

Вестник
Самарского
Государственного
Технического
Университета

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ
Издается с 2019 г.
Выходит 4 раза в год

Зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).
ПИ №ФС77-75250 от 7 марта 2019 г.

Июнь 2019

Серия
«ФИЛОСОФИЯ» №1, 2019

Учредитель – ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»

Редакционный совет:

Председатель: д-р тех. наук, проф. Д.Е. Быков

Заместитель председателя: д-р тех. наук, проф. М.В. Ненашев

Члены редакционного совета:

д-р филос. наук А.В. Голубев (Уральск, Республика Казахстан)

д-р филос. наук, проф. И.И. Докучаев (Санкт-Петербург, Россия)

д-р филос. наук, проф. В.В. Костецкий (Санкт-Петербург, Россия)

д-р филос. наук, проф. В.И. Кудашов (Красноярск, Россия)

д-р филос. наук, проф. А.Ф. Кудряшев (Уфа, Россия)

к. филос. наук, доц. В.И. Миськевич (Минск, Республика Беларусь)

д-р филос. наук, проф. В.П. Филатов (Москва, Россия)

д-р тех. наук, проф. Л.М. Фридман (Мехико, Мексика)

Редакционная коллегия серии:

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

д-р филос. наук, доц. Е.В. Бакшутова (Самара, Россия)

д-р филос. наук, проф. Б.Л. Губман (Тверь, Россия)

д-р филос. наук, доц. И.В. Дёмин (Самара, Россия)

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

д-р филос. наук, доц. А.Ю. Нестеров (Самара, Россия)

д-р филос. наук, проф. В.А. Нехамкин (Москва, Россия)

д-р филос. наук, проф. Э.А. Тайсина (Казань Россия)

д-р филос. наук, доц. В.Т. Фаритов (Ульяновск, Россия)

д-р филос. наук, проф. А.А. Хамидов (Алма-Ата, Республика Казахстан)

Ph.D., Prof. М. Чарноцкая (Варшава, Республика Польша)

Ph.D. М.В. Юсупова (Ньюкасл, Соединенное Королевство Великобритании и Северной Ирландии)

Ph.D. Prof. М. Накамура (Осака, Япония)

к. филос. наук, доц. М.Р. Дисько-Шуман (Минск, Республика Беларусь)

Vestnik of
Samara
State
Technical
University

SCIENTIFIC PUBLICATION

Published since 2019

Four issues a year

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

2019

Series:

«PHILOSOPHY» №1, 2019

Founder – Samara State Technical University

Editorial Council:

Chairman: Dr. of Sciences, prof. D.E. Bykov

Deputy Chairman: Dr. of Sciences, prof. M.V. Nenashev

Editorial Board Members:

Dr. of Sciences A.V. Golubev (Uralsk, Republic of Kazakhstan)

Dr. of Sciences, prof. I.I. Dokuchaev (St. Petersburg, Russia)

Dr. of Sciences, prof. V.V. Kostetsky (St. Petersburg, Russia)

Dr. of Sciences, prof. V.I. Kudashov (Krasnoyarsk, Russia)

Dr. of Sciences, prof. A.F. Kudryashev (Ufa, Russia)

Candidate of Sciences, Assoc. V.I. Miskevich (Minsk, Republic of Belarus)

Dr. of Sciences, prof. V.P. Filatov (Moscow, Russia)

Dr. of Sciences, prof. L.M. Friedman (Mexico City, Mexico)

Editorial Board Series:

Dr. of Sciences, prof. A.A. Shestakov (Editor-in-chief) (Samara, Russia)

Dr. of Sciences, Assoc. E.V. Bakshutova (Samara, Russia)

Dr. of Sciences, prof. B.L. Gubman (Tver, Russia)

Dr. of Sciences, Assoc. I.V. Dyomin (Samara, Russia)

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

Dr. of Sciences, Assoc. A.Y. Nesterov (Samara, Russia)

Dr. of Sciences, prof. V.A. Nehamkin (Moscow, Russia)

Dr. of Sciences, prof. E.A. Taysina (Kazan Russia)

Dr. of Sciences, Assoc. V.T. Faritov (Ulyanovsk, Russia)

Dr. Sciences, prof. A.A. Khamidov (Alma-Ata, Republic of Kazakhstan)

Ph.D., Prof. M. Czarnocka (Warsaw, Republic of Poland)

Ph.D., M.V. Yusupova (Newcastle, United Kingdom of Great Britain and Northern Ireland)

Ph.D., Prof. M. Nakamura (Osaka, Japan)

Candidate of Sciences, Assoc. M.R. Dysko-Shuman (Minsk, Republic of Belarus)

Научное издание
Вестник Самарского государственного технического университета
Серия «Философия» (№ 1 (4) – 2019)

Учредитель – ФГБОУ ВО «Самарский государственный
технический университет»
443100, г. Самара, ул. Молодогвардейская, 244, главный корпус
Редактор
Выпускающий редактор
Компьютерная верстка

Адрес редакции и издателя:
ФГБОУ ВО «Самарский
государственный
технический университет»
443100, г. Самара,
ул. Молодогвардейская, 244,
главный корпус

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

Свидетельство о регистрации
ПИ №ФС77-75250 от 07.03.19
Подписано в печать 05.06.2019
Выход в свет
Формат 70 × 108 1/16
Усл. печ. л. Уч.-изд. л.
Тираж 100 экз. Рег. № 131/19
Заказ № 451

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

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ). Полнотекстовый доступ к статьям журнала осуществляется на сайте научной электронной библиотеки <http://elibrary.ru>

**Подписной индекс в каталоге «Роспечать» –
ISSN 2658-7750**

© Авторы, 2019
© ФГБОУ ВО «Самарский государственный
технический университет», 2019

ФЗ № 436-ФЗ	Издание не подлежит маркировке в соответствии с п. 1 ч. 2 ст. 1
----------------	--

Цена свободная

СОДЕРЖАНИЕ

Gagaev A.A., Gagaev P.A., Osmushina A.A. The theory of the natural justice	6
Tajsina E.A. “Holzwege”: or, back to the sources	18
Корсаков С.Н. Просветительская идея естественной природы человека как теоретический источник «прямо коммунистических» утопий	46
Цветкова И.В. Методологические подходы к описанию структур региональной идентичности	55
Огнев А.Н. Классический эссенциализм и онтогносеология	66
Дырин С.П. Содержание российской полиментальности	77
Демин И.В. Преодоление презентизма: философско-историческая концепция Майкла Оукшотта	86
Ковшов Е.М. Взаимосвязь форм и типов рефлексии в коммуникациях современной науки	96
Наумова О.С. Модусы современного российского университета: между менеджериализмом и гомосферой	101
Филатов Т.В. Фридрих Дессауэр и неотомистская интерпретация философии техники	108
Лигостаева Н.Д. Мифологические образы спортсменов в художественном пространстве отечественного кинематографа XXI века... ..	120
Степанов И.В. Стратегия не прямых действий Лиддел Гарта: попытка изобретения философского концепта средствами военной теории	125
Стоцкая Т.Г. Проблема интуиции в научном познании	129
Анисимова С.Ю. Идеологические конструкты в структуре семейно-родовой памяти	137
Борисова Т.В. Роль символа в исторической памяти социума	145
Тюгашев Е.А. В.Н. Борисов: у истоков одной исследовательской программы	154
НАШИ АВТОРЫ	162
ПРАВИЛА ПРЕДСТАВЛЕНИЯ РУКОПИСЕЙ АВТОРАМИ В ЖУРНАЛ «ВЕСТНИК САМГТУ. СЕРИЯ «ФИЛОСОФИЯ»	164

CONTENTS

Gagaev A.A., Gagaev P.A., Osmushina A.A. The theory of the natural justice	6
Tajsina E.A. “Holzwege”: or, back to the sources	18
Korsakov S.N. Enlightenment idea of the natural nature of man as a theoretical source of "directly communist" utopias	46
Tsvetkova I.V. Methodological approaches to the description of regional identity structures	55
Ognev A.N. Classical essentialism and ontognoseology	66
Dirin S.P. The russian polimetically content	77
Demin I.V. Overcoming presentism: Michael Oakeshott’s philosophical-historical concept	86
Kovshov E.M. The interaction of reflection forms and types in the modern science communications	96
Naumova O.S. Modes of modern russian university: between managerialism and homosphere	101
Filatov T.V. Friedrich dessauer and neotomist interpretation of the philosophy of technology.....	108
Ligostaeva N.D. Mythological images of athletes in the national cinema artistic space of the XXI century.....	120
Stepanov I.V. The strategy of indirect approach Liddell Hart: the attempt to invent the philosophical concept by means of military theory	125
Stotskaya T.G. The problem of intuition in scientific knowledge	129
Anisimova S.Y. Ideological constructs in the structure of family generic memory	137
Borisova T.V. The symbol role in the historical memory of society	145
Tyugashev E.A. V.N. Borisov: at the origins of one research program	154
Authors	162
Rules for submitting articles to the journal	164

THE THEORY OF THE NATURAL JUSTICE

A.A. Gagaev*, A.A. Osmushina**, P.A. Gagaev***

, Mordovian State Ogarev University, Saransk*

** E-mail: gagaev2012@mail.ru*

*** E-mail: 98761985@mail.ru*

**** Penza State University, Penza*

E-mail: gagaevp@mail.ru

Abstract. *The general model of the justice supposes the regional economy reproduction model and a form of equality in it, the quantitative model of the social group participation in the GNP on the basis of maximization of the general (not average) utility and the utility in economic regions, the system of progress and its criteria, the model of the common good, the procedure of decision making and its recognition in the models of economic and social balance of economic regions and the interregional core, optimum and balance, ethnic identities and identification, perfectional teleology and teleology of expanded reproduction of ethnic groups and ethnic families in economic areas (13 of them in Russia instead of 85 subjects of the Federation), and not to provinces and republics, cycles of vertical and horizontal mobility, restrictions and termination of migration and expanded reproduction of ethnic groups, antinomy of non-violent action in Russian history.*

Keywords. *The theory of the natural justice, reproduction model, genetical, universal, general, private, demographic, historical, international, Divine models of justice that is above the effectiveness and rightness is above good.*

Introduction.

All concepts of justice actually deny the general theory of justice and do not contain either the reproduction approach or system of justice that includes the universal, common, private, evolution justice, the justice of generations, historical, ethnic justice, justice in the programs of action (i.e. justice is above efficiency and rightness is above good, efficiency is understood as private, not as general and reproductive), justice in the cycles of history and reproduction in space-time, regions of reproduction, international justice, denying the possibility of general international justice in principle or not considering it as J. Rawls.

** ГАГАЕВ Андрей Александрович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии ФГБОУ ВО «Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева».*

*** ОСЬМУШИНА Анастасия Андреевна – кандидат философских наук, доцент кафедры английского языка для профессиональной коммуникации ФГБОУ ВО «Национальный исследовательский мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева».*

**** ГАГАЕВ Павел Александрович – доктор педагогических наук, профессор, профессор факультета педагогики ФГБОУ ВО «Пензенский государственный университет».*

The objects of the research are the reproductive models of races and ethnicities, their evolutionary and historical interaction and their form of justice as compatibility, deductibility, following the subjects of social structure and the human-social process of dynamics. The subjects of the research are a) the theory of justice and injustice, b) the system of forms of justice c) the prospects for the development of the humanity and Russia in conditions of progressive injustice.

The aim of the study is to create a system of forms of justice as a natural meta-language for the introduction of these forms into the Constitutional and the civil law of Russia and the world, defining the content of the object language of the right as the basis for the management and construction of just societies, societies in which the teachings of Krishna, Buddha, Lao Tzu, Confucius, Zhuang, Zoroaster, Christ, prophet Muhammad are compatible. The objectives of the study are to introduce a reproductive approach to the study of justice and the creation of a system of forms of justice in the areas of ethno-racial societies and activities, including geopolitics. The hypothesis of research is the following: if we choose the model of simple and extended reproduction of races and ethnicities on the spatiotemporal basis of a form of life, with participation of subjects of social structure in GDP of society and economic taxonomies in the interaction (which includes compatibility, deductibility, following in the form of life of races and ethnicities), it is axiomatic of that reproduction to be the natural form of equity and historical justice and humanity, truth, equality, the functional forms of justice, of freedom, allowing to realize the creative potential of subjects of social structures in aspects of the discoveries and inventions, of morality, their perfection, providing the development of the homo sapiens species, overcoming intentions of formation of the homo debilis species.

Sources of research

The study is based on the texts on the theory of economic and social reproduction of economy, of races and ethnic groups, the works on the social-economic and social-cultural dynamics in the evolution of races, of ethnic groups, of populations and social processes, of population in space-time taxonomic units of the form of life of peoples, the texts of world philosophy, the theory of law and natural law, of international law, of philosophy and theory of evolution and history, considering the problems of justice in the aspects of theoretical, fundamental, empirical, applied science and the science of development. These are the texts of authors and peoples who study the problems of economy, of social, political, migration, social-cultural, ethnic, educational, religious spheres of society, of justice, of the theory of social contract and the rights of peoples to armed displacement of unfair and immoral power, the texts of the ancient Egyptian religion, Ancient Greece, Herodotus and Thucydides, Socrates, Plato, Aristotle, Fracastoro, natural law of Rome, Lao Tzu and Confucius, Christ, prophet Muhammad and St. Augustine, St. Thomas Aquinas, the great Charter of liberties of 1215, T. Hobbes, G. Locke, G. Grotius, F. Voltaire, J. Rousseau, E. Condillak, A. Lincoln, "Declaration of independence of the USA" 1776, French "Declaration of human and citizen rights" 1789, K. Marx, F. Engels, V. I. Lenin, I. V. Stalin, K. Schmitt, ethnic laws of Ancient Greece, countries of the East, Ancient Rome, Russia, the West, theory N. Y. Danilevsky, Vl. Soloviev, B.

N. Chicherin, the theory of economic zoning of Russia by N. N. Kolosovsky, the theory of the current French Constitution of 4 October 1958, Mahatma Gandhi.

The philosophical basis of the research includes the theory and the methodology of the substrate approach, realism, eternalism, not nominalism, not temporalism. Theoretical study is based on the Plato's doctrine of equality in the model of an ethno-cultural state, of the measures of common and private property with the direct participation of everyone in legislation and decision-making. Important is the equality of logos (i.e. reproductive models and types of thinking), forces and proportionality. We use Aristotelian theory of general equity of participation in the ethno-cultural community, common ownership, equality as citizens, private justice (exchange and merit), theory of reproduction and property in the structure of economic areas. Research methodology includes the unity of objective political economy (theory of surplus value, profit, property norms) and subjective economy, utility, general and average usefulness, needs, motivation, but in the model of economic zoning of races and ethnicities in geopolitical forms of life in the space-time of the Planet.

Research methods. The substrate-structural-functional isomorphism of the system of activity of races and ethnic groups in the competitive war of peoples in history for survival and the taxonomic spatial-temporal structure of ethnic groups in the forms of life, establishing correlations between the general, common, private, evolutionary, historical, ethno-reproduction, in the targeted action programs, in the cycles of history, in international relations, in the forms of justice. Method of research. The original synthetic principle: justice as the ratio of compatibility, deductibility, the following types of matter and life in the form of life, local development, in Eurasia. Basic analytical system includes the universal model of justice, the general model of justice, the private model of justice, the evolutionary model of justice, the historical models of justice in the allocated spaces-times of local development, the ethno-reproductive model of justice, the justice in the cycles of history in the spheres of society and activities, the geopolitical model of international justice in codified form, the divine justice. Secondary analytical systems include the models of equality / inequality and justice / injustice in social-economic, social-political, social-demographic, social-migration, social-cultural, social-ethnic relations, historical models of justice in the history of mankind. The substantive synthetic principle is a natural reproduction model reproducing in compatibility, deductibility, following all kinds of life and historical system of equality, the form of the Russian people as a cultural-historical type, two hyper-ethnoses and a super-ethnos, and a natural reproduction model and ethno-cultural models of social justice in compatibility, deductibility, following in Eurasia. The adjunct principle is the geopolitical model of justice as a form of preserving the diversity of life forms and cultures and the model of overcoming the models of injustice of the becoming kind of homo debilis, the basic structure of the Constitution as a subject form of natural justice.

1. The development of the problem. General philosophical theories of justice in the history of science.

1). The theory of justice has got an endless literature dating back to Krishna, Nagarjuna, Buddha, Zoroaster, Lao-Tzu, Confucius, Socrates, Plato, Aristotle, Fracimach, Roman law, Christ, Muhammad, J. Calvin and M. Luther.

2). The theory of absolute equality in the Teaching of Christ as the basis of justice in the nature and God.

3). Plato's doctrine of equality in the model of the ethno-cultural state, of the measures of the common and the private property with the direct participation of everyone in the legislation and in the decision-making. Equality of logos (reproductive models and types of thinking), forces and proportionality.

4). Aristotelian theory of the general justice of participation in ethno-cultural community, common ownership which means equality as citizens) and the private justice (exchange and merit). The quantitative aspect of Aristotle's theory of justice is the following: in relation to the nature of the man is the universal justice, and in relation to the merit and dignity is the proportional justice (i.e. the proportional inequality, but between the equal in respect of citizenship and participation in decision-making by the power and the court) [1, p. 149–153]. It is the "fair equality" in the system of people and the exchange [1, p. 150].

5). The theory of justice in the Roman law and in the natural law (i.e. the correspondence of the justice law to the legal equality, including access to the private and the common property, to the social positions, and the right that does not correspond to the justice is not the right but the disempowerment). The natural right presupposes collectivity, equality and justice, common and private property (the property as the justice is the will of the ethnic group), the expediency, the truth and usefulness in unity, the right and the law corresponding to the justice, the necessary expedient coercion that is merely complementary to the natural prepositive law-abiding behavior. In Rome, *aequum jus* (the equal and fair law) and *jus iniquum* (the law that does not meet the requirements of equal justice) were opposed [2, p. 96].

