственного университета. Серия : Новые гуманитарные исследования. - 2012. - № 9 (29). - С. 204–206.
4. Wang C. To cope with a new coronavirus pandemic: how life may be changed forever. – Text : direct // Chinese Journal of International Law. - 2020. - Vol. 19, Issue 2. - P. 221–228.

Жаринов С. А.

ГЕТЕРОЛОГИЯ ЛЮБВИ : ДРУГОЙ В ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ О ЛЮБВИ

Гетерология (от греч. ἕτερος, «другой, различный») – это совокупность подходов в неклассической философии, полагающих в качестве конститутива для построения метафизики, онтологии, гносеологии и этики Другого, инаковость, различие и множественность [16, с. 197]. Проблема Другого является одной из центральных проблем современной философии. Хотя она осмыслялась и прежде, но именно с XX века она глубоко проникла в сами основы философской мысли. Это больше не только предмет какой-нибудь дисциплины, но тема первой философии [25, с.1]. Существуют разные мнения на счет истоков философской экспликации темы Другого. Современный феноменолог Б. Вальденфельс, использовавший термин «Чужой» вместо «Другой», полагает, что «Чужой» входит в сферу мышления отчасти в XVIII-XIX вв., в большей мере – в XX веке. Он это связывает с двумя моментами, трансформирующими западное мышление, а именно: с изменением понимания разума и с изменением роли субъекта [4, с. 124]. Первый связан с тем, что рушатся границы привычного порядка, который пытался охватить всю историю и все мироздание. Чужое как внепорядковое релятивизирует привычный «жизненный мир». Вместо порядка приходят нередко эксклюзивные всевозможные порядки. Второй момент связан с тем, что классический субъект теряет свое господствующее положение как носитель разума (разумного порядка) и свое самотождество. Теперь нет ни одомашненного мира, ни субъекта как хозяина в нем [4, с. 124].

Гетерология не является законченной философской методологией, но лишь совокупностью подходов неклассической философии. Однако всех их объединяет два важнейших методологических принципа, которые

мы положим в основание нашего исследования дискурса любви. Во-первых, утверждение онтогносеологического примата различия и конститутивной роли Другого в субъективности. Во-вторых, выявление и противопоставление двух типов рациональности в истории мысли, которые можно обозначить как «философия тождества» и «философия различия». Рассмотрим этим два момента подробнее.

Первый принцип можно назвать, используя выражения П. Риккерта, «гетеротетическим принципом» или «гетерологическим мышлением». Этот принцип противостоит антитетическому принципу мышления, который господствует в гегелевской диалектике (которая является особой версией концептуализации различия). У Гегеля различие включается в структуру бытия, в структуру тождества. Его наука о бытии теперь есть наука о тождестве тождества и различия [11, с. 50]. Но различие здесь понимается как противоречие – *антитетический* принцип. Другое здесь утверждается через отчуждающее отрицание тождества, будучи его негативом, но в итоге отрицательное и положительное снимаются в синтезе, конституирующем «гомогенное рефлексивное пространство» [12, с. 56]. Гегелевское отрицание обращает нечто в *ничто*, поэтому из не-тождества не может возникнуть иное, различное. Согласно же гетерологическому мышлению, вместо тезиса и антитезиса предлагается тезис и *гетеротезис*. Согласно Риккерту, утверждение одного предполагает утверждение другого, т.к. они не исключают друг друга, но дополняют. Невозможно мыслить «одно», не отличая его от «другого»: тождество требует инаковости. Минимум логической предметности это не «одно» (простое), но «одно» и «другое» (сложное). При этом «другое» – это не отрицание тождества «одного», не-тождество, но *инаковость*, которая предшествует операции отрицания. Действительно, чтобы нечто отрицать, это нечто должно быть. Отрицание предполагает его отличие от утверждения, от другого [13, с. 150]. «Другое» по отношению к «одному» следует мыслить как нечто отличное, не через отрицание, но позитивно. Таким образом, различие «одного» и «другого» логически предшествует тождеству «одного». У «одного» нет никакого приоритета над «другим» – они эквивалентны [12, с. 57].

Аналогичное утверждение примата различия над тождеством находим в структурной лингвистике. Согласно Н. С. Трубецкому, фонема сама по себе бессодержательна, поэтому ее можно мыслить лишь через ее отличие от другой фонемы. Таким образом, сущность фонемы определяется тем, какие иные фонемы находятся с ней в оппозиции. В фонологии основная роль приписывается не фонемам, но смысловозначительным оппозициям, которые и определяют их содержание [19, с. 72]. Важно то, что эти оппозиции не сводятся к бинарным (*привативным*), чему в логике соответствует контрадикция (А и не-А), но также бывают *градуальными*, где различие заключается в степени одного признака, и *эквивалентными*, т.е. логически равноправ-

ными, где фонемы не исключают признаки друг друга [19, с. 80]. Структурализм превращает это лингвистическое учение в методологию гуманитарных наук. В этом случае такие привычные понятия как добро, справедливость, красота не имеют своего положительного содержания без «других» понятий, находящихся с ними в оппозиции. Мы имеем, таким образом, реферциальное пространство, основанное на различии.

Итак, гетерология предлагает философскую рефлексию, отталкивающуюся не от первичности тождества, но от различия. Отказ от примата тождества придает Другому и инаковости конститутивную роль. Другой как Другой имеет место лишь в контексте философии различия, ибо философия тождества имеет интенцию к превращению его в *то же* самое, что и Я. В гетерологии отношение Я-Другой понимается не как опосредованное, а как чистое различие. Последнее возможно лишь при условии невозможности апроприации Другого. Присвоение Другого лишает его инаковости, что снимает различие между Я и Другим и, следовательно, уничтожает само отношение. Поэтому гетерология стремится освободить Другого от воображаемой, фиктивной «реальности», созданной нашим дискурсом, обладающим созидательной и перформативной функциями. Только так можно встретить его в его нередуцируемой инаковости, т.е. как радикально Другого. В гетерологических концепциях отношение к Другому основывается не на субъект-объектном рассудочном познании, которое всегда вторично и нацелено на апроприацию, а носит скорее аффективный (Батай, Делез), диалогический (Бубер, Левинас) и респонзивный (Вальденфельс) характер.

В контексте гетерологии разрушается миф об автономном и сатождественном Я, для которого Другой - лишь объект или репрезентация. Это открывает путь к построению теории интерсубъективности. «Путешествие» к Другому - это травматическое для самотождества Я вхождение в другой мир, которое не может не трансформировать его. Поэтому субъективность видится как реляционная и гетерогенная, т.к. она формируется лишь в отношении и в зависимости от Другого. Отсюда процессуальный и творческий характер отношений Я-Другой, в которых участники постоянно себя пересоздают. Согласно Ж. Делезу, Другой выражает существующий в нем в свернутом виде «возможный мир», что качественно изменяет мир Я [9, с. 316]. До встречи с другим миром, мое сознание слито с его объектом, что конституировало мой надежный мир. Этот мир и мое Я – это всегда не более чем «прошлый мир», который создан из прошлых объектов. Встреча с Другим («возможный мир») возмущает и уничтожает мой «прошлый мир», а значит, и мое Я. Сфокусированность на Другом как выражении позволяет избежать приписывание Другому внутреннего и когерентного сознания, что замыкало бы его в фиксированных категориях тождества. За ним сохраняется некий непредставимый остаток, т.е. его инаковость и различие. Индивиды, согласно Делезу, выражают возможные миры через аффекты и ощущения, поэтому

понятие Я как интериоризованной мысли не работает в этой схеме. Выражая возможные миры друг другу, индивиды никогда не находятся в завершённом состоянии. Их долгом является аффектировать и аффектироваться, и насколько возможно подавлять категоризацию и понимание, открываясь неопределённым и скрытым возможным мирам, выраженных в аффективных знаках Другого. Подлинно этические отношения с Другим должны быть основаны не на более глубоком познании, но на признании его непознаваемости, на постоянной остановке познания при каждой встрече с ним. [24, с. 105, 108, 109]. В респонзивной феноменологии Б. Вальденфельса «ответ» на «вызов» Чужого никогда не покрывает Чужого в его целостности, Чужой навсегда останется для нас таинственным, т.к. вызов, на который мы отвечаем, всегда превосходит наш ответ [5, с. 43]. «Ответ» – это такое событие, которое не постигает смысл Чужого, не помещает его в Свой смысловой контекст, осваивая способами коммуникативного разума, но создает новые смыслы, выступая, таким образом, как принципиально *творческий* процесс.

Перейдем к вопросу о противопоставлении «философии тождества» и «философии различия». Термином «гетерология» Ж. Батай обозначал науку о *гетерогенном* («инородном») или «совершенно ином», соприкосновение с которым вызывает сильные аффективные переживания. Гетерогенную реальность Батай противопоставляет *гомогенной* реальности, которая конституируется апроприацией. Кроме потребления и обустройства пространства, высшей ее формой является *концептуальная апроприация*, окутывающая все вещи сетью упорядочивающих понятий, тем самым редуцируя гетерогенное к гомогенному. Все, что не подлежит апроприации, подвергается *экскреции*, т.е. исключению. Гетерогенные феномены амбивалентны и аффективно заряжены, поэтому они вызывают либо ужас, либо благоговение. К ним относятся: сакральное, смерть, эротика [22, с. 118, 124, 130]. Пара гомогенное/гетерогенное соотносится с парой профанное/сакральное. Если профанное – упорядочено, привычно, «присвоено», то сакральное разрушает привычный порядок своей непостижимой яростью. Профанное – определено и понятно для субъекта, сакральное – амбивалентно и поэтому неконцептуализируемо.

Если философия тождества «призывает нас мыслить различие с точки зрения предварительного сходства или идентичности», то философия различия «призывает мыслить подобие или даже идентичность как продукт глубокой несоизмеримости и несоответствия» [9, с. 234]. Согласно философии различия, различия не сводятся к тождеству, а, будучи «однозначными» (лат. *univocitas*), они свободны от гипостазирования и лишь соотносятся друг с другом.

Философия тождества, главным представителем которой является Платон, тоталитарно подчиняет различие тождеству. Всякое различие опосредуется последним, будучи его деривативом. Различие здесь – это всегда

раздвоение, поляризация тождества. Западная философия именуется Леви-насом «дискурсом Тождественного», т.к. она со времен Парменида тяготела к онтологии тождества и, следовательно, испытывала непреодолимую аллергию к различию, множеству и Другому, стремясь их нейтрализовать и редуцировать к единству и Я. Другой угрожает самотождеству Я, поэтому его следует либо *у-ничто-жить*, либо апроприировать. Гетерология же, по словам М. де Серто, представляет собой философскую контртрадицию, которая крайне подозрительно относится к парменидовскому принципу тождества бытия и мышления [23, с. vii]. Этот принцип гносеологизирует онтологию, подчиняет ее законам формальной логики и тем самым превращает ее в «тоталитарную» (Э. Левинас). В такой онтологии с ее приматом общего над частным невозможен никакой действительно Другой. Пару «философия тождества» «философия различия» можно соотнести с иными парами неклассической философии: гомогенное/гетерогенное (Батай), тотальность/бесконечное или *il y a* «лицо» (Левинас), Я-Оно/Я-Ты (Бубер), объективация/экзистенция (Бердяев, Сартр), неподлинная и подлинная коммуникация (К. Ясперс), *Das Man/Dasein* (Хайдеггер), территориализация/детерриториализация (Делез).

Мы предлагаем рассматривать гетерологию как деконструктивистскую историко-философскую методологию, позволяющую выявить онтогносеологический статус различия и Другого в той или иной философской теории или концепции. Именно с этих позиций мы предлагаем исследовать философский дискурс любви. Любовь, будучи фундаментальным экзистенциалом человеческого бытия (Ясперс, Фромм, Бердяев и др.), является формой бытия-с-другим, бытия-вместе (Бинсвангер) или бытия-для-другого (Сартр). Это дает право сделать ее предметом гетерологического исследования.

Наиболее общим образом любовь можно определить как форму гетерологического отношения Я-Другой, в котором Другой полагается как особая ценность, желание и влечение к общению, соединению и близости с которым рассматривается как высшее благо. В качестве любимого Другого может выступать другое существо, конкретная или идеальная вещь. В истории культуры наиболее интенсивный характер приписывается божественной (любовь к Богу / любовь Бога), половой и материнской любви. Можно говорить о любви к абстрактным предметам: истине, красоте, благу, человечеству, родине и т.д. Что бы ни было предметом любви, в любом случае в качестве необходимого условия необходимо различие любящего и любимого, где последний – нечто другое, чем первый. Традиционно любовь понимается как единящая и отождествляющая сила, но соединять и отождествлять можно лишь то, что разделено и нетождественно. Именно наличие различия между любящим и любимым является необходимым условием дальнейшего любовного соединения, подобно тому, как закон тождества ($A=A$), как за-

метил В. С. Соловьев, уже предполагает первоначальное различие двух членов [18, с. 375]. Даже если идет речь о себялюбии, необходимо раздвоение в одной и той же личности, на что указывал Ф. Ницше. Говоря о супружеской любви, Гегель подчеркивал, что супруги должны быть «исконно отличными друг от друга личностями» и чем больше противоположность между ними, тем более сила любви [6, с. 215-217]. Н. Бердяев считал условием любви как экзистенциального общения нетождественность, уникальность и неповторимость Я и Ты. Любовь «всегда двучленна, предполагает двух, а не безразличное тождество» [3, с. 313]. Прекрасно понимал важность различия В. В. Розанов. Если любовь, рассуждает Розанов, есть «взаимное пожирание» и «обмен», то необходимо различие. Любовь гаснет по причине «исчерпанности материала для обмена, остановке обмена, сытости взаимной, сходства-тождества когда-то любивших и разных» [14, с. 133]. Мыслитель сравнивает разницу любящих с зубцами механизма, благодаря которым движется вал любви. Когда не за что цепляться, он останавливается. Даже супружеская измена рассматривается Розановым как попытка нарастить «зубцы», как самоисцеление любви. Таким образом, если тождество – смерть любви, то различие – необходимое условие любви, ее топливо. Так же и Э. Левинас утверждал, что «дуальность и загадка другого – есть само основание любви» [цит. по: 17, с. 168].

Если любовь есть интенция к соединению с любимым Другим – это значит, что Другой отделен от Я, ибо зачем соединяться с тем, с чем ты и так един. Различие есть граница между Я и Другим, отделяющая их своеобразие. Необходимость границы, препятствия и дистанции между влюбленными эксплицитна в куртуазной любви, что стало основанием для Д. де Ружмона экстраполировать это положение на любовь-страсть (*эрос*) вообще [15, с. 41, 44]. Значение границы в форме табу для превращения объект в эротический объект подчеркивается Ж. Батаем [2, с. 512].

Любви предшествует проведение *границы* между Я и Другим, что предполагает выделение Другого из остального мира. Другой обособляется среди вещей мира постольку, поскольку он есть что-то *новое* в моем опыте уже *освоенного* мира, который уже вошел в границы моего опыта, а, значит, и моего Я.

Но почему Другой становится столь притягательным, причем в момент «влюбления» невозможно классифицировать Другого, подвести его под те или иные свойства, определить его с помощью прилагательных? Согласно Р. Барту, влюбленного *фасцинирует*, т.е. завораживает или очаровывает, *атопичность* («странность», «неуместность») Другого, его блистательная самобытность, единственность, единичность его Образа [1, с. 93]. Его невозможно классифицировать и квалифицировать, подвести под стереотип, т.е. истину других, т.к. он не из этого места, «не от мира сего». Другой прорывает границу моего привычного пространства своей ча-

рующей новизной. Этот опыт чего-то совершенно нового Декарт называет удивлением или восхищением (*l'admiration*). Особенностью страсти удивления является то, что оно появляется до определения ценности предмета. Здесь важно нечто новое и неожиданное в предмете, другими словами, его инаковость [8, с. 507]. Согласно Декарту, в качестве вторичной страсти удивление производит уважение как форму любви, которое в свою очередь является источником любви-привязанности, любви-дружбы и любви-благоговения. Встреча же с радикально Другим, Бесконечным, бесконечно удивляет и, следовательно, порождает бесконечную любовь-благоговение. При удивлении впечатление затрагивает те участки мозга, которые обычно не затрагиваются, поэтому оно особенно усиливает движение «духов» к этому месту [8, с. 511]. Иногда, при интенсивном удивлении там собираются все «духи», что делает человека неподвижным. Это ступор или изумление (*l'étonnement*), подобное удару молнии (*étonner* этимологически означает «удар молнии») [8, с. 512]. Такой опыт изумления демонстрировал Сократ.

По Платону и Аристотелю, философия начинается с удивления. Философское удивление вызывается встречей с чем-то принципиально новым, с радикально Другим или Чужим. Удивление, как пишет Б. Вальденфельс, происходит «на пороге между повседневно привычным и впервые увиденным и не принадлежит ни одному из них» [5, с. 63]. Приписывание Платоном особого значения таким феноменами, как смерть и *эрос* обусловлено тем, что они «разрывают обычный горизонт мира, поскольку они по-новому высвечивают или затемняют все» [5, с. 55]. Итак, поскольку, как нас учит «Пир», философия гомологична (или даже тождественна) эротике, а философ – влюбленному, справедливо по аналогии заключить, что и *любовь начинается с удивления*, вызванного встречей с Другим, что разрушает привычный порядок существования.

Феноменологию удивления можно найти у ученика Э. Гуссерля О. Финка, который увязывает удивление с феноменологической редукцией. Он подчеркивает «эплектическую» (от гр. *ἔκπληξις*), или *от-вращающую* сущность удивления: «Удивление вышвыривает человека из *захваченности* (*Befangtheit*) повседневным, заданным обществом, традиционным и расхожим знакомством с сущим, изгоняет его из всегда уже заболтанного и в болтовне изложенного смыслового истолкования мира в творческую бедность еще-незнания о том, что такое сущее. Удивление сущностно *от-вратительно* (*ent-setzend*), поскольку оно от-ворачивает, вырывает человека из захваченности, знакомости, защищенности» [20, с. 9]. В удивлении раскрывается «неизвесность известного» и «незнакомость знакомого». Удивление, по Финку, является модусом «содрогания» (*Grauen*), которое он характеризует как встречу с Другим, реакция на которую амбивалентна, т.к. он может и пугать своей «чужестью», и вызывать любящую солидарность.

Все указанные характеристики удивления можно обнаружить и в опыте любви. Феноменологически эти два опыта сближаются или даже совпадают. Они захватывают все существо, поглощают все его внимание. Влюбленный и удивляющийся как бы выходит из самого себя (*экстаз=изумление*), нарушая привычные и устойчивые границы своего Я, что приносит радость и трепет. Очарованный опытом Другого, любящий стремится к близости и общению с ним. Именно будучи отличным от меня, *инаковым*, а, значит, новым и необычным, любимый меня удивляет, что заставляет беречь его инаковость как залог «вечной любви». Финк подчеркивает применительно к философии (что возможно экстраполировать на сферу любви), что здесь важно не преодолеть удивление, не усвоить удивительное, сделав его таким вновь само собой разумеющимся, а «выдержать» его и мыслить, удерживая удивление. Удивление, таким образом, не только исток философии и любви, но необходимое условие их экзистирования, оно «правит в каждом шаге» (Хайдеггер) [20, с. 123]. Основанием удержания этого любовного и философского удивления является сохранение инаковости предмета через *кенозис Я*, ведь лишь в качестве Другого как Другого он может быть удивительным. «Свое», апроприированное и гомогенное не удивляет.

Таким образом, различие Я и Другого является необходимым условием экзистирования любви. Однако различие, т.е. инаковость, Я и Другого, не всегда видится как действительная причина любви. Начиная с Пифагора и Эмпедокла в философии любви господствует принцип «подобное тянется к подобному», что означает, что именно подобие Я и Другого, указывающее на их сущностное тождество, рассматривается как причина любви, а их различие – это нечто акциденциальное, что можно и должно апроприировать. В таких теориях фундаментом и образом любви логично полагается себялюбие (*φιλαυτία, amor sui*). Другой в таком случае может быть предметом любви лишь как «другое Я» (*alter ego*) любящего. Именно в рамках такого подхода Платон разрабатывает свое учение об *эросе*. В других теориях, – встречающихся намного реже, – напротив, в качестве причины любви указывается именно на инаковость Я и Другого. Мы возводим этот дискурс любви к Гераклиту, который сформулировал принцип «противоположное дружит с противоположным» [7, с. 136]. Здесь Другой является любимым благодаря своему нетождеству Я. Другой – это Ты (Бубер) или Он (Левинас), а не «другое Я». Предмет любви – это Другой в своей нередуцируемой инаковости, тот, кто отделен и отличен от остального мира и от меня самого. Он есть то, что еще не апроприированно мною, а поэтому и является предметом моего желания. В данном контексте себялюбие видится скорее как *антилюбовь*.

Следовательно, с точки зрения гетерологии, можно говорить о принципиально различных дискурсах, которые можно вписать в более широкий контекст философии тождества и философии различия. Согласно

первому, который можно назвать «эгоцентрическим», причиной любви является онтологическое тождество Я и Другого, а их различие – это то вторичное и несущественное, что любовь, будучи единящей и отождествляющей силой, должна преодолеть. Здесь Другой дедуцируется из Я как тождества, а его инаковость апроприруется или уничтожается. Согласно второму, который назовем «гетероцентрическим», онтологическое различие Я и Другого является причиной любви, а значит, тем, что следует оберегать ради сохранения самой любви. Другой обладает своей нередуцируемой к Я субъекта инаковостью, которая и является предметом любви. Подобие же мыслится как онтологически вторичное, как результат действия силы апроприации, присущей Я.

Библиографический список:

1. Барт Р. Фрагменты речи влюбленного / Р. Барт. – Москва : Ad Marginem, 1999. – 432 с. – Текст : непосредственный.
2. Батай Ж. Эротика / Ж. Батай. – Текст : непосредственный // Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. – Москва : Ладомир, 2006. – С. 491-374.
3. Бердяев Н. А. Философия свободного духа / Н. А. Бердяев. – Москва : Республика, 1994. – 480 с. – Текст : непосредственный.
4. Вальденфельс Б. Мотив чужого: Сб. пер. с нем / Б. Вальденфельс. – Минск : ПроPILEI, 1999. – 176 с. – Текст : непосредственный.
5. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Б. Вальденфельс. – Київ : ППС - 2002, 2004. – 206 с. – Текст : непосредственный.
6. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель. – Москва : Мысль, 1990. – 524 с. – Текст : непосредственный.
7. Гераклит Эфесский: все наследие: на языках оригинала и в русском переводе / Гераклит. – Москва : ООО «Ад Маргинем Пресс», 2012. – 416 с. – Текст : непосредственный.
8. Декарт, Р. Сочинения. В 2 томах. Том 1 / Р. Декарт ; пер. с лат. и фр. - Москва : Мысль, 1989. – 654 с. – Текст : непосредственный.
9. Делез Ж. Логика смысла / Ж. Делез. – Москва : Академический Проект, 2011. – 472 с. – Текст : непосредственный.
10. Делез Ж. Платон и симулякр / Ж. Делез. – Текст : непосредственный // Интенциональность и текстуальность. – Томск, 1998. – С. 225-240.
11. Керимов Т. Х. Бытие и различие: генеалогия и гетерология / Т. Х. Керимов. - Москва : Академический Проект; Фонд «Мир», 2011. - 256 с. - Текст : непосредственный.
12. Керимов Т. Х. Гетеротетический принцип в философии / Т. Х. Керимов. – Текст : непосредственный // Эпистемы-2 : материалы межвуз. семинара : альманах. – Екатеринбург : Банк культурной информации, 2001. - С. 55-61.
13. Риккерт Г. Одно, единство и единица. (К вопросу о логической сущности числа) / Г. Риккерт. – Текст : непосредственный // Логос. – Москва : Тип. Т-ва А. А. Левенсон, 1911-1912. – Кн. 2 и 3. – С. 141-195.
14. Розанов В. В. Уединенное / В. В. Розанов. – Москва : Политиздат, 1990. – 543 с. – Текст : непосредственный.
15. Ружмон Д., де. Любов і західна культура / Д. де Ружмон. – Львів : Літопис, 2000. – 304 с. – Текст : непосредственный.

16. Современный философский словарь. – Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск : ПАНПРИНТ, 1998. – 1064 с. – Текст : непосредственный.
17. Сокулер З. А. Субъективность, язык и Другой: новые пути и искушения мысли, открываемые учением Эммануэля Левинаса : монография / З. А. Сокулер. – Москва : Университетская книга, 2016. – 240 с. – Текст : непосредственный.
18. Соловьев В. С. Философское начало цельного знания / В. С. Соловьев. – Минск : Харвест, 1999. – 912 с. – Текст : непосредственный.
19. Трубецкой Н. С. Основы фонологии / Н. С. Трубецкой. – Москва : Аспект Пресс, 2000. – 352 с. – Текст : непосредственный.
20. Финк О. Проблема феноменологии Эдмунда Гуссерля / О. Финк. – Текст : непосредственный // Логос. – 2016. – Т. 26, № 1. – С. 5-46.
21. Хайдеггер М. Что такое философия / М. Хайдеггер. – Текст : непосредственный // Вопросы философии. – 1993. – № 8. – С. 15-27.
22. Шутов А. Ю. Предельный опыт в гетерологии Жоржа Батая : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Шутов Алексей Юрьевич. – Москва, 2016. – 203 с. – Текст : непосредственный.
23. Certeau M. de. Heterologies: discourse on the other. Theory and History of Literature, Volume 17 / M. de Certeau. – Minneapolis, London : University of Minnesota Press, 1986. – 277 p. – Text : direct.
24. Stark H. Deleuze and Love / H. Stark. – Angelaki, 17:1, 2012. – P. 99-113. – Text : direct.
25. Theunissen M. The other : Studies in the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber / M. Theunissen; translated by Christopher Macann. - Massachusetts, London : The MIT Press Cambridge, 1984. – 451 p. - Text : direct.

Лойко Л. Е.

СУЩНОСТЬ ДРУГОГО: МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМ В БЕЛОРУССКОМ ОБЩЕСТВЕ

Практики мультикультурализма в современном белорусском обществе выработаны исторической эволюцией страны. Важную роль в ней играл диалог культурных парадигм Востока и Запада. Он формировался торговыми путями викингов и ганзейских купцов и предопределил особенности национальной идентичности белорусов [1].

В начале XIII в. в условиях агрессии со стороны немецких рыцарских орденов (меченосцев, Тевтонского) и монголо-татарских дружин белорусские земли смогли отстоять свою независимость. Важную роль сыграл князь Великого Княжества Литовского Витовт. Он предоставил убежище на территории Беларуси более чем 40 тысячам татар, оказавшихся в политическом меньшинстве по итогам внутренних распрей в Золотой Орде. Отряд хана Багардина прославился в Грюнвальдской битве 1410 г. Экспансия Тевтонского ордена на Восток была остановлена.

Интеграция в общество предполагает механизм адаптации к духовным основаниям культуры Другого. Духовная сфера играет особую роль в социальной системе. С одной стороны, в ней отражаются особенности

материально-производственной деятельности, политической жизни, социальных отношений и связей. С другой – в ней формируются и закрепляются общественные идеалы и ценности, которые направляют дальнейшее развитие общества.

Ценности отражают социальное и культурное значение определенных явлений действительности. Усвоение ценностей сопровождается признанием этнической группой местной культурной среды. Процесс социализации осуществляется путем воспитания, самовоспитания, обучения. Он зависит от многих факторов – социальной среды, культурных оснований общества, особенностей менталитета. Определенную роль играют и биологические факторы – наследственность, состояние здоровья.

На примерераарабографических рукописей, хранящихся в музеях Беларуси, белорусские ученые проследили основные этапы мультикультурной интеграции татар в пространство национальной культуры[2]. На территории Беларуси они оказались в XIV ст. по приглашению местных властей.

За более чем 600 лет татарское население в основной массе ассимилировалось. Вместе с тем, остались общины мусульманского тюркского населения [3]. Их права защищает Закон о национальных меньшинствах и религиозных конфессиях.

С XIV в. на территории Беларуси проживали общины евреев. Они были приглашены местными властями и переселились из Германии, где терпели притеснения. Грамота 1383 г. даровала брестским евреям право особых привилегий.

Евреи играли важную роль в развитии всех сфер жизнедеятельности белорусского общества [4]. Они занимались сбором налогов, торговлей, лесопильным и кожевенным промыслами. Выделялись евреи, которые скупали сельскохозяйственную продукцию (лен, пеньку, щетину) и купцы, торговавшие с другими странами.

В XVIII в. после разделов Польши евреи стали частью российского общества. Указы Екатерины Пограничивали проживание евреев «чертой оседлости». Это не помешало им получать образование в университетах России и Европы. Представители талантливой еврейской молодежи, такие как М. Шагал, стали достоянием российской культуры. 20 марта 1917 г. «черта оседлости» была ликвидирована.

К началу Великой Отечественной войны евреи составляли более половины городского населения Беларуси. Большинство из этих людей не смогло эвакуироваться. Они стали жертвами Холокоста [5].

В мультикультурном обществе актуальными являются вопросы борьбы с преступностью. В Европейском Союзе они обусловлены массовой миграцией населения из мест боевых действий, деятельности террористических организаций. Подобная проблема существует и в Российской Федерации, поскольку часть мусульманской молодежи Средней Азии оказалась втянутой в деятельность террористических организаций.

В Республике Беларусь за сотни лет этнические и религиозные группы интегрировались в общество. Поэтому каждый гражданин страны оказывается в общей ситуации борьбы с преступностью, которая является важнейшей задачей государства в обеспечении конституционных прав и свобод человека. Научное совершенствование средств этой борьбы требует глубокого и всестороннего изучения субъекта противозаконного поведения, т.е. личности преступника. Основными признаками личности преступника как социального типа являются антиобщественная ориентация, дефектное правовое и нравственное сознание, общественная опасность и противоправные действия.

Специфику личности преступника образуют не какая-то черта или отдельные признаки, а их комбинация, качественно неповторимые сочетания. На индивидуальном уровне преступление есть результат самореализации противоправного поведения личности в конкретной жизненной ситуации. Преступление – волевое действие, поэтому жизненная ситуация сама по себе не может быть причиной преступления. Решающим фактором здесь являются индивидуальные качества и свойства личности.

Таким образом, история белорусского, еврейского, тюркского этносов в их взаимодействии и взаимопроникновении, определила самобытные черты современной национальной идентичности Беларуси. Она представлена толерантностью, веротерпимостью, уважением к разнообразию обычаев и укладов жизни.

Библиографический список:

1. Самонова М. Н. Скандинавы на белорусских землях в IX–X вв.: к постановке проблемы. – Текст : непосредственный // *Studia Historica Europae Orientalis = Исследования по истории Восточной Европы* : науч. сб. – Минск : РИВШ, 2010. - Вып. 3. – С. 25.

2. Рукапісы татараў Беларусі канца XVII – пачатку XX ст. з фондаў Цэнтральнай навуковай бібліятэкі Нацыянальнай акадэміі навук Беларусі. – Мінск : Беларуская навука, 2011. – 221 с. – Текст : непосредственный.

3. Лойко Л. Е. Межконфессиональный диалог в поликультурном пространстве Беларуси / Л. Е. Лойко. – Текст : непосредственный // *Диалог культур и диалог в поликультурном пространстве* : XI Международная научно-практическая конференция, 5-7 дек. 2019 г. – Махачкала, 2019. – С. 307-311.

4. Лойко Л. Е. Межкультурная динамика социального пространства Беларуси / Л. Е. Лойко. – Текст : непосредственный // *Проблемы межэтнических и межкультурных коммуникаций в XVIII – начале XXI вв.* : Всероссийская научно-практическая конференция (Биробиджан, 28 ноября 2019 г.). - Биробиджан, 2020. – С. 75-78.

5. Иоффе Э. Г. Страницы истории евреев Беларуси : краткий научно-популярный очерк/ Э. Г. Иоффе. – Минск : АРТИ-ФЕКС, 1996. - 294 с. -Текст : непосредственный.

ДИАЛЕКТИКА КУЛЬТУРЫ И АНТИКУЛЬТУРЫ

В последние годы общественное сознание российских граждан пребывает в немалом смущении в отношении культурных изменений. И соответственно их восприятия населением в диапазоне от индивидуальных, коллективных и массовых оценок. Поводов для различения культурных и антикультурных феноменов множество. Многие сюжеты из области взаимопонимания и взаимодействия в бытовой жизни и рабочей среде нередко просто смущают и озадачивают грубостью, речевой неряшливостью, не допустимой в прошлые времена бестактностью, грубостью и неделекатностью. Именно такой типаж взаимодействия российских и бывших советских граждан выдвинул на повестку дня исследовательский интерес к теме культуры и антикультуры.

Одним из начинателей изучения непродуктивности антикультурного элемента в сфере взаимоотношений стала научная общественность Тюмени, где на регулярной основе уже несколько лет проводятся всероссийские научные конференции на тему «Культура и антикультура». Именно под таким названием здесь сформировалось новое научное направление под названием «Культура и антикультура», которое постепенно расширяет диапазон исследований культурологов, историков, философов, а по существу представителей всех гуманитарных дисциплин. С приглашением к дискуссиям всех заинтересованных данной тематикой. Представляется, что стараниями Пираловой Ольги Федоровны тема «Культура и антикультура» закрепится в ОмГУПС.

Вместе с тем, на наш взгляд тема культуры и антикультуры убедительно раскрыта в юридических науках, включая весьма продуктивное применение в практической жизни. Представляется, что Уголовное право и Уголовный Кодекс Российской Федерации в преобладающей степени на уровне законов именно дефференцируют понятия культуры и антикультуры. Иначе говоря, все или подавляющее большинство антикультурных феноменов составляют содержание и определенные законом действия в контексте Уголовного права и Уголовного Кодекса Российской Федерации. Иначе говоря, все, что подпадает под феномен и понятие антикультуры в юридической лексике и законодательстве рассматривается именно как антикультурные феномены, разрушающие пространство культуры народов, наций, общежитие законопослушных, именно культурных граждан. В воровстве, посягательстве на чужое имущество, оскорблении достоинства человека, унижении личности и другие поступки аморального характера относятся к антикультурным в разной степени действиям. Именно нарушение определенных юстицией прав жизнедеятельности и взаимоотношений является как антикуль-

тура. Законопослушные граждане только в редких случаях оказываются нарушителями общеизвестных законов. Различать «что такое хорошо и что такое плохо» детям объясняют и учат с раннего возраста. Именно на этой твердой основе можно или нельзя» формируется культура индивида, коллектива, общества.

Трансляции субъективных, личных представлений в гласное коллективное пространство, манипуляции с жизненно важными потребностями людей и многое другое из персональных эмоций - это и есть антикультура. Человек, облеченный властью может позволить себе, пользуясь «правом сильного» только по причине занимаемого места в иерархии рабочих должностей, что яко бы дает одному человеку (вышестоящего) право ругать, унижать, влиять на деловую репутацию и «отключать» индивида от возможностей реализации своих способностей. А короче «держать человека в «страхе немилости» под опасением быть уволенным, «брошенным» на работе, в семье, в окружении коллег, соседей. А в принципе «обиженным можно оказаться в любом месте, если кто-то решил, что имеет право «понукасть», унижать, не замечать, ругать или хвалить. Это и будет «встреча» культуры и антикультуры.

В контексте различения культуры и антикультуры всякая нанесенная другому человеку неприятность, осуждение, стресс из-за манер оппонента и т. д. есть антикультура! Манеры поведения задает именно *культура*. Если позволить своего рода предельно упрощенное, образное определение, можно считать, что сущность антикультуры раскрывается в «Уголовном кодексе» и уголовном праве. И напротив, собственно культура всегда видна по жизнедеятельности людей, по конкретным результатам их работы и жизни.

Совсем коротко можно определить сущность культуры и антикультуры следующим образом. *Культура* - это все то, вся жизнедеятельность людей в рамках действующих в разные исторические времена законов, т. е. в конкретных исторических и социальных условиях. *Антикультура* - это существующие в данный конкретро-исторический период отклонения от запретов гражданского и уголовного права, а также всех других правовых норм и документов с разрешительными или запретительными статьями. Все особенности различных государств, обществ, социально-профессиональных сообществ всегда зафиксированы в документах. Прежде всего, в Конституциях разных стран. Уголовное право и Кодекс - это свод всех вариаций антикультуры, то есть того, что общество порицает и избегает (конкретизация конституционных норм). Уголовный Кодекс содержит вариативность антикультурных приемов и способов жизни, т.е. различных вариаций антикультуры.

В контексте сказанного самое простое понимание культуры связано с законопослушанием. Законопослушному человеку живется проще и достаточно комфортно. Законопослушание и есть явленная культура. Надо

только исполнять предписания и традиции, связанные с работой, межличностными коммуникациями и добросовестно делать свою работу. В таком понимании *Культура* – это законопослушание. *Антикультура* – это нарушение законов, требующее наказания в соответствии с действующими в данное время правовыми документами.

Библиографический список:

1. Юридический энциклопедический словарь / гл. ред. А. Я. Сухарев ; редкол. М. М. Богусловский и др. – Москва : Сов. Энциклопедия, 1984. - 415 с. - Текст : непосредственный.
2. Уголовное право Российской Федерации : (Общая часть) : учебник / под ред. А. И. Марцева. – Изд. 2, перераб. и доп. – Омск : ОМА МВД России, 2006 – 408 с. - Текст : непосредственный.
3. Комментарии к Уголовному кодексу Российской Федерации. – Изд. 5. – Москва : Юрист, 2009. – 575 с.

Пашина А. В.

«ТЕОРИЯ ПОКОЛЕНИЙ» У. ШТРАУСА И Н. ХОУ В СОВРЕМЕННОМ МЕДИАДИСКУРСЕ КАК ВЕРБАЛИЗАЦИЯ КОНЦЕПТА СВОЙ/ЧУЖОЙ

В 1991 году была опубликована книга «Generations: The History of America's Future, 1584 to 2069». («Поколения: история американского будущего: 1584 – 2069») У. Штрауса и Н.Хоу [1], в которой авторы впервые заговорили об общей поведенческой модели, свойственной определенному поколению американцев. В 1997 году в книге «The Forth Turning: What the Cycles of History Tell Us About America's Next Rendezvous with Destiny» («Четвертый поворот: что исторические циклы говорят о новой встрече Америки с судьбой») [2] была развита теория о четырехчастном поколенческом цикле в истории США. Несмотря на то, что в академической среде «теория поколений» была принята неоднозначно, идея о том, что люди определенной возрастной группы, выросшие в одинаковых исторических условиях, склонны разделять определенный набор ценностей и убеждений, лежит в основе многих маркетинговых стратегий, реализуемых в современном медиа-дискурсе.

Цель работы - анализ специфики вербализации концепта СВОЙ/ЧУЖОЙ в текстах медиа-дискурса, эксплуатирующих идеи «теории поколений» У. Штрауса и Н. Хоу.

Объектом нашего исследования является контент русскоязычного сегмента сети интернет, использующий термины «теории поколений» и ее дальнейших интерпретаций.