6). The theory of the social contract (it is concluded not between the people and the government but between the subjects of the social structure of the race and the ethnicity by the codification of the quantitative model of the justice in the Constitution). The quantitative model of the justice is defined as the ratio of the normalized social wealth to the total rather than the private efficiency, to the total rather than the average GDP value. The normalized social wealth is the product of the indices of the fairness and the overall effectiveness, suggesting a quantitative measure of the participation of each entity of the social structure in the GDP and the taxonomy of the spatio-temporal units of the people, while striving to ensure that 50% of the population own 50% of GDP, and every ethnic group in the world GDP had a share sufficient for its perfect development, self-preservation and expanded reproduction. Absolute sovereignty of the ethnic group on the rights of the 1st generation (political), 2nd generation (social), 3rd generation (fraternity or equality and priority of the natural freedoms and their obligations over the legal), 4th generation (cultural and historical types, super-ethnic groups, ethnos), 5th generation (world economic systems such as the EU, USA, China, India, Russia, humanity as a species of *homo sapiens*, fighting with the species of *homo debilis* in themselves and races, ethnos, classes, social groups) when primacy is the rights of the ethnic group regarding the rights of the individual and the absolute of not the right but of the natural prerogative of the ethnic group, the superethnos to replace the system, power, people in power at any historical moment when the ethnic group considers it necessary on rational and moral grounds. A. Lincoln declared: "This country,

with its institutions, belongs to the people who inhabit it. Whenever they shall grow weary of the existing government, they can exercise their CONSTITUTIONAL right of amending it, or their REVOLUTIONARY right to dismember or overthrow it" [3].

7). The theory of justice of J. Rawls. Justice is not a property of the law, as it took place in history before the law and will take place after the law. Justice is a) the psychogenetic form of eusociality of the species of homo sapiens that is overcoming becoming homo debilis (focusing on the ethnic self-interest, the property, the power, the hierarchy and the dominance), b) the form of the reproduction of ethnoracial models as an invariant of their expanded reproduction and perfect compatibility, deductibility, following of the local developments of the races and the ethnicities and maintaining the necessary in the evolution of the diversity of races in the species of homo sapiens. The species of homo debilis will not have any racial and ethnic differences. The justice in the understanding of J. Rawls means the western human rights and the inequalities, which on the basis of the private property and the segregation of the eastern peoples, maximize equity as an average utility for the middle class of the United States and the West, in this sense, equity (inequality and not the development of ethnic groups) is higher than the efficiency while the correctness (the American domination in the world) is higher than the benefit associated with the non-effective and non-socially responsible use of the private property (the principle of honesty) regarding securing the big business system and the world domination of the United States, justifying the policy of just wars against the non-liberal peoples and the form of a global world economy allowing the United States and the EU to eliminate the industry of other countries creating a social space for the development of western colonialism and neocolonialism, the American system of liberal fascism [4].

8). Concerning Soviet authors, our attention belongs to the concepts of I. Davidovich (the ideal of justice as the equality and its relative implementation), Z. A. Berbeshkina (the justice and its implementation in the model of the common ownership). The modern author G. Yu. Kanarsh understands the justice as a discourse and as the implementation of the liberal doctrine of human rights in the social state of the Russian Federation. But these concepts are not original with respect to the liberal doctrine of human rights [5].

II. General theories of justice.

1). The natural (universal) model of justice (including environmental justice model) is based on the expression of race and ethnicity as the subject of the ownership of their conditions of expanded reproduction and the extent of acceptable private ownership, self-realization, the form of truth, the development model, the self-organization, the identity and the identification in the ethnicity, the teleology of perfection, the antinomies of non-violence in action [6; 2; 4; 7; 8; 3].

The theory of justice being developed should introduce a system of justice based on the modeling of the natural economic and the regional reproductive model of the form of life in Eurasia and the world and analyze the resulting general and private real economic, social, political, legal, cultural, educational, religious problems of Russia's development in the natural model of justice in Eurasia, adequate to the Russian people and its reproductive model.

2). The general model of justice assumes the economic-reproductive model of the district and the form of equality in it, a quantitative model of participation of social groups in the GDP on the basis of the maximization of the average and the overall usefulness and utility in the economic areas, a system of progress and its criteria, the model of the common good, the procedure of the adoption of decisions (and recognition) in a model of economic and social balance of economic regions and interregional core, the optimum and the equilibrium, the ethnic identity and identification, the perfectional teleology and the teleology of expanded reproduction of ethnic groups and ethnic families in economic areas (13 in Russia instead of 85 subjects of the Federation), rather than to the provinces and republics, the cycles of the vertical and the horizontal mobility, the restrictions and the termination of migration and the expanded reproduction of the ethnic groups, the antinomy of non-violent action in Russian history.

3). The private model of justice implies equality and realization of the rights of ethnic citizens, work on diploma, social responsibility of business and expensive labor force, justice in activities and industries, justice in the court system, justice in the system of firms, justice in the teleology of government policy, adaptation cycles, the system of recognition i.e. self-actualization and creativity, discovery and invention.

The theory of justice in the reproductive aspect for the first time examines in connection justice within countries, international justice and efficiency, and the anti-legal nature of the modern international law (the right of force) and the USA and EU sanctions against Russia and other countries [2].

4). The evolutionary and psychogenetic model of justice considers the relationship of equality in the reproduction of the creative potential of races and ethnicities and psychogenetic foundations of justice i.e. generation in the areas of the brain namely the caudate nucleus, the putamen, the island of intentions of the common good, efficiency, feelings of guilt and injustice, the denial of biological inequality as the basis of social inequality; the maintenance of the genotype; functional prototype; their expanded reproduction in the evolution, in the natural and artificial selection, the stabilizing and changing selection; the generation of excess energy and information in biological species homo sapiens, overcoming the species homo debilis in itself; the development of ethnic families, ethnic and biological identity and identification in the race and ethnicity basing on the systems of gallogroups, the relationship of inheritance; the teleology of perfection; the cycles of interaction of the psychophysical arc, the genetic arc, and arc of consciousness; a form of survival of races and ethnicities, their development of language systems. A. Maslow substantiates the reduction of justice to the biological injustice in the model of vulgar understood genetics. A. Maslow justifies the genetic nature of inequality and injustice. We must stop "referring to the social injustice. As we attach less importance to social injustice, we will realize that "the biological injustice" takes its place, determined by the fact that children are born with different genetic potential.".. "we will be ready to accept the modest potential. Who is to blame for the fact that the child was born with a sick heart or weak kidneys, or with neurological disorders? If only nature should be blamed for this, how would it affect the individual's sense of self-worth, which "nature itself unfairly treated?" [Maslow, 2006: p. 27]. And it is a

humanistic psychologist who asserts it?! Self-actualizers are chosen, healthy, mature, successful genetically, developed. Not self-actualizers are not chosen, not mature, not genetically successful, not developed, not healthy. By A. Maslow there are 8% of the chosen self-actualizers, and the remaining are supposed to serve them and have to put that injustice is biological, not social [9, p. 324]. It's a system of fascism.

5). Historical justice is based on the objective, non-constructivist model of the history of some space-time as a local development, in Russia-Eurasia and the compatibility of this local development with other local developments; the justice as an axiomatics of the reproductive model; the models of historical truth in the allocated space-time; the models of the succession of the historical form of life of a certain people or a group of ethnic groups and models of ethnic progress-regression, transgression; the identity and identification in the evolution, history, ethnogenesis and demogenes in the ethnicity; the teleology of survival in history; the historical periods realization of the equity; the rectification of historical injustices in the future and the present is assumed.

6). Ethno-cultural and functional models of justice reproduce relations of extended reproduction of races and ethnic groups in their macro- and micro-social structure in their local development in special reproductive spaces-times and types of evolution and history.

This is the Russian model of justice based on the economic regions and their common ownership; the model of the Russian type of personality; the form of Russian science; the scheme of the interaction of the economic regions; the form of self-organization within the economic areas; the form of identity and identification in Russian superethnos and seperatness; the teleology of the Russian forms of life; the cycles of Russian history and justice; the antinomy of non-violent and geopolitical actions.

7). Models of justice in the target systems of life forms of races and ethnic groups. Teleology: the reproduction of race and ethnicity; the creative ethnic identity; science; in the areas of society; self-organization; the relations of identity and identification; types of activity; the forms of natural life in the cycles of history; the systems of security in the antinomies of non-violence.

8). Models of justice in the cycles of ethnic history. Court systems in history.

The system of justice in the cycles of history includes socio-ethnic, socio-economic, socio-professional, socio-political, socio-demographic, socio-migration, socio-educational, socio-cultural, socio-religious, socio-tectological and praxeological.

9). Justice in international relations implies the principle of equality of races and ethnic groups in the primacy of the internal model of justice with respect to the international law on the basis of education, the common European law of the Council of Europe; the equivalence of exchange; the retribution; the form of treaties; the codification of a form of equivalent exchange in international relations, support of racial-ethnic identity and identification and the natural spatial-temporal reproductive models of ethnoses; the perfection of races and ethnic groups; the natural cycles of life; the system of prohibition of violence and wars, armies, sanctions against ethnic groups, export of human rights outside of the local development territories.

10). Divine justice assumes the form of Righteousness in the Doctrine of Christ and Christology; the form of absolute equality and a holistic personality, with the exception of the income inequality and the inequality in education; the truth in the doctrine of Christ; the system of common ownership of the races and ethnic groups as a possession, while the property belongs only to God; the self-organization of ethno-racial communities; racial-ethnic identity and identification and compatibility, deducibility, the following of ethnic groups; the teleology of struggle for the realization of the teachings of Christ; the natural cycles of life; the antinomy of non-violent action in Christ in compatibility with the teachings of Krishna, Buddha, Lao Tzu, Confucius, Chuang Zhou, Zarathustra, Muhammad.

11). All three forms of justice (historical, international, divine) are realized in the historical scheme of economic zoning and natural national state and interaction of ethnic States. "Of all the people I am closest to the son of Mary. As for the prophets, they are (like) brothers of the same father and different mothers, and there was no prophet between me and him (Isa and Muhammad)." "Of all the people in this world and the eternal world, I am closest to Isa the son of Mary. The prophets are brothers (same father); their mothers are different (race and ethnic groups [10]), and their religion is one" [11, p. 127–128]. "And do not dispute with the people of the book except by what is best, except those of them who are unjust, and say, 'we believe in what has been sent down to us and sent down to you. And our God and your God are one, and we surrender to him" (Quran, 29 Spider, 45 (46). "Those who believe and do not put their faith in the wrong, for them it is a safety issue, and they are on the right track" (Quran, 6 Cattle, 82 (82). "Verily, man is very unjust, very ungrateful" (Quran 14 Abraham, 37).

"Yet the believers were together and had all things in common; and they sold their possessions and goods, and parted them to all men, as every man had need" (Acts 2: 44-45). "And it is said, 'I am silver And I am gold,' the word of the Lord of Tsvaot (Aghay (Hagai) 2: 8).".. for all the earth is Mine" [Gen. 19: 5]. "For the earth is the Lord and the fullness thereof" [Psalms 10: 26].

III. Results and discussion.

1. Results.

1). The basis of the theory of justice is the main axioms of the simple and the extended reproduction in the space and time, they set the form of value and the property of the cultural and the historical type, hyper-ethnos, super-ethnos in the continent type of economy in Russia and the ocean type of economy in Europe and the United States

2). The natural justice is a system of forms of justice including universal, general, private, evolutionary, historical, ethno-reproductive, in the target systems of the historical action of peoples, in the cycles of evolution and history, the form of the international and codified justice.

3). The operational concept of justice is the ratio of the social wealth of economic regions and superethnos to the efficiency and the normalized social wealth of the economic regions i.e. the product of the indices of justice (implementing the Lorenz curve) and efficiency, satisfying the criterion of optimization of inter-regional core, balance, optimum of 13 economic districts and their branch of pro-

portionality in domestic and international division of labour (necessary is the mathematical model of the equilibrium of 13 economic regions and the indicative planning form of the economy of Eurasia and the 13 economic regions).

2. Discussion.

1). The concept of justice determines the form of production functions.

The linguistic form of the production function has the following form. $Y = E \cdot A \cdot N \cdot I \cdot P \cdot R \cdot K^\alpha \cdot L^\beta$. Within this formula the E signifies the orgfunction appropriate to the spatial and temporal structure of Eurasia (i.e. 13 economic regions instead of the 85 regions of the Russian Federacion); I means excessive information which is not synonymous to unnecessary and which is not included in the the invention and discovery; Y is for the gross product of the company; A is for a form of ownership involving a form of outsider, not the insider as in Russia and involving also venture capital, as well as the social besides the private efficiency, the system of property rights adequate to the scientific and technological progress, to the discovery and invention, N signifies the person owning ethnic literary language, and the concept of justice in it as the inventor and the discoverer, alongside this the businessman creating organisational functions and changing the structure of the corporation in accordance with the scientific and technological progress and the market situation; K means the capital; L signifies expensive labor force (qualification, not cheap as in Russia, speaking Russian literary language and realizing the concept of justice); R is for the axiom of equilibrium in the economics and regional organisational function; α means the growth of K to increase by 1% of profit; β is for the growth of skills and numbers of the complex expensive labor to increase by 1% of net profit; P signifies the model of ethno-reproductive justice in the Constitution and on this basis the protest movement forcing the class of capitalists to carry out the disposal of funds and the renewal of the fixed capital, to seek a form of productivity growth and the qualification of expensive labor force, to bear social responsibility, to form an expensive labor force that knows the literary language and the concept of justice, to be responsible for the family and the presence of three children in it, to implement the functions of taxes, the productivity growth, innovations, the renewal of fixed capital and not the transfer of profits to wealth for a non-productive consumption, the function of justice (justice as the ratio of normalized social wealth to efficiency while the normalized social wealth is the product of indices of equity and efficiency with the equity above efficiency, and the correctness above benefit). Outside of the protest movement and the growth of justice capitalism cannot develop.

2). John. Rolls suggests maximizing of the average utility. Institutions should be organized in such a way as to maximize the weighted sum of expectations of the representative individuals naturally ignoring ethnic and Eastern ethnic groups. On the contrary, the institutes are organized in such a way as to maximize the overall utility and expectations a) of the super-ethnos, b) ethnic groups, c) ethnic personalities in super-ethnos, d) of all subjects of the social structure in the model of justice, correctness, efficiency of the cultural and historical types.

IY. Summary.

1. The terms of justice is logically a relation of compatibility, deductibility, following of the superethnos and ethnic groups in the ethno-cultural reproduction model in the space – time in the teleology of the creative abilities of ethnic groups,

their education, health and expanded reproduction as a whole on the basis of ethnic families, for example, reproduction in the Russian cultural – historical type of all ethnic groups of Eurasia.

2. This compatibility relation supposes compatibility, deductibility, following of the teachings of Krishna, Buddha, Zoroaster, Lao Tzu, Confucius, Christ, prophet Muhammad in the language of the antinomian logic.

3. It is impossible to implement a particular form of justice / injustice without optimizing the system of forms of justice: universal, general, private, evolutionary-psychogenetic reproduction of the species homo sapiens overcoming the species homo debilis, focused on the private property, power, hierarchy and dominance, historical justice and rectification in the history of the acts of injustice (those of the American people toward the Natives, the Russian people against the Chukchi, etc.), ethnopsychology form of justice (that is the extended reproduction of each ethnic group and its system of health and education without exception); justice in the programs of action and activities, justice in the cycles of evolution and history, form of international codified justice.

4. The form of ethnic morality and ethics as a psychogenetic basis of the natural justice.

Y. Conclusion. The system of forms of justice: universal, general, private, evolutionary and psychogenetic and intergenerational, historical, ethnic, in targeted programs of social action, in cycles of transformation, in geopolitics and international relations, law, the content of which forms an economic and regional reproductive model; axiomatics of reproductive models that set quantitative parameters of justice; bringing to compatibility, deducibility and following of the ethnic models of justice corresponding to the axioms of the reproduction model within which the problems of sociocultural dynamics are considered as a functional modularization of the relations of justice in Eurasia and the world.

YI. Recommendations.

The concept of justice is concretized in its legal form- that is justitia (equality of subjects of the social structure in relation to GDP, proportionality, equivalence, maximization of general and average utility, general will, general and private property of the labor and of the means of labor, the one who owns the means of labor and the one who changes the product take part in the propriety and in the teleology of the extended reproduction of the ethnicities). It is necessary to present the system of forms of justice in the basic structure of the Constitution. This structure is the right as the justice, but not the right or the law in general.

Justice as the basic structure of the Constitution contains: a) social foundations and justice, the form of morality, the form of the ideal of the system, the form of religion, the method of acceptance of the Constitution; b) the form of rights and freedoms; c) the form of common and private property in the space-time of the local development, d) primordial tradition as a way to preserve the identity, the form of extended reproduction of the race and the ethnicity, the form of the university

and the school, the form of the internal / external sovereignty of the race and the ethnicity of the people, the right to the armed resistance to the oppression of the internal and external nature, d) the procedure of participation of all ethnic groups and strata of the social structure in decision-making, e) the identification and the identity in the race, the ethnicity, the family, g) the teleology of expanded reproduction and perfection of the race and the ethnicity, h) cycles of correction of the Constitution, changes and methods of change of power and people in power by an easy way, the procedure of term and limitations of majoritarily, k) the model of international justice in a codified form, directive principles of government policy. Justice is a substrate constitutive property of the law. If the law and the Constitution do not have a model of justice, the law is not the law, but is merely *jus iniquum*, not *aequum jus*. This is not a right like the appropriate *lex law* in the community. The laws, as the will of the oligarchic group, adopted in a majority, must not be implemented and must be repealed by the people and the state.

Justice involves the accumulation of sources of law that are myth, custom, law, public order, oral and written law in the state and international relations, not a general solution, but a particular without specification in indicative and procedural law, not in normative law.