Широко применяемый в современных гуманитарных дисциплинах термин *дискурс* понимается нами как сложная нелинейная система взаимосвязанных текстов, реализующихся как в традиционной письменной (печатной), так и в аудио/аудио-визуальной/графической форме. Эти тексты детерминированы сферой человеческой деятельности, темой, целью, ситуацией общения, культурным опытом коммуникантов, в них вербализуются концепты, составляющие концептосферу данного дискурса [3].

Концепт - оперативная единица человеческого мышления, которая выражается вербально, но обладает большим информационным объемом, чем значение слова и включает как индивидуальные представления, обусловленные уникальным опытом, так и общие, часто неосознаваемые носителем языка стереотипы, транслируемые национальной языковой картиной мира. Концепт может быть выражен одним словом, словосочетанием, текстом, визуальным образом [3].

Концепт «свой/чужой» принято интерпретировать в этнической плоскости: «этнический стереотип поведения - вот главное, что определяет этнос... следовательно, это явление - и соответствующий ему концепт должны быть - при культурологическом подходе - взяты за основу и научного исследования этого явления - понятия «Свои» в противопоставлении «Чужим» [4]. По мнению Ю.С. Степанова, концепт «свои» - «чужие» уходит корнями в глубокие принципы организации дочеловеческого, животного мира [4].

Глобализация, распространение идей равенства и толерантности налагает запрет на открытое противопоставление «своих» и «чужих» по национальному признаку. Формирующаяся на наших глазах «новая этика» предполагает отказ от деления людей на «своих» и «чужих». Однако эта идея, активно навязываемая современной западной культурой, входит в противоречие с архаической картиной мира, активно эксплуатируемой в маркетинговых целях. Развитие некоторых постулатов «Теории поколений» позволяет снять это противоречие. Быть «миллениалом» или «бэйби-бумером» означает принадлежать к определенной общности вне зависимости от расы, национальности и гендера. Игнорирование этнических, расовых, гендерных, психологических различий - главный аргумент критиков данной теории, но именно этот принцип делает ее наиболее удобной в современной действительности. Различия между поколениями не являются непреодолимыми, они не осложнены историей кровавых многовековых конфликтов. В этом плане использование «теории поколений» - идеальный маркетинговый ход, сохраняющий некоторую «научность» и вызывающий большее доверие, чем астрологический гороскоп, но не вызывающий никаких негативных коннотаций (ср. вегетарианец, феминистка, экоактивист и т.д.).

Интересно отметить, что У. Штраус и Н. Хоу говорили о *циклическости* смены поколений. По мнению исследователей, каждые 20-25 лет формируется поколение, объединенное общим историческим опытом. Четыре поколения составляют полный цикл: от коллективизма, вызванного глобальными потрясениями, до индивидуализма «тучных лет» - и обратно (новый кризис и усиление институтов власти). Авторы выделили четыре архетипа (пророк, герой, странник, художник), которые активизируются в определенный период жизни общества.

В цикле Миллениума для США выделяют бэйби-бумеров (1943-1960), 13-е поколение (поколение X по Д. Коупленду [5]) (1961-1981), поколение Миллениума, окончившее школу в 2000 (поколение Y, Интернет-поколение (1982-2004) и поколение Родины (Хоумлендэры), (поколение Z) (2005-наши дни). Австралийский исследователь М.Маккриндл выделяет поколение Альфа [6] (поколение A) (рожденные после 2010).

Публикация книги «Millennials Rising: The Next Great Generation» «Восхождение поколения Миллениума: следующее великое поколение» [7] в 2000 году стала попыткой У. Штрауса и Н. Хоу ответить критикам, обвиняющим их теорию в отсутствии эмпирических данных.

С момента публикации «Поколений» предпринимаются попытки интерпретирования «теории поколений» для других, так как глобальные события XX-XXI века - Вторая мировая война, появление Интернета и мобильной связи - являются общими для всех наций.

В русскоязычном медиа-дискурсе терминология, основанная на «теории поколений», получила широкое распространение в век Интернета, после 2000 года. Одна из российских интерпретаций «теории поколений» принадлежит Алексею Юрчаку, который называет российских бэйби - бумеров «последним советским поколением» [8].

Анализ интернет контента показывает, современная интерпретация «теории поколений» преодолевает ее цикличность. Важный критерий оценки поколений сегодня - владение цифровыми технологиями. С этой точки зрения наблюдается определенное эволюционное развитие: от «аналоговых» бумеров до «поколения стекла» (поколение Альфа). М. МакКриндл заявляет, что поколение Альфа станет лучшим из всех: «Старшее поколение Альфа начнет третий год обучения в следующем году и будет самым формально образованным поколением за всю историю, поколением с наибольшим технологическим оснащением и самым богатым поколением в мире» [6].

Результатом анализа различных интернет-публикаций о бэйби-бумерах, миллениалах и зумерах, стал собирательный образ представителя каждого поколения:

1. Бэйби-бумеры (бумеры), чье мировоззрение сформировалось в до-цифровую эпоху на фоне экономического подъема после Второй мировой

войны, являются потребителями традиционных СМИ, не доверяют новым технологиям, при этом многие бумеры пользуются Интернетом и имеют аккаунт в социальных сетях [9-13].

2. Поколение X («сэндвич» - поколение, «поколение пепси», «поколение перестройки», «потерянное поколение») выросли во время компьютерной революции и, как правило, технологически подкованы, но по-прежнему смотрят ТВ и слушают радио [9-13].

3. Миллениалы с детства пользуются технологиями, получили смартфоны в подростковом возрасте, информацию получают через стриминговые сервисы, однако во взрослую жизнь они вошли в период экономического кризиса, поэтому они дольше живут с родителями и позже и реже обзаводятся собственными семьями, предпочитают личный комфорт, придерживаются здорового образа жизни, вместо постоянной е чаще выбирают фриланс («поколение Питера Пена») [9-13].

4. Зумеры - дети поколения X и миллениалов – «родились со смартфоном в руке», не представляют жизнь без интернета, виртуальное пространство для них так же важно, как и реальное. Быстро меняют предпочтения, не признают авторитетов. Второе название зумеров – «поколение снежинок» (отмечается их сверхчувствительность к несправедливости, неспособность справляться с кризисными ситуациями в реальности). Отмечается снижение коммуникативных навыков этого поколения. В России зумеров принято называть «непоротым поколением», «поколением Путина» [9-13].

5. Поколение Альфа – «поколение стекла» еще более погруженное в цифровые технологии, только входит в жизнь. Предполагается, что это будут более любознательны и образованы, чем предыдущие поколения [9-13].

Таким образом, терминология, разработанная на основе «теории поколений» (бумеры, зумеры, милениалы) активно используется в медиа-дискурсе при вербализации концепта СВОЙ/ЧУЖОЙ. Как правило, поколения противопоставлены по определенным аспектам: владение цифровыми технологиями, аксиологические установки, коммуникативные навыки и т.д. Принадлежность к категории «свой» или «чужой» определяется годом рождения, но различные интерпретации первоначальной теории называют разные промежутки времени, что, несомненно, облегчает коммерческое использование теории - по сути, реципиент текста имеет возможность некоторого выбора: относить себя к поколению X или миллениалам, считать своего ребенка «зумером» или «альфой». Успешная реализация концепции возможна при широком распространении терминологии, поэтому в медиа-дискурсе постоянно проводится «просветительская работа» в данном направлении: поисковик выдает десятки публицистических текстов различных информационных платформ на тему «кто такие бумеры, зумеры, миллениалы». Разграничение старо-

го и нового как «своего» и «чужого» помогает не только решать задачи по прогнозированию возможного будущего, анализировать приоритеты той или иной целевой аудитории, но и формулировать и формировать аксиологические установки, одобряемые на данном этапе и/или желательные на следующем этапе развития общества.

Библиографический список:

1. Howe N. Generations : The History of America's Future, 1584 to 2069 / N. Howe, W. Strauss. - New York : William Morrow & Company, 1991. – 538 с. - Text: direct.
2. Howe N. The Forth Turning : What the Cycles of History Tell Us About America's Next Rendezvous with Destiny / N. Howe, W. Strauss. – New York : Broadway Books, 1997. – 400 с. - Text: direct.
3. Пашина А. В. Специфика вербализации концепта ЕМРОУЕЕ в шаблонах резюме англоязычного бизнес-дискурса / А. В. Пашина, Н. В. Омелаенко, М. В. Денeko. – Текст непосредственный // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: гуманитарные науки. - 2019. - № 10. - С. 160-164.
4. Степанов Ю. С. Константы : словарь русской культуры / Ю. С. Степанов. – Изд-е 3-е, испр. и доп. – Москва : Академический проект, 2004. - 992 с. - Текст: непосредственный.
5. Коупленд Д. Поколение X / Д. Коупленд. - Москва : АСТ, 2016. – 320 с. - Текст непосредственный.
6. McCrindle M. Generation next : Meet Gen Z and the Alphas / M. McCrindle. – Text : electronic. – URL : <https://mccrindle.com.au/insights/blog/generation-next-meet-gen-z-alfas> (дата обращения: 08.06.2021).
7. Howe N. Millennials Rising : The Next Great Generation / N. Howe, W. Strauss. - New York : Vintage Books, 2000. – 414 с. – Text : direct.
8. Метлицкая З. Ю. Все было навечно, пока не кончилось: последнее советское поколение / З. Метлицкая, А. Юрчак. - Текст: электронный // История России. Серия аналитических обзоров и сборников. - 2011. - №1. - URL : <https://cyberleninka.ru/article/n/yurchak-a-vse-bylo-navechno-poka-ne-konchilos-poslednee-sovetskoe-pokolenie> (дата обращения: 09.06.2021).
9. Теория поколений: кто такие бумеры, иксеры, миллениалы и зумеры. – Текст : электронный. – URL : <https://anews.com/novosti/132634788-teorija-pokolenij-ko-takie-bumery-ikxery-millenialy-i-zumery.html> (дата обращения: 09.06.2021).
10. Лейзаренко Д. Бумерб зумер или миллениал: как определить, к какому поколению отнести себя / Д. Лейзаренко. – Текст : электронный. – URL : <https://tjournal.ru/internet/125215-bumer-zumer-ili-millennial-kak-opredelit-k-kakomu-pokoleniyu-otnesti-sebya> (дата обращения: 09.06.2021).
11. От бумеров до зумеров: как разные поколения относятся к пенсии. – Текст : электронный. – URL : <https://www.dfnpf.ru/journal/pension-system/generations> (дата обращения: 09.06.2021).
12. От беби-бумеров до зумеров и альфа: портрет поколений в преддверии Всероссийской переписи населения. – Текст : электронный. – URL : <https://prospekt.media/2020/09/07/ot-bebi-bumerov-do-zumerov-i-alfa-portret-pokolenij-v-preddverii-vserossijskoj-perepisi-naseleniya/>(дата обращения: 09.06.2021).
13. Зумеры, подвиньтесь! – Текст : электронный. – URL : <https://www.wday.ru/stil-zhizny/kultura/zumery-podvintes-kto-sleduyushii-v-teorii-pokolenii-i-v-chem-ikh-osobennost/>(дата обращения: 09.06.2021).

ТРАНСФОРМАЦИОННЫЕ ИЗМЕНЕНИЯ ЛИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХ ИНТЕНСИВНОГО РАЗВИТИЯ ИНФОРМАЦИОННОГО ПРОСТРАНСТВА ИНТЕРНЕТ

Интернет-пространство изначально создавалось как «глобальная копилка информации» и было преимущественно образовательным инструментом. Но в конце XX в. сформировался новый образ Интернет, получивший название Web 2.0. Теперь это техническая платформа для размещения того, что нужно и интересно пользователю. Это пространство для коммуникации, при том поликультурной коммуникации.

Интернет, действительно, поликультурен, он наполняется информацией, созданной людьми из разных культур, поэтому границы между странами и людьми стираются, мир как будто сжимается в одну точку, информация по всемирной паутине распространяется мгновенно, независимо от того, где произошло событие. Безусловно, все это сказывается на личности пользователя Интернет.

Вопрос о личностной трансформации под влиянием Интернет начал обсуждаться в науке с середины 1990-х гг., когда вышло в свет одно из первых исследований этого феномена – «Жизнь на экране». Немного позднее в 2000 г. появилось исследование под названием «Кибердемократия: Интернет и публичная сфера», в которой впервые в научный оборот было введено понятие «мобильная идентичность». В этот же период появляется термин Нетократия как описание новой реальности, в которой основным ресурсом является информация, а наибольшей властью обладают авторы наиболее читаемых ресурсов [1].

В современном мире Интернет превратился в свободную площадку для обмена информацией, мнениями. Как никогда ранее простые пользователи могут внести свою лепту в создание виртуального мира, занимаясь творчеством и контент-наполнением сайтов. Сейчас всемирная паутина используется для самореализации пользователей через социальные сети, wiki-сайты, блоги, конструирование нового образа себя.

С начала своего появления Интернет был пространством анонимности. Это было связано с тем, что в 1990-х гг. общение осуществлялось преимущественно в чатах, наблюдалось тотальное обезличивание, когда люди примеряли маски, меняя пол, возраст, многие социально-значимые характеристики.

Однако со временем произошло изменение отношения пользователей к Интернет. И чем более осознавалась значимость Интернета, тем острее у каждого пользователя появлялось стремление к верификации виртуальной личности.

Сегодня все чаще в соцсетях и адресах электронной почты можно встретить реальные имена, фамилии, номера телефонов, т.к. ресурсы за-

действованы в профессиональной деятельности. Известно, что при устройстве на работу работники кадровых служб серьезно изучают профили претендентов в социальных сетях, которые в современном мире стали своеобразной визитной карточкой. Люди все больше осознают, что по публикациям, комментариям, аудио- и видео-наполнению профилей их оценивают, в том числе знакомые, и начинают более осознанно подходить к подбору контента, размещаемого у себя на страницах.

Однако и сейчас у пользователей Интернет может быть несколько профилей, где они выступают под разными никнеймами.

Причины создания анонимных профилей могут быть разными:

- неудовлетворенность какими-либо аспектами своей реальной идентичности;
- необходимость преодоления трудностей во взаимодействии с социумом;
- желание примерить на себя новый образ;
- стремление освободиться от давления своей социальной роли и приобрести новый опыт общения;
- самореализация;
- стремление пошутить и повеселиться и т.п.

Наиболее яркие проявления экспериментирования с идентичностью – виртуальная «смена пола» и девиантное поведение в Сети (троллинг, кибербуллинг, кибермошенничество). Такое поведение свойственно в большей степени подросткам, при этом психологи отмечают, что часто в реальной жизни девиантность у этих людей никак не проявляется.

Интересно, что связь между реальным прототипом и виртуальным образом обладает свойством амбивалентности. С одной стороны, отношение виртуальной и реальной личности основано на их частичном или полном отождествлении, а с другой – создаваемая копия зачастую отделяется от оригинала и начинает существовать независимо [2].

Трансформация личности приводит к новому восприятию информации, а следовательно к трансформации социальных институтов, например, таких как система образования, которая претерпевает существенные изменения в современном мире, выражающиеся в появлении новых форматов обучения, которые стали особенно актуальны во время пандемии. Это дает огромную свободу личности – теперь обучаться можно из любой точки мира, любой профессии, более того, можно получать знания у лучших профессоров, работающих в ведущих вузах мира. С появлением новых каналов и источников информации формальное образование, получаемое в рамках образовательных организаций, утрачивает возможность реализации всех основных функций образования [3].

Таким образом, современное Интернет-пространство – это поле для разностороннего раскрытия личности (как со знаком «плюс», так и со знаком «минус»), ее социализации и самореализации. Интернет стирает гра-

ницы, делает информацию более доступной. Человек сегодня как никогда свободен в выборе траектории своего развития, но вместе с тем Big Data позволяет просчитывать заранее поведение индивида и делает его предсказуемым, что открывает огромные возможности для манипулирования сознанием современного человека.

Библиографический список:

1. Клементьев Б. С. Трансформация личности в пространстве Интернета / Б. С. Клементьев ; Саратовский национальный исследовательский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского. - Саратов, 2017. – – Текст : электронный. - URL : <https://elibrary.ru/item.asp?id=29186221> (дата обращения: 26.05.2021).

2. Зекерьяев Р. И. Типы виртуальной личности Интернет-пользователя / Р. И. Зекерьяев ; Курский государственный университет . – Курск, 2019. – Текст : электронный. – URL : <https://elibrary.ru/item.asp?id=37165623> (дата обращения: 26.05.2021).

3. Лызь Н. А. Роль информационно-образовательного Интернет-пространства в непрерывном образовании личности / Н. А. Лызь, О. Н. Истратова ; Южный федеральный университет . – Таганрог, 2019. – Текст : электронный. – URL : <https://cyberleninka.ru/article/n/rol-informatsionno-obrazovatel'nogo-internet-prostranstva-v-nepreryvnom-obrazovanii-lichnosti/viewer> (дата обращения: 30.05.2021).

Сперанская Н. И.

СИМБИОЗ КОНЦЕПТОВ «Я» – «ДРУГОЙ» В ПРОЦЕССЕ САМОПОЗНАНИЯ

В настоящее время вопросы индивидуальности, самопознания, формирования Я-концепции, межличностного общения весьма актуальны, поскольку, с одной стороны, современная социально-экономическая ситуация не мыслима без активного в ней участия человека, его осознанных действий, а с другой – при интенсивной цифровизации нашей жизни появляется риск манипуляций его поведением, коммуникативных деформаций. Мы являемся свидетелями страшных асоциальных явлений, когда молодые люди, подростки, поддаваясь влиянию сведений, полученных через средства массовой информации, интернет, социальные сети совершают ужасные поступки: суицид, колумбайн (убийство школьников и/или учителей) и т.д. Уровень развития общества в целом определяется сформированностью личности его членов, то есть по сути это является критериальным индикатором зрелости социума. Данные процессы требуют тщательного рассмотрения концептов «Я» и «Другой», которые носят междисциплинарный характер, поскольку являются предметом изучения многих антропологических наук: философия, психология, социология, филология, культурология, педагогика и другие.

Понятие «Я» очень часто используется учеными разных направлений, но тем не менее его содержание до сих пор не конкретизировано и ча-

сто соотносится с терминами «самость», «идентичность», «ЭГО» и т.д. Р. Декарт [4], исходя из античного представления о человеке, как симбиозе тела и души, чему нет очевидных подтверждений, появляются сомнения как акт мышления, поэтому при рассмотрении феномена «Я», связывал его с вопросом самопознания. И. Кант [5] указывал на дуальный характер «Я»: во-первых, субъект мышления, а во-вторых, объект восприятия. Л.С. Выготский представляет «Я» как сознательную, организующую поведение и мыслящую сторону личности [2]. Н.А. Бердяев [1] установил соотношение между «Я» и личностью: первое – это данность, а вот второе – достижение, то есть результат приложенных усилий, поскольку человек как микрокосм, в котором потенциально все заложено. Как отмечает А.Н. Смирнов [6], при наличии широких (У. Джеймс, Т. Шибутани, М. Розенберг и др.) и узких (А.А. Реан) трактовок концепта «Я» до сих пор отсутствует единство взглядов на данный феномен.

Концепт «Другой» также разными учеными интерпретируется по-своему: «иной», «чужой», «не-Я», «другое Я», «другая субъективная реальность» и пр. Диалектическое единство концептов «я – другой» отмечалось уже в античности. Хотя в работах Аристотеля и нет противопоставления Я – другой, все же этот мыслитель, подчеркивал, что для самопознания требуется другой. В психологических исследованиях подчеркивается сложная структура человеческой личности, состоящей из различных наслоений, среди которых Я и Другое (Оно - у З. Фрейда [9], Л.С. Выготского [2] и др.) являются основными, причем различные психические заболевания происходят в результате внутренних конфликтов между ними.

Неразрывность описываемой нами диады сопровождает человека на протяжении всей его жизни, начиная с самого рождения. Как отмечает Л.С. Выготский [2], жизнь младенца можно охарактеризовать двояко: с одной стороны, новорожденный без другого не сможет даже просто выжить, его деятельность осуществляется только через взрослого, который за ним ухаживает, а с другой стороны, новорожденный не обладает речью, отсутствует вербальное общение.

Отметим, что коммуникация, будучи одной из важнейших человеческих потребностей, не мыслится без принятия другого актанта, причем человек может его воспринимать по – разному (агрессивно, эмпатично, равнодушно и т.д.), что будет оказывать влияние на характер общения. Современные реалии актуализировали на личностном уровне важность и ценность человеческого общения. Пандемия COVID-19 сорвала вуаль метафоричности с известного, а сегодня можно считать и пророческого, выражения Сент-Экзюпери о роскоши человеческого общения [8], обнажив истинный смысл данного концепта с его коннотативными значениями величайшей ценности и доступности для немногих. Данная цитата встречается в переводе, выполненном Горацием Велле, книги Сент-Экзюпери «Земля людей» [10], как эпиграф во втором издании книги 1963 года изда-

ния (серия «Жизнь замечательных людей») Марселя Мижо о Сент-Экзюпери, где переводчиком был опять же Велле. Нора Галь в своем переводе не использовала эту фразу, а представила данный смысл словами «...ничего нет в мире драгоценнее уз, соединяющих человека с человеком», да и название произведения теперь «Планета людей», сама переводчица считает, что в таком виде появляется более яркая, эмоциональная окраска.

В то же время словосочетание «роскошь человеческого общения» стало очень популярным, привычным и всегда останется связанным с именем Сент Экзюпери.

Сегодня коммуникационные процессы часто стали осуществляться опосредованно, то есть через разнообразные цифровые инструменты: прямое общение сократилось, контактирование осуществляется при помощи современных технических средств. Важнейшие научные достижения: компьютеры, телефоны, гаджеты заменяют живого собеседника, аватарки, смайлики механически передают человеческие эмоции. Постоянное пользование гаджетами негативно сказывается на здоровье человека: ухудшение зрения, гиподинамия стала повсеместной, даже среди детей и подростков.

Социологические исследования обращают внимание на деформации межличностного общения. Появилось такое явление как номофобия (от английского словосочетания по mobile-phone phobia), что означает страх остаться без телефона, упустить что-то весьма важное. Сегодня широко распространен фаббинг («phone - телефон и «snubbing» - пренебрежение), то есть постоянное использование телефона и во время деловых переговоров, и личных бесед. А совсем недавно отвлечение во время разговора считалось неприемлемым. Данный термин появился с 2012, современное общение перешло в социальные сети через обновление статусов, постепенно вытесняя живую беседу. Фаббинг становится нормой в молодежной среде, он позволяет заполнить пустоту и скрыть отсутствие умения сопереживания своему собеседнику, так как опосредованная коммуникация позволяет избегать неловких моментов, спрятать свое истинное мнение за смайликами и мемами [7].

Специалисты предупреждают о серьезных последствиях данных социальных проявлений, прежде всего, это нарастание одиночества, депрессивных настроений, неумение выстраивать отношения с другими людьми, то есть происходит деформация Я-концепции, поскольку при истинном общении человек в своем собеседнике, прежде всего, видит, себя, пытается разобраться в самом себе, приходит осознание своей уникальности. Межличностное общение позволяет приобрести определенные знания, оценить их истинность. При сокращающихся коммуникациях в сегодняшнем мире человек всего этого не получает, становится замкнутым, перестает чувствовать себя полноценным членом общества.

Врачи обеспокоены не только физиологическими заболеваниями, но и психическими (широко распространена игромания, часто наблюдается

отрыв от реальности). До сих пор вся наша страна переживает стресс, вызванный событиями в Казани, где молодой человек устроил стрельбу в школе, погибли 9 человек и получили ранения 21. Конечно, еще предстоит тщательно проанализировать, что послужило триггером для этой трагедии, одно очевидно, на фоне негативного влияния компьютерных игр, основанных на убийстве игровых действующих лиц, доступность в интернете информации об изготовлении взрывных устройств и видеоматериала по скулшутингу, несформированность положительной Я-концепции у казанского стрелка, который, на самом деле, оказался очень одиноким (отсутствие друзей, даже самые близкие перестали с ним общаться), все эти факторы привели к таким страшным последствиям.

Данные, отметим, повторяющиеся во всем мире, события с особой остротой поднимают вопросы принятия «Другого», имеющего отличия от «Я», что является основанием культурного многообразия человеческой цивилизации, признания индивидуальных различий, но в тоже время есть ли, имеет ли право на существование предел толерантности, после которого наступает абсолютная нетерпимость, например, к терроризму, убийству и пр. В заключении подчеркнем, что концепты «Я» и «Другой» очень тесно взаимосвязаны и носят интегративный характер, причем, вопросы их изучения различными науками продолжают оставаться весьма актуальными на протяжении развития не только отдельной личности, но и всего человечества.

Библиографический список:

1. Бердяев Н. А. Самопознание : сочинения / Н. А. Бердяев. – Москва : Эксмо ; Харьков : Фолио, 2005. – 640 с. – Текст : непосредственный.
2. Выготский Л. С. Психология / Л. С. Выготский. – Москва : ЭКСМО-Пресс, 2002. – 1008 с. – Текст : непосредственный.
3. Дегтярева О. В. О соотношении понятий «не-Я», «другое Я» и «другой» / О. В. Дегтярева. – Текст : непосредственный // Вестник РУДН. Серия : Философия. - 2012. - № 2. - С. 67 – 71.
4. Декарт Р. Рассуждения о методе / Р. Декарт. - Санкт-Петербург : АзбукаЮ, 2017. - 315 с. – Текст : непосредственный.
5. Кант И. Сочинения. В 6 томах. Том 6. – Москва : Мысль, 1966. – 365 с. – Текст : непосредственный.
6. Смирнов А. Н. О понятиях «Я-концепция» и «концепция жизни личности» / А. Н. Смирнов. - Текст : непосредственный // Вестник. - 2006. - № 13 (2). – С. 143 – 146.
7. Сперанская Н. И. Использование информационных телекоммуникационных технологий в языковом образовании: преимущества и риски / Н. И. Сперанская. – Текст : непосредственный // Информационные и графические технологии в профессиональной и научной деятельности : третья международной науч.-практ. конф. 2019 г. – Тюмень, 2019. - С. 266-268.
8. Сперанская Н. И. Роскошь человеческого общения: гениальное пророчество Антуана де Сент-Экзюпери? / Н. И. Сперанская, О. Е. Яцевич, С. А. Ковалевская. - Текст : непосредственный // Гуманитарные и социальные науки. - 2018. - № 4. - С. 130 - 136. - DOI: 10.18522/2070-1403-2018-69-4-130-136.

9. Фрейд З. «Я» и «Оно» / З. Фрейд. - Санкт-Петербург : Азбука-классика, 2006. – 280 с. – Текст : непосредственный.
10. Экзепюри А. Земля людей. Сочинения. В 3 томах. Том 1 / А. Экзепюри. - Рига : Полярис, 1997. – 308 с. – Текст : непосредственный.

Узлова Н. В.

ЭТНОКУЛЬТУРНАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ В ЕВРАЗИЙСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

Для определения такого явления как этнокультурная безопасность, базовыми являются понятия - «этнос» и «безопасность».

Понятие «этнос» имеет различные дефиниции. Рассматривая его как ключевое для характеристики этнокультурных процессов, можно представить следующее определение, наиболее полно учитывающее все многообразие такого явления как этнос.

Этнос - исторически сложившаяся устойчивая совокупность людей, объединённых общими объективными либо субъективными признаками, в которые различные авторы включают происхождение, единый язык, культуру, хозяйство территорию проживания, самосознание, внешний вид, склад ума и другое, синоним термина «народ» [6].

При этом базовыми характеристиками этноса являются общий язык, религия; наличие территории, на которой проживает данный этнос (не всегда исполняется); общая материальная и духовная культура; общие представления о территориальном и историческом происхождении; общие оформленные представления о родине и государстве; осознание членами группы своей принадлежности к этносу и основанное на этом чувство солидарности.

В свою очередь, кроме понятия этнос, существуют и другие, характеризующие этническую сплочённость людей, это такие понятия как «суперэтнос» и «субэтнос». Как отмечал Л.Н. Гумилёв «этносы, возникшие в одном регионе, в одну эпоху, а тем самым от одного импульса ... называются суперэтническими целостностями. Они часто образуют мозаику типов, культур, политических образований. Каждый этнос, в свою очередь, включает в себя субэтносы - мелкие группы, отличающиеся друг от друга иногда языком, иногда религией, иногда родом занятий, но всегда стереотипом поведения. Этносы (члены одного суперэтноса) не всегда похожи один на другой, но всегда ближе друг к другу, чем к этносам других суперэтносов, как по ментальности, так и по поведению» [2, с. 141].

Сформулированное определение понятия «этнокультурная безопасность» Л.С. Перепелкиным и В.Г. Стельмахом имеет следующее значение: «понятие этнокультурная безопасности, как сферу устойчивого функционирования и воспроизводства культур всех национальных групп, прожи-

вающих в рамках того или иного государства, вкупе с возможностью их участия в свободном взаимообмене культурными ценностями и сохранения их членами своей этнической идентичности» [4, с. 15].

В последнее время проявляется тенденция перенаправления вектора внимания от центральной культуры к региональным культурам, этот процесс называется глокализация. Это связано с тем, что региональная культура включает в себя ценностно-смысловые векторы, отражающие ее самобытность и самобытность этносов, проживающих на этой территории. Именно этносы, входящие в состав региональной культуры, являются истинными первоисточниками, подпитывающими древо культуры нации и государства в целом. И сейчас, как это не парадоксально, именно региональные культуры являются якорями, стабилизирующую ситуацию разбалансировки, которую привносит процесс глобализации. Глобальная культура в настоящее время все более носит оттенок вестернизации. Культурное ядро в более целостном состоянии сохраняется как раз на периферии, поскольку именно центр более интенсивно подвергается декультурации и «расцвету» антикультуры. Слово «расцвет» в данном случае употребляется в кавычках, поскольку не соотносится с антикультурой, представляющей собой обратный процесс расцвету.

Ориентир на Европу как культурный центр и сейчас является приоритетным для России, хотя все большее философов, культурологов, социологов как в России, так и за рубежом отмечают упадок западной культуры.

Глобальная культура по своей сути является космополитической и являет свою противоположность этнической культуре как традиционной. Поэтому по всему миру набирает силу обратный процесс - деглобализации, который проявляется с разной степенью интенсивности и организационных форм. В ряде публикаций философы отмечают, что терроризм выступает как радикальная форма сопротивления процессам глобализации, как крайняя мера, борьба некоторых этнических сообществ за самоидентичность, самостоятельность в выборе собственного пути развития. Та же Западная Европа явилась центром, где зародилось движение антиглобалистов, смыслом борьбы которых является борьба за самобытность, сохранение этнической культуры (ценностей, языка традиций, способов взаимодействия, т.е. этнокультурного разнообразия). И основной проблемой которую пытаются решить приверженцы глобализированного мира – это идея сохранения культурного разнообразия, формирующаяся в создании модели мультикультурного общества. Р. Робертсон предложил называть противоречивые тенденции по унификации социокультурных трансформаций в процессе глобализации и одновременно попытки сохранения культурного разнообразия термином «глокализация».

Культура – это способ бытия человека в мире, форма реализации человеческого в человеке, основа филогенеза и онтогенеза. Культурные коды, ценности, нормы, образцы формируют смысл жизнедеятельности целых эт-

носов. Культура формирует идеалы этноса. Культура на национальном уровне является той цементирующей общество системой идеалов, которая на государственном уровне формируется в идеологию (ориентир на высшие идеалы), основанную на общечеловеческих и этнических ценностях. Как отмечает Д.В. Пивоваров: «Именно устремлённость к идеалу определяет как преемственность культурных традиций, так и их творческое развитие, поскольку такой идеал по сути своей критичен, нацелен на преобразование той действительности, которая сама же его порождает» [8, с. 9].

Положительным примером обеспечения этнокультурной безопасности является опыт России. Но в последнее время, в связи с угрозами этнической идентичности и самобытности, вызванными глобализационными процессами, большинство этносов, как отмечают специалисты «столкнулись серьезными трудностями при воспроизводстве своего образа жизни и культуры» [1].

Сегодня глобализация характеризуется как процесс, протекающий во всем мире, касающийся всех государств и их интеграции в сфере экономике, социальных отношений, культуры, политики и других направлений, причем процесс этот управляемый и контролируется определёнными группами и корпорациями. Основным движущим фактором глобализации является международная торговля, которая выгодна большинству участников мирового рынка.

И как показывают исследования, глобализм сегодня - это целая идеология, опирающаяся на идеалы псевдодемократии, когда зачастую безнравственные технологии лежат в основе изменения социума, где главными ценностями выступают - деньги и власть. Идеи демократии, транслирующиеся сейчас американскими и западными политиками, мало напоминают их изначальный смысл. Поэтому в основе социальных технологий преобразования всех государств в единое глобальное сообщество лежат искаженные ценности, далекие от идей классической демократии и подлинно гуманистических идей, базирующейся на таких категориях как «свобода», «равенство», «братство». Сейчас мы можем наблюдать в мире четкое доминирование одного государства, которое диктует и транслирует на весь мир свои традиции и власть, превращая мир в однополярную глобальную систему, где все остальные национальные интересы подвергаются нивелированию, целенаправленно уничтожается самобытное культурно-историческое наследие. Все чаще мы можем наблюдать не коммуникации между индивидами, социальными группами, в системе управления государствами и в мировом сообществе, а использование манипулятивных социальных технологий.

По мнению исследователей, явными признаками глобализации являются, следующие факторы:

1. Стирание языковых барьеров. Процесс объединения мира привел к необходимости выделения общего языка и поскольку инициатором процесса глобализации является США, таким языком стал английский.

2. Исчезновение пространственных барьеров. Доказательством исчезновения пространственных барьеров является появление возможности,

практически любому человеку, в течении короткого времени добраться до любой точки мира.

3. Сглаживание культурных различий. В прошлом веке людей различных национальностей и культур можно было различить по их одежде, культуре, архитектуре и внутренним убранством жилья. В настоящее время все это культурное многообразие нивелируется, повсеместно прививаются единные глобализационные ценности.

4. Обмен достижениями науки, идеями и концепциями. Это проявляется во заимствовании государствами друг у друга социальных технологий в сфере политики, права, экономики, социума. Создается единое глобальное пространство нововведений, которые одновременно по всему миру распространяются.

5. Мгновенное распространение и доступность информации. Фактически у каждого сегодня есть практически неограниченный и локальный доступ к информации.

При этом необходимо отметить, что общим показателем, связывающим все факторы глобализации является взаимодействие всех государств между собой как взаимосвязанность ресурсов и взаимосвязанность процессов.

Основными причинами, обуславливающими глобализацию, исследователи считают: ослабление национальных традиций и обычаев; появление современных средств связи, в том числе, создание всемирной компьютерной сети, позволяющей мгновенно контактировать с собеседниками и партнерами, искать любую информацию, общаться с людьми разного социального статуса, использовать его для развлечения, обучения, ведения бизнеса, рекламы или как средства массовой информации (СМИ), а общение собеседников в видео чате, находящимся на противоположной стороне планеты, является реальностью, а не фантастикой; появление быстрого и дешевого транспорта; построение единого информационного пространства, плановая международная экономика (ВТО). Все это формирует единую глобальную сеть коммуникаций.

А.Н. Чумаков [5] специалист в области философии и теории глобалистики, характеризуя это явление отмечает, что глобализация является многоаспектным естественно-историческим процессом становления в масштабах планеты целостных структур и связей.

В дополнение к вышеизложенному, хотелось бы обратить внимание на то, что на рубеже XX–XXI вв. наблюдаются негативные процессы, охватившие все человечество, что выражается в виде угроз войны, локального столкновения цивилизаций, межнациональных конфликтов, а также радикальный пересмотр системы ценностей, разрушение этнических культур, подмена социальных технологий связывающих этнос.

Соотношение природы культуры и социальной технологии исследовал Ю.М. Фёдоров [9], который четко обозначил границу между понятиями

«культура» и «социальная технология». Он подчеркнул, что культура включает в себя социальные технологии как некую подсистему знаков и значений необходимый инструментарий по алгоритмизации действий перевода культурных ценностей в социум, для окультуривания социума. Социальные технологии выступают как подобный план действий, закреплённый в нормах. Потребность в социальных технологиях как особой системе знаков, алгоритмов, актов, как структуры деятельности человека, является необходимой для трансляции культуры, культурных традиций от человека к человеку. И социальные технологии выступают как нормативная система, кодифицирующая, регулирующая связи в социуме. Социальные технологии предстают как «формальная культура», обеспечивая воспроизводство социальной деятельности, опираясь на такие категории как «долг», «закон». Он также указывает, что в основе социальных технологий как формальной культуры лежат такие термины как «матрица», «код», «алгоритм», «стереотип», «канон», «схема», «норма» и т.д. Социальные технологии выступают инструментом формализации культурных явлений, самой деятельностью, предписанной культурой.

Культурная традиция, по мнению Ю.М. Фёдорова, может рассматриваться с двух позиций. Во-первых, с ценностного аспекта она выступает принципом связи человека с человеком, Человека с Родом. Во-вторых, культурная традиция выступает как социальная технология, когда речь идет о формировании общества, воспроизводстве социальной жизнедеятельности. Социальные технологии там, где социуму требуется опираться на должностное, целесообразное, социальную необходимость.

Ценности – это идеальный конструкт, который задает рамки «человеческого в человеке», но сами ценности распространяются в обществе посредством социальных технологий, которые имеют нормативную природу. Социальные технологии – инструмент нормотворчества, позволяющий создать устойчивую систему социального взаимодействия индивидов в обществе и постоянно воспроизводить эти ее элементы как некую нормаль, стандарт. Ю.М. Фёдоров указывал: «Ценности «программируют» процесс инновирования, в том числе и социального, и тем самым «взрывают» костные структуры социума. Нормы «успокаивают» социальную среду, оберегая ее от возмущающих покой воздействий со стороны пассионариев» [9, с. 86].

Таким образом, чем сильнее оторванность человека от Рода и его вовлечение в более большую социальную общность социум, тем дальше человек от своей целостности, основой которой являются ценности. Чтобы быть членом социума человек обязан подчиняться тем нормам, которые лежат в основе социума и регламентируют взаимоотношения внутри социума. Человеческие ценности дробятся на безличные нормативы. Поэтому процессы глобализации ведут к полному обезличиванию ценностей и растворению личности в социуме. Поскольку природа ценностей «культур-антропологическая» основана на территориальном ас-

пекте, культурных традициях определенного сообщества, то глобализация – полный отрыв от своих истоков и корней. И чем дальше социальные технологии (нормы) от культуры (ценностей), тем больше перекосов и деградиционных моментов во взаимоотношениях в социуме, между человеком и социумом.

Наслаивания на традиционное, частичное или полное национальное замещение первых вторым со временем может привести к противоречиям. Различные этносы абсолютно по-разному реагируют на угрозу растворения в глобализирующемся мире: практически у всех наблюдается тенденция ослабления тех общеэтнических черт, которые интегрировали этнос - у одних они замещаются западной культурой, у вторых – возрождением этнокультуры, а у третьих – исламизацией и т.д.

В связи с чем, во избежание культурной ассимиляции и защиты своей идентичности в различных этносах «возрождаются» самобытные духовные стандарты и этнические установки, что объясняется психологическими факторами: для народа идентификация себя с этносом естественнее и глубиннее, чем чувства по отношению к политической, идеологической и какой-либо другой общности. Так, например, А.В. Лубский по этому поводу в своих работах отметил, что национализм на Кавказе получил реализацию в двух проектах – этническом и политическом. «Этнический проект, осуществляемый на уровне повседневности, связан, прежде всего, с ростом этнического самосознания, формированием на этой основе специфической этнической картины мира как основы национальной идентичности» [3], при этом этническая идентичность связана с осознанием народом самого себя как некой общности, отличной от других, так например «мы-армяне», «мы – осетины», «мы – кумыки» и т.д.

Политический проект осуществляется стремлением приобрести государственно-территориальный суверенитет, эти требования выплескиваются в межэтнические конфликты» (Стремление Нагорного Карабаха, Арцаха) отстаивать независимость.

Таким образом, можно отметить, что глобализация в современном мире имеет как минусы, так и плюсы. Относительно этнокультурной безопасности процессы глобализации, в большей мере, играют негативную роль. Это касается, в первую очередь, роста националистических настроений и подрыв суверенитета отдельных государств.

Особая роль обеспечения этнокультурной безопасности принадлежит России, где исторически сложилось евразийское культурное пространство. Опыт нашей страны показал, что переплетение этнических культур на одной территории, без угнетения и поглощения, возможно.

Библиографический список:

1. Что такое глобализация: 5 главных признаков, плюсы и минусы. - Текст : электронный. - URL: <https://dnevnik-znaniy.ru> (дата обращения: 17.10.2020).

2. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / Л. Н. Гумилев. – Москва : Дик-Дик, 1997. - 637 с. – Текст : непосредственный.
3. Лубский А. В. Северный Кавказ - периферия Российской Федерации / А. В. Лубский. - Текст : электронный. - URL: <https://rudocs.exdat.com/docs/index-23081.html?page=3> (дата обращения: 17.10.2020).
4. Перепелкин Л. Этнокультурная безопасность России: общественные вызовы и государственная политика / Л. Перепелкин, В. Стельмах. - Текст : электронный // Россия и мусульманский мир. - 2003. - №9. - URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/etnokulturnaya-bezopasnost-rossii-obschestve-nnye-vyzovy-i-gosudarstvennaya-politika> (дата обращения: 16.10.2020).
5. Чумаков А. Н. Метафизика глобализации : культурно цивилизационный контекст : монография / А. Н. Чумаков. – Москва : КАНОН, 2006. - 516 с. – Текст : непосредственный.
6. Этнос. - Текст : электронный. – URL : <https://ru.wikipedia.org/wiki/Этнос> (дата обращения : 10.12.2020).
7. Языковая смерть. – Текст : электронный. – URL : <https://linguapedia.info/articles/yazykovaya-smert.html> (дата обращения: 01.06.2021).
8. Пивоваров Д. В. Культура и религия: сакрализация базовых идеалов / Д. В. Пивоваров. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2013. - 248 с. – Текст : непосредственный.
9. Федоров Ю. М. Универсум морали / Ю. М. Федоров ; Российская АН Сиб. отд-ние. – Тюмень : Изд-во ТНЦ, 1992. – 418 с. – Текст : непосредственный.

Шляков А. В.

СМЕРТЬ: ИНТЕРПРЕТАЦИИ, КОНЦЕПТЫ, ИНАКОВОСТИ

Смерть всегда была предметом философской рефлексии. Говоря словами Сократа, философия и есть умирание. Будучи фундаментальной онтологической проблемой, смерть породила множество образов в мировой культуре в различные периоды, формировала и наполняла содержанием аксиологические категории (добро-зло, хорошо-плохо, красота-уродство). Каждая парадигма создавала свою эпистемологическую модель, свой образ смерти, опираясь на множество культурных, политических, языковых, визуальных ресурсов. Смерть выступала как Инаковость, с которой нужно было примирить сознание. Уровень примирения культуры с представлениями о смерти определялся степенью дистанцирования, устанавливаемой между субъектом и смертью как Другим. Собственно, именно возникновение дистанции между жизнью и образом смерти и свидетельствует о рождении культуры. В культуре политеизма преמודерна граница между жизнью смертью была неопределенна, обозначая начало «очередной» жизни. Критерием инаковости смерти выступало обездвижение тел, а процесс перехода в инобытие сопровождался тщательно регламентированными ритуальными действиями.

Культура постмодерна с ее цифровыми технологиями нивелирует грань между жизнью и смертью. Устранение этой сакральной границы проявляется в следующих моментах. Как отмечал Ж. Бодрийяр, в постмо-

дерне происходит изгнание смерти из поля культуры. Несмотря на проникновение образов смерти в СМИ, сам опыт переживания становится антиобщественным, девиантным [1].

Состояние культуры сегодня, которое именуется постмодерном, наиболее активно формирует образ смерти по трем траекториям: смерть-тело, смерть-Другой, смерть-удовольствие.

Развитие науки и технологий в 21 веке, приведшее к омасовлению пластической хирургии, генной инженерии, клонированию, изменило представление о теле как организме. Возможность вступления тела в сборки с системами неорганического генезиса (протезирование, имплантация, трансплантация) вывело его из зависимости от умирания. Подобные сборки стали визуальными знаками культуры постмодерна. Ж. Делёз и Ф. Гваттари предложили говорить о новом теле – теле без органов, которое вышло из подчинения физиологии, и передало смерть, которая мыслилась ранее в категориях телесности), экономическим политическим и культурным основаниям.

Постструктуралистская методология интертекстуальности позволяет утверждать, что в постмодерне смерть теряет биологическое начало и моделируется как культурный продукт. Она принимает культурный образ, который активно используется в политике, экономике, религии. Этот образ смерти используется в качестве визуального обмена культуры, а также выражает степень дистанцирования между «Я» и Другим. Образ смерти в культуре постмодерна может выступать объектом потребления, выступая ресурсом получения удовольствия.

Производство желаний и потребление удовольствий в постмодерне становятся индикатором не только индивидуальной жизни, смерть также рассматривается через призму удовольствий. Постмодернистская система ценностей путем нарративизации превратила ее в культурный знак фактического переживания, который способен доставить удовольствие от отчужденного наблюдения [2, с. 168].

Отстраненность и превращение объекта или процесса в Другого в постмодерне стали восприниматься как обязательный атрибут получения удовольствия, воплотившийся в стратегиях «смотрения», «слежения» [3]. Через отчужденное смотрение (подглядывание) за Другим субъект устанавливает свою власть над объектом, возможность манипулировать им, и получать от этого удовольствие. Через виртуализацию смерть теряет смысл физически необратимой данности, трансформируясь в симулятивный объект возможного источника удовольствий. Физическая, реальная смерть подвергается табуированию и заменяется на игровую многоразовую смерть. Текстуализация и виртуализация смерти позволяют придать ей статус и Другого, и удовольствия, и вступить с ней в игровые отношения через телевидение, кино, интернет. Субъект постмодерна пытается пустить смерть в культуру, делая ее частью себя через нарративно-визуальную метафору, отождествляя с какой-то легитимной частью своих внутренних ресурсов.

Исследуя образы смерти в культуре, З. Бауман выделял три основные стратегии интерпретации смерти [4]. Первая стратегия – страх смерти, характерная для периода премодерна, основанная на христианских представлениях о Страшном Суде, активно применяется в постмодерне в апокалиптических видеоповествованиях. Вторая стратегия – дегероизация смерти, нивелирование пафоса, перевод дискурса смерти в область демографии, репродуктивности, фертильности и геронтологии. Рационализации смерти, помещению ее в сферу повседневного бытия способствуют технологические боевики и фильмы о лабораторных исследованиях смерти в массовой культуре. Третья стратегия заключается в переводе смерти из события экстраординарного, неповторимого в многократно публично буднично повторяющееся. Визуализация умирания, преподносящая смерть как процесс, как «видимость» доступная для «многих», трансформирует ее из персонально необратимого события в многократно публичное действие. Этому способствуют регулярные телевизионные и интернет репортажи «с места событий» Преподнесенная с экрана смерть превращается в иллюзорную кинематографическую, она приглашает к соучастию, но при этом выдерживает дистанцию между субъектом и смертью как Другим. Нарратив о смерти актуализирует самоопределение субъекта в предлагаемых условиях. В постмодерне визуализация смерти производит трансгрессию ее границ, превращая мертвое в бессмертное: появляющиеся на мониторе люди мертвы, но их присутствие на экране синонимично продолжению «знакам» жизни. Присутствие смерти в медиасреде отчуждает ее, делая принадлежностью ирреального, Другого мира, который, по Лакану, формируется как воображаемая реальность через слушание и наблюдение [5]. Смакование трагедий через экран есть своего рода сексуальная перверсия (вуайеризм, скопофилия).

В современной культуре выделяют три формы смерти смерть метафоричная, реальная, зеркальная [6].

Метафоричная смерть воплощает идею конечности, разрушения целостности. Этот образ проявляется в основных концептах постмодерна деконструкция, детерриторизация, Смерть Автора.

Реальная смерть может быть осмыслена только апофатически через отношение к жизни, формируемое либо стратегией устрашения, либо стратегией утешения в символах культуры.

В последнее время в гуманитарной науке достаточно часто встречается концепт Второе Средневековье для описания социокультурной среды постмодерна. В рамках этого концепта можно выделить ряд характерных репрезентаций Смерти: пляска, триумф, театр, эрос, партнер, личность

Форма «пляски смерти» подразумевает дуальное сосуществование и живого и мертвого в едином пространственно-временном поле. Эта репрезентация подразумевает обратимость любого перехода: живые уходят, мертвые возвращаются. В дискурсе постмодерна такие процессы становятся возможны благодаря концептам ризомы, хаосмоса, детерриторизации-

ретерриторизации. Проявления подобной репрезентации обнаруживаются в экранных и текстовых произведениях о привидениях, медиумах, устанавливающих контакт с потусторонним миром.

«Триумф смерти» проявляется в сюжетных линиях современного искусства, смакующих массовую коллективную гибель. Коллективная гибель нивелирует индивидуальную значимость смерти перед лицом агрессивной и неуправляемой природой, техникой. Современная культура штампует произведения апокалиптического настроения, конца истории, делаая «конец света» доходным брендом.

Репрезентация в форме «театра смерти» включает перевод смерти из частного акта в публичное поле, а из символического - в натуралистическое. Лицезрение смерти на экранах и мониторах формирует удовольствие от подглядывания, а из сферы искусства постепенно переходят в повседневность.

Выделение телесности в дискурсе постмодерна способствует эротизации смерти. Мертвое становится неперенным элементом современных сексуальных символов [6].

«Смерть как партнер по игре» воплощает игровую, карнавальную составляющую постмодерна, позволяющую устранить страх при столкновении со смертью. Перевод смерти в статус партнера по игре, способствует установлению близких отношений, равных правил. В игре со смертью действует поле бесконечного множества возможностей как со своей смертью, так и со смертью Другого. Распространению этой репрезентации способствуют юмористические передачи, мультфильмы. Появляются игрушки с символикой смерти для детей (принцессы зомби), видеоигры, продукты питания (скелетон). «Практика вовлечения детей в наблюдение за жестокими зрелищами смерти (как и за сексуальной жизнью взрослых) является повторением подобной практики во второе средневековье, обусловленной нравственными и бытовыми условиями того времени и нравственными и коммерческими – сегодняшнего», - пишет И. Минькова [6, с. 112].

В образе «смерти как личности» происходит воплощение врага. Акт персонификации смерти позволяет вступить с ней борьбу и победить. В современных рекламных образах часто персонифицируются абстракции (болезнь, лекарство, жажда, голод), что позволяет переориентировать воспринимающего потребителя на вполне конкретное осязаемое, телесное переживание.

В период формирования модерна на образ смерти оказали влияние христианские традиции, опустошающие эпидемии, а также развитие естественных наук. Экономический базис модерна составил индустриальный тип производства, зарождающиеся рыночные отношения. Возникает принцип эквивалентности правовых отношений, социальная сфера основывается на буржуазной семье. Возникают идеалы долга, романтической любви, чести. Общество становится не гомогенным, а структурированным на элементы, с которыми индивид вступает в отношения по ряду принципов: со-

трудничества-подчинения, эквивалентного правового обмена и романтический. Подобное включение в социум повлияло и на сложность образа Смерти. В модерне выделяю 4 основных концепта «Смерть меня», «Смерть тебя» (близкого человека), «Смерть его» (родственника, не обязательно любимого и уважаемого), «Смерть Их» (чужих) [7].

В первом концепте человек мыслится как владелец себя (живого тела) и смерть воспринимается как прекращение права собственности. «Собственность» ломается, портится и подлежит утилизации. Эта процедура вменяется наследникам. Устроения ритуала похорон становится платой за вступление в наследство. Если наследники отсутствуют, то «акт утилизации» проводит общество.

«Смерть тебя» либо переживается, либо демонстрируется как трагедия, связанная с утратой близкого человека (не обязательно). Необходимыми атрибутами представления трагедии являются слезы, цветы, траур.

В «Смерти его» необходимо вступление в наследство и забота о ритуалах погребения. Тело как антиценность наследуемого имущества.

Наконец, четвертый концепт - «смерть Их» (других людей). В сознании модерна смерть посторонних выступает как нежелательное и неприличное зрелище. Сознание модерна старается не допускать такую смерть в себя, оно отворачивается от нее, если она предстает в своем натуральном, неприкрашенном виде, либо, когда игнорировать смерть других людей не удастся, ей придается приличная форма при помощи идей и образов, почерпнутых из духовной сферы (героическая смерть на войне, смерть от голода или болезни, вызывающая сострадание, смерть на дуэли и т.п.) [8].

Культура постмодерна с ее развитыми информационными технологиями распространило сетевую реальность на нашу повседневность. В результате человек получил возможность проживания собственной смерти как смерти аватара, игровой модели с именем. Такая смерть не приносит боли и страданий, она может осуществляться многократно и является огорчением лишь для неумелого пользователя, который вовремя не сохраняется и не собирает дополнительные жизни. Велика вероятность переноса подобного опыта и на иные концепты смерти.

Наряду с постепенным вытеснением смерти из культурного дискурса активно начинает развиваться такое направление философской (и не только), мысли как иммортология - наука о бессмертии [9]. Причем речь идет не только о духовном бессмертии, а о физическом, личном. Однако, остается открытым вопрос как возможно в культуре постмодерна, при нивелировании друговости, инаковости осуществить сопротивление смерти, которая воспринималась как Иное, как смерть Другого.

Библиографический список:

1. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. - Москва : Добросвет, 2009. - 397 с. - Текст : непосредственный.

2. Суковатая В. А. Антропология смерти как Другого в визуальных политиках постмодерна / В. А. Суковатая. - Текст : непосредственный // *Общественные науки и современность*. - 2006. - № 4. - С. 166-176.
3. Жижек С. Чума фантазий / С. Жижек. - Харьков : Гуманитарный центр, 2012. - 388 с. - Текст : непосредственный.
4. Bauman Z. *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. – Cambridge : Polity Press, 1992. - 215 p. - Text : direct.
5. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр. - Москва : Добросвет, 2014. – 260 с. - Текст : непосредственный.
6. Минькова И. В. Формы репрезентации смерти во втором средневековье и их экстраполяция / И. В. Минькова. - Текст : непосредственный // *Научный вестник Московского государственного технического университета гражданской авиации*. – 2010. - №155. - С. 111-114.
7. Минькова И. В. Влияние принципов постмодернизма на интерпретацию образа смерти в массовой культуре / И. В. Минькова. - Текст : непосредственный // *Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук*. - 2010. - № 4. - С. 167-170.
8. Miller Franklin G. *Death, Dying, and Organ Transplantation: Reconstructing Medical Ethics at the End of Life* / Franklin G. Miller, Robert D. Truog. - New York : Oxford University Press, USA, 2011. - 198 p. - Text : direct.
9. Вишев И. В. На пути к практическому бессмертию / И. В. Вишев. - Москва : МЗ-Пресс, 2002. - 324 с. - Текст непосредственный.

Юдашкина В. В.

**МОЛОДЕЖНОЕ СООБЩЕСТВО В КОНТЕКСТЕ
РАЗНЫХ КУЛЬТУР**

Для молодёжного сообщества характерны глубокие изменения во всех аспектах жизни: физическом, физиологическом, когнитивном, эмоциональном и поведенческом. Эти трансформации связаны с переходом от юношества к взрослой жизни, когда молодые люди в разных культурах думают о своем будущем, об образовании, профессии и семье, опираясь на самобытный культурный контекст, который под натиском времени подвержен различного рода изменениям. В настоящее время ключевым фактором, влияющим на жизнь молодёжи в области развития и образования, является глобализация. Несмотря на масштабы вышеназванного явления, мало внимания уделяется проблемам идентичности молодёжного сообщества и жизни в глобальном обществе.

Э. Гидденс [1] дал собственную дефиницию глобализации: «интенсификация общемировых социальных отношений, которые связывают отдаленные населенные пункты таким образом, что местные события формируются событиями, происходящими за много миль и наоборот». Многие ученые занимаются не только самим феноменом глобализации, но и её влиянием на общество [2], [3]. С рядом утверждений мы соглашаемся полностью, с другими лишь частично, а с третьими в корне не согласны, по-

сколько мы склонны рассматривать глобализацию, прежде всего, как взаимозависимость обществ и культур в мировом масштабе, как существующие связи, которые могут быть развиты глобально между отдельными людьми, сообществами, нациями и организациями.

Глобализация оказывает сильное влияние на социальную, экономическую и культурную жизнь общества. Эти изменения связаны с неопределенностью в отношении идентичности и чувства места в мире. Дебаты об идентичности в ответ на рост экономической миграции, глобальный терроризм и влияние потребительской культуры привели к тому, что в последнее время всё чаще говорят о национальной идентичности.

Наиболее сильно глобализация затронула молодёжное сообщество. Молодые люди сталкиваются с последствиями глобализации в повседневной жизни, в первую очередь через использование Интернета (особенно социальных сетей), через значительное культурное влияние на их образ жизни.

Среди массы подходов к изучению глобализации, существует один, направленный на «потребность в признании, комфорте и формировании потребности чувствовать себя как дома в окружении других людей, где они живут, где они работают или где они взаимодействуют» [4].

Чувство «принадлежности» включает в себя другой язык, другое построение мысли, другую культуру. Чувство принадлежности - это базовая человеческая потребность, которая связана с желанием быть частью общины, семьи или группы. «Чувство принадлежности связывает людей с окружающими, а также даёт им ощущение, что их ценят, признают и слушают» [4].

С другой стороны, молодые люди, живут в мире риска и неопределенности. Эта неопределенность варьируется в зависимости от культурного и социального контекста, что приводит к вопросу о том, есть ли у многих молодых людей культурные и финансовые ресурсы, чтобы компенсировать риски, связанные с отсутствием стабильности.

Глобализация порождает усиление гибридизма и дифференциации, и в целом, делает мир более сложным и изменчивым. Жизнь в глобализованном мире создает не однородность и поляризацию, а скорее творческое и эклектичное сочетание идентичностей. В условиях такого быстро меняющегося мира молодым людям бывает трудно сформировать социальную идентичность, особенно в том, что касается образования, культурных влияний и потребностей рынка труда.

Интеграция глобальных культурных влияний на местные идентичности может наблюдаться через потребительскую культуру. Потребление является основой, способствующей социализации детей и молодежи, при этом, например, 75% детей в возрасте 9-19 лет имеют доступ к Интернету и 80% пользуются мобильным телефоном. Глобализация способствует расширению возможностей выбора, доступного молодым людям. Но с какими знаниями, навыками и ценностной базой молодые люди делают этот выбор?

Существует тенденция, часто подкрепляемая опросами общественного мнения с участием молодежи, согласно которой, последствия глобализации не остановить, и что это процесс, на который молодые люди реагируют, но являются лишь пассивными получателями или уязвимыми жертвами глобальных изменений.

Хотя молодые люди не бессильны перед глобальными изменениями, их экономическое положение таково, что они более, чем другие социальные группы, уязвимы перед неопределенностями и рисками, связанными с экономической и культурной глобализацией. И наоборот, как уже отмечалось, технологические и культурные изменения касаются, прежде всего, молодых людей.

Многие молодые люди приняли мировоззрение, в котором весь земной шар представляет собой ключевую арену для социальных действий, однако, быть активным самому не обязательно. Молодёжь в некотором смысле является гражданами глобальной культуры, но в то же время борется за чувство принятия в местных обществах, в которых они живут. Для них это самый главный парадокс глобализации.

Глобализация оказывает большое влияние на молодых людей и заставляет их постоянно переосмысливать и пересматривать свое чувство идентичности и места в обществе. Жизнь молодых людей находится под влиянием новых тенденций, будь то культурные, технологические или социальные веяния. Они, прежде всего, должны чувствовать себя вовлеченными, быть частью более широкого многонационального общества.

Идентичности связаны не только с культурным наследием, но и с тем, где молодые люди работают, учатся, с их досугом и моделями потребления. Это особенно важно для молодых людей, потребительское поведение которых тесно связано с их самооощущением. Социальная идентичность и личная уверенность (а также социальная приемлемость) часто приобретаются, например, через ношение популярных брендов.

Но, как уже говорилось выше, молодежь не просто пассивные реципиенты этой потребительской культуры и глобализации. Молодые люди адаптируются и воссоздают себя по образу и подобию со своими сверстниками и другими культурными и географическими влияниями и развивают идентичности. Интернет и использование новых технологий стали важным фактором, позволяющим молодым людям воссоздать свою собственную идентичность.

Молодежь не может быть сведена к ряду типов идентичности, которые определяются на местном, культурном, экономическом или социальном уровнях. Молодые люди воспроизводят свою собственную идентичность под влиянием целого ряда факторов, отчасти в качестве защитного механизма к быстро меняющемуся миру, в котором они живут, но также и в качестве способа выражения о том, кто они и как они воспринимают себя в своих группах сверстников и сообществах.

Принимая во внимание это многослойное и сложное чувство идентичности, возникает вопрос, как молодые люди относятся к более широкому/глобальному миру? Этот вопрос нашел отражение в научных дискуссиях о том, как молодые люди видят себя в контексте глобализации - как космополиты или как граждане мира.

Как заявил Э. Картер, «идея мирового гражданства снова вошла в моду» [5]. Дискуссии в академических кругах, как правило, сводятся к обобщению различных подходов, включающих в себя форму глобальной социальной активности; возрождение интереса к глобальному управлению; признание социальной мобильности и сложной культурной идентичности; а также реакцию на глобализацию [5], [6], [7], [8].

Ослер и Старки в своих трудах обобщают проблемы, касающиеся идентичности и гражданства в контексте быстро меняющегося мира. Ученые предполагают, что гражданство устанавливает связь между «статусом и идентичностью как индивидов» так и с «жизнью и заботами других людей, с которыми они разделяют чувство общности». Гражданство рассматривается как статус, чувство и практика. Ключом к их пониманию является сочетание признания идентичности на местном, национальном и глобальном уровнях и приверженности гуманистическим принципам равенства [9]. На основе эмпирических исследований, проведенных с молодыми людьми в Лестере, Ослер и Старки обнаружили, что школьники видят свою идентичность как местную, как часть сообщества, но не обязательно города. Более того, семья и дружеские отношения рассматривались как одинаково важные с точки зрения развития чувства идентичности [9].

Веллер в своей книге «Гражданство подростков» говорит о том, что локальная и глобальная взаимосвязь играют ключевую роль в развитии идентичности молодых людей, но этому мнению противоречит постоянно растущее влияние Интернета и киберпространства. Веллер предполагает что молодые люди открыли новые пространства и формы идентичности которые не принимают во внимание национальное государство [10].

Кенуэй и Буллен также ссылаются на влияние киберпространства и важность того, чтобы молодые люди были не только наблюдателями, но и критическими участниками в понимании более широкого мира. Адаптируя термин «фланер», который означает «человек, который прогуливается», они предлагают концепцию «молодых киберфланеров», определяя молодых людей как глобальных граждан, которые являются больше чем наблюдателями, а скорее критиками и культурными продюсерами. Объектом исследования молодого киберфланера является глобальная культурная экономика, использующая новые технологии в качестве инструментов для исследования [11].

Эти наблюдения показывают, что представление о «молодых людях как гражданах мира» может быть неверно истолковано за пределами сложной и многослойной идентичности и форм взаимодействия молодых людей со своими общинами и обществами. Сегодняшние молодые люди могут быть

более глобально осведомлены и опытны, чем любое предыдущее поколение, но это автоматически не делает их глобальными гражданами. Согласно Ослеру и Старки молодые люди являются частью сообщества и тесно связаны с идентичностью и местом в их собственном сообществе. Однако исследования Кенуэй и Буллен показывают, что молодые люди, используя свое собственное «киберпространство» и все более широкое использование социальных сетей, заводят дружбу и наблюдают за жизнью людей во всем мире.

Поэтому необходимо формировать у молодёжного сообщества чувство мультикультурализма к пониманию и взаимодействию с другой культурой, развивать и укреплять дух понимания и уважения различных общин, обеспечивать сплоченность общин, поощрять инициативу молодёжных сообществ, формировать безопасную и надежную среду, которая будет способствовать реализации ключевых ценностей равенства, разнообразия, уважения и гармонии.

Задача состоит в том, чтобы признать сложные отношения молодежи с глобализацией. Для этого органы управления должны сначала понять, как глобальные социальные, экономические и культурные изменения влияют на местное, общинное сообщество. Для этого необходимо уделять больше внимания взаимосвязи глобализации с идентичностью и чувством принадлежности, а также последствиям этой взаимосвязи для национальной политики и молодёжным программам. Кроме того, чтобы дать молодым людям возможность осознать сложный характер окружающего их мира, у них должна быть возможность учиться, участвовать и понимать, как глобальное воздействие на них влияет. Как указывалось ранее, есть основания полагать, что молодые люди не являются просто пассивными реципиентами глобального потребительства, они воссоздают по своему образу и подобию свою собственную версию глобальной тенденции, часто через локально сконструированную идентичность.

По мере того, как политические деятели начинают осознавать и реагировать на влияние глобализации на жизнь молодежи, необходимо предоставить молодёжному сообществу инициативы, которые позволяют им участвовать в жизни сообщества местном уровне. Вся область идентичностей сложна и сопряжена со многими социальными, культурными и политическими трудностями. Поэтому необходимо вовлекать молодёжное сообщество в жизнь общества, развивать работу с молодёжью.

Дебаты об идентичности и принадлежности не могут быть отделены от дискуссий о взаимосвязи между местным, национальным и глобальным уровнями. Молодые люди формируют свое собственное ощущение того, кто они есть, возможно, самым сложным является национальная идентичность.

Можно сделать вывод о том, что проблемы молодежи и идентичности могут быть полностью поняты только в том случае, если будет признано влияние глобализации и многоуровневый характер экономического, социального и культурного влияния на их жизнь. Таким инициативам, как гло-

бальная работа с молодежью, необходимо уделять больше внимания, учитывая ту важную роль, которую играют идентичность и чувство принадлежности, что позволяет молодым людям более полно осмыслить мир, в котором они живут. Если исследования и практика не будут учитывать сложную природу идентичности и принадлежности, то та ценная роль, которую они могут играть в процессе формирования и обучения молодого человека, будет, по меньшей мере, маргинальной и, скорее всего, неуместной.

Библиографический список:

1. Гидденс Э. Ускользящий мир: как глобализация меняет нашу жизнь / Э. Гидденс ; пер. с англ. – Москва : Весь Мир, 2004. – 120 с. – Текст : непосредственный.
2. Giddens A. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* / A. Giddens. – Stanford : Stanford Univ. Press, 1991. – 186 p. - Text : direct.
3. Castells M. *The Rise of the Network Society* / M. Castells. – Cambridge : Blackwell Publishers, Inc., 2006. – 556 p. - Text : direct.
4. Buonfino A. *Belonging in Contemporary Britain* / A. Buonfino, L. Thomson. – London : Commission on Integration and Cohesion, 2007. - Text : direct.
5. Carter A. *Political Theory of Global Citizenship* / A. Carter. – London : Routledge, 2001. – 288 p. - Text : direct.
6. Heater D. *World Citizenship : Cosmopolitan Thinking and Its Opponents* / D. Heater. – London : Continuum, 2002. - Text : direct.
7. Cogan J. J. *Citizenship for the 21st Century* / J. J. Cogan, R. Derricott. – London : Kogan Page, 2000. – 264 p. - Text : direct.
8. Mayo M. *Global Citizens : Social Movements and the Challenge of Globalization* / M. Mayo. – London : Zed Books, 2005. – 224 p. - Text : direct.
9. Osler A. Learning for cosmopolitan citizenship: theoretical debates and young people's experiences / A. Osler, H. Starkey. - Text : direct // *Educational Review*. - 2003. - Vol. 55, №93. - P. 243-254.
10. Weller S. *Teenagers' Citizenship : Experiences and Education* / S. Weller. – Abingdon : Routledge, 2007. – 198 p. - Text : direct.
11. Kenway J. *The Global Corporate Curriculum and the Young Cyberflaneur as Global Citizen* / J. Kenway, E. Bullen ; Dolby N & Rizvi, F (eds.). - Text : direct // *Youth Moves - Identities and education in global perspectives*. - New York : Routledg, 2008. – P. 108-129.

Яцевич О. Е.

СВОЙ/ЧУЖОЙ (ДРУГОЙ) В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ М. Л. КАШНИЦ: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Мастер короткого рассказа Мария Луиза Кашниц родилась в 1901 году в Германии, и периоды творческой активности новеллистки пришлись на довоенное и послевоенное время. На 30-60 годы XX века пришёлся основной расцвет короткой прозы, поскольку фолианты были дорогие и их не каждый мог позволить себе купить, а короткие истории печатались в газетах, которые стоили не дорого и каждый номер публиковал новое произведение.

Эссе писательницы известны за пределами Германии и имеют переводные версии в разных странах. Со страниц рассказа повествует сама Кашниц, облекая своё «Я» в действующих лиц. Иногда это «Я» настолько завуалировано, что нельзя точно понять, сколько действующих лиц одновременно задействовано в произведении. И лишь тщательный анализ позволяет идентифицировать в одном рассказе до нескольких персонажей одной и той же личности, но в разные моменты жизни. Рассказ «Das dicke Kind/Толстушка» повествует о становлении личности девочки-подростка в девушку, проходя через ступень аутентификации свой/чужой. Новелла «Gespenster/Призраки» наполнена мистикой, где живое соседствует с мёртвым, сон с былью, рассудок с безумием. Со страниц «Eisbären»/ «Белые медведи» исходит желание свободы и акцептуализация происходящего действия.

Трансгредиентность и трансцендентность характерны для новелл Кашниц, которые она умело совмещает на страницах, играя бытийными плоскостями и пластами. Есть не только Я, но и Другое Я, способное утвердить и акцентировать аксиологичность моего бытия.

Если исходить из этимологических оснований словоформы «свой», можно сделать вывод о том, что данная лексема имеет в своём корне общеславянские слова, сходные со «свободой», которое, в свою очередь, восходит к индоевропейскому *svas* «собственный». Если пользоваться правилом диалектической логики, то существует антиномичная пара к своему/ чужой (другой). «Другой» онтогенетически связан со словом «друг», поэтому можно утверждать, что на начальном этапе деноминации эти пары далеко не были противоположными, а существовали с положительным значением, не образуя противопоставлений. Можно сделать логический вывод о том, что Другой/Чужой, не всегда незнакомый, чуждый, а это та сторона нашей сущности, которую мы пытаемся понять через самоидентификацию и самоанализ.

В немецком языке *fremd*/чужой (значение: родом из-за границы, не принадлежащий, неизвестный) восходит к общегерманскому древневерхненемецкому *fremidi* и функционирует в языке начиная с 8 века.

Немецкая основа **fram* и древнескандинавская *framr* «*tapfer, vorzüglich*»/храбрый, превосходный, исключительный; древнеанглийский «*fram*»/сильный, усердный, храбрый, который исторически может быть сопоставлен с греческим существительным «*prómos (πρόμος)*»/ идущий впереди, предводитель, воевода, князь. Из прилагательного позже появляется существительное мужского рода «*Fremder*»/иностранец, гость. В средневерхненемецком «*vremdelinc*» зафиксировано в существительных обоих родов *Fremdling*(м.р.)/чужак, *Fremde* (ж.р.)/ место, где ты себя чувствуешь неродным (9 век). В 16 веке значение «храбрый, сильный» элиминируется полностью, появляется много производных существительных и глаголов (средневерхненемецкое «*vremden*» /удивлять, невзлюбить, избегать).

Так и в произведениях М.Л. Кашниц читатель имеет дело с повторяющимися мотивами, которые универсальны для коротких рассказов: это

любовь и ненависть, одиночество, детство, поиски ответов о предназначении и смысле жизни человека, трагический исход жизни, судьба и другие. Автор делает возможным яркое восприятие написанного слова, через спрятанные между строк эвфемизмы.

Кашниц умело зашифровывает в печатном слове скрытый смысл, часто избегая прямой номинации, поскольку во многих культурах присутствует тотемный архетип, прямого названия которого следует избегать (медведь именовался как хозяин леса, косолапый, ведмидь), табуированные названия были и у тех, кто, как считали, принадлежал к другому пространственному измерению.

Степень освоенности пространства, которую мы находим в онтогенезе понятия «свой/чужой», диктует трансцендентальную схему деления плоскостей на верхние, средние и нижние миры. Такое деление находит своё отражение в «Призраках», где автор преднамеренно упускает употребления вышеназванной формы в самом повествовании, заменяя чуждое, потустороннее описаниями, эмоциями и другими паралингвистическими средствами. Вивьен и Лурье- представители мира мёртвых, не желают покинуть место прошлого своего существования, продолжая посещать светские рауты, пытаясь осуществлять интеракцию с живыми людьми. Только пристальное внимание к их внешности, лишённой румянца и живости, даёт понять, кто они такие есть на самом деле. Активные движения, лишённые усталости и скудный ужин, подкрепляют догадки читателя о сущности представителей нижнего мира.

В миниатюре «das dicke Kind»/ «Толстушка» читателю может показаться, что действующими лицами являются два человека: женщина библиотекарь и девочка-подросток. Однако, первые догадки у любителя печатного слова о возможной тождественности двух героев возникают после пары диалогов, когда ребенок заявляет, что он рождён под знаком Водолея. Изучение биографии эссеистки вносит некоторую ясность, поскольку день ее рождения приходится на 31 января. Здесь можно проследить идентификацию одного человека в трёх лицах: библиотекаре, девочке и рассказчике.

Перспектива рассказа проходит ряд-dimensionalных трансформаций: из маленького помещения библиотеки героини перемещаются на улицу. Где можно так же проследить деление местности на свою (безопасную) и чужую, трансформировавшуюся под натиском времени. Теряется степень освоенности пространства, краски в описаниях сгущаются, появляется некоторое чувство страха, неизведанности, небезопасности. Действующие лица выходят из зоны комфорта. Своей местность для рассказчика становится при виде старого тёмного леса, который она помнит еще с детства, трансформация его не коснулась. Трансценденция позволяет ассоциативно сравнить сегодняшнюю себя, с той ролью, которая шаблонами предписывалась тебе тогда. Неслучайно привлечение автором в повествование архе-

типической символики леса, поскольку лес был всегда тем сакральным местом, который либо помогал выживать, либо убивал тебя. С лесом была связана инициация, нацеленная сделать подрастающего члена общества своим, при условии его способности справиться с тем ужасом, страхом и с тем множеством обитателей, которые населяют лесные глубины.

Большую роль в произведениях М.Л. Кашниц играет бытийное плато событийной действительности, на котором зиждятся все пограничные ситуации повествования. Появляется некоторая точка отсчёта нового Я, своего Я, которое помогает понять и принять себя либо посредством обретения второй жизни через определенные испытания («Толстушка»), либо повстречавшись с представителями другого измерения («Призраки»).

Очень часто помимо архетипических символов автором вплетаются в повествование и анималистические мотивы, как например, в рассказе «Eisbären»/ «Белые медведи». В данном рассказе можно найти следующих животных: белые медведи, птицы, фламинго, которые помещены в искусственную среду обитания - зоопарк. Можно сказать, что они пытаются быть своими в чужой непривычной среде обитания, которую они вынуждены обживать. Белые медведи в природе молочного окраса, однако, учитывая тот факт, что им не приходится охотиться, и их дни все одинаковы, они приобретают грязно-белый оттенок и их «беззаботная» жизнь делает их в обживаемом пространстве похожими на людей, постоянно крутящими головой в поисках чего-то интересного.

Другой рассказ автора «ein ruhiges Haus»/ «Тихий дом» очень чётко показывает градацию на «Свои/Чужие», делением пространства на верхний, средний и нижний миры. Пожилая супружеская пара чувствует себя обеспокоенной детским шумом жильцов над и под ними, и пытается остановить это бессердечными средствами. Автор, известный своей социальной приверженностью, хочет изобразить бесчеловечность женщины, рассказывающей историю, и в то же время обращается к читателям апеллируя к тому, как себя вести не следует. Пожилая дама не понимает ни детей, ни их родителей, поскольку собственных детей у неё никогда не было. Бездетная жизнь сделала её эгоистичной, бездумной и самовлюблённой. Её волнуют вопросы лишь собственного удобства, а именно спокойствия в доме, и приводит в движение все рычаги, чтобы поддерживать это удобство. Тот факт, что она избирает для этой цели довольно подлый и бесчеловечный путь, она, похоже, не осознает.

Душевный кругозор по отношению к ближним, которым обладает пожилая дама, по всей видимости, довольно узок. Его достаточно для того, чтобы воспринимать реакцию человека, но не для того, чтобы интерпретировать ее. Это становится ясным на месте: «Почему у вас при этом слезы на глазах, я не знаю».

Мысли женщины полностью связаны и обращены только на саму себя, она рефлектирует только свои собственные желания и мысли. Тот, кто

ограничивает её в её же собственном благополучии, очень четко ощущает это. Она «наказывает» таких людей, не обращая на них внимания, например, не здороваясь. Еще одна особенность - это её сильная самоуверенность: «Как дети, мы даже спрашиваем». У ее мужа, похоже, есть аналогичные черты характера, поскольку она всегда говорит в форме «мы».

Женщина своим образом действий характеризует себя как дюжий тип - и от этого типизированного изображения лица говорящей, немой слушатель бледнеет еще больше. Автор намерен таким взаимодействием спровоцировать читателя, то есть подтолкнуть его к ответной реакции.

Концепт другого один из важных философских концептов и изучался на протяжении многих лет (М. Бубер, М. Бахтин, Ж.П. Сартр, Э. Гуссерль и др). Если в учении Э. Гуссерля другой имеет интерсубъективную имплицитную природу, то для Ж.П. Сартра это, в первую очередь, объективность, зиждящаяся на тех желаниях, которые изначально чужды моему «Я». Для М. Марселя это межсубъектная коммуникация, строящаяся на интеракции с вещным миром.

Интертекстуальное пространство произведений является неиссякаемым примером изучения концептов «Свой/Чужой» и может быть использовано для интерпретации с применением имеющихся философских концепций.

Библиографический список:

1. Волкова Т. П. Философская концепция Другого в контексте формирования мультикультурного общества / Т. П. Волкова. – Текст : непосредственный // Вестник МГТУ. - 2008. - Том 11, №11. - С. 84-88.