References

1. Aristotle. Compositions in 4 vol. V. 4. Moscow: Mysl, 1983. 830 p.
2. Gagaev A. A., Gagaev P. A. Philosophy of common sense: Critics of the foundations of the mind. Book 2-1. Common sense as the foudtation of science. Part 1. Common sense in the foundations of philosophy, mathematics, natural, technical, social sciences and humanities. Book History of political and law teachings. Moscow: Norma-Infra, 2009. 736 p.
3. Lincoln A. First Inaugural Address // Kommers D. P., Finn J. E., Jacobsohn G. J. American Constitutional Law: Essays, Cases, And Comparative Notes. Rowman & Littlefield, 2004. 1095 p.
4. Rawls J. Thery of Justice. Novosibirsk: Novosibirsk University, 1995. 352 p.
5. Kanarsh G. Y. Social justice: philosophical conceptions and Russian situation. Moscow: Publishing house of Moscow Humanitarian University, 2011. 236 p.
6. Sychov A. A. Ethics of ecological responsibility. Moscow: Alpha, 2014. 320 p.
7. Honnet A. The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts. Cambridge: The MIT Press, 1995.
8. Young Justice and the Politics of Difference. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990.
9. Maslow. Motivation and personality. Saint Petersburg, 2006. 352 p.
10. Gagaev A. A., Gagaev P. A. Socialisation and social control in Eurasia. Science and Art (monograph). Saransk: Publishing House of Mordovian University, 2007. 340 p.
11. Sahih al-Bukhari. 1 publ., V. 1. Moscow: Charity Fund "Ibrahim Bin Abdulaziz Al Ibrahim", 2002. 472 p.
12. Sahih al-Bukhari. 1 publ., V. 2. Moscow: Charity Fund "Ibrahim Bin Abdulaziz Al Ibrahim", 2002. 472 p.

ТЕОРИЯ ЕСТЕСТВЕННОЙ СПРАВЕДЛИВОСТИ

А.А. Гагаев *, А.А. Осьмушина **, П.А. Гагаев ***,

*,** ФГБОУ ВО «Национальный исследовательский мордовский
государственный университет им. Н.П. Огарева», г. Саранск,

* E-mail: gagaev2012@mail.ru

** E-mail: 98761985@mail.ru

*** ФГБОУ ВО «Пензенский государственный университет», г. Пенза
E-mail: gagaevp@mail.ru

Аннотация. *Общая модель справедливости предполагает экономико-районную воспроизводственную модель и в ней форму равенства, количественную модель участия социальных групп в ВВП на основе максимизации не средней, а общей полезности и полезности в экономических районах, систему прогресса и его критериев, модель общего блага, процедуры принятия решений (и признание) в модели экономического и социального равновесия экономических районов и межрегионального ядра, оптимума и равновесия, этнические идентичности и идентификации, перфекционную телеологию и телеологию расширенного воспроизводства этносов и этнических семей по экономическим районам (их 13 в РФ вместо 85 субъектов Федерации), а не губерниям и республикам, циклы вертикальной и горизонтальной мобильности, ограничения и прекращения миграции и расширенного воспроизводства этносов, антиномию ненасильственного действия в русской истории.*

Ключевые слова: *теория естественной справедливости, воспроизводственная модель, генетическая, всеобщая, общая, частная, демографическая, историческая, международная, Божественная модели справедливости, которая выше эффективности, а правильность выше блага.*

* ГАГАЕВ Андрей Александрович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии ФГБОУ ВО «Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева».

** ОСЬМУШИНА Анастасия Андреевна – кандидат философских наук, доцент кафедры английского языка для профессиональной коммуникации ФГБОУ ВО «Национальный исследовательский мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева».

*** ГАГАЕВ Павел Александрович – доктор педагогических наук, профессор, профессор факультета педагогики ФГБОУ ВО «Пензенский государственный университет».

“HOLZWEGE”: OR, BACK TO THE SOURCES

*E.A. Tajsina**

* Kazan State Power Engineering University,
Department of Philosophy and Mediocommunications, Kazan
E-mail: Emily_Tajsin@inbox.ru

Abstract. *The author sets creation of a new theory of knowledge as the main goal of this paper and other treatises on gnoseology. This theory called existential materialism would take into account the achievements of the last decades, both philosophical and scientific, and other general cultural events, while remaining true to many classical principles – aiming at the solution of the several key gnoseological problems.*

Anticipating the solution of the central problem of any cognition theory – the problem of truth – we will once again establish fundamental gnoseological postulates, namely, those of reflection principle and unity of being and cognition. The latter is denoted by us as “Dabewußtsein”: Dasein+Bewußtsein.

The main question of all philosophy is the “scandalous” problem of essence; in gnoseology, though, it is transcribed as the problem of truth its localization, nature and origin. Our works are intended to solve this problem in the end.

Keywords: *theory of knowledge, truth, essence, reality*

...Nature, normally *physis* for which he [Democritus]
substitutes the term *eteē*, reality or truth.
Galen

Introduction. General Considerations of the Problem of Truth.

Postmodern times have palpably deprived philosophy of its main function: namely, forming the scientific foundation of world outlook. Circumstances are such today that no one was left with the opportunities and hopes to inspire the whole Republic of scholars, the more so – the whole community of people of culture, intellectuals, and even less – *all* the reading people by any whole and common program. There is no one sole and exclusive goal, there is no single absolute value, there is no such almighty category as the Absolute Idea, Communism or the Kingdom of God – there is only willingly or involuntarily received pluralism. The axiom of postmodernism, which has grown from literary criticism, is rejection of natural sciences' claims on their *natural scientific* privilege of owning authentic (objectively true) knowledge, and proclamation of the existence of the tight shield of culture, in particular, *language*, placed between the subject and the object. The classical ideal of science as a complex set of values, such as objective truth, fundamental solidity, rationality, today has lost ground and passed the position.

* ТАЙСИНА Эмилия Анваровна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и медиакоммуникаций Казанского государственного энергетического университета

At the same time in the field of humanities and even social science, there has been rooted an opinion that rich linguistic pragmatics does not allow, in principle, to know things “for themselves” and “*an sich*”; that there is an impenetrable screen of signs and symbolic forms of culture between subject and object of cognition.

The antipode to postmodern paradigm – namely, positivism – is no better for gnoseology. Although science has taken the responsibility for social progress, positivism, in principle, is *methodology* and not the world general outlook; it is not about human attitude and relationship with the world; it has no interest in human being as such.

Or maybe it has. But only as philosophy of science.

Hence, the famous problem of possibility of *adequate cognition* of the essence of being must return to our discussions as the fundamental question of gnoseology: “...*ist die nach dem Verhältnis vom Denken und Sein*”. There is also a very good English term for this relationship, the reciprocal action between thinking and being: *intercourse*. In the original wording it is: “*Wie verhalten sich unsere Gedanke über die uns umgebende Welt zu dieser Welt selbst?*” In processing: is our knowledge able to give us *true knowledge* of the world? Is it absolutely true Or “at least” relatively true?

We presume that reasoning about these subjects is the basic, or main, or principle *syntagma of gnoseology*: “Truth does exist, it is one and it is absolute, but at the same time it is not absolute”. Relativity of truth lies in dependence of knowledge on the mode of action of the knowing person.

Truth is the central category of gnoseology. One could even say that theory of knowledge is essentially theory of truth and its criteria.

Truth is the “heart of hearts”, *cor cordium* of any theory of cognition.

Main Part. Truth in Genuine Philosophical texts.

Galen’s testimony about Democritus, the classic if not the ancestor of “existential” materialism (who else could argue that all sensually perceived phenomena, everything except *order, displacement, weight, and form*, exist only in our senses, while everything else is atoms that are devoid of any sensible quality, – and emptiness?)¹, once and for all embodied the basic *ontological* difficulty of *gnoseology* about truth, or truthfulness. *Do* the true and the real coincide – and in Democritus they did coincide! – or probably even conglutinate?

But even today we have not resolved this difficulty. And on the ground of this on-to-gnoseological problem, the embarrassment of the second level is based: namely, *epistemological* one. Are (true) knowledge of reality and judgment about this knowledge compatible or incompatible, albeit in essence? For example, do the following judgments differ: “I feel the smell of violets”, and “is it true that I feel the smell of violets”? Gottlob Frege, for example, believed that nothing is different in them.

¹ “By convention sweet and by convention bitter, by convention hot, by convention cold; by convention colour; but in reality atoms and void”. The Atomists... *Fragments*. D16. Sextus *Against the Mathematicians*, VII 135. See also: Diogenes Laertius, IX 72; Galen *On Medical Experience* 15.7 and *On the Elements according to Hippocrates* I.2. P. 20 [9]. The Atomists: Leucippus and Democritus. *Fragments*. A text and translation with the commentary by C.C.W. Taylor. <http://docslide.us/documents/ccw-taylor-the-atomists-leucippus-and-democritus-fragments-with-translation.html>

The same way of thinking is typical for contemporary philosophers as well. If we decide that now that this difficulty is lifted, we will encounter the situation described by Bernard Williams which is “the mistake of taking the same facts twice over and then finding the relation between them mysterious”².

Which makes it even sadder: the second statement about violets, despite its modal operator, may not be true but only truthful, or sincere... or false.

To avoid the “mystery”, Bertrand Russell created his “theory of types”, where the term “set of all sets” is not applicable, and the utterances of metalanguage such as “truth” and “lie” are excluded from the object language. Alfred Tarski having asserted in his work “*Truth and Evidence*” that it is possible to formalize any system, admitted the concept of truth to come into logic, but defined it as a mere feasibility of formal-logical verification of propositions. In this version, the question of any basic correlation of knowledge and reality external to it certainly does not fit in well.

F. Ramsay supported later by A. Ayer developed the deflationary concept of truth, according to which to affirm that the proposition is true means simply to assert the very proposition, and vice versa. “It is true that *p*” contains nothing but the statement of *p*. The concept of truth, from this point of view, is in itself redundant.

Paul Horwich stated lately that, despite of the “aura of peculiar depth and obscurity” that surrounds our concept of truth, the most important trend of the last fifteen (now twenty.-*E.T.*) years “has been away from traditional approaches, which have taken for granted that truth is some sort of ‘substantive’ property ... and towards the development of so-called *deflationary* theories in which that assumption is rejected”³.

The best of all deflationary theories, in his opinion, is *minimalism*, according to which “our possession of the concept of truth derives from our regarding each proposition as equivalent to the proposition that is true”⁴. Such coherence and persistence is to be welcomed of course; only, it doesn’t help with the question of the origin of the first true proposition playing the role of a matrix for all others, and the aforementioned problem about compatibility/incompatibility of what we say we *know* about reality and the judgment about this knowledge including alethic moderators “true” and “false”.

Finally, there is another question of the third level concerning the correlation of (ideal) knowledge and (material) reality, taken, so to speak, “from the reverse side” which “side” is *semiotics*. This is the question of the correlation of the concept and its name, i.e., *sign*. There are trends of modern philosophizing, in which the “samples captured in memory”, that is, *thoughts*, ideas, judgments, with their names, *language notations*, that is, utterings, are indistinguishable. This semiotic difficulty in Western philosophy is overcome relatively easily: the term “proposition”, depending on the context, can mean both.

² (1972; 143). Quoted from: Bennett, Jonathan. *Learning from six philosophers*. V. 2. Locke, Berkeley, Hume. Clarendon Press – Oxford. – 2001. – P. 199.

³ Horwich, Paul. *Truth* // The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy. Ed. by Frank Jackson & Michael Smith. Part IV. Philosophy of Language. – Oxford Univ. Press, 2013. P. 454.

⁴ Ibid.

M. Schlick, the leader of the direction of logical syntax (“neo-positivism”), went around such complicated questions of epistemology in his own way: since names refer to concepts and not to real objects, knowledge is a designation (and not reflection, experience or something like that), and then the question of the correspondence of knowledge to objective reality does not arise at all. Designation is conventional; it is purely formal, it is not a causal or other “real” relationship.

For the materialistic Soviet philosophy such indifference was unbearable. It was based on doubtless qualitative difference of being and consciousness, but became interested in semiotics only in the late 1960ies of the XX century. Its main attention has long been paid to the divergence of the material and the ideal, that is, the sensible sign and its supersensuous meaning.

Without making up an intrigue from the following exposition, we will offer at the very beginning our variants (schemes) of decisions: 1) [concerning ontogenesological obstacle] truth and reality are *dispositional*, as being and knowledge about it are dispositional; 2) [concerning epistemological embarrassment] deflationary theories of truth are either incorrect, since there is a legion of affirmative but *not true* propositions, or at least they are not applicable to a multitude of cognitive situations outside methodology of science; 3) [concerning semiotic difficulty] sign, in quite a number of cases such as abstract semiotics or formulae of algebra, can coincide with its denotatum and designatum; but it is not the general case. In general, judgment and utterance are easily distinguishable as a form of thought and a linguistic expression of it.

General considerations to which gnoseology has come about the laws of cognition are as follows.

The physical is grasped by the senses, directly or through the readings of instruments, and at an intuitive level it is understood as existing (awareness). The metaphysical is delivered by intellectual intuition, reason, and it is accepted with the help of logical proof, so as the question of its real existence can be abstracted from. Such views did not change for a long time; today we consider these well-known thoughts a truism. Boethius once has summed up the thousand-year history of the development of gnoseology in his *Commentary on Porphyry*: Individual and general have one subject, but otherwise the general is conceived, otherwise the individual is felt in those things in which they have their being. “These things [genus and species] exist in singulars, but are thought of as universals”.⁵

A clear and obvious entity is perceived by concrete sensations; the implicit, not obvious *essence* is acquired by abstract thought. These are the two main stages of cognition, set by the ancient philosophers and without any disagreements accepted by the philosophers of modern times. We do not know the physiology of this transition from the first stage to the second. There is a convincing evidence of such authority in natural science as Soviet Academician P.K. Anokhin. To the accuracy of the ion, he wrote, I explain to my students what exactly physical and chemical processes occur in neurostructures, when a person receives impulse stimuli from the

⁵ Quoted from: Spade, Paul Vincent. *Boethius against Universals*: The Arguments in the Second Commentary on Porphyry. i. VI. <http://www.pvspade.com/Logic/docs/boethius.pdf>

outside, feeling with the senses all the corporeality of the world; and then I say: stop! But consciousness is ideal...

It can be stated that the basic cognitive relationship which breaks the universe into the material and the ideal is simply the original guild agreement, a convention, a postulate, and then we'll never be seeking for a solution to a question of the nature of the ideal. However, there a doubtless constant search for that extra-spatial terrain, where this gnoseological by its nature division doesn't break the single "ontality". There is an opinion, and it is discussed widely, that the most fashionable today concept of "sense" is a half-feeling, half-thought. It can be recalled that language is also a bilateral entity, a membrane between the objective and the subjective, and with this we can calm down. It can be argued that sensations are also kind of "centaurs", they are both bodily and incorporeal. It is possible to study the duality of [re]presentations that belong simultaneously to sensuality and thinking – after all, they are already abstracted from the object, – more precisely, they are a connecting bridge between senses and thoughts. But for gnoseology it is quite enough that logic has convincingly answered already the question of how the transition from initial perceptions to [re]presentations, which are the central links of cognition proper, is taking place. The *Logos* is necessary for the organization of chaos of sensuality.

“Erst wenn wir das Eine und Gemeinsame in dem Vielen herausfinde, scheiden, was in den räumlich und zeitlich getrennten Erscheinungen gleich, was in ihnen verschieden ist, wenn wir die Unterschiede abstufen und so den Inhalt derselben ordnen, wird die *Wahrnehmung* zur wirklichen *Kenntnis*, kann jedes einzelne in ein schon vorhandenes System von Vorstellungen eingereiht werden, die als Prädicate unserer Wahrnehmungsurtheile jede einzelne Erscheinung in eine feste und bleibende Vorstellung zu verwandeln gestatten”⁶.

Two stages, or two kinds of cognition, sensory and logical, are often supplemented in the history of philosophy with something *third*: through the exhalation of the intuitive from the sensual; sometimes through the assimilation of intuitive certainty and faith; or, on the contrary, through introducing certain distinctions: the division of mind and reason [*Verstand vs Vernunft*] with the following specification of the latter; or by adding “experience”, “deed” or “practice” as a third stage of cognition.

Of them “intuition” was the most happy applicant for the role. “These two, viz. intuition and demonstration, are the degrees of our knowledge”, such authority in gnoseology as John Locke wrote, and scholastics long before him.

“Whatever comes short of one of these, with what assurance soever embraced, is but faith or opinion, but not knowledge, at least in all general truths... There can be nothing more certain than that the idea we receive from an external object is in our minds: this is intuitive knowledge”.⁷

⁶ Sigwart, Christoph. *Logik. Zweiter Band. Die Methodenlehre*. Tübingen, 1878. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. *Einleitung*. § 61. S. 10-11. Library of the University of Toronto.

⁷ Locke, John. *An Essay concerning Human Understanding*, B.IV, Ch.II, Of the Degrees of our Knowledge. i. 14. <http://ebooks.adelaide.edu.au/l/locke/john/181u/>

In the beginning of the chapter Locke explains that intuitive knowledge takes place when the mind perceives the agreement or disagreement of two ideas “immediately by themselves, without the intervention of any other”. Its characteristics are “having no pains of proving or examining”; the mind perceives the truth “as the eye doth light, only by being directed towards it”⁸. It must be recalled that the idea of the primacy and certainty of intuitive knowledge was expressed with all punctuality by William Ockham already: by virtue of it one can know whether there *is* a thing or not, i.e. that it *exists*, so that if a thing is really there, the mind immediately makes a judgment about what it is and clearly knows what it is. Indeed, intuitive knowledge {*notitia intuitiva*} of the thing is knowledge by power of which it is possible {*potest sciri*} to know whether there is a thing – or not {*utrum res sit – vel non*}, so that if the thing *is* there {*sit*}, reason reconcs the same, and it cognizes its essence immediately {*et evidenter cognoscit eam esse*}, if there won’t be occasional obstacles⁹. Sensual intuitive cognition, in Ockham (*notitia intuitiva sensitiva*) is followed by intellectual, intuitive as well (*notitia intuitiva intellectiva*); however, what is called *intellectual* knowledge is not yet *abstract*, according to this philosopher. It is the result of a direct perception of the object and it forms the basis for self-evident existential and attributive judgments. [Awareness and judgment]. And only then follows *abstract* intellectual knowledge (*notitia abstractiva*), no more intuitive. This kind of knowledge is not characteristic of the individual; it always is the knowledge of the general.