2. Киричек Ю. А. Дискурс «Другого»: от философских традиций к теории идентичности / Ю. А. Киричек. – Текст: электронный // Антиномии. - 2013. - №4. – URL : <https://cyberleninka.ru/article/n/diskurs-drugogo-ot-filosofskih-traditsiy-k-teorii-identichnosti> (дата обращения: 03.05.2021).

3. Еселев Е. А. Проблема Другого в философии различия / Е. А. Еселев. – Текст: электронный // Философская мысль. - 2013. - № 1. - URL : https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=221 (дата обращения: 03.05.2021).

4. Феррони В. В. Тело и другой (проблема другого в феноменологической концепции М. Мерло-Понти) / В. В. Феррони. – Текст : электронный. – URL : <http://www.vestnik.vsu.ru/pdf/phylosophy/2015/03/2015-03-03.pdf> (дата обращения: 03.05.2021).

5. Феррони В. В. Признание как путь к другому (концепт признания и фигура другого в философии П. Рикёра) / В. В. Феррони. – Текст : непосредственный // Вестник Воронежского Государственного Университета. Серия : Философия. - 2019. - № 3 (33). - С. 76-89.

6. Яцевич О. Е. Эвфемистические мотивы в рассказе М.Л. Кашниц «Призраки» / О. Е. Яцевич, В. В. Юдашкина, А. Н. Соколов. – Текст : непосредственный // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия : Гуманитарные науки. - 2021. - №04/2. - С. 205-207. – DOI: 10.37882/2223-2982.2021.04-2.41.

Борисенко Н. А.

ЦЕННОСТЬ РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЫ

Культура в наиболее полном своем выражении выступает как нормативная деятельность, как символы (знаки), как ценности, как духовность. Духовность – это сочетание духовного восприятия действительности ощущением, воображением, волей, разумом. Одним из способов духовной ориентации в окружающей действительности является религиозное мировоззрение, характерное для русского человека.

Выступая неким ориентиром, ценностью, религия придает смысл деятельности человека. Так, например, одной из высших категорий культурной деятельности человека Н.Я. Данилевский определял религиозную деятельность: «Деятельность религиозная, объемлющая собой отношения человека к Богу, – ... народное мировоззрение не как теоретическое, более или менее гадательное знание, во всяком случае, доступное только немногим, – а как твердая вера, составляющая живую основу всей нравственной деятельности человека» [1, с. 566].

Культура способна развиваться только путем приумножения блага. Ф.А. Селиванов определял благо как «то, что удовлетворяет и развивает потребности в мере единства личного и общественного, то есть в отношении к разумным потребностям» [2, с. 10]. Ввиду разнообразия потребностей, существуют различные варианты их классификации. Сколько потребностей, столько и видов благ. Наилучшей классификацией Ф.А. Селиванов считал созданную американским психологом А. Маслоу, в которой потребности расположены от низших – биологических – к высшим – духовным. Духовные потребности определялись как базисные, основные – это, к примеру, стремление к самореализации через творческую активность. Духовной потребностью может выступать и религиозная вера, поскольку она способствует совершенствованию личности, а следовательно, является благом для человека и для общества в целом, так как все потребности социальны, поскольку социальна личность. Религия является благом общественным, так как общественное благо складывается из личного блага каждого. Религиозность удовлетворяет потребность в достижении личностью духовных высот, дает возможность послужить на благо общества, таким образом соблюдается мера единства общественного и личного. Религия как благо, удовлетворяющее высшим духовным потребностям человека, становится ценностью культуры.

Православие (как вера, как учение, как социальный институт – церковь, как уклад духовной жизни) является духовным источником, ценностью русской культуры. Являясь частью мировой культуры, русская культура впитала в себя мировые, в большей степени европейские культурные

традиции, но вместе с тем сохранила самобытность. Все составляющие русской культуры пронизаны духовным содержанием, в том числе и русская философия, которая также подвергалась влиянию религии.

Для отечественной религиозной философии XIX-XX вв. в самом широком значении главная задача духовности состоит в том, чтобы просветлять природный мир, вносить в него смысл, нести добро, человечность, красоту, благо. Так, например, духовность для И.А. Ильина – это субстанция существования наивысших духовных сил человека, особое измерение человеческой души. Раскрывая понятие «духовность», И.А. Ильин прежде всего имеет в виду именно человеческую духовность, ту внутреннюю направленность и соответствующую ей жизнь, которая придает человеческой душе и вообще культуре особое измерение, высшее значение и ценность [3]. С.Н. Булгаков, В. С. Соловьев и Н. А. Бердяев убеждены, что духовность – это богочеловеческое состояние как результат эволюции мира и человека, взаимодействия Абсолюта (Бога) и человека. Многие представители славянофильства, в частности И.В. Киреевский, считали, что истинная духовность сохранялась только в православном христианстве, а значит, в России [4].

Понимание духовности русскими философами схоже с богословским, которое заключается в способности человека не только своими силами, а под действием Святого Духа обрести ту духовно богатую внутреннюю жизнь, без которой невозможно возвыситься над негативными явлениями мира.

Н.Я. Данилевский отмечал: «Религия составляла самое существенное, господствующее (почти исключительно) содержание древней русской жизни, и в настоящее время в ней же заключается преобладающий духовный интерес простых русских людей» [1, с. 577]. Так как религия, в частности православие, всегда занимала важное место в жизни русского человека, русская культура, как нормативная деятельность, основана на религиозности. Религиозность – это образ жизни, наполненный религиозными смыслами, который пронизывает все сферы жизнедеятельности человека. Для религиозного человека все проявления человеческой жизни оцениваются с позиции религиозности, которая проникает и освящает всю его жизнь. Он подтверждает каждую позицию своей веры действием, поступком, а не просто формально соблюдает обычаи и чтит догмы своей религии. Это характерно для православия. Благодаря оцениванию с позиции веры всех видов деятельности человека происходит формирование религиозных ценностей, реализуемых как в материальной, так и в духовной культуре.

Религиозные ценности формируются из догм религиозной веры. Религиозные ценности православия вытекают из заповедей, трактуемых Святыми подвижниками веры как нормы поведения для верующих, как смыслы бытия, способные привести человека к новой духовной жизни.

Исторически устойчивы в культуре лишь ценности социального опыта, а значит и религиозного. Отношения к другим ценностям – художественным,

интеллектуальным и прочим – могут меняться под воздействием моды, политики и т.д. А.Я. Флиер утверждает, что «культурная ценность не является ни обязательной к исполнению нормой, ни теоретически обоснованным идеалом. Она представляет собой, скорее, некий «резерв» уже обретенного и накопленного социального опыта, лежащий в основе исторической и социальной устойчивости данной культуры. Любая культура заботится о сохранении своих ценностей как основы культурной идентичности людей» [5, с. 31]. Для многих людей уже представляется ценностью просто принадлежность к какой-либо религиозной культуре: «ведь всякая национальная религия есть (по Данилевскому) самая существенная основная черта культурного обособления: ибо весьма многие даже из тех людей, которые в глубине сердец своих в догматы своей народной религии не веруют, учению её в своей личной жизни строго не следуют, *гордятся* всё-таки ею, как национальным знаменем, находят полезным *поддерживать* её и для государственной дисциплины, и для национальной своеобразности, и вдобавок ещё нередко *любят* всей душой её *формы*, обряды и т. д., потому что выросли на них и сроднились с ними» [6].

Культурные ценности можно разделить на материальные, интеллектуальные, художественные. А.Я. Флиер культурные институты называет «фабрикой» по производству культурных ценностей, это некий специализированный орган по осуществлению культурной деятельности и производству культурной продукции. Религиозные культурные институты (например, в расширенном смысле – церковь, или в непосредственном смысле – храмы, монастыри, духовные образовательные учреждения и т.д.) производят религиозные культурные ценности. Вернее сказать, производят формы религиозной культуры, а ценностями они становятся в зависимости от степени их оценивания. Как ценность культурная форма может интерпретироваться в случае своей функциональной полезности, соответствия традициям, соответствия моде или престижности [5, с. 32-33].

Любая сфера деятельности человека имеет ценностное измерение. Сегодня культура понимается как способ реализации ценностей. Религиозные ценности (и материальные, и духовные) – это всеобщие признанные традиционные ценности, несущие духовный опыт многих поколений, сформированные обществом в ходе исторического развития.

Религиозная культура базируется на смыслах и ценностях той религии, которая ее формирует. «Самый характер русских, и вообще славян, чуждый насильственности, исполненный мягкости, покорности, почтительности, имеет наибольшую ответственность с христианским идеалом» - писал Н. Я. Данилевский [1, с. 577]. Благодаря своей духовности и религиозности русская культура является религиозной культурой. Ценности потребления, так называемые, либеральные ценности гендерного воспитания, господствующие сегодня в западной цивилизации и пропагандируемые в России, все же с трудом укореняются в нашей стране, находя отпор как в сфере общественного мнения, так и на руководящем уровне. Ни-

какие земные блага, порабощающие человека, не могут быть истинными и первичными в русской ментальности. Миссия русской культуры – сохранять и приумножать, нести в мир христианские ценности и смыслы, которые являются и сегодня хранителями традиционных норм морали.

Библиографический список:

1. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому / Н. Я. Данилевский ; сост. и ком. Ю. А. Белова ; отв. ред. О. Платонов. – Москва : Институт русской цивилизации, 2008. – 816 с. – Текст : непосредственный.
2. Селиванов Ф. А. Благо. Истина. Связь / Ф. А. Селиванов. – Тюмень : РИЦ ТГАКИ, 2008. – 258 с. – Текст : непосредственный.
3. Баргилевич О. А. Категория «духовность» в философии И. А. Ильина / О. А. Баргилевич. – Текст : непосредственный // Гуманитарные исследования. – 2018. – № 1 (18). – С. 12–15.
4. Панищев А. Л. Философия славянофильства в русле религиозной философии в России / А. Л. Панищев. – Текст : непосредственный // Вопросы культурологии. – 2020. – № 12. – С. 37-45.
5. Флиер А. Я. Культурные ценности как продукт культурных институтов / А. Я. Флиер. – Текст : непосредственный // Вопросы культурологии. – 2019. – № 9. – С. 30-35.
6. Владимир Соловьев против Данилевского / Институт русско-славянских исследований имени Николая Яковлевича Данилевского. - Текст : электронный. - URL : <https://danilevsky.ru/publikatsii-o-tvorchestve/vladimir-solovyov-protiv-danilevskogo/> (дата обращения : 15.05.2021).

Булгакова И. А.

РОЛЬ ФИЛОСОФИИ В ФОРМИРОВАНИИ ТВОРЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Философия является ядром культуры. Культура – сложная, многослойная, многоуровневая и многоаспектная система. Для того, чтобы подчеркнуть ее живой характер определим ее вслед за Г.Н. Волковым так: «... культура – приумножение созидательных, творческих способностей человека» [1, с. 5]. В узком смысле под культурой понимают духовную культуру, в которой аккумулируется весь духовный опыт человечества. Духовный универсум базируется на трех взаимосвязанных и взаимообусловленных принципах: истины, добра и красоты. «Еще древние выработали представление о трех ипостасях, ликах культуры: Истине, Добре и Красоте. Они образуют триединство и обуславливают друг друга. Так, подлинная истинность всегда облекается в Эстетические формы и призвана служить Добру» [1, с. 6], - пишет Г.Н. Волков.

Так сложилось в истории человечества, что разделение труда разделило целостную духовную культуру на три отрасли: искусство, науку, философию.

Традиционно определяем философию как «науку о наиболее общих законах», сведя философию к науке, мы лишаем ее своего собственного содержания как способа жизни, как «духовного упражнения» (Адо), как особого стиля мышления и творческого отношения к жизни и себе.

Для того, чтобы философии вернуть её творящее начало, она должна обрести целостность. Обратное тоже верно, чтобы обрести целостность, философии нужно вернуть ее творящее начало.

Вспомним вердикт и одновременно напутствие основателя даосизма Лао-дзы: «Когда человек разделил мир на части, он перестал понимать действие законов не только божественных, но и человеческих» [2].

Чтобы следовать по намеченному пути, в своих доказательствах и аргументах будем обращаться к физике лазера, квантовой механике, онтопсихологии, к биофизике живого, к философии сложного мышления; к трудам Ф. Капры, И. Пригожина, Г. Хакена, Манегетти, О. Коннора, Н. Бора. В. Гейзенберга, Г. Селье, Мальденбротта, А. Тьюринга. Эти авторы помогут нам доказать тезис о том, что философия в современном мире – это пропедевтика творчества или способ формирования творческого мышления.

В наших изысканиях путеводной звездой будут слова Антона Павловича Чехова: «...Я подумал, что чутье художника, стоит иногда мозгов ученого, что то и другое имеют одни цели, одну природу и что, быть может, со временем, при совершенстве методов, им суждено слиться весте в гигантскую чудовищную силу, которую трудно и представить себе» [1, с. 10].

Философия отвечает на вызовы времени. В сложное время формируется идея о многообразии типов и стилей мышления. Идея И. Канта об активности субъекта познания постепенно превратилась в идею о вариативности мыслительной способности человека. В настоящее время исследователи в философии и психологии говорят о латеральном и вертикальном мышлении (Эдвард де Боно), о рассудочно-эмпирическом и научно-теоретическом (П.Я. Гальперин, В.В. Давыдов), о контекстном и контурном (У. Матурана и Ф. Варела).

Продуктивный подход возможен и с позиции синергетики, теории самоорганизации. Теорию диссипативных систем создает И. Пригожин, где он приходит к парадоксальным выводам: хаос продуктивен, а вот порядок – временное состояние динамичной системы.

Нобелевские лауреаты У. Матурана и Ф. Варела утверждают, что познание – это творение мира в его целостности. Эти ученые развивают эволюционно-синкретический подход к мышлению.

Повинуясь принципу дополнительности Нильса Бора, Эдгар Морена, автор 50 книг, президент Ассоциации сложного мышления и исследовательского центра, создает концепцию сложного мышления. Симптоматично, что, по признанию Эдгара Морена, основную роль в создании его концепции сыграли произведения Ф. М. Достоевского. Как тут не вспом-

нить заявление Альберта Эйнштейна, о том, что чтение Ф.М. Достоевского ему дают больше, чем решение физических и математических задач.

Методологической основой концепции сложного мышления является принцип холизма.

Концепция Э. Морено нам позволяет понять особенности творческого мышления:

1. Диалог простого и сложного: сложное мышление имеет простую формулу – структуру, которая повторяется в различных системах. А. Эйнштейн: «Образ мира прост. Именно это делает поэт и художник, философ и естествоиспытатель, причем каждый по-своему» [3, с. 153].

2. Многоаспектность сложного: образ и понятие существует в единстве по принципу дополнительности. Л. Инфельд: «Сила Н. Бора не в математическом анализе, а в удивительной мощи фантазии, видящего физическую реальность конкретно, образно» [4, с. 173]. Образ – путь к установлению связей и закономерностей.

3. Диалог части и целого. Целое – это не сумма частей, а новое качество. Квантовая механика доказала, что частей в природе нет. Опираясь на открытия в квантовой физике Ф. Капра в своей книге «Паутина жизни» делает такой вывод: «То, что мы называем частью, - это всего лишь паттерн в неделимой паутине взаимоотношений» [5, с. 54]. Целостная система порождает новые свойства, которые не сводятся к сумме частей. Прежде всего – это эмерджентные свойства системы. Мозг наслаждается созданием эмерджентных свойств.

Как пишет С.К. Гураль: «Талант от профессионала отличается именно тем, что у таланта есть способность увидеть в целом ситуацию, предмет исследования, профессионал будет использовать аналитические технологии» [6, с. 11].

4. Процессуальное мышление: каждая сложная система рассматривается как проявление процесса.

5. Творческое мышление контекстуально. Контекстом, в котором философия осуществляет свою творческую и рефлексивную роль является театр, литература, музыка, кино, живопись.

Творческое мышление-это сложное, контекстуальное, процессуальное мышление.

Ф. Бэкон когда - то, а именно в XVII веке, сказал пророческие слова: «...вам не за что ухватить философию, если вы не знаете историю музыки, театра, литературы».

Творчество - это обретение целостности, это создание целостного мира человека и целостного окружающего мира.

Философия - это особый способ жизни. Этим она отличается от мифологии. Миф несет в себе готовый жизненный сценарий, философ изобретает судьбы заново.

Существует два способа осмыслить свою жизнь. Первый способ: жить сегодняшним днем. Жизнь становится мозаикой житейских проблем. При этом утрачивается ощущение целостности жизненного пути.

Второй способ связан, как пишет Манегетти: «...с активным развитием рефлексии: это путь построения нравственной человеческой жизни на новой сознательной основе с поисками ответов на вопросы: кто я такой, как я живу, зачем я делаю это – творец своей жизни и общества» [7, с. 9].

Суть творческого мышления можно выразить гегелевской триадой: рассудочно-эмпирическое мышление - это тезис; научно-теоретическое – антитезис; синтез – это творческое мышление.

«Многознание уму не научит, как не научило оно Пифагора», - говорил Гераклит. Эта мысль Гераклита актуальна как никогда. Информация удваивается каждый год. Но множество информации не дает знания, если не определена соединяющая их закономерность. Секрет понимания системы - умения выделять главные свойства и на это способен человек, обладающий мышлением художника, музыканта и режиссера.

Философия как учебный предмет должна быть целостностью, которая порождает эмерджентные свойства. Эти свойства и есть творческое мышление человека, который открывает для себя философию.

Метафорой творческого характера философии может послужить радуга: только сочетание воздуха, капли воды, угол солнечного луча, наши органы чувств позволяют породить новое эмерджентное качество – радугу; так философия в контексте мировой культуры порождает потребность в творческом осмыслении себя и окружающего мира.

Тексты древних философов – духовные упражнения. Пьер Адо считает, что философские тексты создавались не ради системы, а ради упражнений души, причем этот тот вид упражнений, когда задействованы все способности души, все человеческое существо участвует в этих упражнениях от тела до воображения и разума. Человек в философской точке собирает себя в единый космос.

Философия - это деятельность по преобразению самого себя и бытия. Согласно взглядам, П. Адо, в философии не может быть разделения на теорию и практику.

Духовные упражнения подразумевают «остранение» (В. Шкловский). Как пишет парижский профессор, Пьер Адо для изучения философии необходимо: «... остановиться, освободиться от наших забот, возвратиться к самим себе, оставлять в стороне поиски изысканности, утонченности, вглядываться в глубины, чтобы позволять текстам говорить с нами» [8, с. 7].

В философском знании открывается новый смысл, если навести мосты между различными областями дисциплинарного знания.

Для того, чтобы философии вернуться к своей природе, необходимо вернуть ей творческий дух.

Творческий дух или потребность творчества рождается в философии как целостной системе, которая соответствует идеалу Добра, Красоты, истины.

Творчество рождается на стыке наук, культур, стилей мышления, между простым и сложным. Новый смысл рождается на грани, на границе гуманитарного и естественнонаучного знания.

В разные исторические эпохи с философией человечество связывало разные надежды: когда-то она была жизнеучением (античность), способом диалога человека с Богом (средние века); способом построения научного знания (эмпиризм и рационализм XVII века). В XX-XXI веках философия – пропедевтика формирования творческого мышления.

Библиографический список:

1. Волков Г. Три лика культуры / Г. Волков. – Москва : Молодая Гвардия, 1986. – 335 с. - Текст непосредственный.
2. О'Коннор Дж. Искусство системного мышления: необходимые знания и системах и творческом подходе к решению задач / Дж. О'Коннор, И. Макдермот. – Москва : Альпина Паблшер, 2018. – 256 с. - Текст непосредственный.
3. Эйнштейн А. Собрание научных трудов. В 4 томах. Том 4. Пролог / А. Эйнштейн. – Москва : Наука, 1967. – 600 с. - Текст: непосредственный.
4. Инфельд Л. Страницы автобиографии физика / Л. Инфельд. - Текст: непосредственный // Новый мир. – 1965. - № 9. – С. 169-195.
5. Капра Ф. Паутина жизни: новое научное понимание живых систем / Ф. Капра. – Москва : София, - 336 с. – Текст: непосредственный.
6. Гураль С. К. Язык и мышление. Феномен «сложного мышления» / С. К. Гураль. – Текст : непосредственный // Язык и культура. - 2008. - №3. - С. 5-12.
7. Манегетти А. Словарь образов / А. Манегетти. – Ленинград : Экос, 1991. - 456 с. - Текст: непосредственный.
8. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / П. Адо. – Москва ; Санкт-Петербург : Степной ветер ; Коло, 2005. — 448 с. - (Серия «Катарсис»).

Грошев И. Л., Грошева И. А.

СПЕЦИФИКА ВЛИЯНИЯ ПАНДЕМИИ НА КУЛЬТУРНЫЕ ЦЕННОСТИ НАЦИОНАЛЬНЫХ СООБЩЕСТВ

Изменение культурных ценностей и установок населения является естественной реакцией на вызовы внешней среды, которые в современных условиях усугубляются широким распространением информации. Данный факт формирует риски появления ряда феноменов в тех обществах, для которых ранее новые ценности не были характерны. С одной стороны, изменения в установках и ментальности неизбежны ввиду глобализационной составляющей виртуальной среды и параллельно существующих сегрегационных процессов самоидентификации. С другой стороны, следует особое внимание уделять проблеме распространения и актуализации дисфункциональных ценностей, а также установок, разрушающих культурное пространство и конструктивное самопозиционирование [1, с. 335].

В современном мире реализуется дихотомия глобализированных представлений и традиционных ценностей, обусловленных религиозными или этническими системами мировоззрений. Каждое государство подходит к реше-

нию противоречий исходя из устоявшихся представлений о главенстве наднациональных или национальных установок [2, с. 42]. Однако, несмотря на популяризацию западных образцов жизни и поведения традиции и специфика социальных связей малых этнических групп в критических ситуациях проявила себя с конструктивной стороны, позволив сообществам преодолеть наиболее сложный период изоляции. По этой причине исследователи фиксируют двойственность реакций на возникшую социальную угрозу: деструктивные и панические или консолидирующие и командообразующие [3].

Распространение пандемии продемонстрировало нежизнеспособность ряда ценностных трансформаций, которые фиксировались в развитых странах. Разобщённость и индивидуализм, предполагающий достижение личного успеха и эффективного развития, параллельно сформировал условия для обострения социального одиночества, эксклюзии и депривации социального капитала. Достаточно показательным является увеличение психических проблем, затронувших молодых людей европейских государств. В тех странах и группах населения, где сообщества характеризовались низкой институционализацией, наблюдался интенсивный рост психических расстройств. В качестве активной формы деструктивной реакции выступили социальные возмущения и протесты, целью которых выступила демонстрация отношения населения к ситуации (протесты против ограничений мобильности), нежели конкретная форма противодействия властным органам. Европейские центры помощи населению фиксировали рост обращений населения по вопросам морально-психологических проблем более, чем в два раза. При этом в подавляющем большинстве случаев в качестве их причин выступала физическая и моральная изоляция, абсолютное отсутствие возможности активной социальной деятельности, снижение ощущения включённости в общество и обострение ранее присутствовавших депрессивных проявлений. Другим значимым фактом европейской статистики является тот факт, что более половины обратившихся за помощью являются молодые люди в возрасте 20-30 лет, составляющих базовый потенциал развития общества. Подобная тенденция выявила неспособность части современной молодёжи оперативно адаптироваться к нестандартным ситуациям, связанным с риском для жизни [3].

Опыт Азии, в особенности Китая, показал, что специфика консолидации общества в значительной мере сопряжена с наличием традиционных ценностей и качественно эффективного социального капитала. Пример данной страны является характерным для национальных сообществ, которые в ходе индустриализации не утратили этнической самобытности и жизненных ориентиров, связанных с семьёй, самоидентичностью и т.д. [4, с. 263].

Согласно данным исследователей было отмечено, что помимо негативных последствий для китайского общества пандемия внесла ряд положительных аспектов, хотя их проявление также имеет неоднозначный социальный фон.

1. Несмотря на повышение разводимости в среде молодёжи, в семьях, существующих более пяти лет, наблюдалось повышение удовлетворённости межличностными коммуникациями, обусловленное наличием достаточного количества времени для укрепления семейных традиций.

2. Повысилась интенсивность общения (в большинстве случаев дистанционного) между дальними родственниками, таким образом происходило расширение связей по принципу кровного родства. Этот факт позволил снизить ощущение одиночества и эксклюзии людей, оказавшихся в регионах с режимом локдауна.

3. Наличие свободного времени актуализировало востребованность материалов и инструментов для занятия хобби. Однако в рамках данного направления исследователи признают, что также усугубилась ситуация с массовой игровой зависимостью молодых людей и подростков, сопряжённая с развитием игровых приложений на смартфонах и иных малых портативных устройствах.

4. Часть населения Китая отметила повышенный интерес к удовлетворению когнитивных потребностей, в том числе к получению дополнительного образования и полезных навыков [5].

Исходя из представленных данных возможно предположить наличие изменений в структуре ценностей и установок национальных сообществ, столкнувшихся с угрозами распространения инфекционных заболеваний. Учитывая тот факт, что в нашей стране значительная часть регионов оказалась в примерно равных условиях изоляции, воздействие национального фактора на успешность преодоления кризисной ситуации возможно отследить достаточно наглядно.

С целью выявления специфики изменений в структуре ценностей и установок национальных сообществ авторами статьи с ноября 2020 года по март 2021 года было проведено исследование методом фокус- групп (N=24 по 5-6 человек в каждой группе в возрасте 18-30 лет), в рамках которого приняли участие 4 национальных группы: русские, татары, чеченцы, буряты. Отбор национальных групп заключался в сравнении качественно отличающихся этносов, проживающих в различных природно-климатических и социальных условиях.

В системе ценностей русской национальной группы первичную роль заняло индивидуальное развитие, карьерный рост и изменение профессиональной направленности. В сравнении с периодом, предшествовавшим изоляции, опрошенные отметили падение интереса к семье и её формированию в будущем (при наличии подобной возможности). Каждый третий отметил проявившиеся разногласия в общении с родственниками и был вынужден изменить представление о ближайшем окружении. В значительной мере участники фокус-групп указали отсутствие общих интересов, наличие раздражающих бытовых или речевых привычек, усталость от длительного нахождения с одним человеком в ограниченном пространстве.

Каждый третий также отметил кардинальную смену собственных профессиональных установок. В особенности данный феномен был характерен для тех, кто был занят трудовыми функциями, связанными с высоким эмоциональным напряжением и относительно высоким доходом. Установки на дауншифтинг после периода изоляции (по словам опрошенных) приобрели приоритетный характер.

В чеченской фокус-группе проявилась обратная реакция. Опрошенные в значительной мере переориентировались на поддержание и укрепление ближайшего окружения (что справедливо не только в отношении семьи, но и родственников и друзей). При этом представители группы отметили существенные плюсы в плане возможности создать новые семейные традиции, осуществить совместные планы, не связанные с ограничениями изоляции. В плане образовательного фокуса в большей мере характерна ориентация на развитие детей. Личностные установки на профессиональный или карьерный рост были представлены в общем виде без конкретных целей и действий. Интенций к качественной смене рода занятий также не было диагностировано. В то же время, в отличие от остальных групп в системе ценностей было выявлено увеличение внимания духовным практикам и вере как элементу быта и ежедневных мероприятий (молитвы, обряды и пр.). Несмотря на тот факт, что описание участников характеризовали данную тенденцию скорее как досуговый фактор, в определённой мере это может свидетельствовать о повышении религиозности в разрезе данной национальной группы.

У татар и бурят наблюдается паритет в установках на индивидуализм и межличностное взаимодействие. В значительной мере опрошенные отметили повышение качества семейных отношений. Они использовали различные способы межличностного взаимодействия на неконкурентной основе: просмотр фильмов, реализация ремонтных работ и т.д. Большое внимание было уделено консолидации усилий близких родственников. Отличием от чеченской группы является внимание сугубо на ближайшее окружение. Если татары в развитии социального капитала подразумевали близких родственников, то буряты ориентировались сугубо на членов семьи, проживающих на одной территории или в непосредственной близости. Отличительной чертой бурятских групп является отсутствие факта разочарования в партнёре и сомнений в качестве сформированной семьи (вероятно, данный факт нуждается в дальнейшем, более детализированном исследовании). Если образование с точки зрения документального подтверждения интересовало данные группы в меньшей степени, то получение эффективных бытовых навыков было более востребованным. Как правило, молодые люди учились методикам восстановления мебели и предметов быта, созданию декоративных элементов и пр. Характерным также выступил некоторый профессиональный консерватизм, за исключением ситуаций, когда переквалификация была обусловлена внешними непреодолимыми факторами (потеря здоровья, банкротство предприятия).

Всеми группами в положительном ключе были рассмотрены возможности улучшения интеллектуального потенциала. Среди использованных возможностей были указаны: изучение иностранных языков, освоение трудовых навыков (в сфере ремонта, шитья и т.д.), формирование хобби или увлечений. Актуализировалась значимость путешествий (для русских и бурят) и смены обстановки (чеченцы и татары). При этом дистанционная работа в сравнении со стандартными условиями жизни стала рассматриваться русскими положительно при условии проживания в комфортных условиях (регионы с тёплым климатом), в остальном опрошенные отметили возможность сохранения дистанционного графика работы только в экстренных ситуациях. Чеченская группа выступила против дистанционного формата труда ввиду его чрезмерного смещения с личной жизнью человека. Татары и буряты не продемонстрировали единого мнения по данному вопросу.

Тревожным фактом является всё большее сужение социального капитала у большинства национальных групп. Если у чеченцев он остаётся достаточно многочисленным (в среднем до 100 еженедельно поддерживаемых контактов, в том числе посредством сети Интернет), то остальные группы в условиях пандемии продемонстрировали снижение коммуникативной активности (по оценкам опрошенных: с 50 до 20 у бурят, с 50 до 30 у татар и с 20 до 5-7 у русских).

Реакция молодых людей, обусловленная снижением интереса к семейным ценностям в значительной мере обусловлена тем фактом, что при создании семьи (или её прогнозировании) у молодых людей была недостаточно чётко сформирована система ожиданий и социально-ролевых особенностей. Отказ от системы долженствования (семейного долга в качестве супруга или родителя) и её последующая замена феноменом выбора в условиях изоляции привели к столкновению взаимных ожиданий и отсутствием инициативы к их реализации.

В значительной мере национальные сообщества продемонстрировали характерное для них поведение. Наиболее значительные коррективы в ценностной структуре наблюдались у русских, которые в принципе отличаются большей мобильностью и склонностью к новому опыту. Остальные группы проявили высокую степень консерватизма, предпочитая концентрировать внимание на имеющихся приоритетах, сократив их объём, нежели кардинально изменить значимые ориентиры.

Библиографический список:

1. Грошева Л. И. Специфика интернационализации образования в мультикультурном аспекте / Л. И. Грошева. – Текст: непосредственный // Сорокинские чтения-2017 : сборник материалов XI Международной научной конференции «Университет в глобальном мире: новый статус и миссия», 20-21 февраля 2017 г. – Москва, 2017. - С. 334-336.

2. Благодатских В. Г. Межнациональные отношения в современной России: проблемы и пути решения / В. Г. Благодатских, А. А. Керимов. – Текст: непосредственный // Дискурс-ПИ. - 2017. - № 2. - С. 40-46.

3. Farrell H. Will the coronavirus end globalization as we know it?, foreign affairs (2020) / H. Farrell, A. Newman. – Text : electronic. - URL: <https://www.foreignaffairs.com/articles/2020-03-16/will-coronavirus-end-globalization-we-know-it> (дата обращения: 06.01.2021).

4. Chi V. M. Fusion leadership : A transcultural interpretation and application / V. M. Chi, R. Gill. – Text : direct // CCM International Journal of Cross Cultural Management. - 2019. - Vol 4(2). - P. 253-270.

5. Chakrabortya I. COVID-19 outbreak : Migration, effects on society, global environment and prevention / I. Chakrabortya, P. Maityb. – Text : electronic. – URL: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0048969720323998> (дата обращения: 06.01.2021).

Изюмов И. В.

ФИЛОСОФСКИЙ ПРАВОВОЙ ОБЗОР ДОСУДЕБНОГО ПРЕДУПРЕЖДЕНИЯ НЕСОСТОЯТЕЛЬНОСТИ В ОТЕЧЕСТВЕННОМ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВЕ

Настоящее исследование посвящено комплексному анализу отношений, связанных с историей становления и развития отечественного законодательства о банкротстве, ставящее своей целью разрешить некоторые дискуссионные вопросы, встречающиеся в научной литературе по этому вопросу. Проведено комплексное историко - правовое исследование природы досудебного предупреждения несостоятельности хозяйствующего субъекта с широких мировоззренческих позиций, соответствующих современной научной рациональности. Этим создана целостная правовая конструкция, которая может использоваться для предотвращения и ликвидации финансовых затруднений хозяйствующих субъектов на досудебных стадиях в современное время.

Аргументируется необходимость совершенствования российского законодательства с учетом опираясь на исторический опыт прошлых столетий сфере правового регулирования отношений досудебного предупреждения несостоятельности.

По мнению автора, использование этого подхода обусловлено необходимостью обеспечения единства категориального аппарата и позволит значительно расширить возможности применения досудебной санации в практике досудебного предупреждения несостоятельности хозяйствующего субъекта в современной России.

Современное состояние российского законодательства позволяет однозначно определить тот факт, что количество правовых норм, регламентирующих досудебное предупреждение банкротства совсем не велико. В то же время, сам по себе институт несостоятельности занимает значительное место

в системе законодательства, динамично развивается и совершенствуется. Нормы о несостоятельности активно применяются, являются востребованными практикой, что порождает и внимание к ним со стороны науки.

Досудебное предупреждение банкротства, по-видимому, может рассматриваться как составная часть института несостоятельности в целом, ведь оно преследует те же цели, имеет сходный круг субъектов и содержание отношений между ними, направлено на обеспечение стабильности и устойчивости гражданского оборота.

Можно утверждать, что история развития законодательства о досудебном предупреждении несостоятельности - сегмент истории развития законодательства о банкротстве. При этом, нормы о досудебном предупреждении банкротства если и существовали в отдельный временной период, то никогда не имели существенного значения в предпринимательской среде.

Найти точный ответ на вопрос о том, когда впервые появился и получил развитие институт несостоятельности в истории человеческого общества затруднительно. Очевидно, обществу изначально присущи некие экономические, торговые отношения, развитие которых на определенном этапе неизбежно приводит к появлению проблемы погашения долговых обязательств, которая в праве древних человеческих сообществ и государств решается путем обращения взыскания на личность должника (от продажи в рабство до расчленения тела должника).

Впервые понятие несостоятельность (банкротство) упоминается в Русской Правде, но в дальнейшем вплоть до 18 века данный институт права не получает должного развития. На фоне происходящих в этот период изменений в зарубежном законодательстве, такое обстоятельство вызывает недоумение. В течение четырех столетий вплоть до Соборного Уложения 1649 г. не найдено каких-либо норм, регулирующих несостоятельность (банкротство) в России [1, с. 10].

Русская Правда – первый памятник отечественного права, очевидно, что нормы о несостоятельности занимают здесь совсем не много места. Тем не менее, для своего времени эти положения были достаточны и исчерпывающи. К тому же, нет сомнения в их успешном практическом применении. Несостоятельность (банкротство), прежде всего, имело цель удовлетворения требований кредиторов. При этом, взыскание обращалось непосредственно на личность должника, существовала очередность удовлетворения требований и предусматривалось подразделение несостоятельности на обычную и злонамеренную.

В современном виде институт банкротства закрепляется в России только в 18 веке. И.В. Архипов отмечает, что «наиболее интенсивно институты конкурсного процесса начинают развиваться с XVIII века, что было связано с бурным ростом капиталистических отношений после реформ Петра I» [2, с. 118].

Несмотря на такую явную противоречивость, рассматриваемый период характеризуется также и определенными неоспоримыми достижениями в развитии конкурсного права. Так например, в Вексельном Уставе 1729 г. впервые на законодательном уровне определено понятие банкротства. В частности в данной положении отчетливо прослеживаются три основных признака для признания должника несостоятельным: не оплата долговых обязательств в срок, отсутствие имущества и уклонение от долга самого должника.

Таким образом, XVIII в. в истории российского законодательства о банкротстве занимает особое место.

Началом следующего этапа в развитии законодательства о банкротстве следует по праву считать 1921 год. В Гражданском Кодексе РСФСР, принятом в 1922 году, появляются отдельные нормы о банкротстве. Основные положения их заключались в следующем: дела о несостоятельности рассматривались в исковом порядке; критерием банкротства была неоплатность; срок для рассмотрения судами дел этой категории не должен был превышать 1 год. Данный срок мог быть продлен только в исключительных случаях» [3, с. 133]

Действительно, если в период новой экономической политики в экономике РСФСР еще существовали какие-либо рыночные элементы, по окончании этого непродолжительного этапа, они окончательно исчезли. Вместе с ними в законодательстве исчез и институт несостоятельности. Он не был востребован административно-плановой экономикой, а следовательно, вновь был предан забвению на несколько десятилетий. Советский период в истории российского законодательства о несостоятельности – черная дыра. Оно не получило развития. К концу XX века оно оставалось на том же уровне, что и сто лет назад.

Началом современного периода развития законодательства о банкротстве следует считать 25 декабря 1990 года, когда в законе РСФСР «О предприятиях и предпринимательской деятельности» впервые после длительного перерыва появилось упоминание о несостоятельности.

Первый закон новой России, посвященный регулированию отношений банкротства, появился 19 ноября 1992 года. Период его действия составляет около пяти лет. Обращаясь к непосредственному содержанию Закона 1992 года, следует выделить основные характеристики института несостоятельности, а также некоторые положения, интересные с точки зрения досудебного предупреждения банкротства. Закон 1992 года также устанавливал деление процедур банкротства на три типа: реорганизационные, ликвидационные, мировое соглашение и устанавливал подведомственность дел о банкротстве арбитражным судам [4, с. 27].

Кроме того, Закон предусматривал возможность внесудебного урегулирования споров между должником и кредиторами путем проведения переговоров и предоставления должнику отсрочки или рассрочки плате-

жей. Результатом такой процедуры могло стать продолжение должником своей деятельности (ст. 50 закона). Статья 6 Закона устанавливала обязательность досудебного урегулирования спора путем направления должнику претензии и предоставления срока для погашения долга.

В целом Закон 1992 года содержал достаточно положений, направленных на досудебное предупреждение банкротства, однако, эти нормы не имели цели эффективно и своевременно предупреждать наступление несостоятельности (банкротства). Кроме того, Закон 1992 года вступил в силу до принятия новой Конституции РФ и Гражданского кодекса, поэтому, после пяти лет его действия был разработан и принят новый Федеральный закон №6-ФЗ от 08.01.1998 г. «О несостоятельности (банкротстве)», который вступил в силу с 1 марта 1998 года.