As to Locke – he explained the mechanism of intuition in the following way: first, it is the result “of such truths laid up in the memory as, whenever they occur to the mind, it actually perceives the relation between those ideas”. The ideas, by an immediate view, discover their mutual agreement or disagreement. Secondly, it is of such truths “whereof the mind having been convinced, it retains the memory of the conviction, without the proofs”.¹⁰ This is a sort of assurance which exceeds bare belief. It happens with all truths that we learn intuitively.

And the roots of this thought are even deeper: in Greek, “σαφής” means both “obvious” and “true”.

But in general, the sensual and the rational remain unchangingly established since the time of the ancient classics. Doubt, however, is inherent to man’s nature: is it really so? Is it for certain? Where is truth, the greatest cognitive value located? Questions like that remain unchanged in the unconcealedness of “*Dabewußtsein*” – here-and-now-being-consciousness.

In ancient Greeks, the physical grasped by the senses becomes or is considered to be mere “opinion”, probabilistic knowledge; the metaphysical acquired by the

⁸ Locke, John. “*An Essay*”, B.IV, Ch.II, Of the Degrees of our Knowledge, i. 1. <http://ebooks.adelaide.edu.au/l/locke/john/181u/>

⁹ William of Ockham. *Selected works* / ed. and intr. article by A.V. Apollonov / M.: “IF Editorial URSS Academy of Sciences”, 2002. P. 101. /In Russian/. See also: William of Ockham, *From His Summa of Logic*, Part I. Copyright © 1995 by Paul Vincent Spade. eBooks@adelaide.edu.au

¹⁰ Locke, John. “*An Essay*,” B.IV, Ch.I, Of Knowledge in General. i. 9. <http://ebooks.adelaide.edu.au/l/locke/john/181u/>

mind appears as true knowledge, the goal of cognitive activity. Philosophers usually give preference to reason, for feeling can easily be mistaken. But what about reason? Is it, unquestionably selected, the only right, righteous path of a philosopher?.. Both in ancient and modern times there were thinkers who answered yes. Frege, for instance, stated that Thought is something extra-sensory, and all sensible things must be excluded from the domain in which the question of truth arises.

“Der Gedanke ist etwas Unsinnliches, und alle sinnlich wahrnehmbaren Dinge sind von dem Gebiete dessen auszuschließen, bei dem überhaupt Wahrheit in Frage kommen kann. Wahrheit ist nicht eine Eigenschaft, die einer besonderen Art von Sinneseindrücken entspricht”.¹¹

The first, as in almost everything, were the ancient Greeks.

Let us compare the translations of Parmenides’ work “*On Nature*” and another remarkable “Italian”-Greek philosopher, Empedocles, who belonged, in contrast to the famous Eleat, to the trend of “*physis*”, that is, to materialism. His main text has the same original title: “*On Nature*”.

Like all ancient philosophers, Empedocles of Agrigentum, the first who of all philosophers of *physis* tried to solve the famous aporias of Eleatics (and the last of them became the great Democritus), asserted: nothing arises from nothing, nothing is resolved into nothing.

For the sake of fairness, in Parmenides, the goddess spoke the same about Being:

VIII

For what kind of origin

For it

will you look for? In what way and from what source

Could it have drawn its increase? I shall not let thee say nor

Think that it came from what is not...

Β 8,7 οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἑάσσω /

φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν /

ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι.

However, Empedocles holds a different argument: birth of a thing is a mixed formation of “something” that, when destroyed, returns to the eternal four elements, moving back to these roots and dissolving into them. Here we are mainly interested in the almost literal coincidence of the call that both treatises contain, for the philosopher to choose the true path of wisdom and follow the path, cognizing not only the *object*, – being, but also the ways of its cognition, *methods*, and without fail using the power of reason.

The most famous fragment from Parmenides in an academic translation runs as follows.

VII

4 Nor let habit force thee to cast a wandering eye upon this

Devious track, or to turn thither thy resounding ear or thy

¹¹ Frege, Gottlob. *Der Gedanke. Eine logische Untersuchung*. Op. cit., p. 61. See also: <http://www.gavagai.de/HHP32.htm#anfang>

5 tongue; but do thou judge the subtle refutation of their
Discourse uttered by me

In Greek:

Β 7 ...ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα
μηδέ σ' ἔθος πολῦπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον

There is another very convincing translation performed by the eminent Russian philosopher A.F. Losev¹².

VII

But from such a way of seeking, keep your thought away,
Let the experienced temper not force you to follow this path, –
Dusk eyes and noisy ears to use
And language. Discuss with the help of reason
the rational argument in the words I pronounced.

The same Russian philosopher offers author's translation for Empedocles' text:

Gods, turn away their madness from language,
Show them a pure source from your sacred mouth.
Muse, oh white-shouldered maiden, desired by many
I pray you, – that what can be ever entrusted to mortals
From your goodness granted, send from above, seated in a dignified chariot.
Do not let the flowers of glorified honour compel you
To be praised by people for words higher than sacred,
Sitting ambitiously on the heights of wisdom with pride.
But with all possible means you ought to explore the subjects
And do not trust more to the eyes than to ears,
As well as to the noisy hearing, more than to the clear word.
Neither the voice of any limbs (that are serving cognition)
believe you, and learn everything only to the grade of clarity.¹³

Such trust in reason, science, philosophy, unattainable for our muddled time, does honour to the ancient sage; another thing is that both the idealist and the materialist question the evidence of feelings and speech.

Today, as in ancient times, there is a need for us philosophers to solve elementary, that is, fundamental, basic questions. If truthfulness and being are not identical, at least because being existed before cognition, the emphasis is shifted to gno-seological formulations based on the disposition of the cognizing and the cognizable. It is not about the existence of being (we believe that it exists!); but *is* being “given” or “accepted” in the situation of here-and-now-being-consciousness? Is it “accepted” or “taken”? Is it “taken” – or “constructed”? And if it *is* constructed – then how, in what way?

¹² In: Losev A.F. *Cultural and historical significance of the ancient skepticism and of Sextus Empiricus activities*. Intr. article to: Sextus Empiricus. Works in 2 v. V. I. M. : Mysl, 1976. P. 82. /in Russian/

¹³ *Ibid.*, p. 85.

Imre Lakatos argued once that even mathematical knowledge is a process of “guesswork” and “refutation” rather than pure construction, and that mathematicians make *discoveries* in the same way as other scientists.

For gnoseology, the easiest answer is: being is accepted – or taken, “opened”. Its origin is not a matter of theory of knowledge, it is a matter of natural science; its design, “invention”, also quite obvious, must mainly interest philosophy of science; but the principle of cognition is in itself recognition of the “acceptance of being”. It is *accepted* relatively passively, and initially tactile, any materialist will say. Genetically, it is a general sensitivity, where vision does not yet have all the advantages before touch, smell, and so forth. Being is *taken* already actively, at first “organoleptically”, then logically, and then also experimentally-practically; sometimes even *grasped*, selected and conquered.

What about constructing?

This is the highest degree of activity, namely, *creativity*, in which all the strength of man is manifested, and where knowledge is also fully realized.

So, When was being “given”? By whom? And how?

Gilles Deleuze, for example, generally rejected the idea of the original “being-given”. Any individualization, he wrote, as well as the preservation of a particular kingdom or species, attests to the narrowness of the limits of the second nature. (Author’s translation).

“It is opposed by the idea of the first nature, the bearer of a rigid negation, which stands above the kingdoms and laws [not above, but beneath.-*E.T.*] liberated even from the need for generation, preservation and individualization: this nature is bottomless, it is beyond all bottom, every ground, it is the original madness, the primordial chaos, composed only of violent, destructive molecules... But this primordial nature cannot just be *given*: the world of experience is formed solely by the second nature, and negation is given only in partial processes of negation. That is why the original nature is inevitably the object of an idea, and pure negation is insanity, but the insanity of the mind as such...

This idea of what is not there, it is an idea of No, or a negation, that is not given and cannot be given in experience, cannot be anything but an object of proof (in the sense of mathematical truths that retain all their significance, even if we sleep, even if they do not exist in nature).”¹⁴

The least satisfactory for our existential-materialistic gnoseology is Heidegger’s “the giving of the given”. Let’s stop at it a little more.

Es gibt Sein.

It is clearly a game of the German language: “being is”, or “there is Being” is translated as *es gibt Sein*, – lit. “it (something) gives being”. In other languages, there is no, in similar clauses of the formal subject, any *es* – “it”, that which “gives”, *gibt*, hands us being. It is done by the third basic form of the notional verb, called Partizip II, participle II, or passive. In English, translation from *es gibt Sein* – there is being – includes a formal adverb “there”, but the predicate *is* stands in the

¹⁴ Deleuze J. *Presentation of Sacher-Masoch* (Cold and Cruel) / Venus in furs. - Ad Marginem. M.: Kultura. 1992. - P. 203-204. /In Russian/

personal form of the notional verb: the third person singular. Being exists all by itself and is not “given” by *Someone*.

Heidegger’s famous syntagma “being *is not*, being is *given*” is analogous in the second, main part of this conjunction, to the Lenin’s definition of matter: “...which is given to us in sensations, which is copied, ‘photographed’, reflected by our sensations, existing outside of them” – and even to a simple “given” in mathematics and logic, the beginning of all theorems. This sacramental “given” (as well as the already nearly erased “reality”, in fact a synonym for “objective reality” or “material world”) contains a stable, powerful and almost subconscious setting: being is given to us by *Someone*. *Actus essendi*. This is exactly what does not suit the materialist who listens to language.

In fact, we assume that being is not given. Being just simply exists, it *is*. It is primary, active and energetic in and for itself. It, for that matter, is not given, but *gives*, presents itself to the one who was born for knowledge and action. Being is given by itself. And it can be *accepted* (or not accepted), *taken* or transfigured, transformed, acquired, con-trived and also created in separate parts and manifestations – by man. By the way, if in Russian and in Latin “action” and “actor” are paronymic to “activities” and even “reality” – this is a nest of related words, – then in Greek “reality” is ενεργεια, energy, and its result is εργον. It does not etymologically imply the *one who gives* being. Cosmos itself is active and charged with energy, and it yields to the knower, because the Logos and logos are homogeneous, and microcosm is a model of the macrocosm. The like gives birth to the like, the like is known by the like.

Another matter is the description of the existential self-feeling of a person who has felt sort of a resonance with being: participation, communion, Heidegger’s “standing in the gleam of being” as a moment of experiencing and finding truth. Subjectively, this Goodness is experienced as a bliss. So does *Dasein* open to me, feels the lucky one; and I do not need any proofs of being of the Being. Being thus reveals itself; yes, we confirm this intuition, it has such a property, the universal substance has such *accidentia*, because matter is the subject of all changes. Being is not “given”, it is accepted by man. This existential situation is accompanied by *discovery*.

Let us recall: being in knowledge is primarily 1) visible, 2) seen being. In a more general sense it is a) capable of generating sensations, b) sensually perceived¹⁵. Beyond cognition, it exists as a substance together with all its accidents, and in the process of cognition that has started, – as an essence coming outwards in the form of phenomena, even luminous, *Schein*.

Essence is being largely mastered in its multiple phenomena, in contact and interaction with them; it is acquired in consciousness as reflection and as activity. Aristotelian ουσία, “ouzia” (more than likely the English word “use” comes from here), it can be recalled, had more connotations than in translation of Boethius, *substantia*, “substance”, “standing under”. Aristotle “thematized”, as they would say today, the notion that in ancient Greece originally denoted the real price of

¹⁵ It concerns not only sensations. It is of interest that in Greek “I read” – αναγγινώσκω, which is definitely an intellectual act, with the root morpheme γνώσ (ις), “knowledge”, also testifies to cognition with the help of sight.

property¹⁶ (in English: real estate). *Ouzia* provides a stable basis for the proposed and taken Being, given and accepted in communication.

Well now, how does the essence of being open itself? And how is it created?

Outside of knowledge, it does not open, neither it is created in any way, but it is born, it arises, and exists (“lives”) in self-movement and self-development.

In cognition it opens when the essence is released to the surface in the form of a phenomenon, and is created by man as *ἔργον*, – the result of *ἐνεργεια*, occupation, business, matter.

In Aristotle himself, “pure essence” is not an isolated object, but a qualitative certainty of a thing. The third in the sequence of Aristotelian categories, quality, reflects the fact of existence of a variety of *accidentia* of essence, as quantity, place, time, state, relations, actions, etc. After Porphyry’s and especially Boethius’ explanations, the quality in logic became understood as “that which responds to the question ‘which is it?’ and it is in relationship with substance”. But it is more important, and we have already had to point this out, that *το ποιον*, or *ποιότες*, “quality”, correlates paranimously with *ποιέω*, “I do, I create”, *το ποιειν*, “action”, and *ποιημα*, “creation”. This corresponds to the origin of the Russian term “quality”, *ка(к)чество*, and to the designation of a set of properties that is received or produced by any activity (of nature, or cognizing mind or working hand, instrument, technical device). Pure essence “is sublimed” from a phenomenon. Essence is acquired in action, the sensually perceived phenomenon gives birth to ideal knowledge, matter gives birth to spirit. By the way, the term denoting the exit of *Ouzia* outwards – *ἐξ-ουσία* – is translated as “opportunity”, “right”, and “freedom”, liberation.

Quality is not just a certainty identical with the existing being, although in modern philosophy it is often understood in this way: Hegel’s trace. In fact, in the Greek language quality is denoted by another expressive word, *πράξις*, practice. “How to deal with this” = “what do with this = what to make of it?” This existential situation is accompanied not simply by finding and obtaining ore or water, but by creating new things. Consciousness in this case is not an image of a thing or a thought, but of mode or manner of action.

Being is known in action, that’s right. Going further, it is necessary to emphasize: “which”, “how”, “in what way” are the questions, the answers to which are not simply “related to substance”, but do represent phenomena, *Schein* of essence in the process of working with the object, or in a cognitive as well as in a communicative situation. This is served by important linguo-gnoseological syntagmas: subordinate clauses of the mode of action. Together with adverbial clauses of manner of action or independently they carry out procedures, depending on the purpose, either of further deepening to Aristotelian “essence of the second order”, or “exhaling” it “to the surface” in the form of a phenomenon. Therefore, referring to the famous Kantian forms that organize sensuality into a phenomenon (“space and time are conditions for the possibility of all things as phenomena”), namely, “moment” and “place”, “when” and “where”, *here* and *now*, – it is necessary to add a third one: the mode of action. To *Dasien* and *Dabewußtsein* it is necessary to add *Sosein*, and, accordingly, *Sobewußtsein*, so-and-now-being-consciousness, the premise of action.

¹⁶ ...which is offered as a guarantor in commerce.

This triplet – moment, place, mode/manner of action – will include both objective and subjective coordinates, in which the primary “capture” grasping the object of thought occurs. Syntagma of the mode of action is always a semantic center of the whole complex sentence, and its aggregate meaning is drawn to it. The essence of entity is obtained in the activity of consciousness, becoming in the state of *Dabewußtsein* that what we call “truth”. One can also say that truth and essence constitute identity in the indicated co-existence.

It is interesting that in the preliminary stage objective knowledge about existence (0) and meta-knowledge (1) about this knowledge of the knowledge of existence (0) are still indistinguishable as ontological and gnoseological in the here-and-now-being-consciousness and the existential judgments of logic, either. This conglutination we formally called onto-gnoseological embarrassment. At the very next step of the cognitive movement, they diverge. The first question for natural-philosophical ontology, after the “zero” stage, is the question “*why*” there is a thing, a body. And for epistemology the first after the preliminary question is “*how*”, by what means is the existence proved of the body (or the “body”) of truth, in what way is it confirmed. So the problem is translated from the worldview sphere into the methodological plane.

Actually, the ancient skepticism began in the similar way. Diogenes Laertius, describing the state of the methodological doubt inherent in the first skeptics, interpreted it as follows: “So, we recognize that we see and we know that we think, but *how* we see and *how* we think is unknown to us...”¹⁷ (italicized by me.-*E.T.*).

The logic of the twentieth century put forward the following standard to the aid of epistemology: “He believes *P* because he believes *R* and takes it to be a reason for *P*”. This reasoning is also important for the discussion of the main gnoseological syntagma. In Heidegger’s famous work “*On the Essence of Truth*”¹⁸ there is a very interesting place: the formula “truth is equating intellect to things” meant earlier equating things to the mind of Creator: *adaequatio rei ad intellectum (divinum)*; this was the guarantee for truth as equating of human mind to things, *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creandam)*. The medieval argumentative foundation disappeared, and hence the “unfounded” consequence is hung swaying in the air.

There is a gradation, or a scale, of what can be considered sufficient grounds for the evidence of proof, according to the law of Leibniz, and the strongest arguments are, of course, physical laws, and after them social laws, and then facts, figures, quotes. In language there is also a lexical difference in the designation of objective, “natural” *causes* for “belief that *P*”, and subjective or logical reasons called arguments, or *reasons* for “belief that *P*”.

Do the judgments “*S – P*”, and “I believe that *S – P*” not basically differ from one another, other than epistemic modality of belief? Frege, as already said, gave

¹⁷ Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers*. R.D. Hicks. Cambridge. Harvard University Press. 1972 (First published 1925). <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0004.tlg001.perseus-eng1:9.11> See also: Diogenes of Laertius. *On the life, teachings and sayings of the famous philosophers*. M. : Mysl, 1979. - P. 393. /in Russian/

¹⁸ Heidegger. *On the Essence of Truth // Philosophical Sciences*. - 1989. No. 4. /In Russian/

an example: I smell the violets = true, that I smell the violets. One of the main arguments used in Aristotle's *Metaphysics* against the metaphysics of Plato can be recalled: in the idea there is nothing that would not be present in the thing.

Nothing – except for the “injection” of violets into consciousness.

Nothing – except the projection of consciousness outwards (this is Epicurean προλήψις).

Frege argued that, attributing the quality of truthfulness to an idea of thought, we add nothing to the thought itself (his example with violets' aroma). At the same time he, somewhat inconsistently, states a bit later in the same treatise that not to distinguish between grasping thought and recognizing it as true would be a mistake: years of hard research can lie between grasping thought and acknowledging its truth.

“Beachtenswert ist es auch, daß der Satz „ich rieche Veilchenduft“ doch wohl denselben Inhalt hat wie der Satz „es ist wahr, daß ich Veilchenduft rieche“. So scheint denn dem Gedanken dadurch nichts hinzugefügt zu werden, daß ich ihm die Eigenschaft der Wahrheit beilege. Und doch! ist es nicht ein großer Erfolg, wenn nach langem Schwanken und mühsamen Untersuchungen der Forscher schließlich sagen kann „was ich vermutet habe, ist wahr“?¹⁹

All this is put together, grasped in the existential, holistic, distinctive experience of here-and-now-being-consciousness, when-and-if-it-is-already-there: it is the basic tone of all genuine human existence, *sine qua non*. This creates σύλληψις, i.e. capture, merging, a meeting place of the subjective and objective. It is this encounter in the existential state of *Dabewußtsein*, and nothing else, is the onto-gnoseological basis for the simultaneous coincidence and disintegration of the moment of absoluteness and the moment of relativity in truth. The first comes from *Dasein*, the second introduces Das *bewußte* [Sein]. This is the birthplace of the basic gnoseological syntagma.

Let's proceed with the discussion.

Truth is undoubtedly absolute.

In the original sense, truth stands beyond destruction. The modern Greek philosopher Stathis Psillos, laureate of the President of the British Society's Prize in Philosophy of Science, in his book *Philosophy of Science from A to Z* speaks of this in the following terms: “Whatever else it is, truth does not have an expiry date. Unlike dairy products, truth cannot go off...”²⁰.

The eternity of the absolute is the *topos* of truth.

Less than everything can the absolute mean general acceptance. Stathis Psillos: “Hence, truth cannot be equated with acceptance. Nor can it be equated with what communities or individuals agree on, or with what the present evidence licenses”²¹. Truth as absolute does not depend on the subjective acceptance of it – or rejection, which is also quite possible. Contemporary English philosophers Ophelia Benson

¹⁹ Frege, Gottlob. *Der Gedanke. Eine logische Untersuchung*. Op. cit., p. 61. See also: <http://www.gavagai.de/HHP32.htm#anfang>

²⁰ Psillos, Stathis. *Philosophy of Science A – Z*. Edinburgh Univ. Press. 2007. – P. 247.

²¹ *Ibid.*, p. 247-248.

and Jeremy Stangroom write from the first lines of their book *Why Truth Matters?*: “It is not new or surprising or puzzling to think that we don’t always love the truth...”²² This is expressed more expansive than the Russian “truth prickles the eye”; but the idea is the same, truth can be un-pleasant and even un-acceptable, but it’s truth. The walking wisdom is that something can be true, although it is not beautiful and because it is not beautiful, not sacred and not good²³.

Truth as an absolute possesses other properties besides perpetuity, outside the question of its acceptance / non acceptance, in addition to its nature, but still these predicates come to mind most: eternal, permanent, universal, necessary.

And what do the dictionaries say?

Dictionaries say something unexpected. Etymologically, Absolute does not in itself mean either eternal, or permanent; nor universal, nor *necessary*.

Absolute (ME *absolut*, fr. L – *absolutus*; solvere, to loosen, solve, dissolve, fr. sed; se – apart + luere – to release, atone for Gk. luein – to loosen, dissolve, destroy; ab – from, away, off; Gk *apo*)²⁴. Consider: truth is beyond and over, far from; from what?

It is beyond destruction and dissolution, above them. And it is far above all decisions. Abandoned from relaxation and release, the Absolute is enigma. Absolute is free (or random!?), therefore, it can be freely interpreted not as necessity, but as a non-necessity, or contingency.

Truth is undoubtedly also relative, which is connected with the mobile incompleteness of comprehension. To recognize this, it is not at all necessary to be a dialectical materialist. Suffice it to be a Neo-Kantian:

“Die Manigfaltigkeit Wahrnehmbaren ist unerschöpflich, und wir können also der Vollständigkeit in dieser Hinsicht nie gewiss werden, weder der Vollständigkeit der Einzelnen Elemente, noch der Vollständigkeit ihrer Combinationen, welche uns die Wahrnehmung in immer weiterer Ausdehnung liefern kann”.²⁵

This is the main argument in favor of the relativity of truth, and it was put forward already by skeptics.

Interesting is that No less unexpected than the explication of absoluteness, there will be a deciphering of the term “relative”. In Russian translation there is a Greek-Latin root “carry”, φερειν, *ferrein*. And the same root is present in the well-known Webster dictionary:

Relate [L. *relatus* (pp. of *referre* – to carry back), fr. Re- + *latus*, pp. of *ferre* – to carry – more at TOLERATE, BARE] syn. See JOIN.

²² Benson, Ophelia, Stangroom, Jeremy. *Why Truth Matters*. – London – NY, Continuum, 2007. – P. 1.

²³ Weber M. *Gesammelte Werke zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1951. S. 583.

²⁴ Webster's Seventh New Collegiate Dictionary. – Springfield, Mass., USA. – P. 3.

²⁵ Sigwart, Christoph. *Logik. Zweiter Band. Die Methodenlehre*. Tübingen, 1878. Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung. *Einleitung*. § 61. S. 7. Library of the University of Toronto.

The first explication of the notion and the concept under study in Webster runs as follows: *Relative* – 1: a word referring grammatically to an antecedent.

However, there is more in the explication. *Absolutely* unexpected, in the sense indicated above, the following connotation turns out to be: it is a relation or a link or a necessary dependence. “The Relative” is *necessary*.

Relative – 1: a word referring grammatically to an antecedent; 2: a thing having a relation to or connection with or necessary dependence upon another thing...²⁶

It is self-evident that from such an angle there is no appreciable difficulty in pointing out the mutual overflow and the mutual penetration of the absolute and the relative.

The most widespread gnoseological (and gnostical, and religious-mystical) understanding of absolute truth as a whole universal knowledge of the universality of the universe is explicated today only as a guiding ideal. But it is necessary to remember one more meaning of absoluteness: it is a morphism, quantitative-qualitative adequacy of correlated systems, namely, of knowledge and its referent. Adequacy, usually considered a scholastic term, is not always out-fashioned. In rare cases, it appears as an isomorphism, a pairwise one-to-one correspondence of both the paradigmatic elements and the syntagmatic links between them. This sometimes encountered or specially constructed “case” is inherent in some – in fact, few – scientific theories²⁷.

Relativity of truth, on its part, depends on both objective and subjective factors. Objective factors that cause relativization of any knowledge were listed by skeptics among the five tropes of Agrippa and ten tropes of Enesydemus. In short, the object is changing, the method of mastering it is also changing, and our understanding is changing accordingly²⁸.

Besides, truth belongs to a knowing agent, his/her consciousness; as such, it is subjective. All inaccuracies, weaknesses and costs, all creative impulses and over-exposures of consciousness make in essence true knowledge only relative in content. This is primarily the dependence of knowledge on the way people act. In addition, outside these restrictions, physiological possibilities limit “from below” the hypothetically existing absolute knowledge. The absolute knowledge of “what truly is there”, i.e. what actually exists, is relativized “from above” at the expense of man’s imagination and fantasy, constructive activity, and so on.

There are also factors, so to speak, objectively subjective, characteristic more for the public, and not for the individual consciousness. These are the accepted picture of the world, the style of thinking, the intellectual “ceiling” of the era itself, the ratio of

²⁶ Webster’s Seventh New Collegiate Dictionary. – Springfield, Mass., USA. – P. 723.

²⁷ For example, proposing for the solution of the problem of truth a precise, definite and in this sense *absolute* number to which the cognitive search tends, deviating and returning, we stipulate its dependence on the number of terms of the series, very large, but still finite (for $S = 1000$).

²⁸ This was called a “parallax” by a Chinese philosopher Dawei Zhang during the XXIV WCP held in Beijing, in August 2018.

reception and transformation of traditional forms of culture, the interpretation of ideas of science, ideological pressing, aesthetic canon, ethical code, language norms, psychological attitudes, etc. As far as I can judge, for the first time in Russian philosophy these and other factors were qualified as a pre-requisite knowledge by L.A. Mikeskina, in theory of knowledge, epistemology and philosophy of science. I could add that it is pre-requisite for *scientific* knowledge presumably.

Finally, it is important that, according to a successful remark by I.S. Narsky, the suggested asymmetry of absolute and relative is also relative! With reference to Lenin's argument about the limits of absolute necessity and the absolute truthfulness of the gnoseological "relative opposition of matter and consciousness", I.S. Narsky wrote: "In the ontological correlation of matter and consciousness, there is a moment of absolute..., and in the gnoseological aspect of this correlation there is its own relativity..."²⁹

Of interest is that not all modern thinkers have fallen into relativism, contrary to what the post-non-classical skeptic of the eclectic confused era R. Rorty argues, criticizing the "dogmatism" of Plato and Aristotle. For example, Renford Bambrough, a contemporary British philosopher, demonstrates the true courage of the Enlighteners when he writes:

"I still think that philosophy is the pursuit of truth and understanding, and that there is a truth to be known and understood. I also think that all this applies to everything else that deserves the name of enquiry or investigation: the truths of mathematics, physics, history, psychology, theology, morals and criticism are all alike timeless. In so far as apprehension of any of them depends on the acquisition of particular concepts, then those concepts are in principle available to any enquirer at any time. The mastery of them is itself a species of understanding that one man or generation may have and another lack".³⁰

This will be accepted by any significant thinker who is following the traditions of the noble Enlightenment, and not necessarily a materialist.

Criticism of Bambrough concerns several famous names. Let us give the corresponding fragment completely.

"Collingwood tells us that he and I do not even ask the same questions as our philosophical predecessors. MacIntyre ties moral philosophy to the coat tails of morals and thinks that that makes moral philosophy fickle. Popper and his progeny see the philosopher's business changing as new questions and answers are posed and offered in science and society. Feyerabend and Kuhn speak of scientific theories as mutually incommensurable; there cannot be permanent scientific *truths* to be *discovered* and *established* because a scientific conflict is between parties whose concepts are different, so that there is no single unambiguous question at issue between them,

²⁹ Narsky I.S To the analysis of the structure of the basic question of philosophy // Philosophical Sciences, No. 6. 1982. – P. 58.

³⁰ Renford Bambrough, Fellow of St. John's College, Cambridge, and Editor of Philosophy. *The Shape of Ignorance* // Contemporary British Philosophy / Ed. By H.O. Lewis. – Plymouth: 1976.

and hence no role for a crucial experiment or observation. In morals and aesthetics and criticism and religion it is easier still to find suggestions that truth is a shifting sand, that nothing counts as *how things are*, waiting to be discovered or unfolded”. (ibid.)

Unlike his opponents, Bambrough believes in the principle of cognition:

“And all these truths and understandings are a unified truth and understanding, to which it is not irrational to aspire, even though it may be unintelligible to suppose that it can be reached”. (ibid.)

I think, together with this philosopher, that it is not necessary to limit the scope and subject of rational research and inquiries. The ray of intellectual intuition, “*intuitus purus*”, will always be intentional to the universal truth, “the eternal rose that Dante saw”.

Now let us stop somewhat longer on *προλήψις*, the projection of consciousness outwards, not allowing “the cat to scratch its eyes when it sees the mouse”.

As it is believed to be stated in Hume, the *idea of existence* is either clearly connected with every perception of each subject of thought, or is identical with the very *idea of perception* (or perception of the *object*).

However, was he really contemplating on perceptions?

This is what Hume wrote in the famous “*Treatise of Human Nature: Being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral subjects*”, generally called just “*Treatise*”:

“The idea of existence, then, is the very same with the idea of what we conceive to be existent. To reflect on any thing simply, and to reflect on it as existent, are nothing different from each other. That idea, when conjoin’d with the idea of any object, makes no addition to it. Whatever we conceive, we conceive to be existent. Any idea we please to form is the idea of a being; and the idea of a being is any idea we please to form.”³¹

To “simply” reflect doesn’t necessary mean to perceive, above all.

What’s more: Just to reflect, therefore, about the smell of violets and to think that the flower does exist, perhaps, in fact, is the same thing. But “to simply perceive” the smell of violets, to think about the smell of violets, to reflect that you smell the violets, to reflect what you think about the smell of violets and AND to think that your thoughts about the smell of violets are true – are they all the same? Or is the deflationary concept of truth *right*?

³¹ Hume, David. *A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Section VI. Of the idea of existence, and of external existence. http://michaeljohnsonphilosophy.com/wp-content/uploads/2012/01/5010_Hume_Treatise_Human_Nature.pdf

See also: Hume, David. “*A Treatise...*” // Transl. into Russian by S.I. Tsereteli. Notes by I.S. Narski. Introduction by A.F. Gryaznov // David Hume. Works. In 2 volumes. V. I. - 2 nd ed., Ext. and corrected. - M.: Mysl, 1996. - P. 124.

A thought that communicates a feeling may well be false, erroneous, phantasmatic... even if the one who communicates it is sincerely convinced of its truth. Then probably it might be necessary to formulate the proposition under study in the following form: “*It is true that I believe that I smell violets*”?

Is it necessary or not to ascribe to knowledge the property of truth, since there is knowledge and it is knowledge about its object?

Attribution is not necessary, but it is not necessary to take it away, since it really does have the property of being true (*if any*; bracketing is possible, though).

Is it necessary or not to ascribe to judgment the property of conveying the author’s conviction in the reality of the object of judgment?

Ascribing is not necessary; neither it is necessary to bracket or take it away, since the judgment really does have the property of conveying the author’s conviction (if any).

“*The House of Truth is Logic*” seems an indisputable phrase, because only in logic, beginning with Aristotle himself, is it clearly defined by the examples of assertive judgments. The point of view of G. Frege is close to this: the true [*wahr*] is only logical; this word in logic (and I think that in gnoseology too. – *E.T.*) should not be used in the sense of “genuine” [*wahrhaftig*] or “sincerely truthful” [*wahrheitsliebend*]; neither should it be mixed up with “really existing”, [*wirklich*]. However – and this is emblematic – in German the central form of knowledge, namely perception, is called *Wahrnehmung*, “taking the truth”. The word “awareness” comes closest to German *Wahrnehmung*. For the single Russian term «восприятие» in honest German there is a dozen correspondences with different shades of meaning: *Erfassen* – comprehension, capture; *Aneignung* – appropriation, appropriation; *Aufnahme* – acceptance, reception; *Auffassung* – catching, grasp, and the most common, *Empfindung*, that reflects all that is found with the help of sensory forms of cognition, situationally: Sensation, impression, feeling.

Logic explains the work of gnoseology artlessly. If we attribute a predicate to the subject of the judgment, and the corresponding property of its original referent really does exist, the judgment is true, and if this property of the original does not in fact exist, the judgment is false. Conversely, if we point out the absence of the subject of a judgment, and it actually does not exist as an original referent, the judgment is true, and if there is, it is false. The whole difficulty is to find out first whether there is an object of discussion (existence), then what it is (essence) and then to find out what its inherent properties (accidents) are, and whether they are or are not; it is a test on *verum*, faith, conviction and truth of knowledge. Further, the trend of the future change of things will also become clear in practice.

A familiar algorithm! What if we convincingly attribute to the original referent some property that it does not have, and vice versa? Therefore, only ostensive definitions unquestionably relate knowledge and reality, which definitions are, to logic, very indirect.

Let’s clarify another important point: (is it) truth of knowledge or truthfulness of judgments, or propositions? What is more correct in characterizing the primary object of gnoseology?

Consider, for example, such a dictionary definition (or rather, this division).

Truth – quality, state, of being true or accurate or honest or sincere or loyal or accurately shaped or adjusted. [OE trēowth].³²

Everything is clear here and everything is upside down. Here, truth is the *quality of being truth*, the property of the state of “being true”, or punctual, or earnest, candid, etc., i.e. in fact, it is given as an adjective. In this dictionary we face truth as an accident, not substance, although the definiendum is a noun. It would be more logical, on the contrary, to regard the adjective as being applied to the noun: **true** – quality, state, of being truth; “truth is quality, property, state of being *truth*”.

“True” means, after all, not “truth”, but “truthfulness”, a noun which is a substantiated adjective. For epistemology, logic and methodology of science it is quite acceptable. G. Frege, who considered the task of logic to be the discovery of the laws of *truth* (and not the discovery of laws of prudence or laws of thinking!), stated that it is in the laws of truthfulness that the meaning of the word “true” [wahr] is revealed. In the linguistic sense, the word “true” is manifested as an adjective. The more so, Frege uses the word *Wahrsein* for “truthfulness”, containing the root morpheme “*Sein*”, Being. It sounds stronger and more convincing than the Latin suffix *-ness* turning the adjective “truthful” to a noun.

“Um jedes Mißverständnis auszuschließen und die Grenze zwischen Psychologie und Logik nicht verwischen zu lassen, weise ich der Logik die Aufgabe zu, die Gesetze des Wahrseins zu finden, nicht die des Fürwahrhaltens oder Denkens. In den Gesetzen des Wahrseins wird die Bedeutung des Wortes „wahr“ entwickelt... Das Wort „wahr“ erscheint sprachlich als Eigenschaftswort”³³.

Can we still define truth as a certain substance? Or the so-called “pure truth” is not an isolated subject, but a qualitative certainty of knowledge?

Presumably, we can. The Greeks spoke quite simply: truth is *telos*, a body. It is possible to put it this way: truth as a substance (and, likewise, *being* as a substance) is an idealization, an abstract object. Or it is better to formulate it in the following wording. Truth is an abstraction, some meaningful qualification of knowledge existing in the form of thought, judgment, that is, strictly speaking, *truthfulness* of knowledge. Of note is that both truth and truthfulness are nouns, but the first is a substance, and the second one is an accident – that of quality. In the role of qualification, it allows mainly qualitative description, in the function of abstraction – an exact, mathematical, quantitative description.

Although Hegel believed that quantity is indifferent to being – it is not indifferent to cognition.

Truthfulness is not an ideal object, a certain essence, but an *abstraction* of the characteristic property of cognition as a process and consciousness as its result: namely, the property of assimilation to reality. “Representing assimilation”, if we take advantage of the successful expression of Heidegger.

³² Chambers’s 20th Century Dictionary. – London: 1965.