Новый нормативно-правовой акт существенно изменил характеристики отечественного института несостоятельности. Этот акт, по сравнению с предыдущим был гораздо более объемным, логически последовательным и более четко структурированным. Прежде всего, он изменил критерий банкротства. Теперь это – неплатежеспособность, т.е. под банкротством понимается признанная арбитражным судом или объявленная должником неспособность должника в количественном объеме удовлетворять требования кредиторов по денежным обязательствам и (или) исполнить обязанность по уплате обязательных платежей, если эти обязательства не исполнены им в течение трех месяцев с наступления даты их исполнения. Данные обстоятельства – основания для возбуждения судебного процесса. Существенно изменились положения, касающиеся процедур банкротства. Добавилась процедура наблюдения (основная цель – обеспечение сохранности имущества), более детально регламентирован порядок проведения реабилитационной процедуры внешнего управления (теперь это единственная судебная процедура, направленная на восстановление платежеспособности), конкурсного производства. Впервые появляются нормы, устанавливающие правовой статус арбитражного управляющего.

Для целей настоящего исследования значим тот факт, что Закон 1998 года впервые содержит такую формулировку как меры по предупреждению банкротства организаций, при этом, глава II называется «Предупреждение банкротства», реально она содержит две статьи. Первая указывает круг субъектов (учредители (участники) должника - юридического лица, собственник имущества должника - унитарного предприятия, федеральные органы исполнительной власти, органы исполнительной власти субъектов Российской Федерации, органы местного самоуправления) и обязывает их принимать своевременные меры для предупреждения банкротства. Вторая посвящена досудебной санации (в новом законе санация – досудебная процедура) и определяет последнюю как финансовую помощь должнику со стороны третьих лиц. Круг этих лиц по смыслу Закона не ограничен, но в первую очередь это собственники, учредители, кредиторы.

На этом историко-правовой обзор законодательной базы, регламентирующей досудебное предупреждение банкротства в России, может быть завершено, а по его результатам можно сделать следующие выводы:

- на протяжении тысячи лет нормы Российского законодательства о несостоятельности (банкротстве) не получает должного уровня внимания и степени разработанности со стороны государства;

- развитие законодательства о досудебном предупреждении несостоятельности (банкротстве) начинает просматриваться только в современное время, что обусловлено развитием торговой деятельности и востребованностью правовых норм подобного рода вследствие увеличения заинтересованности предпринимателей в сохранении своего бизнеса;

- правовые нормы, посвященные досудебному предупреждению банкротства, в настоящее время приняты в виде отдельных самостоятельных законов различного иерархического уровня, что позволяет утверждать о возможности принятия в будущем кодифицированного акта, полностью направленного на решение этих вопросов на федеральном уровне.

Библиографический список:

1. Ткачев В. Н. Правовое регулирование несостоятельности (банкротства) в России / В. Н. Ткачев. – Москва : Статут, 2016. - 302с. - Текст : непосредственный
2. Архипов И. В. Конкурсный процесс в системе торгового права России XIX в. / И. В. Архипов. - Текст непосредственный // Правоведение. - 2014. - №3. - С. 115-119.
3. Гончаров А. И. Досудебное восстановление платежеспособности хозяйствующего субъекта / А. И. Гончаров, М. В. Терентьева. - Москва : Просвещение, 2016. - 402с. - Текст непосредственный
4. Голицын Ю. А. Банкротство в дореволюционной России / Ю. А. Голицын. - Текст : непосредственный // Эксперт. - 2008. - № 4. - С. 16-29.

Карнаухов И. А.

ЯЗЫК МОЛОДЕЖИ НОВОГО РАБОЧЕГО КЛАССА КАК ОНТО-ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

(Статья подготовлена при поддержке гранта РНФ № 17-78-20062 «Жизненные стратегии молодежи нового рабочего класса современной России»)

Лингвистика как прикладное научное направление является одной из важных составляющих современной онтологии, рассматривающей бытие во всем его многообразии. Язык как феномен представляет научный интерес не только для лингвистов, но и для представителей других научных областей, включающих философию, психологию, социологию, биологию и так далее. Социолингвистика как раздел языкознания ставит своей целью найти связь между социальными условиями существования языка и самим

языком. Философия с позиций онтологии и гносеологии помогает определить границы его социального существования.

Язык не существует в вакууме сам по себе; ему необходимы носители и определенное поле для его существования, так называемое языковое пространство, которое рассматривается в данной статье как наличное бытие, в котором язык используется индивидами той или иной социальной группы с целью коммуникации.

Является ли данное пространство единственно существующим? Или существуют разные области бытия, в которых индивиды общаются друг с другом? Можно ли считать, что представители молодежи нового рабочего класса общаются в границах единого языкового пространства, например, с представителями профессиональных медицинских кругов? Очевидно, что нет. Но в то же время их языковые пространства могут пересекаться друг с другом. В каких точках находятся такие пересечения? Что является составляющими языкового пространства? Сколько языковых пространств существует и имеют ли они границы? – все эти вопросы требуют детального рассмотрения.

Отправной точкой в решении указанных вопросов является рассмотрение связи языка и мышления. Может ли язык присутствовать в бытии отдельно от сознания? Что создает язык? Является ли мышление важным фундаментом для развития языка и языковых навыков индивида? Философы, психологи и социолингвисты ищут ответы на данные вопросы, изучая не просто диаду «язык-мышление», но и качественный результат этого взаимодействия - «коммуникацию», осуществляемую в онто-гносеологическом срезе языкового пространства. Одними из главных теоретиков в изучении языка как онто-лингвистического феномена считаются такие ученые как Н. Хомский, Р. Сапольски, Т.В. Черниговская и многие другие.

Например, Н. Хомский исследовал связь языка и мышления, указывая на их корреляцию. Он отмечал, что через переход «абстрактных синтаксических структур к фонетике» язык формируется [3]. Данный процесс не является однонаправленным и быстрым, - Хомский предостерегал рассматривать язык поверхностно - «звуки превращаются в слова, а слова – в предложения». Это более сложный процесс, требующий тщательного исследования.

Исследователь Р. Сапольски, рассматривая языковое пространство, говорил о необходимости включения в онтологию языка такого феномена как «метафоричность». Это не просто способность человека, но и его свойство, получившее эволюционное развитие. Сапольски писал, что «язык отделяет сообщение от его значения, и продолжает получать лучшее из этого разделения, - то, что дает большие индивидуальные и социальные преимущества» [7]». Так, языковое пространство не просто индивидуализировано в виде частных метафор, осмысленностей и абстракций, но и социально обусловлено. Индивиды (имеющие языковые способности) наполняют языковые пространства актами социальных взаимодействий, испол-

зую при этом, как отмечал Хомский, языковые компетенции. Компетенции такого рода – это знание языка, которое имеется «у каждого нормального носителя языка, а также знание некоторых способов использования языка в процессе его употребления говорящим или слушающим» [2].

Профессор Т. В. Черниговская, говоря о связи языка и мышления, делает вывод, что «человеческий язык – это не только и не столько коммуникация, <...> язык обеспечивает нам мышление – формирование картины мира и гипотезы, как этот мир устроен» [4]. То есть изучение языка как отно-лингвистического феномена не теряет своей актуальности и в настоящее время.

Каждый индивид имеет языковую компетенцию. Взаимодействуя с окружающим миром и выстраивая коммуникации, индивид создает группы с другими индивидами. Так, каждая группа в социуме наполняется определенной, присущей данной группе, компетенцией. Компетенции в свою очередь формируют каркас локального языкового пространства. Локальные языковые пространства суть составные части языкового пространства высокого порядка, то есть языкового бытия, общего для индивидов определенной языковой группы. Рассмотрим подробнее данные тезисы на примере социальной группы молодежи нового рабочего класса.

Как и другие граждане Российской Федерации, молодежь нового рабочего класса находится в языковом пространстве высокого порядка, то есть использует общепринятый язык, в данном случае, русский для коммуникации с другими индивидами внутри социума. Внутри своей социальной группы представители нового рабочего класса используют специальную языковую компетенцию, отличную от общепринятой. Так формируется локальное языковое пространство группы. Соответственно, индивид из другой социальной группы, помещенный, например, в группу молодежи нового рабочего класса, не всегда будет способен понять, о чем идёт речь, хотя каждый из индивидов представляет одну и ту же языковую группу и говорит на одном и том же языке. Таким образом необходимо понять, что является причиной недопонимания между индивидами разных групп? Очевидно, что это языковые компетенции.

Обратимся к западному опыту рассмотрения данного вопроса. Языковые компетенции локального языкового пространства включают в себя языковые коды. Данное понятие в прошлом веке ввел британский социолог Б. Бернштейн. Он предположил, что составляющими языковой компетенции являются две разновидности языкового кода, а именно, «расширенный» и «ограниченный» языковые коды, то есть наборы «организованных принципов внутри языка, управляющие членами социальной группы» [5, с. 178]. В своих работах Бернштейн рассматривал две группы, а именно группы рабочего и среднего классов. Одним из основных выводов, к которым пришёл ученый, было утверждение о том, что представители рабочего класса способны использовать преимущественно ограниченный языковой код, в то время

как представители среднего класса без особых проблем могут использовать как ограниченный, так и расширенный языковые коды. В качестве доказательства представленных утверждений Бернштейн провел социолингвистические исследования в школах Великобритании и отметил, что дети из неблагополучных семей представителей рабочего класса не владеют расширенным языковым кодом. В.П. Робинсон представил более детальное исследование и согласился с Бернштейном: «субъекты рабочего класса, находящиеся в равных условиях с представителями среднего класса, не используют расширенный языковой код» [6, с. 243]. Рассматривая данный вопрос, Робинсон предложил школьникам из семей как среднего, так и рабочего классов, написать официальное и неофициальное письмо. Первое письмо должно быть написано с использованием расширенного языкового кода; второе – с ограниченным языковым кодом. Всего данное задание выполняли 120 человек. Если с официальным письмом, как и ожидал Робинсон, справились не все дети из семей рабочего класса, то при анализе неофициальных писем, ученый заметил разницу в использовании языковых средств, в том числе, грамматике и лексике, среди детей рабочего и среднего классов. Робинсон сделал допущение, что субъекты рабочего класса также могут использовать расширенный языковой код, но при условии внешних факторов, например темы для обсуждения, личности собеседника, «приемлемого» вида коммуникации и т.д. То есть индивид вне зависимости от социального статуса способен «переключиться» с одного языкового кода на другой, имея для этого те или иные основания, в том числе и языковые. Подробные результаты данного исследования опубликованы в научном журнале «Language and Speech», № 8 [6, с. 246-248]. Таким образом, индивид способен не просто развивать доступные ему языковые компетенции, но и трансформировать их, используя языковые средства того или иного языкового кода.

Безусловно, на формирование языкового кода, языковой компетенции и языка в целом влияет внешняя среда и внешние факторы. Каркас локального языкового пространства, в котором развивается человек с момента рождения, выступает в качестве своеобразной невидимой границы, за которую индивид не может переступить до определенного момента. Семья, в которой воспитывается человек; социальная среда, в которой происходят первые акты межличностного и, возможно, межнационального общения и коммуникации с другими; информационная среда, в которую помещается индивид – всё это оказывает определенное влияние на язык человека и на его мышление соответственно. Если ребенок растет в семье представителей рабочего класса, в которой используется ограниченный языковой код, то формирование языковой компетенции, основанной на расширенном коде, практически невозможно, как минимум до его поступления в школу. Если воспитание проходит в семье, в которой используют две разновидности языкового кода, то ребенок сможет, в зависимости от той или иной ситуации общения, использовать приемлемый в тот момент

времени языковой код, соответственно, его языковая компетенция будет оформлена в более полном виде.

Кроме того, не стоит забывать об аксиологических, то есть ценностных ориентациях индивида. Как отмечает исследователь О. А. Кузьмина «ценностные ориентации личности на микроуровне формируются в большей степени в детстве и ранней юности, то есть во время, когда индивид активно социализируется, создавая свою ценностную основу» [1]. Язык в таком случае выступает средством выражения аксиологических установок индивида по отношению к окружающей действительности.

Так, язык молодежи нового рабочего класса имеет собственную языковую компетенцию, основанную как на ограниченном, так и расширенном языковом кодах. Фундамент локального языкового пространства формируется внутри семьи, и впоследствии в государственных воспитательных и образовательных институтах. Индивид меняет локальные языковые пространства, совершая своеобразный переход из пространства семьи в пространство детского сада, из детского сада – в школу, из школы – в колледж, из колледжа – в языковое пространство профессиональной среды. Заложенные в детском возрасте основы языковой компетенции сопровождают человека и во взрослой жизни. Обладая расширенным языковым кодом представитель рабочего класса намного легче переходит из языкового пространства одной социальной группы в пространство другой. Языковое пространство фактически это гибкая система, открытая для индивида. Её границы являются условными, и могут быть преодолены индивидом путем развития собственной языковой компетенции.

Библиографический список:

1. Кузьмина О. А. Ценностные ориентации работающей молодежи в современной России : автореф. дис. ... канд. соц. наук / О. А. Кузьмина. – Ставрополь, 2008. 23 с. – Текст : непосредственный.
2. Хомский Н. Картезианская лингвистика. Глава из истории рационалистической мысли / Н. Хомский. – Москва : КомКнига, 2005. – 232 с. – Текст : непосредственный.
3. Хомский Н. Язык и мышление / Н. Хомский. – Москва : МГУ, 1972. – 126 с. – Текст : непосредственный.
4. Черниговская Т. В. Человек и его язык / Т. В. Черниговская. - Текст : электронный. - URL : <https://russkiymir.ru/publications/281154/> (дата обращения: 10.05.2021).
5. Bernstein B. B. Class, Codes and Control. Volume 1. Theoretical Studies Towards a Sociology of Language / B. B. Bernstein. – London : Routledge, 2003. – 211 p. – Text : direct.
6. Robinson W. P. The elaborated code in working class language / W. P. Robinson. – Text : direct // Language and Speech. – 1965. – № 4. – P. 243-252.
7. Sapolsky R. Metaphors Are Us / R. Sapolsky. – Text : electronic. - URL : <http://nautil.us/issue/1/what-makes-you-so-special/metaphors-are-us> (дата обращения: 10.05.2021).

РУССКИЙ ЯЗЫК - ДУХОВНАЯ КОЛЫБЕЛЬ РОССИИ

История русского языка – это всеобъемлющая непостижимая тайна. Язык является духовной основой России, великой ее культуры, которая открывает черты русского мышления, сущность нации в той же степени, что и православная вера. Вера является не интеллектуальным актом, а образом жизни миллионов людей и трудно представить жизнь человека вне культуры и веры. Язык – элемент культуры выступает как хранилище событий, произошедших на разных этапах развития общества. Язык отражает образ жизни этноса, его психологию, верования, систему ценностей, передаваемые через культуру поведения людей. Отечественные лингвисты озабочены понятийным вырождением, засорением, мутацией русского языка. Социологические исследования показывают, число говорящих на русском языке в мире за последние 20 лет сократилось почти на 100 млн человек. В нашей конституции русский язык значится, является языком государствообразующего народа. Русофобские режимы в государствах Прибалтики и на Украине запрещают учиться, вести бизнес и даже разговаривать на русском языке. Демографы констатируют: с начала 1990-х до настоящего времени общее число русских на планете сократилось на 20 миллионов. Бросим ретроспективный взгляд на развитие истории русского языка. Солунские братья Кирилл и Мефодий создавали славянскую письменность не на пустом месте. Многие ученые - слависты полагают, что за век, до крещения Руси, исчезли многочисленные рукописи, говорящие о том, что в дохристианский период на Руси существовала письменность. Некоторые ученые утверждают, будто письменное наследие было сознательно уничтожено, чтобы будущие потомки не знали корней своей национальной культуры. Польский ученый Фадей Воланский утверждал, что славяне имели письменность еще до греков и римлян.

Но это лишь суждение ученых, не основанное на исторических фактах, а вот что касается существования письменности у руссов до «кириллицы», то академики А. А. Шахматов, Б. А. Рыбаков высказывали мнение, что до христианства, в первые века христианства, на Руси существовало несколько видов письма, и «глаголица» была последним из них. Эти ученые не одиноки в своих убеждениях. Археологические исследования подтверждают: в поселениях Черняховской культуры на Днепре (III-V века н.э.) на найденных глиняных сосудах и пряслицах были обнаружены рунические надписи. Обращу внимание читателя на два исторических факта. Первое свидетельство «Панноского жития Константина философа», согласно которому создатель «кириллицы» Кирилл видел в Херсоне (Корсуне) Евангелия и Псалтырь «русскими письменами писано». Есть предположение, что Кирилл и Мефодий при создании славянского алфавита использовали эти древнерусские письма. «А грамоте русская

явилась, Богом дана, в Корсуне русину, от нее же научился философ Константин, а оттуда сложив и написав русским языком» - говорится в одной древнерусской летописи. Второй исторический факт связан с имевшим место влиянием русской культуры на Хазарский Каганат.

По сведениям арабских ученых, по их источникам, дошедшим до нас, в древней Хазарии пользовались «русским письмом». Данные факты привожу не для того, чтобы умалить роль Кирилла и Мефодия, а лишь затем, чтобы подчеркнуть мысль: из ничего не возникает что-то, всегда есть некая основа, фундамент.

История России раскрывается через языковые понятия, что находит свое выражение в этимологизировании, в обнаружении лексической формы слова, в обращении к истории русского языка. Русский язык, как любой язык - это непознаваемая до конца, трансцендентная сущность, и он может сказать о себе только сам.

Никакие науки не могут адекватно отразить язык, понять его сущность, она состоит в его выявлении. Поясню на примере строчками вологодской поэтессы Ольги Фокиной:

*Все прекрасно, ясно, мудро, просто!
Корни – в почве, ветви в синеве,
Стройный стебель – остов – под берестом
Кольца лет вокруг сердца. Лист в траве.*

В этих четырех строчках, на мой взгляд, заключена мудрость, философия жизни, отражающая природный цикл, выявляя закономерности всего живого на земле.

Выявление происходит через индивидуальное самосознание русского человека, из исторической языковой сущности. Чтобы уничтожить народ, надо уничтожить его язык, культуру. В начале XX столетия один из русофобов С.С. Юшкевич писал: «Мы должны испортить русский язык... преодолеть Пушкина, объявить мертвым русский быт, словом, заслонить Русь от современности, русский народ от русского общества, свести на нет русскую оригинальность».

Можно вспомнить первого наркома просвещения России А.В. Луначарского, просвещавшего учителей на съездах в духе космополитизма, призывая не преподавать отечественную историю, и не стоит, по его мнению, учителям проявлять «... пристрастие к русскому лицу, русской речи, к русской природе... - иррациональное пристрастие».

Сегодня наши СМИ почти повторяют то, что вещал А. В. Луначарский почти 80 лет назад. Их пугает введение курса православной культуры, увеличение часов на изучение русского языка и литературы. Подобное отношение противников изучения православной культуры в школе вызывает недоумение у миллионов людей, заставляет задуматься об ограничении прав граждан России, что ведет к национальной и межконфессиональной вражде. Православная культура на протяжении многовековой истории раз-

вития России формировала нравственность, созидала духовные основы семьи, оказывала огромное воздействие на все сферы жизни Отечества. Все народы мира в своем развитии испытывали влияние других этносов, других культур, но основа, база была всегда существенной, отличительной, национальной чертой духовной колыбели государственно-образующего народа. Именно в духовной колыбели русского народа надо искать социально – экономические истоки культуры и письменности. Православие являлось внутренним организующим национальным началом русской культуры. Нельзя понять национальную культуру без знания русского языка.

Один из величайших энциклопедистов России XIX века, лидер славянофилов Алексей Степанович Хомяков очень точно и объективно, с позиции глубоко верующего православного мыслителя, оценивает вклад святых равноапостольных Кирилла и Мефодия в развитие письменности, великой русской культуры.

Слава вам, братья, славян просветители!

Церкви славянской святые отцы,

Слава вам, правды учителя,

Слава вам, грамоты нашей творцы,

Будьте ж славянству звеном единенья,

Братья святые Мефодий – Кирилл.

Да осенит их дух примирения

Вашей молитвой пред Господом сил!

Надо нынешним поколениям славянских народов услышать первоучителей православных славян и А. Хомякова. Очень важно сегодня соединить духовную и физическую силу России, Украины, Белоруссии на православной основе при глобальном воздействии Запада и Америки на славянские народы в переустройстве их по западному образцу, не исключая реформирования русского языка. Наша письменность прошла нелегкий путь в своем развитии. Она связана с идеалом русского человека, его ментальностью, отличною от других народов мира. Необходимо беречь родное слово, как написано в Священном Писании: «Вначале было Слово. Слово было у Бога. И Слово это – Бог». Слово окружает человека от самого его рождения до последнего часа жизненного пути. И сейчас, когда языковеды-реформаторы собираются провести реформу русского языка, а точнее, упростить его, остается надеяться на его самостоятельное выживание. Русский язык – духовная основа России, идеальное царство, от которого человек и вся наша великая культура вышли.

Несколько лет назад в Государственной Думе принят Закон о языке. Первые впечатления Закона о языке – чувство радости. Наконец-то среди депутатов нашлись радетели русского языка. Может прекратиться мат на заседаниях высшего законодательного органа страны, появится табуированное отношение к ненормативной лексике, засорению иностранными словами родного языка на радио, телевидении, интернете, в литературе.

Пришло время, когда необходимо сбережение русского языка. Сегодняшний беспредел в обществе, беспредел в языке – это расплата за бездуховность, в которой оказалась Россия.

Хочется верить, что русский язык переживет трудные времена, все реформы - эксперименты. Как заметил в свое время поэт Я. Смеляков:

*...Владыки и те исчезали
Мгновенно и наверняка.
Когда невзначай посягали
На русскую суть языка.*

Майоров Д. Н.

ИДЕЯ ДУХОВНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ В ПЕРИОДИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ ПЕРВОЙ И ВТОРОЙ ВОЛНЫ ЭМИГРАЦИИ

В статье проанализирована эмигрантская пресса первой волны русской эмиграции из фондов Государственного архива Российской Федерации на предмет содержащихся в ней идей о будущих путях духовного возрождения нашего отечества. Автор приходит к выводу о искаженной представлении о русской эмиграции и односторонней подаче материалов этого периода в советской историографии. Русские православные эмигранты желали духовного возрождения нашего отечества через покаяние, возвращении идеалов Святой Руси в современной России, делали для этого все возможное.

В октябре 2020 года около 150 тысяч наших соотечественников, спасаясь от наступающей Красной армии, покинули вместе главнокомандующим Белого движения адмиралом Врангелем Крым на большой флотилии судов. Всего же нашу страну с революционными событиями 1917-1918 годов и в последующее время Гражданской войны покинуло около 2-3 млн. наших соотечественников. Этот столетний исторический урок не должен пройти мимо нашего внимания незамеченным. Он требует внимательного изучения. Наши соотечественники, покидая страну, мечтали вернуться в ближайшее время, когда падёт коммунистический режим. Спустя столетие мы прекрасно понимаем, что для большинства из них это было путешествие в один конец. О чём думали они, о чём мечтали? Быть может, они мечтали о восстановлении прежних порядков Российской империи, о возвращении им фабрик, заводов, земельных угодий, денежных капиталов, дворцов и дворянских поместий, отобранных у них в ходе Октябрьского переворота и последующих революционных событий? Именно в таком свете представляли русских эмигрантов в советской исторической науке. Об этом говорили нам за школьной партией, в университетских аудиториях,

в талантливых произведениях советского кинематографа и художественной литературы. Показательным в этом отношении является роман советского писателя Алексея Толстого «Чёрное золото или эмигранты» (1931 г.), за который он получил сталинскую премию и стал любимым писателем вождя мирового пролетариата. Мы все прекрасно понимаем идеологическую обусловленность это произведения, и позволим себе во многом не согласиться с выводами Толстого, которые, естественно, не поддержали и русские эмигранты, да и в писательской среде Советского Союза отношение к этому произведению было настороженно-прохладным.

Возвращаясь к научному стилю изложения, наметим план исследования: 1) дадим общую характеристику русской эмиграции первой волны: приблизительный подсчет количества эмигрантов первой волны, география их расселения за границей, крупнейшие имена и основные идеи о будущем России; 2) дадим определение концепции духовного возрождения на основании Священного Писания и Предания Православной Церкви, православных богословов древности и современности; 3) определим основные концепции духовного возрождения, высказанные некоторыми представителями религиозно-философской мысли первой волны русской эмиграции. Для этого проведем небольшой анализ периодических изданий эмигрантской русской литературы первой половины XX в.

Начнём по порядку. Во-первых, по самым приблизительным подсчетам количество русских людей, покинувших наше отечество в связи с революционными событиями в разных изданиях оценивается от полутора до 5 млн. человек. География расселения наших соотечественников за рубежом проходила по линии восток-запад. В Европе крупнейшими городами, принявшими русских эмигрантов, стали Берлин, Париж, Стамбул, Белград. В Китае главным местом сосредоточения русских эмигрантов стал город Шанхай, в котором русских было до миллиона человек, больше, чем самих китайцев. Как правило, это были люди с высшим образованием и аристократическим воспитанием. Это были профессиональные военные, инженеры, промышленники, банкиры, политики, врачи, деятели культуры. Среди них - Игорь Сикорский, который сформировал вертолетостроение в Соединённых Штатах Америки, Константин Зворыкин, усовершенствовавший телевизор и запатентовавший в США, что помогло этой стране стать лидирующей в области телекоммуникационных технологий, первый русский лауреат Нобелевской премии 1933 г. в области литературы Иван Андреевич Бунин, правовед с мировым именем Иван Александрович Ильин, крупнейшие представители так называемого «философского парохода» Николай Александрович Бердяев, Николай Онуфриевич Лосский и многие, многие другие.

Дадим определение концепции духовного возрождения (Ἡ πνευματικὴ ἀναβίωσις) на основании Священного Писания и Предания Православной Церкви, творений православных богословов древности и современности. Сразу скажем, что в Синодальном тексте нет такого словосо-

четания «духовное возрождение». Зато есть учение о духовном рождении, о котором мы читаем у Евангелиста Иоанна Богослова в беседе Господа Иисуса Христа с Никодимом: «Иисус отвечал: истинно, истинно говорю тебе, если кто не родится от воды и Духа, не может войти в Царствие Божие. Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух. Не удивляйся тому, что Я сказал тебе: должно вам родиться свыше». (Ин. 3, 5-7). Отцы Церкви, толкуя эти слова, прямо относили их Таинству Крещения и Миропомазания, которое предваряется прежде покаянием и верой в Господа Иисуса Христа. В книге «Пространный Православный Катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви» митрополита Филарета (Дроздова) читаем: «Что такое крещение? Крещение есть Таинство, в котором верующий при троекратном погружении тела в воду с призыванием Бога Отца и Сына и Святого Духа умирает для жизни плотской, греховной и возрождается Святым Духом в жизнь духовную, святую. Если кто не родится от воды и Духа, не может войти в царствие Божие» (Ин. 3:5). Блаженный Диадок Фотикийский пишет: «Чрез крещение благодать восстанавливает образ Божий, подобие же Божие она потом живописует вместе с трудами человека в стяжании добродетелей, верх коих любовь – высшая черта богоподобия. Два блага подает нам Святая благодать чрез возрождающее нас крещение, из которых одно безмерно превосходит другое. Но одно подает оно тотчас; именно, – в самой воде обновляет и все черты души, составляющие образ Божий, просветляет, смывая с нас всякую скверну греховную; а другое ожидает произвести в нас вместе с нами: это то, что составляет подобие Божие» [3, с. 61-62]. И, конечно, концепция духовного возрождения имеет не только личностный, но и социальный аспект, связанный с духовным возрождением нашего отечества. По словам Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, «... сегодня мы - вместе: Церковь и общество - государственное руководство, военачальники и деятели культуры, врачи и учителя, промышленники и предприниматели, политики и журналисты. Дай Бог, чтобы эта общность не ограничивалась праздниками. Ведь духовное возрождение России, служение благу людей конкретными делами - это задача и Церкви, и власти, и всего народа» [5].

Концепция духовного возрождения, высказанная некоторыми представителями религиозно-философской мысли первой волны русской эмиграции. Летом 2020 года, работая в отделе периодики Государственного Архива Российской Федерации, автору важно было выяснить, как видели идею духовного возрождения наши соотечественники. В вынужденной эмиграции, когда каждая копейка на счету, наши изгнанные соотечественники не жалели средств и усилий для возрождения России, которое они понимали по-разному. Конечно, многие мечтали вернуть себе все, что они утратили в ходе Октябрьской революции и Гражданской войны – в том числе и военной силой, сочувствуя идеям Белого движения, и даже с помощью Гитлера, которого З. Гиппиус и Д. Мережковский сравнивали даже с Жанной Д'арк,

мечтая о том, что он освободит Россию от коммунистов, как она Францию от английских захватчиков. Многие из них «жили на чемоданах» и не спешили обустраивать свою жизнь, надеясь на скорое возвращение. Однако среди них встречались и те, кто пытался осмыслить трагедию, происшедшую с Россией с духовной точки зрения. Автор проанализировал те номера периодических изданий эмигрантской прессы, в которых издатели излагали цели данного периодического издания. Редакторы в своей колонке излагали свои политические платформы, стратегические и тактические цели, но главное, что они так или иначе говорили о будущем России без коммунистов. Каким будет оно? Что русский человек считает главным? Редактор Белградской газеты «Бирючь» 4 июля 1921 года писал: «Выходя с газетой, мы по заведенному обычаю должны прежде всего ответить: «Как веруем?» И мы отвечаем: веруем в грядущее восстановление России и это исповедуем. Не восстановление каких-либо и чьих-либо преимуществ, послуживших в свое время на пользу России, а ныне утративших значение и государственную необходимость, и, разумеется, не восстановление тех недочетов и неурядиц что были раньше - хотя их было много меньше, чем об этом говорилось, и, во всяком случае, много меньше, чем в любом другом современном государстве. Мы верим в восстановление мощи и величия России, как единственных условий мира государственного и спокойного развития духовных и материальных благ народа. Мы веруем затем, что восстановление России возможно лишь тогда, когда в Москве среди куполов святых соборов и седых стен Кремля - сердца России - будет православный русский Царь - душа и совесть русского народа - и это мы исповедуем» [2]. «Мы начинаем наше издание в трудный и ответственный момент и вполне отдаем себе отчет в этом. Россия, как национальное государство, пережила и изживает сейчас величайшую в её истории катастрофу. Для обостренного взгляда объективного наблюдателя со стороны эта катастрофа есть великая загадка. Для нас, живых борцов за живой поруганный образ исторической России, это - загадка, не только великая, но и мучительная, настоятельно требующая действительного разрешения. И то действие, к которому мы зовем и неустанно будем звать, слагается из двух великих, неразрывно между собой связанных, одинаково великих и трудных задач. В сущности, перед нами - двуединая задача. Необходимо освободить родину от коммунистического ига. Разом и навсегда. Начертывая эти слова, мы ясно сознаем, что ставит, задачу огромную, призываем к усилию непомерному» [6]. Берлинская газета «Дни» (1922 г.): «Нужно вернуть русскому человеку свободу. Нужно утвердить священную неприкосновенность его ЛИЧНОСТИ. Нужно сделать его свободным творцом новых духовных и материальных богатств. Ни возврата к монархии, ни, тем паче, примирения с тиранией нынешних правителей России. Новая Россия, выкованная из расплавленного полноценного металла. Революции, родившейся в светлые февральские дни. Возрождение свободного народа, трудящегося и творящего новые, справедливые формы соци-

ального уклада. Весь наш пафос - в свободе! Вся наша любовь - народу!» [4]. Таким образом, мы обнаруживаем по крайней мере три направления мысли русской эмиграции о будущем России: а) духовное осмысление, покаяние, надежду на Промысл Божий («Бирючь», Сербия); б) военная интервенция и насильственное свержение советской власти («Возрождение», Франция). К этому направлению близка мысль И.А. Бунина («Миссия русской эмиграции». Речь, произнесенная в Париже 16 февраля 1924 г.); в) демократические ценности - без монархии, власть капитала, эволюционное развитие капиталистической России («Дни», Германия). И все же автору неизмеримо ближе первая позиция в этом списке. Наиболее отчетливо ее выразил Н. А. Бердяев: «Огромные русские силы оказались как бы ненужными для России, не вечной, конечно, России, а России сегодняшнего дня. Но христиане не могут думать, что удел, который им достается в жизни, случаен и бессмыслен. И русское рассеяние имеет свой смысл и цель. Не по воле только большевиков, но и по воле Божьего Промысла рассеяны русские люди по всему лицу земли. С этим связаны не только страдания и муки оторванности от родины, но и положительная миссия. ...Эта миссия лежит прежде всего в духовных задачах, в собирании и выковывании духовной силы, в духовном преодолении злобномстительного отношения к ниспосланным Богом испытаниям. Русские люди насильственно оторваны от благ жизни, они освобождены от порабощенности материальным предметам, они по повелению Божию проходят суровую школу аскезы, которой не хотели пройти по собственной воле. И облегчена для них возможность обратиться к духовной жизни, к внутреннему человеку, углубиться, полюбить иной мир больше, чем этот мир. Все мы несем последствия своих грехов и есть мы чем надеяться на лучшую жизнь, лишь пройдя через покаяние. Никто не может считать себя безгрешным и делать невинное выражение лица, видеть все зло жизни лишь в других. Это - не христианское отношение к жизни. Русская эмиграция не состоит из невинных людей, в отличие от виновных, пребывающих в России. Она состоит из виновных, и её положительная духовная миссия можешь быть исполнена лишь в меру сознания ею своей виновности. «Правые должны это сознать не меньше, чем левые. Русское культурное общество, ныне в ужасе отшатнувшееся от антихристианского образа русской революции, тысячу раз изменяло христианским заветам и мало думало об осуществлении христианской правды. Путь же, противоположный христианским заветам, путь отрицающий христианскую правду, ныне пройден до конца в большевизме. Но не большевики его начали. Ведь мы, правые и левые, его начали и поразному далеко на этом пути заходили. Зло началось у тех, которые были господами жизни, и лишь завершилось у тех, которые против них восстали. Старая наша жизнь была во многом злой и греховной жизнью» [1, с. 3-4].

К сожалению, автору не удалось поработать в государственном архиве Российской Федерации, и изучить идею духовного возрождения во

второй волне русской эмиграции в связи с карантинными ограничениями в работе архива.

Эта тема, как и сравнение идей второй волны русской вынужденной эмиграции и особенно в сравнении ее с первой требует дальнейшего изучения. Для краткости укажем только статью А.В. Попова [7], и его тонкий анализ идеологии второй волны русских эмигрантов. Он пишет: «Известный немецкий исследователь эмиграции В. Казак, подчеркивая важность различения «волн» эмиграции давал такое определение второй эмиграции: «Второй эмиграцией называют тех, кто использовал возможность бежать на Запад во время Второй мировой войны — прежде всего в Германию, а затем, в начале 50-х годов, большей частью эмигрировал в США. В отличие от первой волны, они не знали Запада. Хотя многие из них прошли советские лагеря и лишь некоторые поддержали борьбу Германии с Советским Союзом (в надежде на освобождение России от большевизма)». Эта волна была менее религиозна, чем первая. Остаться на территории Восточной Европы и Германии для значило по Ялтинскому договору быть выданными СССР, напрямую в сталинские лагеря. Оставаясь же на Западе, русские эмигранты вынуждены были» работать на дядю Сэма» в антисоветских структура типа «Радио немецкая волна», «Голос Америки», «Русская служба ВВС»... Важнейшим печатным изданием второй волны русской эмиграции был журнал «Посев», общественно-политический журнал, орган Народно-трудового союза российских солидаристов (НТС). Девизом журнала стали слова: «Не в силе Бог, а в правде» (Александр Невский). (1945 г по настоящее время). И хотя журнал декларировал идет грядущего духовного возрождения, целью его было консолидировать усилия русской эмиграции в свержение СССР.

Как бы то ни было, концепция духовного возрождения России в среде русской эмиграции требует еще значительных усилий и времени. Но труд этот благороден: он позволит понять духовные чаяния наших соотечественников, вынужденно и чаще всего навсегда покинувших свое горячо любимое ими Отечество.

Библиографический список:

1. Бердяев Н. А. Духовные задачи русской эмиграции (от редакции) / Н. А. Бердяев. – Текст : непосредственный // Пут. - 1925. - Сентябрь, № 1.
2. Бирючь. – 1921. - 4 июля.
3. Диадок, Блаженный, епископ Фотики, что в древнем Епире Иллирийском. Подвижническое слово, разделенное на сто глав деятельных, исполненных ведения и рассуждения духовного / Диадок, Блаженный, епископ Фотики. - Текст : непосредственный // Добротолюбие. В 5 томах. Том 3. – Изд. 4-е. – Москва, 2010. - С. 61-62.
4. Дни. Воскресенье. – 1922. – 29 октября, № 1.
5. Святейший Патриарх Алексей. Духовное возрождение России - это задача и Церкви, и власти, и всего народа / Святейший Патриарх Алексей». - Текст : непосредственный // Российская газета. 2007. 19 января, №4273.

6. Струве П. Освобождение и Возрождение / П. Струве. - Текст : непосредственный // Возрождение. – 1925. - 3 июня.

7. Попов А. В. Мюнхенский институт по изучению истории и культуры СССР и «вторая волна» эмиграции / А. В. Попов. - Текст : непосредственный // Новый исторический Вестник. – 1925. - №1(10). - С.1.

Пачежерцев Н. И.

СТАРООБРЯДЧЕСТВО: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Актуальность и востребованность изучения Раскола православной Церкви в России, разделившее общество на «никониан» и «старообрядцев» в XXI веке приобретает характер не просто исторического, либо философского осмысления, а скорее всего, как опыт выживания последними в агрессивной государственно-конфессиональной среде, приведшей к тому, что именно православное старообрядчество явилось движущей силой и духовной скрепой развития капиталистических отношений в Российской Империи.

Именно востребованность опыта православного старообрядчества, как духовной основы в ходе преобразований в сфере товарного производства, а по сути, становления России капиталистической, приобретает необходимость осмысления старообрядчества, как особого духовного явления, характерного для российского социума. Актуальность исследования старообрядчества продиктована ещё и тем, что именно духовный опыт и этические нормы православного старообрядчества было бы целесообразно культивировать в современной России, особенно, если это касается проблемы предпринимательства, банковского дела и иных форм и методов современного бизнеса.

Исследователем Александром Пыжиковым верно отмечено, что «пастырские стратегии синодальной церкви слабо состыковывались с общинной практикой, которой была проникнута кровь и плоть народа. Официальная церковь, как правило, обращалась к личности, свободной и ответственной в своих поступках. Не случайно попытки наладить хоть какую-то приходскую жизнь всегда оказывались неподъёмными для духовенства никониан. В социальном же плане синодальная церковь стояла на незыблемых охранительных позициях правящего класса» [1, с. 366]. Хотя необходимо отметить, что никонианское духовенство на рубеже XIX - XX веков осознавало необходимость улучшения жизни крестьянства, поэтому весьма активно включилось в качестве духовных «окоормителей» при организации потребительской кооперации и кредитования, которая, вне всякого сомнения, принесла пользу для крестьянства Российской Империи. Для более подробного изучения потребкооперации и кредитования крестьянства рекомендую обратиться к работе тюменского учёного Александра Леонидовича Вычугжанина «Церковь. Деньги. Кредит», изданной в Тюмени в 2014 году.

Именно по причине того, что старообрядчество в целом и старообрядцы в частности, накопившие к концу XIX, началу XX века значительные капиталы и оказавшиеся в первых рядах промышленного производства, являющиеся также оплотом царского самодержавия, но не имевшие юридических и духовных свобод, позволили прийти к пониманию необходимости признать деятельность старообрядческой Церкви легитимной, что выразилось в итоге издания Николаем Вторым «Манифеста 1905 г.», давшего старообрядцам полную гражданскую и духовную свободу. В результате чего старообрядчество после оглашения «Манифеста...» вступило в период возрождения не только как явления социального, но в первую очередь духовного. Не случайно старообрядцами было открыто учебное заведение – Московский Старообрядческий Институт в 1912 году, директором которого стал А.С. Рыбаков. В указанное учебное заведение принимались старообрядцы как поповского, так и беспоповцы. Исследователем старообрядчества Иваном Кирилловым отмечалось, что «современное старообрядчество единодушно признаёт среднее и высшее образование “желательным” и “необходимым”» [2, с. 190].

Старообрядческая духовность, по сути своей, духовность православная, сохранённая в максимальном приближении в том виде, в котором была Крещена Русь. И отказ от норм православного старообрядчества, это, по сути, отказ от традиционного православия, не затронутого реформами XVII века. Не случайно совершенно философ Роман Аторин отмечает, что «старообрядцы считают себя православными христианами, в полной мере унаследовавшими и сохранившими святоотеческое предание, “древнее благочестие”» [3, с. 37].

К сожалению, в полной мере старообрядцам не удалось реализовать свой потенциал. Помешали этому катаклизмы XX века – революция в России, а затем и Великая Отечественная война. Кроме того, активная секуляризация общества привели к тому, что в настоящее время старообрядцы находятся в рассеянии по миру и удельный их вес в обществе незначителен. Вместе с тем, в России многие из известных людей были выходцами из семей старообрядцев - это академики Д.С. Лихачёв, Б.А. Рыбаков, Т. С. Мальцев, разведчик Николай (Никанор) Кузнецов,

В старообрядчестве ощущается системный кризис - недостаточно духовенства в общинах и их малочисленность. Нет той экономической доминанты, которая была характерна для старообрядцев начала XX века. Не отлажен в должной мере диалог внутри старообрядческих согласий, что приводит подчас к непониманию внутри старообрядческого сообщества.

В ходе тех процессов, которые сейчас есть в старообрядчестве, можно прийти к тому, что именно в старообрядческой среде должно созреть понимание необходимости возрождения старообрядческих этических норм в российском бизнесе.

Культивирование всего положительного, что есть в православном старообрядчестве крайне необходимо для современной России. В конеч-

ном итоге, именно православное старообрядчество для России и есть то христианство, в котором была Крещена Русь. По сути, сохранив православное старообрядчество, сохраним и Традиционное Православие и образ Святой Руси.

Библиографический список:

1. Пыжиков А. В. Грани русского раскола. Тайная роль старообрядчества от 17 века до 17 года / А. В. Пыжиков. - Москва : Концептуал, 2018. - 528 с. - Текст : непосредственный.
2. Кириллов И. А. Правда старой веры / И. А. Кириллов. – Барнаул : Фонд поддержки..., 2008. - 502 с. – Текст : непосредственный.
3. Аторин Р. Ю. Духовные ценности Древлеправославия : избранные труды / Р. Ю. Аторин. – Москва, 2017. – 200 с. – Текст: непосредственный.

Ризаев И. И., Муминова З. О. ОБЩЕСТВО КАК САМООРГАНИЗУЮЩАЯСЯ СИСТЕМА: СИНЕРГЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Как мы знаем, что исследовательская парадигма в современной науке изменилась. Если в прошлом ученые занимались исследованием стабильных, динамических законов бытия, то теперь парадигма перешла к изучению неуравновешенных, неустойчивых, нестабильных состояний и статических законов бытия и эта ситуация стала актуальной проблемой.

В классической и неклассической науке изучались главным образом отдельные свойства, объекты, связи. А вот, постклассическая наука начала изучать коэволюционные, обновляющиеся системы, переход от беспорядка к порядку, к состоянию самоорганизации [8]. В то время как классическая философия фокусируется на стабильных динамических законах, современная философия фокусируется на вероятностных законах. Поэтому что вероятные тенденции в обществе играют ключевую роль.

Как нам известно, самоорганизующиеся системы обладают способностью развиваться самостоятельно. И стоит указать тенденции социального развития:

- направление общества стремится от нижнего к верхним уровням. Например, традиционное общество → индустриальное общество → постиндустриальное общество;

- общества двигается от простого к сложному. Например, переход от примитивных каменных орудий к железному орудию, от них к машиностроению;

- рост межотраслевых связей в структуре социальной системы;

- дифференциация социальной системы, появление новых частей и компонентов;

- рост функций социальной системы;
- повышение рациональности в обществе;
- движение общества от хаоса к порядку, от энтропии к негэнтропии;
- рост интеллектуального потенциала социальной системы.

Социальная самоорганизация является мотивационным (в природе нет мотива). Мотивом общественного развития являются потребности, интересы и цели людей.

Силами, которые развивают общество являются социальные группы, нации, народы. С одной стороны, они удовлетворяют свои потребности, создавая материальные и духовные ценности, с другой стороны адаптируются к окружающей среде, и, конечно же, они должны развивать свое повторное воспроизводство. В этом процессе общество само организовывается.

Социальное саморазвитие осуществляется через сознательную деятельность человека. Общество следует «велосипедному принципу», если вы останавливаетесь и падаете. Непрерывность деятельности является правилом. Деятельность может остановиться в конкретной области или пространстве, но она не останавливается в глобальном масштабе.

Условиями самоорганизации являются общественные отношения [2]. Социальные отношения являются организующим элементом структуры общества, а уровень их развития определяет саморазвитие системы.

Мы знаем, что социальная система развивается посредством самоорганизации и обмена энергией с внешней средой. Самоорганизация общества создает механизмы развития. Давайте проанализируем развитие социальной системы за счет внешней энергии.

Общество не может быть закрыто для внешней среды. Потому что оно получает энергию и материальные ресурсы от внешней среды. Н.Н. Моисеев классифицирует этот закон следующим образом: «Снижение энтропии может быть достигнуто только за счет поглощения внешних веществ и энергии» [5].

Появление человека было революцией в эволюции. В то время как человек впервые научился использовать энергию огня и животных, он позже научился использовать химические энергетические ресурсы: уголь, газ, нефть, гидроэнергетика, ядерная энергия, ветер, солнечная энергия.

По мере максимизации поглощения внешней энергии не только уменьшается энтропия в обществе, но и темпы социального развития. Например, во времена первобытного общества, в результате использования только огня и животной энергии, этот период длился тысячи лет. Переход к химическим формам энергии резко увеличил социальный импульс.

Это сократило жизнь конкретных процессов. В свою очередь темпы социального развития увеличились еще больше. Скорость социального развития возросла, но скорость развития биофизиологической системы человека не увеличилась. Например, частота сердечных сокращений, дыхания, кровообращения не увеличиваются. В результате нервные, сердечные,

артериальное давление и другие заболевания увеличились. На протяжении исторического развития люди привлекали все больше материальных ресурсов природы в сферу своей практики. В настоящее время на планете добывается 100 миллиардов тонн материальных ресурсов. Только 1,5% от этого составляет готовый продукт. Остальное сбрасывается в землю, атмосферу, моря и океаны как отходы. В то же время человек совершенствует технологии использования ресурсов. Технологические скачки, с другой стороны, еще больше ускоряют развитие общества.

Обмен веществом и энергией также происходит между конкретными обществами. К ним относятся обмен сырья, энергии, торговли, информации и рабочей силы. Однако такой обмен в истории не всегда проходит мирным путем. Всегда идут войны за территорию и ресурсы. Обратите внимание, за последние 5000 лет истории человечества нигде не было войны только 27 лет.

Мирным способом обмена стало появление рынка. Возникновение разделения труда: возникновение животноводства, сельского хозяйства, ремесел обусловило необходимость возникновения обмена. Появление рыночной экономики еще больше повысило эффективность развития социальной системы. Рынок, являясь «двигателем», поощрял людей производить и потреблять новые товары, и социальное развитие ускорялось. Действительно, сегодня более ста стран живут в условиях рыночной экономики. Стоит упомянуть, они живут хорошо. Многие страны находятся в процессе перехода к рыночной экономике.

Эволюция общественного развития подчиняется закономерности [1, с. 38-39]. Закономерность хоть на мифологическом уровне была понята в античной философии, то есть была выдвинута идея о том, что вселенная движется от «хаоса» к «космосу» (порядку) [6]. Однако она не полагалась на аргументы и доказательства. В наше время синергетика доказывает, что эта закономерность является фундаментальным свойством саморазвивающихся систем.

Как отмечалось выше, системы формируются в процессе самоорганизации из хаоса. В настоящее время организованная система, в свою очередь, разрушается и заменяется новой. Таким образом, нелинейная эволюция продолжается. Распад системы начинается с флуктуации, то есть распада частей. В обществе это явление начинается с кризиса в духовной сфере и морального срыва. Например, развал Римской империи начался с глубокой духовной депрессии и моральной деградацией (должны быть учтены и внешние влияния). Или взять распад СССР, крах начался с стремления к независимости республик, которые были частью его. В общем, когда количество энергии частей превышает количество интегрированной энергии системы, система начинает распадаться. Духовный кризис переместился в другие сферы экономической, политической, социальной жизни, и упадок охватил всю систему.

Процесс коллапса системы усугубляется деструкцией, то есть кризисом связей между частями системы [7]. Политический режим с экономической системой, отношения между государством и людьми приводят к конфликту. Если общество много этническое, возникнут национальные и этнические конфликты. Дисфункция старой системы становится очевидной. Части не выполняют свои функции друг перед другом и в целом. Если мы посмотрим предыдущий пример, в СССР экономика была сосредоточена на выполнении партийных лозунгов и директив, а не на удовлетворении потребностей населения. Государство служило себе, а не служило народу. Увеличилось количество «паразитических» организаций, которые вообще не выполняли никаких функций.

В старой системе наблюдается явление дезинтеграции, то есть неспособность обеспечить целостность всех ее компонентов и частей. Бифуркационное состояние системы является критической точкой «разветвления» от равновесия. В этом случае система распадается с небольшими внутренними или внешними воздействиями. Например, неудача попытки государственного переворота ГКЧП при Горбачеве привела к распаду СССР.

Когда система разрушена, начинается период хаоса. Хаос - это период великой суматохи, бесформенного существования, отсутствия структуры, усиления спонтанных процессов, ситуации, в которой трудно предсказать направление развития [3].

По среди беспорядков наблюдается:

а) разбросанные части старой системы в разные стороны; б) почвы структуры новой системы; в) интегративные свойства новой системы; г) факторы новой системы.

Хаос можно назвать настоящим «творцом». Потому что хаос разрушает старую систему и создает условия для организации новой системы. В свою очередь, общество развивается по пути нелинейной эволюции. В латентном состоянии «беспорядок» слегка уменьшается. Новая система находится в состоянии прорастания, но существует возможность ее возврата к старой структуре. В этом случае существует краткосрочный баланс между силами старой и новой системы. В этом случае одна или другая сторона не может найти достаточно сил, чтобы победить друг друга. Но в конечном итоге соотношение сил увеличивается к новой системе, и старая система распадается.

На заключительном этапе старой системы:

1) разрушение и уничтожение старых частей системы; 2) построение эпицентра новой системы; 3) создание экономической основы новой системы; 4) построение политической системы новой системы; 5) осуществляется создание территориальных основ новой системы [3].

Затем следует укрепление социальной системы и период роста.

В заключение надо сказать, как только любая система исчерпает свои возможности, она стареет и начнет рушиться. Снова вышеупомянутая эволюция повторяется, самоорганизация возобновляется.

Библиографический список:

1. Кушоков Ш. Философия естествознания / Ш. Кушоков. – Самарканд : СамГУ, 2004. – 304 с. - Текст : непосредственный.
2. Муминова З. О. Атрибутивные свойства духовного мира человека / З. О. Муминова. - Текст : электронный // Universum : общественные науки. – 2014. – №3 (4). – URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/atributivnye-svoystva-duhovnogo-mira-cheloveka> (дата обращения: 16.04.2021).
3. Imomalievich R. I. Synergetic interpretation of society development / R. I. Imomalievich // International Engineering Journal For Research & Development. - 2020. - Т. 5. - №3. - С. 5.
4. Khayitboy K. The impact of liberalization on the development of the social system / K. Khayitboy, R. Ilhom. - Text : direct // International Engineering Journal For Research & Development. - 2020. - Т. 5. - №3. - С. 4.
5. Muminova Z. O. Objective and subjective factors that forms human being's moral being / Z. O. Muminova. - Text : direct // Theoretical & Applied Science. - 2016. - №2. - С. 72-74.
6. Muminova Z. O. Духовно моральный мир человека в контексте синергетики / Z. O. Muminova. – Text : electronic // Austrian Journal of Humanities and Social Sciences. - 2015. - Т.1. - №3-4. - URL : <https://cyberleninka.ru/article/n/duhovno-moralnyy-mir-cheloveka-v-kontekste-sinergetiki> (дата обращения: 18.04.2021).
7. Rizaev I. I. The structure of the social system as the basis for the self-organization of society / I. I. Rizaev. - Text : direct // Scientific Bulletin of Namangan State University. - 2019. - Т. 1. - №7. - С. 190-195.
8. Rizaev I. I. Evolutionary mechanisms of self-organization of the social system / I. I. Rizaev. - Text : direct // Scientific Bulletin of Namangan State University. - 2019. - Т.1. - № 9. - С. 81-86.

Свобода Н. Ф., Воробьева О. Б МАССОВОЕ СОЗНАНИЕ И ИНФОРМАЦИОННАЯ СРЕДА: ПРОБЛЕМА АНАЛИЗА

Распространение с конца XX века информационных и коммуникативных технологий приобрело масштаб, который потребовал внимание к себе научного мира. И несмотря на относительно небольшое время, отведенное исследованию данного феномена, результаты уже обозначились не только в определении значимых направлений методологии анализа, но появилась и теория, объясняющая новые параметры социального развития: теория сетевого общества М. Кастельса. Эта теория вошла в научный оборот, актуализируя постановку и решение ряд проблем меняющегося мира и теоретических исследований [1, с. 311].

Под категорией «информационная среда» обозначается сфера идеальных явлений, взятых в единстве с их социальными носителями, создателями, трансляторами. Размышления о массовом сознании в информационном аспекте относятся к актуальному направлению интеллектуального внимания. Общественная реальность под названием «информационная ре-

волюция» или «цифровая цивилизация» включает в себя широкую практику функционирования массового сознания. Сама по себе задача исследования массового сознания в информационном аспекте не новая. Реализация ее началась осуществляться по мере того, как информационные технологии стали занимать значительное место в жизни общества и человека. Существенной особенностью современной постановки этой задачи является ее связь с изучением влияния информации на различные формы общественного сознания.

Информирование - существенный фактор производства массового сознания. А вопрос о специфике влияния информационной культуры на массовое сознание принадлежит к наиболее спорным и требует, на наш взгляд, более конкретных очертаний. Явно или неявно интерпретатор (особенно это заметно по публицистическим работам) включает в него то, в чем он нуждается для решения своих задач. Ничего необычного в этом явлении нет - ситуация типичная для обсуждения научной или практической проблемы, в ходе которой обозначаются точки зрения, выявляются позиции в объяснении. Мы говорим об общественном явлении, процессе, масштабы и сущность которого не определяются только собственно функционированием информации в технологическом аспекте. Поэтому понятна полемичность суждений авторов, пишущих на эту тему и широкий спектр дискуссионных вопросов с привлечением инструментария различных областей науки [2].

Изучение массового сознания осуществляется в рамках различных научных дисциплин и с точки зрения возможных перспектив исследования: эмпирически фиксируемые характеристики массового сознания (социология); природа массового сознания (философия); эмоциональные и неосознаваемые элементы массового сознания (психология); манипулирование массовым сознанием и общественным мнением (теория журналистики и СМИ); медиадискурс (лингвистика); массовое сознание и религиозная традиция (религиоведение).

Исследование массового сознания несмотря на то, что само понятие «массовое сознание» вошло в оборот науки сравнительно недавно, уже имеет историю и традицию анализа; авторитеты, с определенной организацией интеллектуального опыта. Философский анализ природы массового сознания с позиции диалектики дает возможность познания двойственной природы этого феномена: сознание отдельной личности и сознание социальной группы; самодостаточность и манипулируемость.

Само определение понятия «массовое сознание» остается исследовательской задачей [3, с. 104-106]. Однако, существует общепринятое объяснение, которым мы и будем пользоваться в качестве рабочего понятия: массовое сознание – повседневное практически функционирующее общественное сознание, межгрупповое, но индивидуальное по форме осуществления.

Технология рождает не только новые материальные формы информации, но и новые формы информационной культуры. Компьютеры, с почти безграничными потенциальными возможностями, проникая в общественную и домашнюю жизнь, определенным образом их структурируют. По мере расширения доступности новейших функций электроники возрастает как позитивное, так и отрицательное воздействие на ее использование. Включение людей в информационную среду не происходит само собой и содержит в себе ряд проблем, которые находят отражение в современной науке. Отметим основные направления постановки и поиска актуальных вопросов:

- разработка новых понятий;
- детерминация социального поведения сетями мультимедиа;
- роль средств массовой информации в формировании стереотипов массового сознания;
- масс-медиа как инструмент социального мифотворчества;
- отношение людей к информационным технологиям;
- «фейковая журналистика»;
- социальные сети;
- сетевое общение.

Охватить весь круг проблем информационной составляющей массового сознания, разумеется, невозможно. Определенные ограничения рассматриваемой проблематики обусловлены спецификой избранных в данном случае направлений философского анализа массового сознания.

Информационная среда - сложная категория. В широком смысле слова ее содержание охватывает все, что имеет отношение к жизнедеятельности человека; в узком смысле - это производство и продуцирование информации, трансформирующейся в различные вкусы, нормы и ценности. В определенном смысле можно говорить, что от качества информационной среды зависит и качество жизни людей, что существенно в аспекте массовой культуры и массового сознания. Формирование информационной среды является процессом объективным и субъективным; управляемым и стихийным. И эти характеристики особым образом влияют на содержание и функционирование массового сознания [4, с. 47-49; с. 55-57]. Последнее не является неким однородным целым, оно мозаично, включает в себя множество элементов как статичных, так и динамичных, становясь знаковой реальностью, соединяющей Я и социум.

Информационный мир существует под знаком убыстряющихся темпов обновления. Оно предполагает перестройку всего социального организма, включая и массовое сознание. Для того, чтобы ориентироваться в динамичной ситуации, важно, прежде всего, обратиться к связи массового сознания и информационных технологий. Спектр связи многообразен и многозначен.

Информационные технологии не могут обеспечить социальное существование, если они не ложатся на основание культуры, не встраиваются в повседневную жизнь.

Однако информатизированная повседневная жизнь и информационная культура - это не параллельно существующие явления. Они взаимопроницают и взаимообуславливают друг друга. Таким образом, естественно эта тема выводит постановку актуальных социокультурных проблем информатизации.

Что из себя представляют информационные потребности? Истинно или искаженно они отражаются создателями? Деятельность средств массовой информации в зеркале общественного мнения? Доминанты в массовом настроении об актуальности информации? Вряд ли можно полагать простые ответы на эти вопросы, как и на ряд других, непосредственно связанных с информационной областью. Речь идет о сложном явлении, содержание и масштабы которого выходят, конечно, за пределы предметного набора объектов, оказывающихся в поле зрения участников информационного процесса.

Зачем вообще-то человеку информационная культура? Чтобы ответить на поставленный вопрос, необходимо отметить основные характеристики информационной культуры. Нам представляется, что информационная культура – это, прежде всего: освоение понятийного аппарата; знания об информационных системах, технологиях распространения информации; понимание способов функционирования информации; ориентирование в информационных источниках; владение критериями проверки информации на истинность; эффективность восприятия информации.

Что развивает потребность в информации? Мы полагаем:

- способность к аналитическому мышлению;
- стремление к расширению эрудиции;
- возможность понимать и оценивать события и факты;
- расширение диалога как способа коммуникации и отношения к культуре и обществу.

Особое значение потребность в информации приобретает при формировании компьютерной культуры как нового уровня коммуникации, позволяющего преобразовать информационную деятельность и повысить информационные возможности личности. Восприятие информации – это процесс, объединяющий познание и общение, с разной степенью активности, с разным типом коммуникации: адресная информация и рассчитанная на массовую аудиторию.

Информационный мир, создаваемый компьютерными технологиями и Интернетом, имеет определенные свойства, которые привлекают к себе как своих создателей, так и своих потребителей: выбор информационного продукта в соответствии с запросами; информация легко воспроизводится, тиражируется и уничтожается по желанию и потребно-

стям; малорегулируемое пространство; манипулятивные возможности в рамках информационного поля; разнообразие языка; проецирование образов Я; относительная доступность освоения; определённая безопасность и личностная защищённость.

Следует обратить внимание на информационную компоненту в массовом сознании. Это понятие, во-первых, позволяет выделить именно данное явление, отличное от других элементов массового сознания. Во-вторых, используя ее можно увидеть, что может быть, что способно стать с массовым сознанием. И, в-третьих, информационная компонента акцентирует детерминанты того, что носитель массового сознания воспринимает как часть действительного мира, а не просто фантазию, намеренное введение в заблуждение.

Функция информации в массовом сознании – моделирование какой-то реальности (действительного мира или придуманного) для принятия его субъектом. Моделирование реальности возможно с разной степенью детализации и в разных формах. Массовое сознание включает в себя традиции, нормы, идеалы повседневного познания, отражающие социальные факторы бытия общностей. Определенность ему придают различные социокультурные факторы. Последние выступают связующим звеном между социальными и когнитивными аспектами познавательного процесса. Если говорить о содержательных элементах познавательной культуры субъекта массового сознания, то здесь обнаруживается как многообразие, так и универсальность этих элементов. Универсальные элементы образуют устойчивые системы в форме познавательных традиций. Актуальный интерес в этом отношении представляет как мифотворчество самого носителя массового сознания, так и вносимые в массовое сознание мифы. А это, в свою очередь, ставит перед исследователями ряд вопросов: что вынуждает творить миф? Какие функции миф выполняет? Как связаны мифы между собой? Если миф – это традиционная форма видения мира в массовом сознании, то фейк – относительно новая форма видения мира в нем, поскольку фейк генетически связан со слухом. Синкретизм массового сознания допускает существование сложного переплетения ошибочных и верных суждений, мистических и положительных знаний, подсказанных здравым смыслом и опытом. Для носителя массового сознания главное то, что можно измерить и сосчитать, ощутить и почувствовать. Можно отнести это к недостаткам массового сознания, можно – к особенностям его бытования.

Важный аспект, определяющий общность фейков и мифов – это взаимообусловленность существования. И этот процесс напрямую связан с тем, насколько эффективно и в каких интересах используются информация и язык каждого из них [5, с. 101-102]. Именно в данном направлении, мы полагаем, можно найти ответ на наличие проблемного поля в реализующемся массовом сознании. Исследовательской проблемой является соотнесение их с миром наличного бытия, данностями социума и массовой

культуры. Конечно, передача и восприятие мифов и фейков требуют определённой модели поведения. Понятно, что не все люди одинаково настроены на это. Но в отношении носителей массового сознания можно утверждать однозначно: они создают, распространяют и облачают их в практическую форму жизни.

Носитель массового сознания достаточно легко подвержен воздействию и управлению извне. Он многое принимает на «веру», подходит к подаваемой ему информации не рационально-критически, оперируя анализом, а как к потребляемому продукту, отвечающему ситуативным желаниям. Поэтому смысловая нагрузка слов, знаков, символов может оставаться вне зоны его внимания. «Нехватка времени, большой объём вольно и невольно потребляемой информации..., а также затруднённая проверка информации (или откровенное выдавание желаемого за действительное) и нежелание выделяться из массы себе подобных ... приводят к тому, что реципиент начинает воспринимать информацию априорно, без проверки» [6, с. 88].

Современный рост объёма общедоступной информации, широкий спектр ее распространения в условиях информационно-коммуникационной революции приводит к ряду проблем:

- верификация фактов и событий при неоднозначной роли экспертов и аналитиков;
- необходимость осваивать большие объёмы информации при уменьшении сроков ее поступления;
- распознавание непреднамеренной или преднамеренной дезинформации;
- невозможность контроля распространения недостоверной информации (неограниченность аудитории ее потребления);
- выбор модели взаимодействия человека с техногенным окружением, модели взаимоотношений людей при существовании разнообразия средств коммуникации.

Как воспринимаются эти проблемы в массовом сознании? Очевидно, что представление о них не всегда предполагают рациональный вектор. Исследование в этом направлении позволит объяснить реакции массового сознания как ожидание, с перспективой предвидения того или иного факта в поведении масс, той или иной востребованной им информации.

Таким образом, какие бы вопросы информационного аспекта массового сознания мы бы ни рассматривали, они обращают наше внимание на природу данного феномена.

Методологически значимо анализировать массовое сознание с учетом его собственных законов, определяющих своеобразие и отличие от других форм сознания. Мы не знаем истины, не зная причины – известные слова Аристотеля. В массовом сознании «картина мира» создается различными способами. В сознании масс аналитическая работа ума не исключает,

а сочетается с преднамеренным упрощением видения мира, с тягой к простым решениям, к простым объяснениям и т.п. Простая «картина мира» – результат непосредственного наблюдения смысла. И гораздо лучше это делает миф: отрешённость от смысла, от идей и факта ради нового смысла и идеи факта. Массовое сознание является и сферой создания мифа, и сферой существования мифа.

Массовое сознание - форма, не свободная от действия случайных детерминирующих факторов, однако, не они становятся решающими, определяющими те или иные предпочтения носителя массового сознания в информационном мире в ситуации, не содержащей в себе момент абсолютной истины. Любая информационная связь предполагает наличие трех составляющих частей: источник сообщения, собственно сообщение и получатель сообщения. Где же здесь кроется двусмысленность? Дело в том, что носитель массового сознания принимает информацию в той степени, в какой она согласуется с его предубеждениями и убеждениями. Массовое сознание, реализуясь в повседневной жизни, превращает вопросы в предчувствия, а ответы – в догмы. Интерес его носителя не столько в выборе, сколько в механизме адаптации в конкретном месте и в конкретном времени. Даже при условии, когда сложившийся уклад жизни он полагает не разумным с точки зрения здравого смысла, алгоритм которого приходит в несоответствие с практической стороной настоящего. А это приводит к устойчивости ценностных ориентаций людей вне контекста социальных обстоятельств или даже вопреки последним [7]. Это свойство массового сознания снимает конфликт с жизнью как внутренний, так и внешний. Реальными в массовом сознании являются не только утверждения чего-либо как существующего, но и утверждения чего-либо как не существующего. Последнее выступает в массовом сознании как запрет, который определяет возможные границы бытия, а через это указывает и на существование небытия. Мир, таким образом, предстает как образная чувственная целостность. И на этом уровне нет ничего лишнего, нет ничего не нужного.

Анализ связи информации и массового сознания позволяет уяснить социальную и гносеологическую природу массового сознания, его основные свойства и специфику как формы общественного сознания. С теоретической точки зрения важное значение имеет раскрытие диалектики процесса и результата создания «картины мира» в массовом сознании. А это в свое очередь позволяет осуществить анализ массового сознания в единстве двух направлений исследования. Первое направление – отражение действительного информационного уровня массового сознания. Второе – определение тенденций, как положительных, так и отрицательных в перспективе взаимодействия массового сознания и информационных технологий.

Методологический подход, базирующийся на выявлении детерминирующего значения сетей и сетевого общества, позволяет понять процессы влияния информационных ресурсов и Интернета на массовое сознание. Та-

кой подход позволяет абстрагироваться от проявлений этого воздействия в конкретных обстоятельствах, с целью выявления специфики функционирования массового сознания в условиях информационного общества. Эвристическая ценность его значима как для развития теории массового сознания, так и для объяснения особенностей функционирования системы информации.

Библиографический список:

1. Буркова Л.В. Трактовка М. Кастельсом влияния современных СМИ на массовое сознание в сетевом обществе / Л. В. Буркова. – Текст : непосредственный // Социально-политические науки. - 2018. - № 2. - С. 310–312.
2. Бураева Л. А. Особенности и методы ведения современных информационных войн / Л. А. Бураева. – Текст : непосредственный // Социально-политические науки. - 2018. - №2. - С. 229–231.
3. Виноградова Л. В. Сущностные признаки массового сознания / Л. В. Виноградова. – Текст : непосредственный // Известия Российского Государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. - 2008. - № 73-1. - С. 104-110.
4. Воронкова О. А. Массовое сознание в новых информационных условиях: возможности манипуляции и ресурсы противодействия / О. А. Воронкова. – Текст : непосредственный // Дискуссионные проблемы социальной психологии : коллективная монография / отв. ред. А. Ю. Нагорнова. - Ульяновск : Зебра, 2018. - С. 47–60.
5. Тощенко Ж. Т. Политические клоуны (шуты) / Ж. Т. Тощенко. - Текст : непосредственный // Политическая концептология. - 2015. - №1. - С. 91-110.
6. Дашевский Ю. А. Механизмы управления массовым сознанием в информационном обществе / Ю. А. Дашевский. - Текст непосредственный // Вестник ТвГУ. Серия : Философия. - 2015. - №1. - С. 85-93.
7. Щербинин М. Н. Век цифровизации: благонравие или благонамеренность? / М. Н. Щербинин, Л. Г. Суворова. – Текст : непосредственный // Культура и антикультура. Соотношение цивилизации и культуры, материального и идеального, традиций и преемственности. Проблемы региональной культуры : коллективная монография / науч. Ред. Л. Н. Захарова, Л. Н. Шабатура. – Тюмень, 2020. - С. 22-26.

Stamboulidi Z. A.

PROBLEM OF DEVELOPMENT THE LINGUO-PROFESSIONAL COMPETENCE OF THE FUTURE GUIDE-INTERPRETERS

Стамбулиди З. А.

ПРОБЛЕМЫ РАЗВИТИЯ ЛИНГВО-ПРОФЕССИОНАЛЬНЫХ КОМПЕТЕНЦИЙ БУДУЩИХ ГИДОВ-ПЕРЕВОДЧИКОВ

In modern scientific literature communicative behavior is defined as «a system of norms and traditions of national communication and is built up by a number of national communicative rules» [14, p. 4]. The significant of studying communicative behavior of different cultural models, different nations can hardly be overestimated. As Sternina and Sternin state, «mistakes in communicative behavior may cause mutual misunderstanding and even ethnic conflicts» [14,

p. 5]. That's why national communicative behavior is a significant component of RFL learning and should be considered in the processes of development of modern didactic materials.

The purpose of this study is to identify communicative tactics of the Greeks in situations of communication with Russian-speaking tourists on the basis of a questionnaire in order to find ways to optimize the process of professionally oriented teaching of the future guide-interpreters. The results of the study were laid into the basis of development of classbook for RFL teaching of the future guide-interpreters in Greek high school.

Methodology. Accordingly to RFL learning it is not possible to describe all communicative situations. But we can teach the communicative strategies, dominant characteristic of the studied linguocultural community, and the dominant features of verbal and non-verbal communicative behavior.

The main aim of the questionnaire is to identify communicative tactics of the Greeks in situations of communication with Russian-speaking tourists. The results of the questionnaire are used in the process of development of classbook for the future guide-interpreters.

Analysis of existing manuals on RFL teaching for specialists in the field of «International Tourism» [11] allows defining stereotyped communication situations (CS) relevant for Greek guide-interpreters working with Russian-speaking tourists (level B1):

CS 1 - Meeting tourists; CS 2 - Choosing and design of tour; CS 3 - Operating excursions (individual and group tours); CS 4 - Advertising, promotion of touristic products and services; CS 5 - Departure of tourists.

Taking into consideration the defined stereotyped professional communicative situation the questionnaire was developed. The questionnaire includes 20 questions, aimed at clarifying of typical communicative tactics and strategies in different cases in the frames of the defined stereotypical situations. The questionnaire guide may be conducted in the Table 1:

Table 1

Questionnaire guide

Stereotypical communicative situation	Questions (Q)
CS 1 - Meeting tourists	Q 1 - If tourists didn't say «hello» to me, I... Q 2- If tourists are late for excursion, I ... Q 19 - The main qualities of a guide-interpreter are ...
CS 2 - Choosing and design of the tour	Q 10 - If a tourist doesn't satisfy with the excursion route, I ...
CS 3 - Operating excursions (individual and group tours)	Q 3 - If tourists don't listen to me and talk loudly, I ... Q 4 - If a tourist asks too many questions while I operate excursion, I ... Q 5 - If a tourist asks me about a monument that is not included in the excursion program, I ... Q 6 - If a tourist interrupts my story with the question:

	<p>«Where can I buy water?», I ...</p> <p>Q 7 - If a tourist said he wanted to use the toilet, I ...</p> <p>Q 8 - If tourists are not interested in my story, I ...</p> <p>Q 11 - If a conflict arises between two tourists during an excursion, I ...</p> <p>Q 14 – During the excursion, the weather has changed. The rain started. I</p> <p>Q 15 - If one of the tourists felt bad on an excursion, I ...</p> <p>Q 16 - If I can't answer a tourist's question about an architectural monument, I ...</p>
CS 4 - Advertising, promotion of touristic products and services	<p>Q 9 - If two tourists are late because they went to buy souvenirs, I ...</p> <p>Q 13 – If a tourist was not on excursion that he paid for and asks for a refund, I ...</p> <p>Q 20 - I say compliments...</p>
CS 5 - Departure of tourists	<p>Q 12 - A group of tourists awaits a bus near the hotel. Little children scream and make noise. I ...</p> <p>Q 17 - The bus has broken down on the way to an airport. Waiting for another transport, I ...</p> <p>Q 18 - When my group of Russian tourists leaves home, I feel joy that ...</p>

Participants. In total N = 50 Greek students of RFL courses (Athens) took part in the experiment. 26 of participants were female, 24 - male. The age of the respondents is from 16 to 34 years.

Data collection and analysis. The research methods chosen for the study was a qualitative and quantitative.

Qualitative approach is defined as «an approach to the study of the social world which seeks to describe and analyze the culture and behaviour of humans and their groups from the point of view of those being studied» [12, p. 3849]. It allows collecting non-numerical primary data such as words, opinions, perceptions, and pictures. Moreover, as Daniel states, «a qualitative research approach views human thought and behaviour in a social context and covers a wide range of phenomena in order to understand and appreciate them thoroughly» [5, p. 93]. National communicative behavior, including thoughts, emotions, norms, interactions, and reasoning, are studied holistically due to in-depth examination of the phenomenon.

The participants were asked to answer the questions, presented in the questionnaire.

Collected qualitative data are analyzed due to quantitative approach, aimed at increasing of objectivity of results, forming general conclusions, reflecting specifics of national communicative behavior of the Greeks.

Research findings and discussion.

CS 1 - Meeting tourists

Q 1: If tourists didn't say «hello» to me, I...

68% of informants chose the answer «*I will pretend that nothing happened*»; 16% of respondents would comment on the tourists' behavior and 16% would say in a soft form that the tourists need to say «hello» (Figure 1):

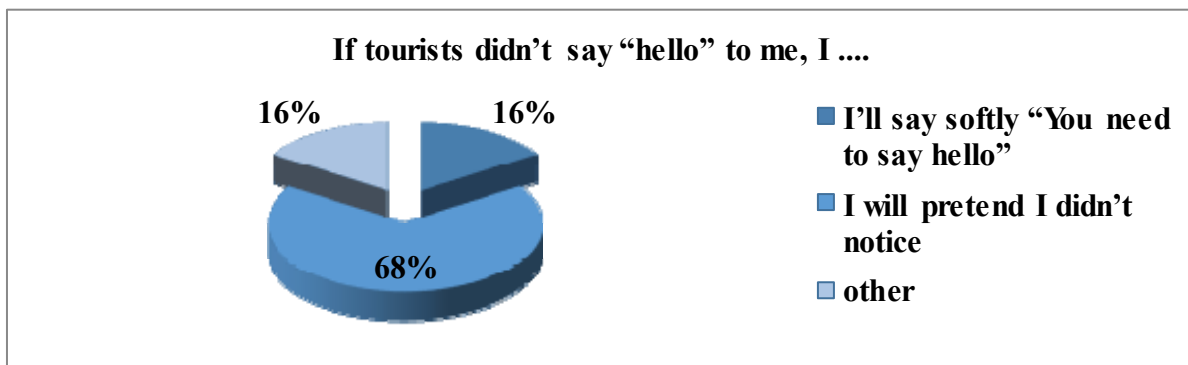


Figure 1. Specifics of initiation of communication

On the stage of initiation of communication 68% of Greeks try to avoid conflicts, prefer to ignore factors that may cause difficulties in the process of further communicative interaction.

Q 2- If tourists are late for excursion, I ...

In the process of initiating communication in an unforeseen situation, 68% of Greeks try to minimize the risks of a conflict by resorting to humor. Another 16% of the respondents prefer to demonstrate tact, not noticing the fact of being late, while 18% of guides prefer not only to pay attention to the fact of being late, but also to indicate the inadmissibility of such behavior (Figure 2):

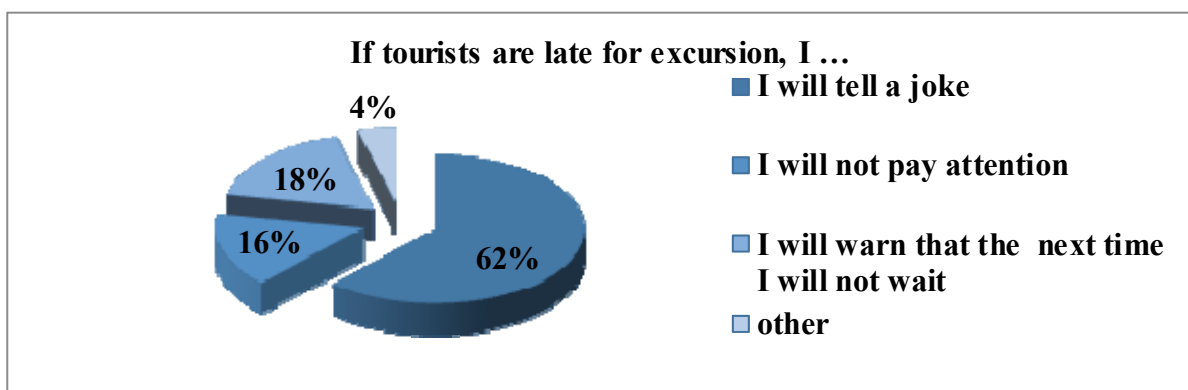


Figure 2. Initiation of interaction in unforeseen communicative situations

In the process of initiating of communicative interaction, Greeks try to avoid conflicts, demonstrate tact, respect for interlocutor (interlocutors), appeal to humor as a tool of establishing of contacts, and optimization of communication.

Q 19 - The main qualities of a guide-interpreter are...