³³ Frege, Gottlob: *Der Gedanke. Eine logische Untersuchung*. Op. cit., p. 59. See also: <http://www.gavagai.de/HHP32.htm#anfang>.

Here we give a supplemented starting definition: truth / truthfulness is an isolating abstraction, a certain qualification of the ideal that reflects the essence of the object of cognition encountered, “met”, appropriated by the subject in action, which essence is fixed in linguistic-logical forms representing “morphism”, or internal ordering of the cognizable object.

A short digression. The simplest gnoseological classification of concepts in terms of their degree of abstraction includes three lines: abstraction of identification is the first level; the middle one is isolating abstraction; and abstraction of idealization, or abstract object is on the highest level. More detailed typologies rather than given are developed by sciences. Particularly rich is branching classification of the living-beings. For example:

my Kitty	your Benny	that goldfinch
lynx	airedale terrier	goldfinch
cat	dog	bird

Further, several more lines may follow: animal in general; living organism; entity; substance; matter; being. But in *botany*, rich in classifications, beginning with K. Linnaeus, and even with Democritus and Aristotle themselves, the number of these lines is even greater: individuals are united into species, species into families, families into detachments, detachments into classes, classes – in types, and those, in turn, in the realm of flora – and fauna, in zoology.

From the point of view of semiotics, linguistic-logical forms-words and other signs are the stops on the “floors” of the signification lift.

Scrupulous John Locke believed that the abstraction of identification is obtained as follows. To shorten the path to its great goal, knowledge, and above all, to give the greatest volume and comprehension to perception, the first thing that the mind does is connect its perceptions into “bundles” and thus dispose them for one or another group (sort, species, genus) so that one could confidently distribute all the knowledge acquired about individual things to the whole this species and thus move in more rapid steps.

“This... is the reason why we collect things under comprehensive ideas, with names annexed to them, into *genera* and *species*; i.e. into kinds and sorts”³⁴

The next stage in formation of a concept is the acquisition of an isolating abstraction. According to Locke: “...the mind having got an idea which it thinks it may have use of either in contemplation or discourse, the first thing it does is to abstract it, and then get a name to it”³⁵. Names are given for the sake of convenience; the resulting signs cover a considerable number of objects:

“...it is men who, taking occasion from the qualities they find united ... range them into sorts, in order to their naming, for the convenience of comprehensive

³⁴ Locke, John. Locke, John. *An Essay concerning Human Understanding*, Bk.II, Ch.XXXII, “Of True and False Ideas”,. i. 6. See also: <http://ebooks.adelaide.edu.au/l/locke/john/181u/>

³⁵ *Ibid.*, B.II, Ch.XXXII, Of True and False Ideas,. i. 7.

signs; under which individuals, according to their conformity to this or that abstract idea, come to be ranked as under ensigns: so that this is of the blue, that the red regiment; this is a man, that a drill: and in this, I think, consists the whole business of genus and species.”³⁶

It is important that it is in the interval of this abstraction that substantiation of adjectives and other parts of speech occurs, that is, the mental transformation of properties and qualities into substances.

Though isolating abstraction is mainly thought of as being an abstracted *quality*, Locke believed that the *essence* itself “of which that name is always to be the mark” can be isolated – and this indeed might be the case.

The third step is constructing an abstract object. Locke explains this in the following way:

“...the abstract ideas of mixed modes, being men’s voluntary combinations of such a precise collection of simple ideas, and so the essence of each species being made by men alone, whereof we have no other sensible standard existing anywhere but the name itself, or the definition of that name”.³⁷

Now, which line in the elementary three-step logical-gnoseological classification does truth / truthfulness occupy?

The second, middle one. Truthfulness, as it was said, is an isolating abstraction, similar in the level of logical existence to “beauty”, “courage” or the famous “*albedo*”, “whiteness”, which served so much the history of logic and epistemology: just recall the famous “*Sortes est alb*”, “Socrates is white” (light-skinned or pale). Probably, such abstractions grow out of the logical search for a definitive characteristic of the object of thought. Semantically they are close to adjectives, being an operational finding of such a search, responding the question “what kind of?” [-truthful!] and having close relations to substances. Locke: “...the name, blue, notes properly nothing but that mark of distinction that is in a violet, discernible only by our eyes, whatever it consists in”³⁸.

As a result, we begin to deal with the property abstracted from things as with a particular concrete object: beauty, whiteness; literacy, humanity... electrical conductivity, malleability, fusibility... truthfulness. In this process of working with properties abstracted by the power of mind from their bearers, among their own attributes, “the most distinctive”, the definitive one, is established. We should not forget that the abstraction has an interval, and within its framework many subspecies are possible. Substantiation of isolating abstractions “true”, “truthful” leads to isolating abstraction “truthfulness”, expressed by a noun. This is particularly noticeable in the case of the German language: the initial lexeme in it is *wahr* (both the adjective and the adverb), the attachment of the feminine suffix *heit* to this adjective / adverb directly turns it into a noun *Wahrheit*. It means truth, and truthfulness, too.

³⁶ Ibid., B.III, Ch. VI, Of the Names of Substances, i. 36.

³⁷ Ibid., B.II, Ch.XXXII, Of True and False Ideas., i. 12.

³⁸ Ibid., i. 14.

The path of the corresponding Russian lexeme to the last goal is longer: true (i.e. genuine, actually existing) – true – truthful – truthfulness – truth [истинный (естенный, т.е. подлинный, действительно существующий) – истинно – истинность – истина].

It is worth noting that the argument relies crucially on the notion of what we might call “higher-order properties”.

“We have not only animals, but animalities, and then animalityhoods, and “animalityhoodships” (or whatever we want to call them), and so on. The picture here is one of higher-order properties, not just of higher-order predicates. It is a matter of metaphysics, not just of language. Animals each have some real metaphysical feature, an animality, in virtue of which they are animals. These animalities in turn each have another metaphysical feature, an “animalityhood” we called it, in virtue of which they are animalities, and so on. Animalityhood is a real feature of an animality; indeed, it is what makes it an animality. But it is not a feature of an animal, since an animal is not an animality³⁹”.

Increasing the degree of abstraction – and in this case, we must agree, the ultimate abstraction is a complete separation from the logical bearer of truth, judgment, – gives us an abstract, or ideal, object and the great philosophical category TRUTH expressing this object. And the corresponding Word. An Absolute, equal to Being and Spirit, or equally powerful. Free from imperfections, compulsions and impurities, uncontrollable, self-sufficient, independent of qualification assessments, measurement standards, external reference. “Immobile vortex of being” (Rev. Father Pavel Florensky).

Now we must listen to the other part.

Not all philosophers would agree with these statements. Among them there was a critic of the dogmatism of the scientists Sextus Empiricus.

In the Book First of the Treatise “*Against Logicians*”, he, at first objectivistically and critically, writes about truthfulness as of something fundamentally different from the truth itself: “...others, and in particular the Stoics, believe that it differs from the true in three ways: substance [ουσία], composition [σύντασις] and meaning [δύναμις]”⁴⁰.

It is impossible not to pay attention, although in this case it distracts us from the basic exposition, to the more than strange translation of the word δύναμις: not as “movement” but as “meaning”. For me, this remains inexplicable. [Perhaps it was worthwhile, at least from the context, to translate this third concept, which shows the dynamics of truth, for example, as a “way of finding”, a method...] However, we will continue.

1. “It is different in substance, because truth is a body, and the true exists as an incorporeal”. It means that the true is a certain proposition, a statement; “The statement is a verbal expression (λεκτόν), but it is incorporeal”. Analyzing truth in

³⁹ Spade, Paul Vincent. *Boethius against Universals: The Arguments in the Second Commentary on Porphyry*. <http://www.pvspade.com/Logic/docs/boethius.pdf>

⁴⁰ Sextus Empiricus. *Against the Logicians*. Book I. Works, in 2 v. V. I. M.: Mysl, 1976. /In Russian/. P. 67.

the second treatise “*Against Physicists*”, Sextus himself takes a stoic view of it, as consisting of substance, substratum and meaning. Truth is a body, because it turns out to be knowledge of all that is true. This is, so to speak, the corpus of all true judgments. All knowledge is “the indwelling leader”. And the leading beginning, according to the Stoics, is the body.

2. In composition, “true” is “something that is uniform and simple by nature”. And truth is complex; it is “compiled as an established, systematic knowledge that is a collection of many truths”.

3. The differences in δύνανμις for the “true” and “truth” itself in Sextus’ presentation concern methodology, or the ways of acquiring knowledge. “...They differ from one another in that the true is not always connected with science (because both the mentally retarded, the infant, and the mad sometimes express something true, not having the science of the true), whereas truth is contemplated according to science”⁴¹.

Such an unreasoning piety before scientific knowledge, the kingdom of truth, on the part of an inveterate relativist does him credit. And maybe, philosophy of science will rejoice that Sextus here has in mind that the right path, the method must lead to truth. Something true expressed by a simpleton, received outside the correct method, is not truth.

So, the Skeptics and the Stoics agree that truth differs from the true in substance, composition and meaning.

In spite of the clearly expressed position, this opinion did not persuade the author of this work, who remained convinced that the difference between the analyzed concepts consists, as stated above, in the level of abstraction of the substantivized adjective “true” (or truthful) and the abstract object “truth”.

Parerga. Additional Considerations about Truth-makers, Truth-bearers and Logical basics.

What property should appear in knowledge to consider it true? Let us turn to Plato’s dialogue “*Phaedo*”. 105 b-c. Socrates:

“If you should ask me what, coming into a body, makes it hot, my reply would not be that safe and ignorant one, that it is heat, but our present argument provides a more sophisticated answer, namely, fire, and if you ask me what, on coming into a body, makes it sick, I will not say sickness but fever. Nor, if asked the presence of what in a number makes it odd, I will not say oddness but oneness, and so with other things”⁴².

Ockham had a parallel: not the whiteness is the subject of white, but the body.

“... It is said that the body or surface is a subject of whiteness (and fire is a subject of heat) {*ignis est subiectum caloris*}”⁴³.

⁴¹ Op. cit., p. 68.

⁴² Plato. *Phaedo*. <http://cscs.res.in/dataarchive/textfiles/textfile.2010-09-15.2713280635/file>

⁴³ Ockham, Op. cit., p. 79.

For knowledge to become true, it should not be “truth” that springs out in it, but something else... the order of being, for example. The concept of truth must be developed into a theory in the same way as the concept of essence. It is necessary to begin the analysis with the study of the existential characteristics: existence, grasp and distraction, identity and likeness, order, *morphism* – continuing the substantial investigation of the qualitative features of truth and error and ending with the concentration of gnoseology on the problems of philosophy of science and epistemology, going ahead, onto sociocultural issues of practical philosophy such as ethics and communication.

Existential materialism rests on a postulate approved by Father of logic, namely, coincidence of foundations of being and cognition, and therefore it never breaks with logic. Logical expression of this coincidence is the common *topos*, or terrain, of general and individual judgments. In such kind of judgments subjects and predicates have a total volume: the predicate is “a designation from another part of the same issue that is thought of in the subject”. (N. Lange’s wording). In Ockham, for a statement to be true, it is sufficient that the subject and the predicate mean or replace the same thing; hence *Frusta fit per plura quod potest fieri per pauciora*. This is pretty obvious and therefore seems like a truism. What interests us now is a formal coincidence of: 1) indefinite, that is, most relative judgments, 2) definite particular judgments that acquire a greater degree of probability, and 3) particular diverting judgments that win in the move to absolutely exact knowledge. All this is despite the fact that they differ in content; and truth characterizes content, not form of a judgment.

There is a unique opportunity to demonstrate the transition, the transfer of relative to absolute by means of Aristotelian logic. This phase transition is syntagmatically fixed in the above-named indefinite, definite particular and particular diverting judgments, which formally constitute three steps in the direction from relative knowledge to absolute one.

Judgments of these types coincide in the form of a correctly constructed formula “There is an X that has the property A”, $\exists X (A)X$. For example, Some philosophers are reasonable. Some musicians are composers. Some writers are poets.

The nomenclature of judgments is as follows: quantitatively, judgments are divided into particular and common, or general. Individual judgments remain outside our interests because they are equal in volume to general ones: as it was said, subjects and predicates coincide in them in scope.

Particular judgments are definite and indefinite; the difficulty is that they can have one and the same subject, the same predicate, and, of course, the same quantifier, “some”. For example: “Some witnesses gave evidence”⁴⁴. If it is free from context, the form, one and the same, will not make it possible to differentiate: some – and *probably all?.. At least some?.. Only some* – while other witnesses did not give those testimonies?.. This is an indefinite particular judgment. Its content, or volume, has a structure denoted by intersecting circles of Euler which means that neither subject, nor predicate is of definite scope.

⁴⁴ Examples are taken from the textbook “*Logic*” by V.I. Kirillov and A.A. Starchenko (Moscow: Higher School, 1982), intended for law schools, which explains their specific “criminal” coloring. /in Russian/

Context-related, i.e. meaningful, not formal, conclusion – <only> some <and only these> witnesses gave evidence <and some other witnesses, on the contrary, did not give evidence] – will make it possible to distinguish the *definite particular* judgment from others. Such a judgment contains knowledge of both the revised data knowledge about the scope of the subject, and the predicate (“non-witnesses”), and can in principle be meaningfully considered as a complex judgment.

So, is everything explained just by means of a “small fraction”, the adverb “only”? If you enter it, then all things become clear?.. But the matter is complicated by the existence of particular diverting, or specifying judgments. It is the adverbs “only”, “just”, explicitly applied or implicitly comprised, that distinguish them from others.

Here are the examples of all three types of simple propositions indicating individual, general, and particular diverting judgments. They mean to illustrate the steps from relative to absolute on the primer of specifying the terms denoting *predicates* which means moving from indefinite knowledge to definite – and **P** is always the main term in any judgment.

“Only N is a witness of an accident”. This is an individual specifying judgment; its content, or volume, is denoted by one Euler circle which means in fact two in one: both **S** and **P** have the same scope. “All crimes are socially dangerous”. This is a general specifying judgment, and its content, or volume, also has a structure designated by one Euler circle on the same reasons: both **S** and **P** have the same scope. Crimes are socially dangerous. What is socially dangerous is a crime. This is an established scheme for all *definitions*; and this is what distinguishes definitions from all other general affirmative propositions like All men are mortals or All sparrows are birds, or All butterflies are insects, where predicate **P** is broader than subject **S** and thus indefinite, or, we can stress, thus relative, i.e. non-specified in frames of such type of judgments. These examples are simple enough.

But then there comes an intriguing, ambiguous: “Some witnesses gave evidence”.

Let’s take a more transparent example of the same logical structure: “Some cities are capitals of the American states”. This example includes an implicit adverb “only”. And here the form, the same for more than one case, will not help to firmly distinguish the two following ideas: some – and *maybe all?*.. *At least some?*.. *Only some* – while others are not?.. OR <only> some cities are capitals [and some others, on the contrary, are non-capitals of non-American non-states]. **Only some** cities are capitals of the American states, only these cities, only them, and no others. «<Only> these **S are P**-s, and only *these P*-s» is the underpinning idea of particular diverting, or specifying, judgments, distinguishing them from indefinite particular judgments with the same quantifier.

In the case of a context-bound conclusion, the scheme of a particular specifying judgment will be denoted differently than that of an indefinite particular judgment: namely, by concentric circles. In the center there is a specified, isolated predicate **P**: “the capitals of the American states”. Its volume is definite, or absolute, in contrast to the predicates of indefinite particular judgments (though also in contrast to the volume of the subject “cities”). And this specification of a predicate making it definite – while predicates of other types of affirmative propositions are all indef-

inite – is one of the visualizations of our ideas about truth as an increasingly accurate and clear knowledge approaching the quantitative limit.

Another question from the sphere of formal logic is also of interest to gnoseology discussing the basic syntagma. This is a question of modalities.

Even in the two-valued logic, it is possible to transfer to communicant not only the objective “core” of information, a certain conceptual complex, but also to express one’s own, subjective attitude to this information. In other words, it can be evaluated, offered as questionable or immutable, as necessary or contingent, etc. The school definition of modality seems narrow. It is “additional information about the nature of the validity of the judgment or the type of relationship between the subject and the predicate expressed in the judgment in explicit or implicit form”⁴⁵. In fact, such modal operators as “good” or “bad”, “always” or “sometimes”, “prohibited” or “allowed”, etc. speak not about the validity of judgments, the objective dependence of the predicate on the subject, but it is our, subjective, qualitative assessment of what is happening; it is about our doubt, confidence, determination or accepted axiological system.

The well-known “school” classification of modalities includes as the first lines the alethic and epistemic modality. Epistemic has two more subspecies.

Alethic modalities express the degree of necessity of the event. They are designated in language by operators “necessary”, “accidental”, “impossible”, “possible”. Dialectics of possibilities (abstract and concrete, formal and real) is not taken into account in elementary logic. However, Aristotle himself wrote that two-valued logic does not work well for the future; for example, the saying “It is necessary that a sea battle take place tomorrow” cannot be reliably estimated either as true or false. The language of politics often uses this ambiguity.

Epistemic modalities express the degree of the validity of a judgment; most often, of scientific one. They either agree with our verified knowledge, or with unproven conviction.

Modalities of knowledge are indicated by operators “provable”, “undecidable”, “refutable”. This is the sphere of scientific research, doubts, losses and inventions. Modalities of belief, respectively, have operators “presumed”, “doubtful”, “rejected”, “admitted”.

More often than we would like, the theory of scientific knowledge resorts to deontological modalities: “obligingly”, “indifferent”, “forbidden” and “allowed”. Of course, all referents of these assessments lie in the field of pragmatics, the sphere of “boundless subjectivism”.

Our question, however, is as follows. Why do modalities denoted by the sacramental name “alethia”, designate not knowledge but objective actuality, whatever it is called, for example “event”? (R. Scruton, for example, suggests to understand under “reality” such its types and manifestations as fact, situation, reality and state of affairs).

Evidently, because truth “somehow” relates to objective actuality. True knowledge is in relationship with all these and other types of reality.

And why epistemic modalities marking scientific search, “science on the march”, do not include such an assessment of their attitude to the subject of search?

⁴⁵ V.I. Kirillov and A.A. Starchenko, op. cit., p. 96.

The reason is they denote not reality, but the totality of statements about it. The care of epistemology is the coherence of utterances. That is why there is often a temptation to adopt a deflationary, i.e. logical-methodological theory to explicate the concept of truth, and stop at this.

Excessive emphasis on the formal side of logic, generally speaking, is not needed. By the way, Aristotelian logic was called *formal* by Kant; this is not its self-name. However, we specifically focused on the schematic intermediate stages of clarification of knowledge, and this is the reason for it. Logical steps from inconsistency to certainty and to specific definiteness – that of the predicate – are the steps of knowledge *meaningful in content*, from **the relative to the absolute**. Here, not only logic is needed, but also gnoseology. In the theory and practice of cognition, this approach to truth occurs as a coincidence of knowledge with the actual state of affairs.

Conclusion.

As the ability to know and as a process of cognition, truth was identified in the ancient Greeks, and both the ability and the process were denoted by the same word *gnōme*. Truth as such was designated by the word “[the] unforgettable”, *alethia*. There are, therefore, not two (“process and result”), but three main hypostases of truth: 1) cognitive potential force (energy), 2) the very process of acquiring knowledge, i.e. ideal presentation of an object, and 3) the result of this action: a true judgment. Or it may be a larger block of knowledge, together with its socio-cultural context. Or it is the corresponding existential state, Heideggerian “standing-in-the-*Lichtung*”, being-in-knowing. Or it is our “*Dabewußtsein*”.

True, there is knowledge that cannot be adequately confirmed or completely disproved by practical experience, in principle. These are all those judgments, the explicit or hidden background, the subtext, the *metamessage* of which is the idea of an actual infinity of being. Only theoretical philosophy can help in such cases. So let us forward to truth. In philosophy, nothing viable is left in vain; the time of the next knight tournament comes between those who believe in the existence of absolute truth, and those who reject it or have already rejected it. The author is with those who believe. Let the strongest win.

References

1. Bambrough, Renford. *The Shape of Ignorance // Contemporary British Philosophy /* Ed. By H.O. Lewis. – Plymouth: 1976.
2. Bennett, Jonathan. *Learning from six philosophers. V. 2. Locke, Berkeley, Hume.* Clarendon Press – Oxford. – 2001.
3. Benson, Ophelia, Stangroom, Jeremy. *Why Truth Matters.* – London – NY, Continuum, 2007.
4. Psillos, Stathis. *Philosophy of Science A – Z.* Edinburgh Univ. Press. 2007.
5. Sigwart, Christoph. *Logik. Zweiter Band. Die Methodenlehre.* Tübingen, 1878. Verlag der H. Laupp’schen Buchhandlung. Library of the University of Toronto.
6. *The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy.* Ed. by Frank Jackson & Michael Smith. – Oxford Univ. Press, 2013.

Electronic sources

1. Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers. R.D. Hicks. Cambridge. Harvard University Press. 1972 (First published 1925). <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0004.tlg001.perseus-eng1:9.11>
2. Frege, Gottlob. Der Gedanke. Eine logische Untersuchung. Op. cit., p. 61. See also: <http://www.gavagai.de/HHP32.htm#anfang>
3. Hume, David. A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects. Section VI. Of the idea of existence, and of external existence. http://michaeljohnsonphilosophy.com/wp-content/uploads/2012/01/5010_Hume_Treatise_Human_Nature.pdf
4. Locke, John. An Essay concerning Human Understanding. <http://ebooks.adelaide.edu.au/l/locke/john/181u/>
5. Parmenides. On Nature. <http://www.megalyrics.ru/lyric/parmenides/fragments.htm#ixzz4NGMepPYH>
6. Spade, Paul Vincent. Boethius against Universals: The Arguments in the Second Commentary on Porphyry. <http://www.pvspade.com/Logic/docs/boethius.pdf>
7. The Atomists: Leucippus and Democritus. Fragments. A text and translation with the commentary by C.C.W. Taylor. <http://docslide.us/documents/ccw-taylor-the-atomists-leucippus-and-democritus-fragments-with-translation.html>
8. Webster's Seventh New Collegiate Dictionary. – Springfield, Mass., USA.
9. William of Ockham, From His Summa of Logic, Part I. Copyright © 1995 by Paul Vincent Spade. eBooks@adelaide.edu.au

«HOLZWEGE»: ИЛИ НАЗАД К ИСТОЧНИКАМ

Э.А. Тайсина

ФГБОУ ВО «Казанский государственный энергетический университет»,

г. Казань

E-mail: Emily_Tajsin@inbox.ru

Аннотация. Автор ставит своей задачей создание новой гносеологии, которая учла бы достижения последних десятилетий, как философские, так и научные, и иные общекультурные, оставаясь при этом верной классическим принципам. Эта теория, называемая экзистенциальным материализмом, направлена на решение ключевых гносеологических проблем. Главный вопрос всей философии – «скандальная» проблема сущности; в гносеологии, тем не менее, он транскрибируется как проблема истины. Предвосхищая решение центральной проблемы любой теории познания – проблемы истины, мы еще раз установим фундаментальные гносеологические постулаты. Принятый постулат единства бытия и познания, каковое воплощается в сущности и обозначается в нашей гносеологии термином “*Dabewußtsein*”, диктует построение учения о бытии, онтологии, и учения о познании, гносеологии, также в единстве. В результате возникает основное онтологическое затруднение гносеологии: вопрос о локализации, природе и сущности истины. Данная статья, как и другие работы автора, призвана разрешить это затруднение.

Ключевые слова: теория познания, истина, сущность, реальность.

* ТАЙСИНА Эмилия Анваровна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и медиакоммуникаций Казанского государственного энергетического университета

ПРОСВЕТИТЕЛЬСКАЯ ИДЕЯ ЕСТЕСТВЕННОЙ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА КАК ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК «ПРЯМО КОММУНИСТИЧЕСКИХ» УТОПИЙ

С.Н. Корсаков*

** ФГБУН Институт философии РАН, г. Москва*

E-mail: snkorsakov@yandex.ru

***Аннотация.** В статье рассматривается влияние интроспективной методологии и социальной робинзонады на политическую мысль эпохи Просвещения. Показана двойственность социального атомизма, который может служить основанием как либерализма, так и авторитаризма. Материалом для исследования выступают теории утопического коммунизма XVIII века (Мабли, Морелли, Бабёф). Выводы применяются к современной политической ситуации, когда ценности демократии парадоксальным образом выступают в качестве идеологического обоснования подавления свободы индивидов.*

***Ключевые слова:** Просвещение, Морелли, утопический коммунизм, робинзонада, либерализм, социальный атомизм.*

Одним из негативных последствий социально-политического переворота 1991 г. для общественной науки стала ликвидация направления истории утопического социализма. До этого существовала группа в Институте всеобщей истории. Она выпускала ежегодник «История социалистических учений». В свою очередь, на философском факультете МГУ существовала кафедра истории социалистических учений. Читался учебный курс. Изучение его было полезным и поучительным, давало гуманитариям редкие специальные знания.

Если мы говорим об утопическом социализме, то естественной точкой отсчёта для нас должен выступать социализм научный. Как же основоположники научного социализма оценивали своих предшественников, какую они давали периодизацию утопическому социализму? Энгельс, перечисляя бывшие в истории социалистические утопии, назвал учения Мабли и Морелли «уже прямо коммунистическими теориями» [4, с. 191]. Таким образом, по Энгельсу, основателями утопического социализма (коммунизма) являются Мабли и Морелли. Несмотря на это явное указание классика марксизма, эти мыслители никогда не выделялись исследователями из общего ряда утопических социалистов. В чём здесь дело?

Вспомним, какие коммунистические утопии имели место до Мабли и Морелли, до середины XVIII в., иными словами, до эпохи Просвещения? Их было два типа. Первый: теоретические модели идеального общественного устройства, созданные ренессансными гуманистами (Мор, Кампанелла). Вто-

** КОРСАКОВ Сергей Николаевич – доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник ФГБУН Институт философии РАН, г. Москва*

рой: социально-политические концепции, оформлявшие революционные выступления крестьянства против феодального строя (Мюнцер, Уинстенли, Мелье). Гуманистические утопии имели своим теоретическим источником античные учения. Совершенно очевидно то влияние, которое оказали на Мора идеи Аристотеля, а на Кампанеллу – идеи Платона. Ренессансные утопии можно рассматривать как учения указанных античных авторов, переплавленные в идеальную теоретическую модель.

Утопии крестьянского социализма рождались в непосредственной борьбе с феодалами-эксплуататорами. Поскольку специфической формой существования идеологии в средневековую эпоху была религия, конкретно – христианство, коммунистические учения крестьянских идеологов черпали свои теоретические соки из Священного писания и предания. Если сказанное вполне очевидно для Мюнцера и Уинстенли, то должно быть признано в полной мере и для атеиста Мелье, который, строя свою аргументацию, целиком находился внутри библейского дискурса.

Таким образом, мыслители, жившие до эпохи Просвещения, формулировали коммунистические идеи, опираясь на античную и средневековую интеллектуальные традиции. В этой связи становится понятной мысль Энгельса: «прямо коммунистическими» могут быть названы только учения, возникшие на социальной почве буржуазной эпохи. Идеологической же платформой этих учений стало Просвещение как доминирующее мировоззрение эпохи. Такой вывод сделал А.Э. Штекли: «В теоретическом смысле утопический социализм (и коммунизм) опирался не на гуманизм Возрождения, не на радикальные идеи Реформации, а на духовные достижения Просвещения ... Не случайно создатели “уже прямо коммунистических теорий” (Морелли и Мабли) принадлежали к числу просветителей» [2, с. 62].

В чём состояла идеологическая трансформация, которая стала необходимой, чтобы произошёл переход от христианского средневекового мировоззрения к новоевропейскому? Христианская идеология работала одновременно на двух уровнях: она обосновывала равенство людей перед богом и богоданность наследственной сословной иерархии феодализма. Бог дал каждому душу, каждая душа самоценна, перед богом все люди в равном положении. Однако небесная иерархия «дух – душа – тело» находит своё отражение в земной: «духовенство – дворянство – народ», которая, таким образом, устанавливается самим богом. Неудивительно, что данная идеология господствовала тысячу лет, настолько она внутренне разнопланова и практически эффективна.

Без слома этой идеологии был заведомо невозможен переход к буржуазному общественному развитию. Притязание на правовое равенство и свободное участие в предпринимательской деятельности требовало признания всех людей изначально одинаковыми. Но эта антифеодальная направленность мысли не могла бы найти опоры в христианском равенстве людских душ перед богом. Потребовалась иная санкция равенства: все люди равны от природы. Так возникает просветительская идея естественной природы человека, коей все одинаково наделены от «всеобщей природы».

А.В. Чудинов обосновал тезис о том, что к революционному утопизму XVIII в. привела дехристианизация сознания. Осуществили её просветители. А.В. Чудинов осуждает за это просветителей и, тем более, резко критикует революционный утопизм: «На развалинах христианства философы возводили храм веры в неограниченные возможности человеческого разума и курили фимиам идеальной и беспорочной естественной сущности человека «...» Если сила разума безгранична, то разве нельзя создать чисто умозрительным способом такой план идеального строя, который начисто был бы лишён каких-либо недостатков, ибо полностью отвечал бы требованиям здравого смысла?» [9, с. 10]. Можно иначе относиться и к идеалам Просвещения, и к утопическому коммунизму. Но сам по себе тезис А.В. Чудинова справедлив с поправкой на то, что для анализа взяты только идеологические процессы, и что это – идеологические процессы, порождённые именно буржуазным общественным устройством.

Социальный атомизм как модель осмысления капиталистических отношений был блестяще развит ещё Гоббсом. Мыслитель показал, как свободная игра сил одинаковых индивидов-атомов завершается их слиянием в государственный Левиафан. Но подобное слияние может стать возможным только тогда, когда в обществе не действуют противоположно направленные тенденции развития. Невозможность глобальной унификации на капиталистической социальной основе была, например, показана Лениным в его критике теории ультраимпериализма Каутского. В реальности же происходит «борьба всех против всех», в которой формально все равны, а реально – далеко не равносильны. Участники борьбы меняются, сама борьба остаётся. Победители и побеждённые в этой борьбе используют формальное равенство как один из инструментов борьбы.

Если же мы абстрагируемся от социального контекста развития идей и рассмотрим только их имманентную логику, то буржуазная по своей социальной основе идея естественной природы человека реализуется всегда в определённой теоретической и методологической последовательности. При этом конечные результаты её воплощения могут быть идеологически различны и даже противоположны. Вот эту внутреннюю неоднозначность, которая на поверку отличает идею естественной природы человека, нам хотелось бы подчеркнуть. Проследим, как это происходит.

Итак, после устранения бога из картины мира высшей инстанцией становится природа. Производной от этой «всеобщей природы» будет естественная природа человека. Все люди одинаково наделены ей. В чём состоит естественная природа человека? Ответ на этот вопрос призван дать философ. Прямой путь обнаружения ответа – интроспекция. Философ заглядывает внутрь себя как экземпляра естественной природы человека и устанавливает, в чём последняя заключается. Следующий шаг – устройство или переустройство общества в соответствии с естественной природой человека. Оно может быть только одним, определённым естественной природой человека. По существу, устройство общества не более как функция от совокупности характеристик и потребностей, входящих в природу человека. Получается, что фило-

соф, открывший в себе общий закон человека и природы, не может не выступить сразу же в качестве законодателя. Он должен сформулировать законы для общества, которые соответствуют естественной природе человека. Таким образом, идея естественной природы человека изначально содержит в себе номотетическую интенцию. *Человек – общество – законодательство*: вот логический путь, по которому проходят все социальные теоретики Просвещения.

Поскольку просветительские теории не исходят из анализа реальных социальных процессов, они в основных своих категориях формальны и могут наполняться различным содержанием. Все философы дадут различные описания основных характеристик человеческой природы. Будут неизбежные пересечения, но никогда не будет полного совпадения. Набор этих характеристик хорошо известен: стремление к свободе, собственности, счастью и т.п. При этом каждый из философов будет исключать из состава «естественной» природы человека те или иные характеристики по принципиальным соображениям, продиктованным на деле его социальной позицией. Скажем, между аристократическим (Монтескье, Вольтер) и демократическим (Руссо) крыльями Просвещения заведомо будут различия в понимании «естественной» природы человека. И все они при этом признают, что эта «естественная» природа должна быть одинаковой для всех людей. Это их консенсусная методологическая позиция. Просто другие теоретики, в отличие от меня, неправильно поняли, что сия природа должна содержать в себе. Однако я-то не ошибся, поскольку она *только одна*, а метод интроспекции раскрыл мне в самом себе её истинное содержание.

Если так легко объясняется «неправильность» прочих просветительских теорий человека, то просветители с лёгкостью могут судить и о правильности или неправильности устройства общества. Можно смело сказать, что не найдётся такого общественного устройства, которое бы соответствовало идеальной теоретической модели, возникшей в голове данного просветителя. Стало быть, общественное устройство – это по тем или иным причинам, например, вследствие корыстных действий религиозных пропагандистов, служивших деспотизму, исказилось, отошло со временем от норм естественной природы человека и подлежит исправлению в соответствии с ними. Так логика применения просветительской социальной методологии вновь приводит философа к тяжкой, неблагодарной, но общественно необходимой и возвышенной роли «законодателя».

Вспомним хотя бы заглавия главных трудов просветителей XVIII века. Монтескье: «О духе законов». Гельвеций: в его книге «О человеке» раздел VII «Добродетели и счастье народа – следствие не святости его религии, но мудрости его законов» и раздел IX «О возможности указать правильный план законодательства...», о том, как невежество приписывает человеческому духу непостоянство, несовместимое с длительным существованием хороших законов, о воображаемой опасности, которой (если верить невежеству) должны подвергнуться государства с открытием новой идеи. Гольбах: «Система природы, или о законах мира физического и мира духовного», «Основы всеоб-

щей морали или катехизис природы». Руссо: «Об общественном договоре, или принципы политического права». Наконец, просветители-коммунисты как таковые. Мабли: «О законодательстве, или принципы законов», «Сомнения, предложенные философам-экономистам по поводу естественного и необходимого порядка политических обществ». Морелли: «Кодекс природы, или истинный дух её законов». При этом произведение Морелли в XVIII веке приписывалось Дидро.

Вот как формулирует задачи философа-законодателя Мабли в начале своего главного труда: «Чтобы судить о наиболее полезных для общества законах, надо знать, к какому счастью человек призван природой и при каких условиях она разрешает ему быть счастливым. Долг законодателя состоит в том, чтобы содействовать проявлению социальных качеств, побуждающих нас объединяться в общество» [3, с. 39]. Далее Мабли пишет о долге законодателя обратить все свои силы против жадности и тщеславия и о том, какой характер должны носить законы, необходимые для уничтожения жадности. Сформулировав практически все позиции просветителя, Мабли останавливается перед чертой, отделяющей размышление от действия. Морелли переходит эту черту. Он не зря укрылся под псевдонимом в годы ещё не ослабшего королевского режима. Как название, так и содержание его книги с наибольшей последовательностью и прозрачностью выражает внутреннюю логику развёртывания просветительской социально-политической философии от идеи естественной природы человека к насильственному установлению «единственно правильного» общественного устройства. Преодолев пути религиозного невежества, философ усмотрел простые и справедливые законы природы. В соответствии с ними следует исправить недостатки общественного устройства, закрепив радикальную реформу кодексом законов.

Можно сколько угодно иронизировать по поводу таких пассажей из «Кодекса природы»: «Формула всякого общественного приказа будет “Разум требует, Закон приказывает”», «Никакой иной моральной философии, кроме той, которая трактует о плане и системе законов, не будет», «Все главы этих законов будут выгравированы, каждая отдельно на соответственном числе колонн или пирамид, возведённых на общественной площади каждого города» [5, с. 232, 241, 243]. Важно понять, что притязания Морелли проистекают не из субъективного самомнения, они продиктованы последовательным проведением логики просветительской мысли.