46% of respondents name politeness as the main quality of a guide-interpreter. 32% consider that a guide-interpreter must be active. It is worth to mention that the activity of the Greeks finds its representation in emotionality, openness, expressiveness of speech, in their interest in communicative interaction itself. They appreciate communication as a process, as an interaction with other people, not as a mean of the transmission of information.

The positive characteristics called by the students are the reflection of positive perception of national characteristics, including the features of communicative behavior.

CS 2 - Choosing and design of the tour

Q 10 - If a tourist doesn't satisfy with the excursion route, I...

Professional activity of guide-interpreters is associated with unforeseen situations that require the appropriate response from the guide, the implementation of certain communication strategies that will allow getting out of the unforeseen situation.

As the results of questionnaire reflect 78% of respondents try to explain to a tourist why this excursion interesting, unique; to convince in the necessity to visit these showplaces. 20% of respondents will change rout of excursion. 2% only will not pay attention to the tourist.

CS 3 - Operating excursions (individual and group tours)

Q 3 - If tourists don't listen to me and talk loudly, I...

In the process of communicative interaction, the Greeks are attentive to an interlocutor. They try to avoid conflict (58% of guides prefer to move to another object in order to avoid difficulties in the process of interaction); 32% tend to involving of tourists in interaction through the usage of additional information about the national character, national culture of the Greeks. The appealing to the national character may reflect the positive self-identification of students and, as a result, positive perception of their own identity, national characteristics, including, the specifics of communicative interactions, Greek communicative culture. Only 8% of respondents believe that a comment should be made in this situation (Figure 3):

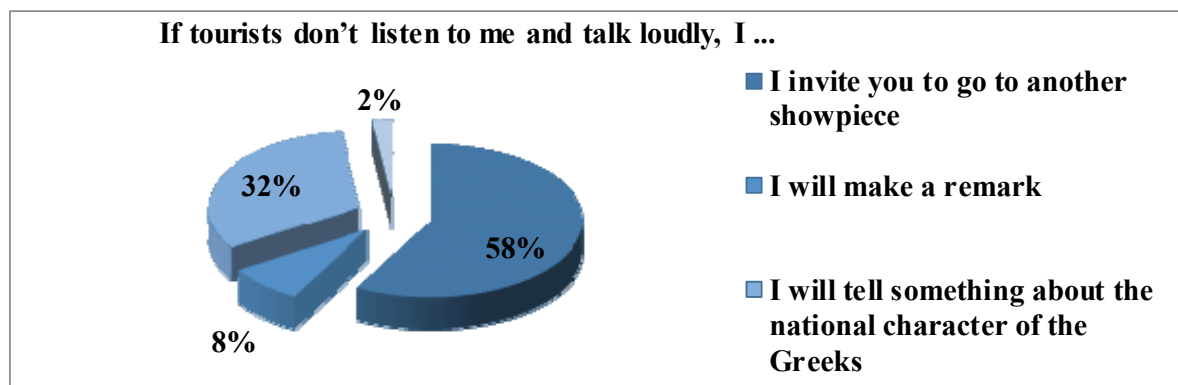


Figure 3. Communicative behavior of Greek guide-interpreters in unforeseen communicative situations

Q 4 –If a tourist asks too many questions while I operate excursion, I ...;
Q 5 - If a tourist asks me about a monument that is not included in the excursion program, I ...;
Q 6- If a tourist interrupts my story with the question: «Where can I buy water?», I ...;
Q 7 - If a tourist said he wanted to use the toilet, I ...

The answers reflect the focus of the Greek guide on achieving of mutual understanding, attention to the problems of the interlocutor (Table 2):

Table 2

Features of the implementation
of communicative tactics by Greek guides

Q	Results			
	Irritate	Answer all questions	Ignore questions	Other
4. If a tourist asks too many questions while I operate excursion, I ...	4%	54%	18%	24%
5. If a tourist asks me about a monument that is not included in the excursion program, I ...	I briefly talk about this monument	Ignore questions	Other	
	92%	6%	2%	
6. If a tourist interrupts my story with the question: «Where can I buy water?», I ...	Showing a place to buy water		I promise to help buy water after the tour	
	54%		46%	
7. If a tourist said he wanted to use the toilet, I ...	I'll say: «You bother everyone!»	I will show where the nearest toilet is.	I'll ask to wait 5 minutes until we all reach the nearest place where there is a toilet	
	2%	42%	56%	

The conducted answers reflect that Greek guide-interpreters are attentive to the requests of tourists, even in cases where this is not included in the excursion program. As a rule, Greeks are ready to fulfill the request (92% are ready to tell about the monument; 54% answer any tourist questions; show where to buy water - 54% or where the toilet is located - 42%), or try to find a reasonable compromise (offer to wait 5 minutes - 56%). Cases of irritation (4%) or indifference (6%) are rare.

Q 8 - If tourists are not interested in my story, I...

42% of informants unsettle when they see that their story is not interesting for tourists. 44% are ready to express their dissatisfaction explicitly. Such results may be explained by the openness of the Greeks' national character. This openness doesn't allow hiding of emotions, even negative ones. It is worth to mention

that in the «emotionality» the Greeks and the Russians are similar. Both reactions of informants («*I'm unsettled*» and «*I'm very angry*») represent that Greek guides are very responsible for their professional activities, so they try to choose material and routes of excursions taking into account the interests of tourists.

Q 11 – If a conflict arises between two tourists during an excursion, I...

64% of respondents will try to «extinguish» the conflict situation. This does not mean that the Greeks interfere in other people's affairs; this tactic is used to maintain a benevolent atmosphere during the excursion. 30% of students have chosen the answer «*I will ask them to speak more quietly*». Only 6% don't see adequate way out (Figure 4):

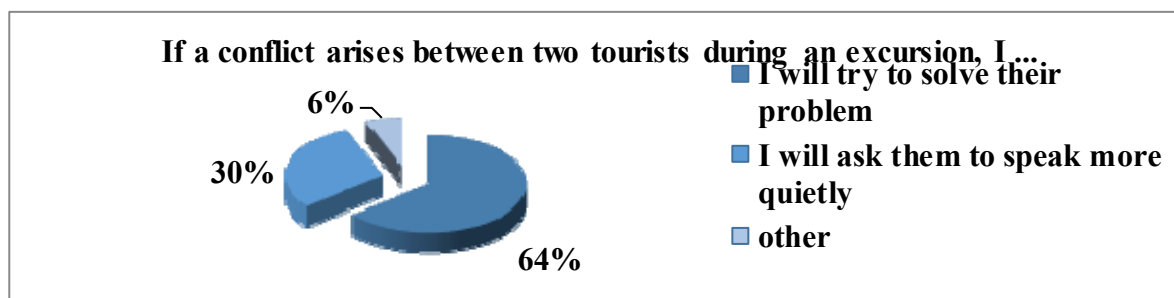


Figure 4. Interaction in unforeseen communicative situations

Q 14 – During the excursion, the weather has changed. The rain started. I

During excursions, unexpected obstacles may arise, such as bad weather. In this case, 46% of informants will tell something interesting. The choice of this tactic is very indicative from a methodological point of view. Greek students are not afraid to speak foreign language, are able to initiate communication and have the necessary knowledge for professional activities.

40% of respondents would change the route, which means that they will have to operate an excursion's route that is not included in the planned program.

It is noteworthy that 14% of students would ask tourists to talk about the cities from which they came and about the weather there at this time of year. Thus, Greek guide-interpreters demonstrate openness to intercultural communication, interest to representatives of different cultures and take into consideration an important psychological moment: any person, especially someone who is abroad, always gladly talks about his or her country and hometown.

Q 15 - If one of the tourists felt bad on an excursion, I...

100% of informants underline that they would not leave a sick person without help. They would turn to the museum attendant. It is worth to note, that responsiveness and indifference are the qualities necessary for guide-interpreters whose work is connected with people.

Q 16 - If I can't answer a tourist's question about an architectural monument, I...

In this situation, 80% of students will try to quickly find the necessary information and satisfy the curiosity of the tourist. 14% of informants prefer the answer «I will apologize for a long time», and only 4% say that it is not so important. This means that the Greeks are responsible for their duties. They tend to fully satisfaction of tourists not only with a guide, an excursion, but with their visit to Greece.

CS 4 - Advertising, promotion of touristic products and services

Q 9 - If two tourists are late because they went to buy souvenirs, I...

Studying of the finalization of communication reflects that the Greeks are disciplined, obligatory nation. In particular, 94% of respondents said that after the excursion they will wait until all the tourists return to the bus. Moreover, in finalization of communication, guide-interpreters try to avoid any conflicts, appeal to humor as a strategy for overcoming a difficult situation (Figure 5):

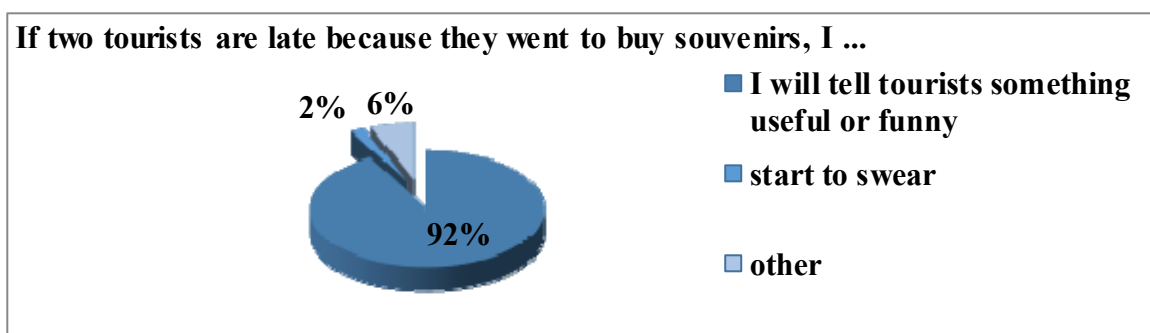


Figure 5. Finalization of communication

The conducted results reflect that Greek guide-interpreters try to minimize any risks of arising of difficulties in the processes of interaction, use humor as a communicative tactic of harmonizing of relationships. Only 2% of respondents chose the destructive path of conflict as their strategies of communicative behavior.

Q 13 – If a tourist was not on excursion that he paid for and asks for a refund, I...

It is very important that in this situation no one respondent says that this is not his or her problem. The students would advise to go to the travel agency; one respondent agrees to give his money (Figure 6):

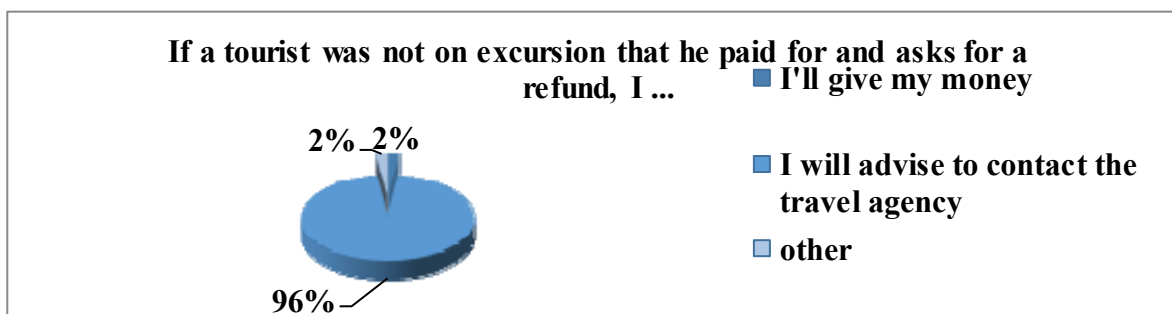


Figure 6. Interaction in unforeseen communicative situations

Q 20 - I say compliments...

Complementarity is one of the most important characteristics of national communicative behavior.

Identifying of the frequency of usage of compliments by a communicative personality is a way of determining of the personality's behavior strategy. The results of questionnaire reflect that the Greeks often use compliments to harmonize communication, make it more open and friendly (Figure 7):

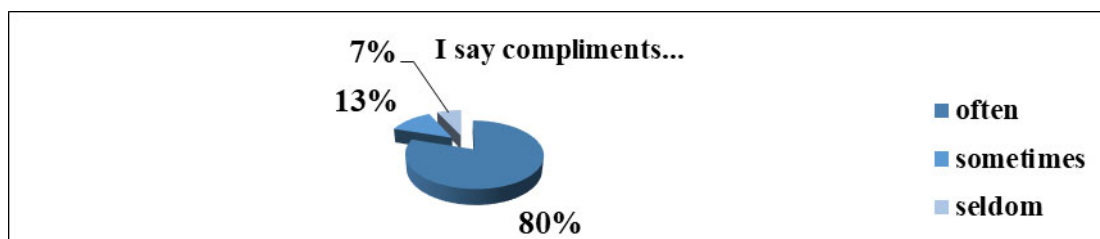


Figure 7. Complementarity in Greek communicative culture

Communication for the Greeks isn't process of exchanging of information; they considered communicative interaction as aesthetic pleasure. Representatives of Greek culture consider compliments as a sign of respect for another person and an instrument for optimizing interpersonal interaction even in professional communication. It is necessary to warn Greek students studying RFL that they would not expect reciprocal compliments from Russian tourists, although they certainly enjoy any positive assessments.

CS 5 - Departure of tourists

Q 12 - A group of tourists awaits a bus near the hotel. Little children scream and make noise. I ...

The results allow identifying such features of the communicative behavior of Greek guide-interpreters as the desire to minimize the risks of conflict, restraint, willingness, and the desire to find compromises. In order to reduce the risk of conflict, they are ready not only to fully fulfill their own professional duties, but also to provide additional services, for example, 42% are ready to invite animators to help children. 30% will ask children to speak more quietly. 24% will attract attention of the children's parents (Figure 8):

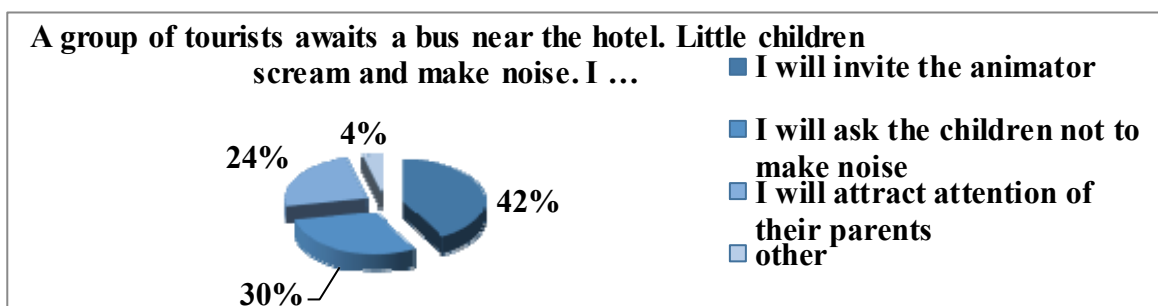


Figure 8. Interaction in unforeseen communicative situations

Q 17 - The bus has broken down on the way to an airport. Waiting for another transport, I ...

84% of informants have chosen the answer «*I will tell tourists something interesting*».

Greek guide-interpreters use every opportunity to expand intercultural interaction: 12% of respondents would offer tourists to listen to Greek music. Appealing, attention to national music reflects the positive self-identification of the Greeks, their perception of Greek culture as unique, distinctive and attractive for representatives of other cultural models.

In general, the communicative behavior of Greek guide-interpreters in such situations reflects a high level of readiness to find a way out of any situation and a desire to optimize communication tactics. They demonstrate the high level of professional competence of the guide-interpreters and ability to cope with unforeseen difficulties.

Q 18 - When my group of Russian tourists leaves home, I feel joy that...

66% of students say that they would be satisfied by professional, quality and resultative realization of their future duties. 34% expressed satisfaction by the absence of incidents, and unforeseen unpleasant situations.

Conclusion.

The results of the study reflect that the future guide-interpreters in Greece are aimed at maintenance of intercultural communicative contacts. So, in the process of development of classbook, aimed at formation of linguo-professional competence, specifics and features of the national communicative behavior must be taken into consideration. First of all, the classbook must contain didactical materials aimed at formation of system of images, knowledges about national communicative culture of Russians, formation of understanding that national communicative behavior is an integrated part of national culture, the representation of national mentality, thus, national communicative behavior (as verbal, so non-verbal) may significantly differ in various cultural models. Moreover, taking into consideration the lack of laconicism and extreme accuracy in Greek communicative culture, the classbook must contain materials, aimed at development of skills of modeling of laconic, logically consequent, and correct oral and writing discourses. Expressive means should be included in the language material of exercises so that students can implement their tactics in Russian as a foreign language.

Bibliographie:

1. Abbas Y. K. Lingvoorientirovannaya metodika prepodavaniya russkogo yazyka kak inostrannogo v arabskoi auditorii [Linguistic-Oriented Methodology of Teaching Russian as a Foreign Language in Arab Audience] / Y. K. Abbas. - Text : direct // Mir russkogo slova. – 2009. - No 4. - P. 86 - 90.

2. Azimov E. G. Novyi slovar' metodicheskikh terminov i ponyatii (teoriya i praktika obucheniya yazykam) :A New Dictionary of Methodological Terms and Concepts (Theory

and Practice of Teaching Languages) / E. G. Azimov, A. N. Shchukin. – Moscow : Ikar, 2009. - 448 p. - Text : direct.

3. Cortazzi M. Cultural Mirrors : Materials and Methods in the EFL Classroom / M. Cortazzi, L. Jin. - Text : direct // Hinkel E. Culture in Second Language Teaching and Learning / E. Hinkel (Ed.) . – Cambridge, 1999. - PP. 196-219.

4. Cunningsworth A. Choosing Your Coursebook / A. Cunningsworth. – Oxford : Heinemann, 1995. - 153 p. - Text : direct.

5. Daniel E. The Usefulness of Qualitative and Quantitative Approaches and Methods in Researching Problem-Solving Ability in Science Education Curriculum / Eyisi Daniel. - Text : direct // Journal of Education and Practice. – 2016. - Vol.7, №15. - P. 91 - 100.

6. Gorbunov A. G. Diskursivnaya inoyazychnaya kompetentsiya: ontologicheskii podkhod [Discursive Foreign Language Competence: Ontological Approach] / A. G. Gorbunov. - Text : direct // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta. – 2014. - No 6 (147). - P. 167-171.

7. Hymes D. H. On Communicative Competence / D. H. Hymes. - Text : direct // Sociolinguistics. Selected Readings / eds. : J. B. Pride, J. Holmes. – Harmondsworth, 1972. - P. 269-293 .

8. Mar'yam R. A. Puti povysheniya kachestva professional'noi podgotovki budushchikh iranskikh rusistov [Ways to Improve the Quality of Training of Future Iranian Russian Scholars] / Rezai Azin Mar'yam. - Text : direct // Filologiya i kul'tura. – 2016. - No 1(43). - P. 282 – 289.

9. Panova L. V. Uchebnik dlya prepodavaniya russkogo yazyka kak inostrannogo kak element lingvodidakticheskogo diskursa prepodavatelya-rusista [A Textbook for Teaching Russian as a Foreign Language as an Element of the Linguodidactic Discourse of a Russian Language Teacher] / L. V. Panova, O. V. Kharitonova. - Text : electronic // Mir nauki. – 2016. - T. 4. №6. - URL : <http://mir-nauki.com/PDF/82PDMN616.pdf> (mode of access: 16.09.2019).

10. Rodionova T. G. Innovatsionnye protsessy v obuchenii inostrannomu yazyku: didaktika, perevod, kul'tura / T. G. Rodionova, N. O. Shvets. - Text : direct // Innovative Processes. Teaching a Foreign Language: Didactics, Translation, Culture / Tverskii gosudarstvennyi universitet. - Tver', 2002. - P. 56-61.

11. Russkii - ekzamen - turizm. RET-1. Uchebnyi kompleks po russkomu yazyku kak inostrannomu v sfere mezhdunarodnogo turistskogo biznesa [Russian - Exam - Tourism. RET-1. An Educational Complex on Russian as a Foreign Language in the Field of International Tourism Business]. - Text : electronic. - URL : <http://www.russia.edu.ru/information/met/rfl/test/> (mode of access: 16.09.2019).

12. Shareia B. 'Qualitative and Quantitative Case Study Research Method on Social Science : Accounting Perspective' In World Academy of Science, Engineering and Technology, Open Science Index 120 / B. Shareia. - Text : direct // International Journal of Economics and Management Engineering. – 2016. - №10(12). - P. 3849 - 3854.

13. Skopinskaja L. The Role of Culture in Foreign Language Teaching Materials: an Evaluation from an Intercultural Perspective / L. Skopinskaja. - Text : direct // Incorporating Intercultural Communicative Competence in Language Teacher Education / Ildikó Lázár (ed.) ; European Centre for Modern Languages Council of Europe Publishing. - Kapfenberg, 2003. - P. 39 - 69.

14. Sternina M. Russian and American Communicative Behavior / M. Sternina, I. Sternin. – Voronezh : Istoki Publishing House, 2003. - 94 p. - Text : direct.

15. Solovova E. H. Metodika obucheniya inostrannym yazykam. Bazovyi kurs lektsii: posobie dlya studentov pedagogicheskikh vuzov i uchitelei [Methodology of Teaching Foreign Languages. Basic Course of Lectures: a Manual for Students of Pedagogical Universities and Teachers] / E. H. Solovova. – Moscow : Prosveshchenie, 2002. - 239 p. - Text : direct.

16. Vyatyutnev M. N. Kommunikativnaya napravlennost' obucheniya russkomu yazyku v zarubezhnykh shkolakh. The Communicative Orientation of Russian Language Teaching in Foreign Schools / M. N. Vyatyutnev . - Text : direct // Russkii yazyk za rubezhom. - 1977. - №6. - P. 38-45.

Узлова Н. В., Абрарова Я. Н., Бубенщикова Е. С. СЕМЬЯ В СИСТЕМЕ КУЛЬТУРНОЙ БЕЗОПАСНОСТИ

Семья как объект исследования рассматривается одновременно с позиций двух аспектов - и как малая социальная группа, и как социальный институт. Роль семьи в системе общественных институтов одна из ведущих. Е.М. Бабосов в рамках социологии семьи дает следующее определение: «Семья – это социальная система воспроизводства человека, основанная на кровном родстве, браке или усыновлении и объединяющая людей общностью быта, взаимной моральной ответственностью и взаимопомощью» [5, с. 211].

Семья – это первоисточник воспроизводства и воспитания личности. Цивилизованный Запад сегодня воздвиг на пьедестал культ семьи, собственность, карьеру и стабильность в семье – это те важнейшие составляющие, по которым судят о человеке. Главное то, что общественное мнение целиком на стороне семьи. Семейственность человека рассматривается как один из показателей его культуры и нравственности. Но в последнее время можно наблюдать и активные действия, направленные на разрушение института семьи, формирование образов, противоречащих развитию традиционной семьи. Так, например, активная пропаганда крупнейшего движения запада – движения женщин за свою эмансипацию: общество все больше склонно считать, что этика феминизма побуждает добиваться самутверждения за счет значительно более важных традиционных предназначений женщины; пропаганда однополых браков. Речь в данном случае идет не о толерантном отношении к таким явлениям, а именно о пропаганде и навязывании подобного стиля жизни.

Семья попала под сильнейшее давление проявлений антикультуры. Сейчас можно наблюдать двух векторное развитие культуры как человеческой деятельности, которое включает в себя, во-первых, культуру взаимодействия с внешней средой – физической средой, социальной средой, людей друг с другом и самого человека, и во-вторых культуру опыта самореализации личности.

Проявлением культуры взаимодействия личности с внешней средой является ее адекватное поведение и эффективная деятельность. Антикультура приводит эти взаимоотношения к дефектам как в физической среде, социальной среде и в самом человеке. Эти тенденции очень опасны. Это проявляется в упадке национальных и местных культур, деградации ремё-

сел, уничтожении родного языка. Человек забывает свое предназначение, отрывается от своих природных корней, забывает свой Род. Мышление человека, его под воздействием агрессивно насаждаемых антиценностей формирует низкий уровень сознания, ложное понимание действительности и искаженную картину мира, что естественно отражается и на его поведении и отношении к себе и окружающей среде.

Социальная среда современного человека так же деформирована, в основу взаимоотношений положена коммерческая основа, принцип конкуренции, когда теряется человеческая сущность, убивается духовное начало и срабатывает «звериный» закон – выживает сильнейший. Современный человек как никогда в этой конкурентной борьбе ощущает чувство одиночества, зачастую даже в собственной семье, т.к. разрушаются взаимосвязи с родом и окружающими людьми. В основе его взаимоотношений должен лежать принцип духовного единства и связи с другими людьми, этот принцип и поддерживается культурой, базовыми ценностями, вырабатываемыми веками, т.к. не индивидуализм, а социальное единство есть созидательная сила всего человечества и личности в том числе. Это формирует здоровое общество, здоровые взаимоотношения, когда преобладают такие ценности как любовь, поддержка, сочувствие, соучастие. Чем дальше человек от себя, от своих корней, тем менее осознаннее становится его жизнь. Человек перестает задумываться о последствиях своего влияния как на физическую среду – природу, так и на социальную среду, даже на последствия своего отношения к самому себе, что рождает повсеместный эгоизм и индивидуализм. А это очень негативно сказывается и на физическом, и на психологическом здоровье самой личности.

Деформация в морально-нравственной системе взаимоотношений человека с его окружением ведет к деформациям, т.е. болезням в физическом теле. Дефекты культуры самореализации человека внешне практически не заметны, но его внутренние качества, его психофизиология подвергаются сильной деградации, т.к. культура саморазвития человека в значительной мере зависит от условий, в которых проходит свое становление человек. А это, в первую очередь, семья, поскольку при хорошем воспитании и образовании гарантируется становление развитой личности.

Человеку как развитой личности свойственна необходимость в удовлетворении не только своих низших, но и высших потребностей - в саморазвитии, в участии в общественной жизни, в творчестве, в формировании своей духовной культуры.

В этих условиях возникает и проблема самореализации человека. Вместо развития в себе творческого начала, которое приносит истинное удовлетворение, воспитания в себе личности, современный человек, дабы не отставать от требований общества потребления, формирует себя как конкурентную личность, умеющую себя продать на рынке труда. Требование постоянно быть конкурентоспособным формирует в человеке индивидуализм, кото-

рый мешает ему ощущать естественную духовную близость с другими людьми. Другой человек становится только средством достижения цели. Уходит духовное единство народа. Уходит его сила. Уходит творчество из повседневной жизни. Обществу потребления нужна не сильная личность, а нужен безвольный покупатель товаров и услуг. Происходит манипуляция массовым сознанием людей и подмена традиционных ценностей.

Самоопределение человека невозможно без решения жизненных задач, всегда он находится в ситуации морального выбора и принятия ответственности за свой выбор и решения, проявляющиеся в поступках с момента его осознания себя. Опять же – это происходит в семье, где четко родители дают установки, являющиеся базовой основой морального выбора ребенка. Дети очень остро чувствуют атмосферу в семье, состояние родителей, поэтому здоровый морально-психологический климат в семье – задача не только самой семьи, а государства в целом.

Кризис экономики, растущий дефицит товаров, безудержный рост цен, инфляция, огромные перегрузки в следствие научно-технической революции, растущее отчуждение в обществе и - как результат – углубляющаяся бездуховность общества. Все эти процессы прямо отражаются на состоянии современной семьи. Главной проблемой семьи сегодня считается ее нестабильность: происходит неудержимый рост численности разводов.

В 2020 году было зарегистрировано 564 тыс. разводов против 620,8 тыс. в 2019 году. Максимальный рост количества разводов произошел в сентябре 2020 года — на 28,3% в годовом выражении. Но и среди сохраняющихся семей возрастает число семей конфликтных. Это тяжело сказывается на благополучии супругов, но еще сложнее отражается на детях. Тяжелое бремя экономических, моральных и эмоциональных проблем подрывает неокрепшую психику ребенка. Детские специалисты в последнее время публикуют тревожные для общества данные: все более частым явлением становится детское бродяжничество, растет детская преступность, возрастает число психических заболеваний у детей и - самое страшное - количество детских самоубийств.

Количество детских самоубийств в России резко увеличилось в 2018 году и достигло почти 800 случаев. Такова статистика Следственного комитета, на которую обратили внимание в аппарате уполномоченного по правам ребенка в РФ.

По данным ведомства, число детских суицидов в России за 2018 год выросло почти на 14%. «Если в 2017 году было зафиксировано 692 детских суицида, в 2018 году — 788» [3].

В целом по России 2019 год произошло 16 983 самоубийства. Самая высокая уровень самоубийств в России за 2019 год по коэффициенту на 100 000 человек населения: Республика Алтай 35,6 и Республика Бурятия 35,3.

Так же во многих семьях до сих пор присутствует насилие над несовершеннолетними детьми и их матерями. Всё больше судеб рушатся из-за

полного морального упадка общества. Люди совершают ужасающие преступления по отношению к детям, что в свою очередь, неизгладимо отражается на дальнейшей жизни детей. У них появляется множество психологических проблем, которые преследуют их всю оставшуюся жизнь. Многим удается побороть страхи, а у кого-то это перетекает в худшую сторону. Будучи взрослыми, они могут также совершать такие преступления, что совершенно недопустимо.

В условиях развала общества, разрушения его экономики, социальных структур, кризиса культуры, девальвации всех духовных ценностей, идеалов и ориентиров только семья, по-видимому, остается своеобразной «экологической нишей» для человека. Целостность его семьи, ее устойчивость во многом обеспечивают психологический комфорт человека, его счастье. Даже не обладая высоким общественным статусом, не добившись значительных профессиональных успехов в карьере, именно в семье он еще может чувствовать, что он «кто-то», что он значим для кого-то, любим. Об этом писал Эрих Фромм, рассматривая любовь как единственный продуктивный способ адаптации человека в условиях отчуждения, усиливающегося одиночества людей.

То, что семья - главная опора в жизни, люди обычно осознают в кризисные моменты своей жизни. Именно тогда семья неизменно выступает на первое место как основной источник благополучия и устойчивости. Гораздо сложнее психологически переживается чувство одиночества, неизбежной старости, если человек не имеет своей семьи. В конечном счете, мы такие, какими нас делает окружение - мы «увядаем», когда нас осуждают и «расцветаем», когда нас одобряют. И главная роль в этом принадлежит семье.

Здоровыми семьями считаются семьи, в которых равноправные уважительные отношения между всеми членами семьи, где царят доверие, честность и открытость, процветают физическая и морально-психологическая поддерживают друг друга, где каждый член семьи берет ответственность и за себя, и за семью в целом, где формируется комфортное пространство для совместного отдыха и времяпрепровождения, где чтутся и транслируются традиции и ритуалы, где принимается и понимается индивидуальность каждого из членов семьи, уважается право на наличие личного пространства, уважаются чувства всех членов семьи.

Вывод, который сделали ученые относительно оценки ценностей современного мира, в пространстве которых развивается современная семья, говорит сам за себя: «По-видимому, повышенный интерес к нравственной культуре проявился потому, что в XX в. бесчеловечность в целом ряде отношений достигла необычайных масштабов. Относительно процветающий западный мир, отрицающий тоталитаризм и называющий себя свободным, столкнулся в своем развитии, по меньшей мере, с двумя существенными трудностями. Во-первых, материальное благополучие людей само по себе

не создает стимулов к их духовному, в частности, к нравственному, совершенствованию. Оно в известной мере даже ограничивает возможности такого совершенствования, заставляя человека тратить все силы (в том числе и душевные) на поддержание этого самого благополучия и делая его жизнь активной, деловой, расчетливой и поневоле пресной. Во-вторых, сомнительными оказались ценность и содержательная полнота свобод, достигнутых людьми XX в. » [6].

Семья - образование автономное, но в ней своеобразно преломляются самые различные социокультурные факторы, отражается состояние общества. Считается, что показатель уровня цивилизованности общества — это его отношение к женщине. То же самое можно сказать и об отношении к семье. Но это не всегда и не в полной мере учитывается. Имеется множество социологических исследований отдельных сторон семейной жизни, но не существует широкого комплексного философского исследования семьи, обобщения в социокультурной перспективе. Назрела необходимость «перемещения» изучения проблем семьи с периферии гуманитарного знания в центр научных исследований, ибо семья - это качественное состояние культуры общества.

Ученые бьют тревогу и говорят о том, что расцвет антикультуры есть следствие системного мирового кризиса - кризиса современной цивилизации с ее идеями и мировоззрением. Существующие сейчас ценностные установки не позволяют ни конкретному человеку, ни членам семьи обрести ориентиры, чтобы адаптироваться и жить достойно в созданных условиях. Именно культура влияет на общественное, экономическое и политическое развитие как источник жизненных смыслов и ценностей, идей и установок, целостности жизненного мира. Поэтому исследуя явления как антикультуры, в последнее время, ученые стали поднимать вопрос о культурной безопасности как защитном механизме от агрессивных проявлений антикультуры, сохраняющем сложившееся исторически культурное пространство, основанного на традиционных ценностях, гармонично развивающих сообщество, обеспечивающее его устойчивое развитие.

Библиографический список:

1. Гизатова Г.К. Семья в системе культуры / Г.К. Гизатова. - Текст : электронный. – URL : <http://libweb.kpfu.ru/z3950/phil/0689643/063-065.pdf> (дата обращения: 03.05.2021).

2. Ильичева Е. С. Виртуализация семьи в культуре потребления / Е. С. Ильичева. – Текст: непосредственный // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. – 2019. - Т. 4. №2. - С. 12 – 14.

3. Баландина А. «Крик о помощи»: почему подростки не хотят жить» / А. Баландина. - Текст: электронный // Газета.Ру. - 2019. – URL : <https://www.gazeta.ru/social/2019/04/25/12321139.shtml> (дата обращения: 10.05.2021).

4. Розенберг Н. В. Семья как культурная единица, способ сохранения и традиции культурных традиций / Н. В. Розенберг. – Текст: непосредственный // Гуманитарные науки. Серия : Философия. - 2008. - №4. – С. 45-53.

5. Бабосов Е. М. Прикладная социология : учебное пособие / Е. М. Бабосов. – Минск : Тетраистемс, 2000. – 496 с. – Текст : непосредственный.

6. Теория культуры : учебное пособие / под ред. В.П. Большакова. - Текст : электронный. – URL : http://www.e-reading.club/chapter.php/1042615/95/Teoriya_kultury.html (дата обращения: 10.05.20210).

Черданцева И. В., Серединская Л. А., Хорошавин А. Е. ИРОНИЧЕСКАЯ СПЕЦИФИКА ТРАКТАТА «ЧЖУАН-ЦЗЫ»

Философское содержание иронии обнаруживается в истории западноевропейской культуры уже в период античности. Ярким примером иронизирующего мыслителя является Сократ, удивляющийся словам дельфийского оракула, назвавшего Сократа мудрецом. Действительно, как может тот, кто ничего не знает по его собственному признанию, считаться самым мудрым человеком своего времени? Размышляя по этому поводу, Сократ видит лишь одну единственную причину для такого утверждения пифии, а именно: он не только ничего не знает, но и знает о своем незнании, в отличие от других людей (в первую очередь софистов), которые только мнят себя знающими, но таковыми не являются. Ироническое отношение к знанию (представленному софистами в однозначном и непротиворечивом виде) позволяет Сократу не только сохранять свободу и непредвзятость мышления, но и оставлять свой ум всегда открытым для сомнения и поиска истины.

Изучение сократовской иронии и развития понятия иронии в философии немецких романтиков, С. Кьеркегора, В. Янкелевича, Р. Рорти и многих других западных мыслителей, показывает, что важнейшим элементом иронического философского дискурса является ироническое высказывание, строящееся на признании взаимного сосуществования двух противоположных смысловых структур [1, с. 251]. Именно это утверждение парадоксального характера иронии, сделанное Ф. Шлегелем в «Критических фрагментах» («Ирония есть форма парадоксального» [2, с. 39], «прекрасное в сфере логического» [2, с. 38]), заявило о философской специфике иронического познания и его отличии от диалектического метода: «ирония предпочитает останавливаться на фиксации постоянно возобновляющегося взаимодействия противоречивых сил, а диалектика предполагает синтез противоположностей и переход понятия в результате этого синтеза на более высокий качественный уровень» [1, с. 45].

Но какие горизонты и перспективы открывает философам парадоксальность иронии? Зачем они выбирают процесс постоянного витания между противоположными суждениями вместо того, чтобы следовать более или менее прямым путем получения знания, применяя методологические приемы, дающие положительные и определенные результаты? Образ-

но говоря, что может знать о мире человек, утверждающий и отрицающий одно и то же одновременно? Можно ли вообще в последнем случае говорить о каком-либо знании?

Самое очевидное, что обнаруживается, когда мы начинаем размышлять над этими вопросами, – это то, что если бы мыслители могли обойтись без иронических антиномий при изучении интересующих их философских проблем, то вряд ли они бы стали ставить себя в позицию тех, кого не устраивает применение логически непротиворечивых познавательных приемов. Но если философы это делают и намеренно обращаются в своих исследованиях к использованию иронии, то скорее всего, это обусловлено тем, что они считают невозможным постичь рационально-логическими средствами изучаемые ими предметы (в качестве которых, например, может выступать как вся полнота и глубина реальности, жизни, сущего и бытия, так и существование единичного объекта в его неповторимости и уникальности). Разрыв между словом и реальностью, дискурсом и жизнью, сущим и существованием, «чтойностью» и «естьностью», познаваемым и непостижимым, интеллектом и интуицией заставляет философов искать иные (по сравнению с рационально-дискурсивными) пути выражения философского знания. И ирония является одним из таких путей, который за счет соединения тезиса и антитезиса как равноправных структур, а также за счет процесса витания между этими структурами (среди которых ни одной не отдается предпочтения) приводит мыслителя к открытию металогического и трансфинитного (по словам С.Л. Франка) характера реальности и к погружению в ее непостижимую не только для нас, но и по самому своему существу тайну [3, с. 289-290].

Но не только западноевропейские философы применяют иронию в качестве способа, позволяющего приблизиться к постижению непостижимого в его разных аспектах. Представители индийской и китайской философии тоже обращаются к ироническому дискурсу в своих трудах. Особенно это характерно для мыслителей даосской школы, у которых не только отдельные эпизоды, но и целые главы произведений (а иногда и всё произведение) пронизаны духом иронии.

Так, в первом параграфе «Дао Дэ цзина» (в переводе, сделанном на русский язык Ян Хин-Шуном) говорится о том, что постоянное (имеется в виду истинное) Дао нельзя выразить словами. Затем на протяжении всего трактата предпринимаются различные попытки определения и выражения Дао. В самом же последнем параграфе нам вновь напоминают о том, что «знающий не доказывает, доказывающий не знает» [4, с. 34]. Перед нами типичный пример иронического философского текста в стиле «я знаю, что я ничего не знаю». В самом начале этого текста заявляется о непостижимом характере Дао, остальные главы представляют собой поиск того, что такое Дао, а в самом конце обнаруживается, что никакие дефиниции Дао не могут быть признаны удовлетворительными.

Не менее, а может быть, и более интересным в ироническом плане является и содержание трактата «Чжуан-цзы». Например, уже само название второй главы этого трактата - «Сглаживание противоположностей» (перевод С. Кучеры) - иллюстрирует действие иронической парадоксальности. Это действие разворачивается на фоне размышления о том, как устроен мир и что мы можем о нем действительно знать, что такое человеческая жизнь, и чем жизнь обыкновенного человека отличается от жизни мудреца, погруженного в созерцание Дао.

В отличие от людей, не догадывающихся о существовании Дао как единого истока всего сущего и проводящих различие между вещами, состояниями, процессами, совершенномудрый не видит и не знает, где заканчивается одно и начинается другое: «Нет в мире вещи, которая не была бы тем, и нет вещи, которая не была бы этим... Поэтому говорится: «То возникает из этого, а это зиждется на том». Таково учение о том, что то и это взаимно порождают друг друга. Во всяком случае только тогда, когда существует жизнь, существует смерть; только тогда, когда существует смерть, существует жизнь; только тогда, когда существует возможное, существует невозможное; только тогда, когда существует невозможное, существует возможное» [4, с. 472]. Ироническое совмещение противоположностей «того» и «этого», жизни и смерти, возможного и невозможного показывает человеку путь, следуя которым он может прикоснуться к тайне реальности. На этом пути обнаруживается пропасть между непостижимым характером Дао и теми ограниченными средствами логического мышления, которые имеются в распоряжении человеческого существа.

Однако, с нашей точки зрения, задача второй главы «Чжуан-цзы» заключается не только в том, чтобы сделать явной эту пропасть, но еще и в том, чтобы показать, как она может быть преодолена с помощью иронического выхода за рамки действия традиционных логических законов. Именно поэтому создатели данного произведения (вопрос об авторах трактата до сих пор не является решенным, но как правило, первые семь глав приписываются самому Чжуан Чжоу) прибегают к неоднократному использованию иронии не только во второй главе, но и на протяжении всего текста, приводя каждый раз новые примеры иронических противоречий, направленных на целенаправленное разрушение привычного образа мышления и миропонимания.

Но, прежде чем перейти к рассмотрению некоторых из этих примеров, следует отметить, что признание отсутствия различий между вещами, о котором шла речь выше, сопровождается в тексте появлением иронического по своему существу образа оси Дао, соединяющей в себе все противоположности до их разделения; оси, начинающейся в центре бесконечного круга перемен. Для того, чтобы почувствовать эту ось и погрузиться в этот центр, человеку необходимо продвигаться дальше по ироническому пути стирания различий между всеми видами сущего, отказываясь от «че-

ловеческого, слишком человеческого» взгляда на мир и оказываясь за границами слов и привычных оценок и действий.

Наградой человеку, следующему данным ироническим путем, будет понимание того, что «то, что субъективно отмечается как стебель и столб, прокаженный урод и красавица Сиши, великодушие и вероломство, лицемерие и странность, - все это *дао* объединяет в единое целое. Их разделение - это их созидание, их созидание - это их уничтожение. Все вещи независимо [от степени их] созидания и уничтожения снова объединяются в единое целое. Однако только постигший [*дао*] знает, что всё объединяется в единое целое, не прибегает к субъективным [суждениям]» [4, с. 473].

В данном отрывке доступное совершенномуудрому знание Дао (знание единого целого, в которое все объединяется) противопоставляется обычному знанию людей (субъективным суждениям). Но что же такое – знание Дао? Автор трактата опять обращается к ироническим парадоксам для того, чтобы показать, каким способом можно достичь знания единого целого: «в Поднебесной нет ничего больше, чем кончик осеннего волоска, и ничего меньше горы Тайшань; никто не прожил дольше, чем умерший младенцем, а Пэн-цзу ушел из жизни юнцом. Небо и земля родились одновременно со мной; внешний мир и я составляем одно целое. Поскольку мы уже составляем единое целое, можно ли еще об этом что-то сказать? Поскольку уже сказано, что мы составляем единое целое, можно ли еще что-то не сказать? Единое целое и слова - это два, два и один - это три. Если от этого продолжить дальше, то даже искусный математик не сможет достичь [предела исчисления], что же тогда говорить об обычных [людях]?» [4, с. 475].

Данная цитата интересна тем, что с ее помощью до читателя не только доводится идея о том, что знание Дао не может быть выражено вербальным образом, но и объясняется, почему это так. Тот, кто будет говорить о едином целом, будет выступать по отношению к единому как познающий субъект, наблюдающий единое целое со стороны, а это невозможно, поскольку единое включает в себя все. Любая попытка мыслить единое и говорить о нем обречена на провал, поскольку это перевод абсолютного бытия на уровень относительного представления об этом бытии (единое и слова о нем, становясь «двумя», перестают быть единым). Поэтому ближе всего к знанию Дао будет тот, кто забудет слова и сможет «остановиться на том, что ему неизвестно» [4, с. 476], а забыть слова человеку поможет его ироническое отношение ко всему услышанному и сказанному.

Отсюда следует, что даосский мудрец будет либо молчать, когда его попросят раскрыть тайну реальности, либо, если он все-таки примет решение говорить, то он обязательно будет ироником, соединяющим противоположные смыслы в своей речи. Поэтому и неудивительно, что на многих страницах трактата «Чжуан-цзы» мы встречаемся с ироническими парадоксами, и когда автор текста призывает нас использовать свет разума [4, с. 473], мы понимаем, что в основе этого света лежит ирония.

Таким образом, «Чжуан-цзы» не только демонстрирует нам иронический характер речи мудрецов, но и призывает нас к выработке иронического видения всего того, что кажется нам бесспорным и незыблемым. В качестве такого бесспорного и незыблемого очень часто выступает негативное отношение человека к смерти и положительное признание ценности жизни. Однако, если мы будем абсолютно уверены в нашем незнании, то откуда же мы будем знать о том, что любовь к жизни является истиной, а не заблуждением? Откуда же нам знать, «не [подобна ли] ненависть к смерти [человеку], который потерялся в детстве и не знает [пути] возвращения домой?» [4, с. 478].

Для того, кто ясно понимает, что он ничего не знает, вопрос о переоценке привычных ценностей будет иметь первостепенное значение. Пример, приведенный выше, в котором предлагается иронический пересмотр привычного отношения к жизни и смерти, подкрепляется еще одним ироническим примером, в котором происходит стирание различий между сном и бодрствованием: «Тот, кто во сне пил вино, утром, [проснувшись], плачет; тот, кто во сне проливал слезы, утром, [проснувшись], отправляется на охоту. Когда ему что-то снится, он не знает, что это сон. Во сне он даже гадает по своему сну и только после пробуждения знает, что это был сон. Но существует еще великое пробуждение, после которого сознают, что это был великий сон. А глупец считает, что он бодрствует, и доподлинно знает, кто является правителем, а кто пастухом. Как он туп! И я и ты – все мы лишь сон. И то, что я называю тебя сном, - это тоже сон» [4, с. 478-479].

Очень интересно, что ироническая речь о невозможности различения состояний сна и бодрствования, свойственная для тех, кто стремится к мудрости, повторяется еще раз в самом конце второй главы «Сглаживание противоположностей». Нам рассказывают о том, что Чжуан-цзы однажды приснилось, что он – это счастливая бабочка, радующаяся тому, что ее желания исполнены, и не знающая о том, что она - Чжуан-цзы. Когда же философ проснулся, то он вспомнил о том, что он не бабочка, а человек. Но для него как для иронического мыслителя осталось неизвестным, является ли он философом Чжуан-цзы, которому снится, что он стал бабочкой, или же он - прекрасная бабочка, видящая сон о том, что она - философ Чжуан-цзы.

Философ, ирония у которого используется не эпизодически, а тотально (а то, что только что говорилось о Чжуан-цзы, подтверждает, что он - именно такой философ), будет не только иронически мыслить и говорить, но и жить как философ-ироник. Поэтому, заканчивая данную статью, в которой исследуется специфика даосского иронического дискурса, нам хотелось бы очень кратко остановиться на особенностях жизни иронизирующего мыслителя, которые выделяются авторами трактата «Чжуан-цзы».

В трактате многократно упоминается нахождение совершенномудрого, использующего иронический свет разума, в состоянии естественного равновесия [4, с. 474], следовании его естественному течению мира [4, с. 473].

При этом естественное понимается как то, что противостоит человеческому (являющему лишним и искусственным). Естественному строению тела коня противопоставляется надевание узды на его голову и говорится о том, что эти человеческие действия вредят естественному порядку мира [4, с. 493].

Лучшее, что может сделать человек, следуя естественному ходу вещей, - это ничего не делать с позиций человеческого и искусственного, поскольку вещи меняются сами по себе, и не надо им мешать. Ирония, связанная с уровнем дискурса, выражает себя и на уровне поведения совершенномудрого: благодаря ей человек учиться действовать, бездействуя, поэтому «овладевший умением соответствовать положению [вещей] не станет вредить себе из-за вещей, человека совершенных моральных качеств огонь не может обжечь, вода - утопить; ни холод, ни жара не могут причинить ему вреда; ни птицы, ни звери не могут его погубить... нет ничего, что могло бы повредить ему» [4, с. 492-493].

Путь не-деяния, человеческого невмешательства в естественный природный процесс изменения вещей, происходящий по воле Дао, позволяет философу достичь единства со всем миром и стать неуязвимым. Достигая этого единства, совершенномудрый стирает различия не только между собой и универсумом, но и между собой и другими людьми: «и на раба, и на знатного смотрит одинаково» [4, с. 478]. Кроме этого, ироническое в своей основе следование не-деянию освобождает человека от иллюзий субъективности и делает его беспристрастным и сохраняющим покой как в благоприятных, так и в неблагоприятных ситуациях.

В заключение данной статьи, подводя итоги исследования иронического содержания трактата «Чжуан-цзы», нам хотелось бы сделать вывод о том, что интенсивное использование иронии на всем протяжении текста является глубоко не случайным. Постоянно происходящее обращение к ироническому соединению противоположностей, перешагивающему границы логических правил, позволяет авторам трактата включить читателя в свою игру иронических смыслов и тем самым приблизить его к состоянию, которое условно можно назвать положительной остановкой мышления, или погружением в без-мыслие. Когда мы заканчиваем чтение трактата, для нас становится очевидным, что цель создателей «Чжуан-цзы» – не только изложить идеи даосизма, но и сделать все возможное (а также невозможное) для того, чтобы читатель, предельно наполнив себя пространством иронии, смог совершить самостоятельный «прыжок в Дао» и выйти за пределы всех имен и форм.

Библиографический список:

1. Черданцева И. В. Ирония: от метода философствования к концепту «Я-философ-ироник» / И. В. Черданцева. - Барнаул : Изд-во Алтайского университета, 2006. - 312 с. - Текст : непосредственный.
2. Зарубежная литература XIX века : Романтизм : хрестоматия историко-литературных материалов / сост. А. С. Дмитриев и др. - Москва : Высшая школа, 1990.

- 366 с. - Текст : непосредственный.

3. Франк С. Л. Сочинения / С. Л. Франк. - Москва : Правда, 1990. - 607 с. - Текст : непосредственный.

4. Дао: гармония мира : Антология / пер. Л. Позднеевой. - Москва : ЗАО Издательство ЭКСМО-Пресс ; Харьков : Издательство Фолио, 2000. - 864 с. - (Антология мысли). - Текст : непосредственный.

Шарипова Э. М.

ФРАНЦУЗСКИЙ ЯЗЫК И КРАНКОФОНΙΑ В РОССИИ XXI века. СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Тенденции к упразднению преподавания французского языка в российских школах, форсированная демотивация к изучению французского языка вызывают большую тревогу преподавателей французского языка во всем мире. Международная организация Франкофонии (*L'Organisation internationale de la francophonie*), наряду с другими центрами франко-российского сотрудничества прилагают огромные усилия для защиты, пропаганды и стимулирования к изучению французского языка. Несмотря на все эти мероприятия, в социуме ослабевает интерес к изучению этого прекрасного языка и, приобретение языковых компетенций на французском языке по-прежнему остается невостребованным.

Термин «франкофония» впервые был использован в 1880 году французским географом Онезимом Реклю, который изучал Францию и Северную Африку. Ему пришла в голову идея классифицировать жителей планеты в соответствии с языками, на которых они говорят в повседневной жизни и которые отражают их социокультурную принадлежность. В 1968 году термин «франкофония» был включен в словарь [1].

В течение трехсот лет - с середины XVII до середины XX веков французский язык занимал специфическое положение, был одним из языковых фаворитов многих государств. В России дворянство прекрасно говорило на этом языке, почти в каждой знатной семье была гувернантка, обучающая детей французскому языку. Русские писатели, поэты свободно владели этим языком, а французские выражения активно использовались в их великих произведениях, достаточно вспомнить, сколько французской лексики в романе Льва Толстого «Война и мир».

В странах социологического лагеря, французский язык занимал лидирующее положение в средних школах наряду с английским и немецким языком, Однако во второй половине XX века в связи с открытием границ и американизацией экономики и культуры статус французского языка и франкофонии кардинально изменился, несмотря на то, что он по-прежнему остается языком спортивных олимпиад, официальным языком ЮНЕСКО и других сфер, Французский язык - это язык высокой моды, театрального искусства,

кулинарных изысков, стиля, поэзии, кинематографа, парфюмерии и продуктов красоты. Это язык великих Мольера, Дюма, Базена, Апполинэра, Мопассана. Изучение и владение французским языком - это возможность читать в оригинале великие произведения французской литературы.

Франция - это туристическая Мекка. Ежегодно более семидесяти пяти миллионов туристов открывают для себя эту страну особенного шарма и умения радоваться жизни. Изучение французского языка позволяет продолжать учебу в лучших университетах и высших школах Франции, признанных во всем мире.

Язык древних галлов остается государственным языком для большого количества стран пяти континентов и является родным языком для более чем восьмидесяти миллионов людей. Нельзя отрицать, что французский язык - это один из величайших языков цивилизаций, которая является собой настоящий конгломерат наций, культур, религий, языков. Мировое сообщество должно отдавать себе отчет в том, что сохранение и продвижение социокультурного, в том числе лингвистического многообразия необходимо для обогащения и яркости картины мира.

Владение французским языком способствует изучению других романских языков: испанского, португальского, итальянского, румынского и молдавского. Даже английский язык, будучи языком германской группы, становится более доступным для изучения тем людям, которые владеют французским языком, поскольку в нем содержится очень много слов французского происхождения. Так, например, вокабуляр английской военной лексики состоит на 70% из французских слов.

Изучение французского языка - это эстетическое удовольствие говорить на мелодичном, приятном и музыкальном языке. Надо отметить также, что, изучение французского языка способствует развитию аналитических навыков, развитию логического и структурированного мышления, поскольку французские числительные необычайно сложны и их запоминание требует определенных математических навыков. Например, французское числительное «девятью семь» звучит на французском языке следующим образом - четыре раза по двадцать, десять и семь.

Следует подчеркнуть, что понятия языка и культуры неразрывны между собой. Язык – представляет собой способ трансмиссии социокультурного кода, он является индикатором культурной идентичности человека и принадлежности к определенному социуму. Унификация и ложная оптимизация этой сферы приведет к скудности и узости картины мира. Безуспешные попытки унифицировать и создать искусственные языки, которые смогли бы заменить разнообразие существующих, потерпели полных крах. Достаточно вспомнить искусственно созданный язык эсперанто.

В сфере образования, последствия которого отражаются многие десятилетия в качестве неудачных и провальных результатов различных экспериментов, особенно важно избежать монополии какого-то одного языка.

Очень легко необдуманно разрушить то, что создавалось веками, оправдывая сиюминутными потребностями конъюнктуры.

В настоящее время в приоритете английский язык, который занял позицию языка универсальной коммуникации, благодаря своей популярности и востребованности. Но если позволить одному языку и в будущем доминировать, то в качестве результата можно столкнуться с проблемой однообразного, глобализованного, утратившего разнообразие и яркость мира.

Преподаватели французского языка, которые в большинстве своем являются фанатами своего дела и влюблены в свою профессию, многие годы пытаются восстановить утраченную позицию французского языка, но, к сожалению, недальновидная политика российских университетов уничтожает на корню все их усилия. Особенно большую озабоченность вызывает то, что это наиболее негативно проявляется в Тюменской области и особенно в столице нашего региона, поскольку у наших соседей в Курганской и Свердловской областях ситуация не настолько критическая. В Екатеринбурге до сих пор существуют школы, с углубленным изучением французского языка, которые активно поддерживаются всемирной организацией *Alliance française*.

В Тюмени огромная работа по продвижению и поддержке французского языка осуществляется Региональным центром франко-российского сотрудничества, который является учебно-консультационным структурным подразделением Тюменского государственного университета. РЦФРС был создан приказом ректора В.Н. Фалькова от 26 мая 2013 года в рамках действующего договора о сотрудничестве с Отделом образования и культуры Посольства Франции в России на базе Центра ресурсов французского языка и Информационного пункта Кампус Франс. С 2004 года ТюмГУ входит в сеть российских университетов-партнёров Посольства Франции в России. Многолетняя и плодотворная деятельность ТюмГУ в области развития франко-российских отношений совершенно справедливо отмечена благодарностями Посольства Франции. Основными задачами РЦФРС являются: социокультурные связи с Посольством Франции и представительствами других франкоязычных стран в РФ по проблемам взаимного межвузовского сотрудничества; развитие совместных научно-образовательных и культурных проектов со странами-франкофонами; взаимосвязь с Торгово-промышленной палатой г. Парижа для подготовки и приёма квалификационных экзаменов на международные дипломы по деловому французскому языку; привлечение международных компаний для осуществления совместных программ; проведение учебных курсов, тренингов по французскому языку и курсов русского языка для иностранцев; организация и ведение курсов для повышения квалификации преподавателей французского языка и оказание переводческих услуг [2]. Кроме того преподаватели РЦФРС организуют занятия для всех желающих изучать французский язык независимо от возраста обучающихся и их базовой под-

готовки, предлагая им курсы по изучению языка от нулевого уровня до продвинутого с выдачей сертификата по окончании этих курсов.

Хочется отметить, что такую деятельность мог бы осуществлять любой другой университет, поскольку желающих изучать французский язык всегда достаточно, а преподаватели французского языка готовы делать это высокопрофессионально и с большой отдачей.

Исходя из вышеизложенного, хочется еще раз подчеркнуть, что сохраняя лингвистическое многообразие, мир передаст будущим поколениям языковое культурное наследие, накопленное цивилизацией за тысячелетия, а также предотвратит экспансию одного языка.

При этом автор статьи отмечает, что, будучи озабоченным положением французского языка, не ставилась задача приуменьшать достоинства английского или любого другого языка. Напротив, примордиальной задачей образования является изучение как можно большего количества иностранных языков, что значительно обогатит интеллект и культуру современных молодых людей.

Библиографический список:

1. Что значит «франкофония?». – Текст : электронный – URL : <https://anews.com/novosti/106520609-chto-znachit-frankofonija.html> (дата обращения: 06.06.2021).

2. Региональный центр франко-русского сотрудничества. - Текст: электронный. – URL : <https://www.utmn.ru/obrazovanie/dopolnitelnoe-professionalnoe-obrazovanie/regionalnyy-tsentr-franko-rossiyskogo-sotrudnichestva/> (дата обращения: 04.06.2021).

Шулдикова Н. С.

ВЗАИМОСВЯЗЬ НАУКИ И РЕЛИГИИ В НАУЧНОЙ КАРТИНЕ МИРА (НА ПРИМЕРЕ МЕХАНИКИ НЬЮТОНА)

Современная научная картина мира предполагает переосмысление связи философии и науки, религии и науки.

Заключение: тема соотношения религии и науки может показаться неуместной и неожиданной на конференции, посвященной трудам основателя Тюменской философской школы, Селиванову Федору Андреевичу. Но философия необходима физику, поскольку позволяет найти нетривиальный подход к той или иной проблеме.

Ньютон - великий физик, астроном и математик, основоположник механистической классической картины мира, которая просуществовала, по словам А. Эйнштейна, триста лет. Причем не просто просуществовала, а стала определяющим особым стилем мышления, который доминирует и в современной науке.

В настоящее время известны труды в оптике, динамике, кинематике, но сам Исаак Ньютон считал, что останется в памяти человечества благодаря богословским трудам. Его богословские и философские труды до сих пор не известны. Как пишет Дмитрий Николаевич Майоров: «О религиозных взглядах Исаака Ньютона до сих пор спорят. Настоящей сенсацией стала выставка его теологических трактатов, показанная в Иерусалиме в 2007 году. Это книги, над которыми он трудился почти половину своей жизни» [1].

Теологические труды стали плодом титанической работы мысли. Над этими проблемами он работал более сорока лет. Основная цель его заключалась в том, чтобы привести в соответствие огромный массив исторического материала с Библией. Исаак Ньютон тщательно изучал древнюю историю и мифологию Египта, Греции, Рима, Передней Азии. Известен трактат Ньютона «О двух важных искажениях текста Священного Писания», где великий физик исследует корректность перевода текстов Библии на латинский язык.

В своей статье «Исаак Ньютон и его религия» Дмитрий Николаевич Майоров пишет: «Однако ни в какой момент жизни Ньютона мы не можем сказать, что он был противником Бога. Хотя его «Начала» не говорят о метафизических причинах, как это было принято думать до этого (в духе «Метафизики» Аристотеля рассуждавшего о целях движения), одно из слов предваряется хвалой Творцу. Оба его основных труда – «Начала» и «Оптика» - имеют религиозные завершения, написанные с необычайным подъемом» [1].

Такая оценка религиозных установок носит поверхностный характер. Д.Н. Майоров одной из аргументов в пользу религиозности физика приводит аргументы из биографии ученого, о его окружении. Напоминает нам, что последователи Ньютона были теологами.

Мы считаем, что связь религии и науки в творчестве Ньютона носит глубинный характер. Примером может быть понятие силы, понятие абсолютности пространства и времени.

Вопреки распространенному мнению, что Ньютон избегал философского осмысления проблем физики, исследование его трудов позволяет сделать вывод о том, что он стремился к теологическому и философскому анализу физических проблем. Мнение о недопустимости вмешательства философии в решение физических проблем основывается на таких фразах Ньютона: «физики бойтесь метафизики» и «гипотез я не измышляю». Но обращение к архивам, к основным его трудам «Математические начала натуральной философии» и «Оптике», а также к оценке Лейбницем научных работ своего друга и единомышленника Ньютона, приводит нас к убеждению, что мощное здание механики базируется на философско-теологическом фундаменте. Уже само название труда, где Исаак Ньютон излагает все три закона механики говорит о том, что ученый считает фило-

софские и теологические проблемы для него являются приоритетными. Напомню, что все законы механики он изложил в трактате «Математические начала натуральной философии».

«Ньютоновская трактовка христианской теологии существенно отличается как от картезианской, так и от лейбницевской; в немалой степени она определяется, по-видимому, тем влиянием, которое оказали на Ньютона кембриджские платоники, в первую очередь. Генри Мор, а также оккультно – герметическая традиция, с которой кембриджский платонизм был тесно связан» [2, с. 25], - пишет П.П. Гайденко. На этот факт указывает и Дмитрий Николаевич Майоров в статье «Исаак Ньютон и его религия».

Задача нашей статьи не предполагает анализ генезиса и специфики теологических убеждений Ньютона. Нам важно показать тесную связь религиозных убеждений и научных открытий.

Базовыми теоретическими принципами механики Ньютона являются понятия абсолютного пространства и абсолютного времени.

Категория «время» играет определяющую роль для многих наук. Без этого понятия невозможны были бы исследования в физике, биологии, геологии и психологии.

Исследованию времени посвящено множество философских и естественнонаучных трудов, начиная с античности. В трактовке времени отражается эпоха. Для натурфилософского периода античной философии: время – это ритм жизни космоса. В эллинизме время – форма жизни Мировой души. Так понимал природу времени Плотин. В средние века время понимается как форма жизни индивидуальной души, впервые так рассмотрел природу времени Августин Блаженный.

В новое время в исследованиях Декарта, Лейбница речь идет об объективном времени. Но кроме объективного времени эти мыслители оперируют такими понятиями как длительность и вечность. Причем длительность занимает промежуточное положение между временем и вечностью.

Ньютон также рассматривает такие понятия как время, длительность, вечность, но вводит новые понятия: абсолютного и относительного времени. Можно рассматривать такой подход как зачатки диалектического мышления.

Вот небольшой фрагмент из работы Ньютона «Математические начала натуральной философии»: «Время, пространство, место и движение составляют понятия общеизвестные. Однако необходимо заметить, что это понятия обыкновенно относятся к тому, что постигается нашими чувствами. Отсюда происходит некоторые неправильные суждения, для устранения которых необходимо вышеприведенные понятия разделить на абсолютные и относительные, истинные и кажущиеся, математические и обыкновенные» [3, с. 30].

Абсолютное время или математическое понимается как чистое время, связанное с вечностью, то есть с Богом. То же самое происходит в

трактовке Ньютоном пространства. Абсолютность пространства и времени подготовили понятие силы, которую благодаря такому подходу, можно выразить с помощью математических формул.

В неопубликованных при жизни Ньютона черновиках есть такое признание: «Пространства есть эманативный эффект изначально существующей сущности (то есть Бога), ибо если дана некоторая сущность, то тем самым дано и пространство. То же можно сказать и о длительности. Оба они, пространство и время, являются некоторыми эффектами, или атрибутами, посредством которых устанавливается количество существования любого индивидуума (сущности), принимая во внимание величину его присутствия и его постоянства в бытии. Таким образом, количество существования Бога с точки зрения длительности является вечным, а с точки зрения пространства, в котором оно наличествует (актуально) бесконечным» [3, с. 125].

Такой подход Исаака Ньютона определил дальнейшую эпоху как в физике, так и в философии.

Как пишет П.П. Гайденко в монографии «Время. Длительность. Вечность: проблема времени в европейской философии и науке»: «В постметафизический период возобладал дух секулярности и на первый план вышла «философия процесса» в разных формах: эволюционизма, историзма, психологизма» [4, с. 225]. Вывод: существует глубокая связь между физическими теориями и понятиями и теологическими и философскими установками. История физически теорий свидетельствует о тесной, глубинной связи науки и религии. Открытия в мире физике зачастую подпитывались теологическими идеями.

Библиографический список:

1. Майоров Д. Н. Исаак Ньютон и его религия / Д. Н. Майоров. - Текст : электронный. - URL : <http://proza.ru> 2013 / 07 / 03/ 932 (дата обращения : 20.05.2021).
2. Гайденко П. П. Философско-теологические предпосылки механики Ньютона / П. П. Гайденко. – Текст : непосредственный // Два града: диалог науки и религии. – Калуга, 2002. – С. 34-42.
3. Ньютон И. Математические начала натуральной философии / И. Ньютон. – Москва : Просвещение, 1977. – 265 с. – Текст : непосредственный.
4. Гайденко П. П. Время. Длительность. Вечность: проблема времени в европейской философии и науке / П. П. Гайденко. - Москва : Прогресс - Традиция, 2006. - 464 с. – Текст : непосредственный.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Абрарова Яна Наилевна, студентка направления подготовки «Электроэнергетика и электротехника» Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Акулич Мария Михайловна, д-р социол.наук, профессор, профессор кафедры общей и экономической социологии Тюменского государственного университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Бауэр Наталья Валентиновна, канд.филос.наук, доцент, доцент кафедры начертательной геометрии и графики Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Бельский Виталий Юрьевич, д-р филос.наук, профессор, профессор кафедры философии Московского университета МВД России им. В.Я. Кикотя, г. Москва, Российская Федерация.

Бембель Роберт Михайлович, д-р геол.-минерал.наук, профессор кафедры разработки и эксплуатации нефтяных и газовых месторождений Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Бембель Сергей Робертович, д-р геол.-минерал.наук, профессор кафедры Геологии месторождений нефти и газа Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Бенкрид Джамел, д-р PHD, профессор права и экономики, профессор политических наук и политической социологии, Высшая Школа Комерции, Университета Прогре Пари - 3, г. Париж, Франция (**Benkrid Djamel**, doctorat (PHD), professeur de droit et de l'économie et Management / professeur de sciences politiques et sociologie politique, Ecole Supérieure de commerce et université : Progress Paris 3 ém, Paris, France).

Блажевич Николай Викторович, д-р филос.наук, профессор, профессор кафедры философии, иностранных языков и гуманитарной подготовки сотрудников Тюменского института повышения квалификации МВД России, г. Тюмень, Российская Федерация.

Борисенко Наталья Анатольевна, аспирант кафедры социально-культурной деятельности, культурологии и социологии Тюменского государственного института культуры, г. Тюмень, Российская Федерация.

Боровинская Дарья Николаевна, д-р филос.наук, доцент, доцент кафедры социально-гуманитарного образования Сургутского государственного педагогического университета, г. Сургут, Российская Федерация.

Бубенщикова Екатерина Сергеевна, студентка направления подготовки «Электроэнергетика и электротехника» Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Булгакова Ирина Анатольевна, канд.филос.наук, доцент, доцент кафедры гуманитарных наук и технологий Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Воробьева Ольга Борисовна, канд.филос.наук, доцент, доцент кафедры философии и истории науки Самарского государственного университета путей сообщения, г. Самара, Российская Федерация.

Гагаев Андрей Александрович, д-р филос.наук, профессор кафедры философии Мордовского государственного университета, г. Саранск, Российская Федерация.

Гагаев Павел Александрович, д-р пед.наук, профессор кафедры педагогики Пензенского государственного университета, г. Пенза, Российская Федерация.

Галактионова Нелли Анатольевна, канд.филол.наук, доцент, доцент Тюменского высшего военно-инженерного командного училища имени маршала инженерных войск А.И. Прошлякова, г. Тюмень, Российская Федерация.

Галямова Гульшат Сайфутдиновна, канд.филол.наук, старший преподаватель кафедры философии, иностранных языков и гуманитарной подготовки сотрудников Тюменского института повышения квалификации МВД России, г. Тюмень, Российская Федерация.

Грошев Игорь Львович, канд.социол.наук, доцент, профессор кафедры гуманитарных и общенаучных дисциплин Тюменского высшего военно-инженерного командного училища имени маршала инженерных войск А.И. Прошлякова, г. Тюмень, Российская Федерация.

Грошева Ирина Александровна, канд.социол.наук, доцент, заведующий кафедрой теории и истории государства и права, гуманитарных и естественнонаучных дисциплин Филиала АНО ВО «Институт деловой карьеры» в Тюменской области, г. Тюмень, Российская Федерация.

Грошева Любовь Игоревна, канд.социол.наук, доцент кафедры гуманитарных и общенаучных дисциплин Тюменского высшего военно-инженерного командного училища имени маршала инженерных войск А.И. Прошлякова, г. Тюмень, Российская Федерация.

Губанов Николай Иванович, д-р филос.наук, профессор, зав. кафедрой философии и истории Тюменского государственного медицинского университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Губанов Николай Николаевич, д-р филос.наук, доцент, профессор кафедры философии Московского государственного технического университет им. Н.Э. Баумана, г. Москва, Российская Федерация.

Гушул Юлия Владимировна, канд.пед.наук, доцент, доцент кафедры библиотечно-информационной деятельности Челябинского государственного института культуры, г. Челябинск, Российская Федерация.

Дягилева Татьяна Владимировна, д-р филос.наук, доцент, профессор кафедры гуманитарных наук и технологий Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Еренчинова Евгения Борисовна, ст. преподаватель кафедры иностранных языков Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Жаринов Семён Александрович, канд.филос.наук, ассистент кафедры гуманитарных наук и технологий Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Жербер Жюли (Gerber Julie), д-р PhD, профессор (professeur), Университет Лион-3 (Université Jean Moulin Lyon 3), г. Лион (Lyon), Франция (France).

Забоева Марина Ивановна, канд.техн.наук, доцент, доцент кафедры разработки и эксплуатации нефтяных и газовых месторождений Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Захарова Людмила Николаевна, д-р филос.наук, профессор, профессор кафедры социально-культурной деятельности, культурологии и социологии Тюменского государственного института культуры, г. Тюмень, Российская Федерация.

Изюмов Игорь Владимирович, канд.юрид.наук, доцент, доцент кафедры гуманитарных наук и технологий Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Ильина Илона Валерьевна, ст. преподаватель кафедры общей и экономической социологии Тюменского государственного университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Исаченко Надежда Николаевна, канд.филос.наук, доцент, доцент кафедры гуманитарных наук и технологий Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Карнаухов Игорь Александрович, канд.филос.наук, доцент кафедры гуманитарных наук и технологий Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Касимов Руслан Харисович, д-р филос.наук, доцент, профессор кафедры гуманитарных наук и технологий Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Костко Оксана Юрьевна, доцент кафедры дизайна архитектурной среды Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Кошетарова Людмила Николаевна, канд. филос.наук, доцент, доцент кафедры социально-культурной деятельности, культурологии и социологии Тюменского государственного института культуры, г. Тюмень, Российская Федерация.

Лезьер Виктория Александровна (Leusiere V.A.), д-р филос.наук, профессор, Президент Центра культуры и познания, г. Бринель, Франция (Professeure de philosophie, L'Université Industrielle de Tumen, Présidente de Centre de la Culture et de la Connaissance, Brignole, France).

Лойко Александр Иванович, д-р филос.наук, профессор, заведующий кафедрой философских учений Белорусского национального технического университета, г. Минск, Республика Беларусь.

Лойко Лариса Егоровна, канд. филос.наук, доцент, доцент кафедры философии и идеологической работы Академии МВД Республики Беларусь, г. Минск, Республика Беларусь.

Ломакин Станислав Константинович, член союза писателей РФ, г. Тюмень, Российская Федерация.

Майоров Дмитрий Николаевич, канд. филос.наук, кандидат богословия, диакон, преподаватель кафедры богословия Тобольской Духовной Семинарии, руководитель епархиального отдела религиозного образования и катехизации Тобольско-Тюменской епархии, г. Тобольск, Российская Федерация.

Мальцев Ярослав Владимирович, канд. филос.наук, доцент кафедры новой истории и мировой политики Тюменского государственного университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Марцева Лидия Михайловна, д-р филос.наук, профессор, профессор кафедры связей с общественностью Омского государственного университета путей сообщения, г. Омск, Российская Федерация.

Моор Павел Климентьевич, канд. физ.-мат.наук, доцент, доцент кафедры информационных систем Тюменского государственного университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Моор Светлана Михайловна, д-р социол.наук, профессор, главный специалист отдела электронного обучения и дистанционных технологий Института дополнительного и дистанционного образования Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Муминова Зарифа Одилловна, д-р PhD по философии, доцент кафедры общественных наук Самаркандского филиала Ташкентского университета информационных технологий, г. Самарканд, Узбекистан.

Муравьев Игорь Борисович, канд. филос.наук, доцент, старший преподаватель кафедры философии Тюменского государственного университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Одинцов Павел Сергеевич, бакалавр философии, кафедра онтологии и теории познания Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, г. Москва, Российская Федерация.

Осинцева Надежда Владимировна, канд. филос.наук, доцент, доцент кафедры гуманитарных наук и технологий Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Пачежерцев Николай Иванович, преподаватель истории.

Пашина Алёна Владимировна, канд. филол. наук, доцент кафедры иностранных языков Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Редькина Елена Михайловна, канд. культурологии, доцент, доцент кафедры экономики и организации производства Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Ризаев Ильхом Имомалиевич, ассистент кафедры общественных наук Самаркандского государственного архитектурно-строительного института, г. Самарканд, Узбекистан.

Свобода Наталья Федоровна, канд. филос. наук, доцент, доцент кафедры философии и истории науки Самарского государственного университета путей сообщения, г. Самара, Российская Федерация.

Серединская Лилия Алексеевна, канд. филос. наук, доцент кафедры социальной философии, онтологии и теории познания Алтайского государственного университета, г. Барнаул, Российская Федерация.

Серяков Алексей Витальевич, ст. преподаватель кафедры искусствovedения и изобразительных искусств Тюменского государственного института культуры, г. Тюмень, Российская Федерация.

Сперанская Нина Ивановна, канд. пед. наук, доцент кафедры иностранных языков Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Стамбулиди Зинаида Анатольевна (Stampoulidi Zinaida Anatolyevna), преподаватель русского языка как иностранного отделения иностранных языков Афинского национального университета им. Каподистрии, г. Афины, Греция (National and Kapodistrian University of Athens (Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Athens, Greece)).

Стожко Дмитрий Константинович, канд. филос. наук, доцент, доцент кафедры истории и философии Уральского государственного экономического университета, г. Екатеринбург, Российская Федерация.

Стожко Константин Петрович, д-р ист. наук, профессор, профессор кафедры философии Уральского государственного аграрного университета, г. Екатеринбург, Российская Федерация.

Стефашов Александр Евгеньевич, канд. филос. наук, доцент, доцент кафедры гуманитарных наук и технологий Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Турова Елена Ивановна, канд. ист. наук, доцент кафедры философии и истории Тюменского государственного медицинского университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Узлова Надежда Васильевна, канд. пед. наук, доцент, доцент кафедры гуманитарных наук и технологий Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Халин Сергей Михайлович, д-р филос. наук, профессор, профессор кафедры философии Тюменского государственного университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Хорошавин Александр Евгеньевич, студент направления подготовки «Философия» Алтайского государственного университета, г. Барнаул, Российская Федерация.

Черданцева Инна Владимировна, д-р филос. наук, доцент, заведующий кафедрой социальной философии, онтологии и теории познания Алтайского государственного университета, г. Барнаул, Российская Федерация.

Шабатура Любовь Николаевна, д-р филос. наук, профессор, профессор кафедры гуманитарных наук и технологий Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Шарипова Эльвира Маннуровна, канд.социол.наук, доцент кафедры иностранных языков Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Шарипова Эркайым Козуевна, д-р филос.наук, профессор, профессор кафедры философии и политологии Ошского государственного университета, г. Ош, Кыргызстан.

Шинкевич Павел Петрович, преподаватель кафедры философии, иностранных языков и гуманитарной подготовки сотрудников Тюменского института повышения квалификации МВД России, г. Тюмень, Российская Федерация.

Шляков Алексей Владимирович, д-р филос.наук, доцент, профессор кафедры гуманитарных наук и технологий Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Шулдикова Наталья Сергеевна, ассистент Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Щербинин Михаил Николаевич, д-р филос.наук, профессор, профессор кафедры философии Тюменского государственного университета, г. Тюмень. Российская Федерация.

Юдашкина Валентна Владимировна, ст. преподаватель кафедры иностранных языков Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Яркова Елена Николаевна, д-р филос.наук, профессор, профессор кафедры философии Тюменского государственного университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

Яцевич Ольга Евгеньевна, канд.филос.наук, доцент кафедры иностранных языков Тюменского индустриального университета, г. Тюмень, Российская Федерация.

ФЗ № 436-ФЗ

Издание не подлежит маркировке
в соответствии с п. 1 ч. 4 ст. 11

Научное издание

КУЛЬТУРА И АНТИКУЛЬТУРА

*Сборник научных трудов по материалам
Международной научно-методологической конференции
«Селивановские чтения»*

В авторской редакции

Подписано в печать 27.12.2021. Формат 60x90 1/16. Печ. л. 24,0.
Тираж 500 экз. Заказ № 2306.

Библиотечно-издательский комплекс
федерального государственного бюджетного образовательного
учреждения высшего образования
«Тюменский индустриальный университет».
625000, Тюмень, ул. Володарского, 38.

Типография библиотечно-издательского комплекса.
625039, Тюмень, ул. Киевская, 52.