Для идеологических защитников частной собственности трактат Морелли просто находка. Его очень удобно демонизировать. А.В. Чудинов пишет о Морелли: «Если законы природы станут, наконец, достоянием человечества, останется только преобразовать по их подобию и государственные законы. Особое место в этом процессе автор “Кодекса” отводил самому себе, ибо считал, что именно его книга как раз и содержит ту высшую правду, что спасёт род людской. На себя же он брал и ответственную миссию составления законов для совершенного строя» [9, с. 13]. Уместно спросить, чем же отличается Морелли от тех мессий и спасителей, которые возвещали разного рода религии, в том числе и христианскую. Здесь не спрятаться за отговорку, будто ре-

лигии заняты исправлением одной лишь души человеческой. На протяжении тысячелетий все религии были эффективным средством изменения или же упрочения тех или иных социальных порядков. Различие утопий Мабли, Морелли и религиозных утопий в другом. Последние оправдывают существование «в этом посястороннем несовершенном мире» общества, построенного на социальной несправедливости. Вот почему борьба за общественную ответственность, как правило, становилась и борьбой с любыми формами религии.

Критики коммунистических учений справедливо выводят из теории просветительских утопий практику диктатуры Робеспьера и заговора Бабёфа. Они говорят о том, что из революционной реки крови возник ужасный гомункул «нового человека», который принялся бродить, время от времени вселяясь в человеческие тела и приводя общество в состояние безумия. Проведем последующие реминисценции: «бесы», «красное колесо», «бесогон» и пр. Главным воплощением призрака стал научный коммунизм Маркса, Энгельса и Ленина. Основоположники нового учения не отрекались от своего происхождения. Энгельс писал о том, что коммунизм «выступает сначала только как дальнейшее и как бы более последовательное развитие принципов, выдвинутых великими французскими просветителями XVIII века» [4, с. 189]. Ключевое место в данном высказывании: «как бы». Поняв его смысл, мы не только различим, в чём научный коммунизм сохраняет преемственность с утопическим коммунизмом, но в новом свете увидим аргументацию противников всякого коммунизма.

Политическую практику и теоретические воззрения Бабёфа можно считать прямой реализацией «прямо коммунистических» утопий Мабли и Морелли. В лице Бабёфа история поставила социальный эксперимент, продемонстрировав, в какой именно политической форме должны воплощаться коммунистические утопии Просвещения. Признав предъявленные обвинения в попытке уничтожить строй собственности, Бабёф назвал их своими убеждениями. На Вандомском процессе он заявил судьям и присяжным, что «именно это и делали все наши философы-законодатели, и я был всего лишь продолжателем и учеником одних, последователем, подражателем и истолкователем других «...» Если меня судят за все те положения, в которых я только что сам себя обвинил перед вами, граждане присяжные, то этот процесс будет процессом названных великих людей. Они были моими учителями, они меня вдохновляли. Моя доктрина – это всего лишь их доктрина. Это в преподаваемых им уроках я черпал эти понятия “грабежа”, эти принципы, именуемые “опустошительными”. Вы должны также обвинить королевское правительство за то, что оно не было столь же инквизиторским, как правительство нынешней нашей Республики; вы должны обвинить его в том, что оно не помещало книгам авторов-совратителей, всяких Мабли, Гельвециев, Дидро и Жан-Жаков, попасть в мои руки «...» Но нет, я не стану раскаиваться в том, что был воспитан в школе названных мною знаменитых людей; я не буду кощунствовать против них, я не отрекусь от их доктрин «...» Если вы, граждане присяжные, способны осудить нас за наши демократические и подлинно народные убеждения (которые превратили в главный пункт обвинения про-

тив нас, назвав их *проектом разграбления имущества*), то этот процесс станет судом над всеми философами, чей прах покоится в Пантеоне» [1, с. 351]. И далее Бабёф фактически высмеял суд, показав на примерах, что пассажи из документов заговора, предъявленные в качестве доказательств обвинения, суть раскавыченные цитаты из Руссо, Мабли и Дидро-Морелли. Процесс Бабёфа стал нравственной победой людей, готовых отдать свою жизнь за справедливый общественный строй для всех.

Вот в этом моральном аспекте научный коммунизм сохраняет свою преемственность не только с утопическим коммунизмом Мабли, Морелли и Бабёфа, но и с утопическим коммунизмом Мора и Кампанеллы, Мюнцера, Уинстенли и Мелье. Прочитируем ещё раз предсмертную речь Бабёфа уже на этот счёт. Всем, теоретикам, политикам и идеологам, кто осуждает «антигуманные злодеяния» коммунизма, Бабёф с издевательской иронией говорил: «Человеколюбцы наших дней! Я обращаюсь в первую очередь к вам: эта философская отравка меня погубила. Не будь её, я, быть может, имел бы вашу мораль, ваши добродетели. Подобно вам, я с величайшей ненавистью относился бы к разбою, к потрясению нынешних общественных учреждений; я с самой нежною заботой относился бы к небольшому числу сильных мира сего; я был бы беспощаден к страдающему большинству» [1, там же]. Речь идёт о *полной нравственной невозможности* принять строй социальной несправедливости как данность, будь то божественную или юридическую.

Полностью сохраняя нравственный посыл утопических коммунистов, научный коммунизм опирается на иную философскую методологию, *постбуржуазную* по своему социальному происхождению. Марксизм отбросил атомарную модель социума, интроспективное постижение «природы человека» и само понятие неизменной человеческой природы. Марксизм ввёл понимание сущности человека как совокупности общественных отношений. Он рассматривает индивида не как абстракт, экземпляр общей природы, а как конкретный участок сети общественных отношений, причём такой, который в пределе может быть развёрнут до масштабов всей сети в целом, но при этом сохраняет свою индивидуальность, своё уникальное и незаместимое место в бытии. Марксизм совершил интеллектуальную революцию, впервые вынеся сущность человека вовне, в совокупность общественных отношений, поняв человека как микросоциум индивидуальной активности, постоянно устремлённый к саморасширению по мере овладения своей сущностью. Марксизм впервые показал, что быть человеком – это значит постоянно становиться им, преобразовывая вместе с природой и самого себя, очеловечивая природную среду и общественные отношения. Марксизм впервые сказал о том, что «быть человеком – это не состояние, а проблема» (Фромм) [7], что человек не предопределён, но сам определяет себя в деятельности, и в этом принципиально ином, неприродном способе бытия заключена его специфика.

Где же осталась сегодня атомарная модель социума, состоящего из атомов-индивидов, наделённых одинаковой «естественной природой», со всеми её теоретическими болячками и подводными камнями? Она присутствует в капиталистическом обществе, где равенство понимается «как эквивалент вза-

имообмена, где оно вместо того, чтобы быть условием развития индивидуальности, стало означать угасание индивидуальности, стало характеристикой безликости человека рыночной ориентации» [8, с. 69]. Она прочно пребывает в основании того обществоведения, которое считает вечным строй эксплуатации и угнетения. Но не только в этом.

Вся правовая система современного общества опирается на просветительскую модель естественной природы человека. Прежде всего, данная модель лежит в основе учения о «правах человека». Политологи и социальные мыслители десятилетиями бьются над парадоксом: почему применение на практике учения о «правах человека» приводит к социальным катаклизмам, к резкому ухудшению жизни одних и гибели других людей? Вспомните, что написано в преамбуле и в первой статье «Всеобщей декларации прав человека». Речь там идёт о естественных правах, присущих человеку от природы. Затем эти права конкретизируются и перечисляются. Затем говорится, что права эти должны подкрепляться силой закона. Знакомая последовательность? От провозглашения этих постулатов до «колонн или пирамид» Морелли, до государственного террора путь совсем недолог. Логика построения теории революционного утопизма и учения о правах человека *тождественны* в методологическом отношении. Если кто-то считает, что революционные учения основаны на теоретическом произволе, он те же самые выводы может отнести к фундаментальным основам правовых систем большинства стран современного мира.

Сказанное может показаться парадоксом. Но ненадолго. Ровно до тех пор, пока мы не обратимся к политической практике последних десятилетий. Сколько крови было пролито, сколько государств было разрушено, сколько страданий принесло народам Земли повсеместное внедрение западных стандартов демократии и прав человека. Причём характерно, что если акцентировать внимание на таком проводнике этой политики, как администрация США, то окажется, что наиболее антигуманно политика демократизации и утверждения доктрины прав человека проводилась теми администрациями США, которые были образованы Демократической партией. Как известно, демократы в США, в отличие от республиканцев, действуют не только исходя из геополитических интересов своей сверхдержавы, но во имя идеологии внедрения во всём мире доктрины прав человека. В результате действия этих администраций обычно оказываются не только разрушительными для целых регионов планеты, но и просто бессмысленными, в том числе для самих их инициаторов.

И всё же Декларация, в которой говорилось бы о свободе и братстве всех людей, самоценна, несмотря на её возможное антигуманное применение. Вопрос только в том, как, чем обосновывать права людей. Обосновывать их исходя из «естественной природы человека» – значит тянуть человечество назад, в эпоху, которой давно пора полностью остаться в прошлом. Понимание человека должно выйти из сферы абстракций, социализироваться. Гуманизм должен стать реальным и опираться на научные основы (И.Т. Фролов) [6]. Он должен исходить из социальных интересов людей. Примером такой

вот гуманистической декларации может служить другая Декларация, известная нам из истории XX века. В написанной Лениным и принятой во время революции съездом Советов Декларации прав трудящегося и эксплуатируемого народа провозглашалось уничтожение всякой эксплуатации человека человеком, полное устранение деления общества на классы и порабощения трудящегося населения беднейших стран, всеобщая занятость населения. Вот социальный фундамент общества реального гуманизма.

Список литературы

1. Бабёф Г. Сочинения. М.: Наука, 1982. Т. 4.
2. История социалистических учений. Ежегодник: 1981. М.: Наука, 1981.
3. Мабли Г. Избранные произведения. М. – Л.: Соцэкгиз, 1950.
4. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М.: Политиздат, 1961. Т. 19.
5. Морелли. Кодекс природы, или истинный дух её законов. М. – Л.: Соцэкгиз, 1956.
6. Фролов И.Т. Новый гуманизм // Новое время. 1989. № 1. С. 26-28; № 2. С. 29-30.
7. Фромм Э. Душа человека. М.: Республика, 1992.
8. Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993.
9. Чудинов А.В. У истоков революционного утопизма. М.: Знание, 1991.

ENLIGHTENMENT IDEA OF THE NATURAL NATURE OF MAN AS A THEORETICAL SOURCE OF "DIRECTLY COMMUNIST" UTOPIAS

*S.N. Korsakov**

*Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Moscow
E-mail: snkorsakov@yandex.ru*

The article deals with the influence of introspective methodology and social robinsonade on the political thought of the Enlightenment. The duality of social atomism, which can serve as the basis for both liberalism and authoritarianism, is shown. The material for the study is the theory of utopian communism of the XVIII century (Mabli, Morelli, Babef). The conclusions are applied to the current political situation, where the values of democracy often act as an ideological justification for the suppression of individual freedom.

Keywords: *Enlightenment, Morelli, utopian communism, robinsonade, liberalism, social atomism.*

* *КОРСАКОВ Сергей Николаевич – доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник ФГБУН Институт философии РАН, г. Москва (англ)*

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ К ОПИСАНИЮ СТРУКТУР РЕГИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ *

****И.В. Цветкова**

ФГБОУ ВО «Тольяттинский государственный университет», г. Тольятти

E-mail: aleksandr.kozlov@mail.ru

Аннотация. Проанализированы подходы к теоретическому осмыслению понятия «региональная идентичность». Сделан вывод о том, что традиционная трактовка данной категории связана со структурно-функциональным подходом. Он рассматривает региональную идентичность как результат социализации индивида. В этом процессе индивид осваивает особенности местной культуры, которые способствуют адаптации к местному сообществу. Отмечено, что недостатком структурного функционализма выступает неспособность объяснить динамические процессы, в частности миграцию. Конструктивистский подход рассматривает региональную идентичность на основе активности индивида, свободы его самоопределения. С позиций социального конструктивизма структуры региональной идентичности включают не только влияние местной культуры и образа жизни. Большое значение имеют внешние информационные потоки. Они формируют стереотипы восприятия региона, влияющие на ценностный выбор индивидов. Сделан вывод о том, что структуры региональной идентичности могут быть «гармоничными» или «дисгармоничными». Данные модели определяются совпадением внешних и внутренних стереотипов или противоречиями между ними.

Ключевые слова: региональная идентичность, локальная идентичность, структурный функционализм, социальный конструктивизм, социально-культурные факторы, социализация, социальная адаптация.

Введение

Понятие социальной идентичности в современной науке рассматривается в контексте ответа на вопрос о жизненном самоопределении индивида. Под влиянием процессов глобализации происходит пересмотр представлений о социальных системах. Прежние национальные и государственные границы в качестве структурных элементов идентичности подвергаются трансформации. Идентичность рассматривается как противоречивое взаимодействие традиционных установок и ценностей с элементами, которые имеют инновационный характер. В частности, это относится к миграционным процессам. Миграционные процессы влияют на механизмы трансляции и усвоения ценно-

*Статья подготовлена при поддержке гранта РФФИ 17-46-630560 p_a «Концептуальная инновационная модель социо-эколого-экономической системы Самарского региона»

** ЦВЕТКОВА Ирина Викторовна, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры «История и философия»

стей как со стороны мигрантов, так и местного населения. Миграции усиливают культурное многообразие, расширяют возможности социального самоопределения индивидов. В конечном итоге это усиливает конкуренцию между регионами. Она находит проявление в борьбе за материальные, социальные, человеческие ресурсы, которая происходит не только между государствами, но и внутри государств. В российских условиях понятие региональной идентичности связано с административно-территориальным делением. Анализ проблем формирования региональной идентичности базируется на исследовании социально-политических аспектов реализации национальных, экономических, политических интересов местных сообществ и местных элит.

Целью статьи является изучение структурных элементов региональной идентичности с позиций структурно-функционального и конструктивистского подходов.

Методологические подходы

В современных трактовках региональной идентичности сталкиваются две противоположные трактовки этого феномена. Первая рассматривает региональную идентичность как результат исторического процесса, сложного взаимного влияния природных, социально-экономических и социально-культурных факторов. Они создают устойчивый базис традиций, социальных институтов, которые передаются от одного поколения к другому и воплощаются в образе жизни, социальном характере, ментальности. Данный подход, по нашему мнению, может быть назван «структурно-функциональным», поскольку формирование региональной идентичности поставлено в зависимость от действия социальных институтов, демографических ресурсов, природных условий. Функции региональной идентичности с позиций этого подхода связаны в первую очередь с социальной интеграцией населения. Структурный функционализм включает базовые положения «понимающей социологии» М. Вебера [2]. Она получила широкое распространение в качестве методологической основы исследований социально-культурных феноменов. В частности, модель целерационального действия, предложенная М. Вебером [3], хорошо объясняет структурно-функциональную трактовку региональной идентичности. Концепция М. Вебера поставила перед исследователями ряд важных проблем [10], над решением которых философы и ученые работали в течение последующих десятилетий. Среди них большое значение имело разрешение противоречия между эмпирическими наблюдениями социальных фактов и теоретическими обобщениями. Несмотря на то, что Вебер стремился избежать психологизма при объяснении социальных феноменов, его концепция понимания трактовалась на базе модели интроспекции. В связи с этим возникала проблема преодоления субъективизма на уровне эмпирических обобщений.

Конструктивистский подход к региональной идентичности сформировался под влиянием феноменологии и концепций повседневности [8]. А. Шюц, один из основателей феноменологической социологии, отмечает принципиальную неправомочность отождествления опыта и практики явных действий, в частности, с чувственным наблюдением, что исключает из сферы социальных исследований широкий спектр социальных явлений, которые недоступны

чувственному восприятию, однако являются объективными. Это связано с тем, что возможности изучения социальных феноменов обусловлены позицией исследователя [12]. Таким образом, результаты наблюдений в социальных науках являются относительными, поскольку зависят от социально-культурных и исторических условий их проведения. Данная категория может рассматриваться не только как результат действия социальных институтов, но и как определенная позиция в социальном пространстве, выступающая источником фактов. Социальные взаимодействия не всегда доступны наблюдению, как отмечал А. Шюц [12]. Они существуют в анонимной форме по причине того, что являются хорошо организованными и типичными.

Исходной посылкой региональной идентичности выступают повседневные формы опыта: в индивидуальном мышлении они воспринимаются как типичные. Точкой отсчета для выделения уникальных объектов и событий выступает прошлый опыт, который рассматривается индивидом как нетипичный. Соотношение индивидуального и типичного зависит от повторяемости проблемных ситуаций, эффективности их разрешения, а также от субъективной заинтересованности индивида. Если индивид сталкивается периодически с задачами, для решения которых он разработал определенный арсенал средств, то они рассматриваются как типичные. Однако когда индивид столкнулся с невозможностью использовать типичные средства, он воспринимает данную ситуацию как уникальную, требующую пересмотра сконструированных типологий. Представления о типичном и уникальном являются относительными, если брать за точку отсчета индивидуальный опыт, повседневные практики [6]. Итак, структурный функционализм и конструктивизм послужили методологической базой для изучения региональной идентичности.

Результаты исследования

Структурный функционализм рассматривает региональную идентичность как процесс укоренения индивидов в контексте социализации. Освоение национального языка, получение знаний об обычаях, традициях, воспитание уважения к святыням выступает составной частью процессов воспитания и образования. Структурный функционализм не акцентирует внимание на формировании индивидуальности и уникальности в структурах региональной идентичности. Он исходит из положения о том, что своеобразие и неповторимость – это закономерный результат социально-культурного и исторического развития.

В процессе совместных действий с другими людьми индивид ставит цели своей деятельности [4]. Достижение целей во многом зависит от того, насколько люди из ближнего или дальнего окружения осознают их смысл и значимость [5]. Структуры региональной идентичности с позиции концепции целерационального действия включают знания, необходимые для успешного осуществления действий на данной территории. Например, для успешной организации бизнеса на территории требуются знания местного законодательства, личные контакты и связи, необходимые для более эффективного продвижения решений, а также уважение к местным обычаям и традициям.

Описание элементов региональной идентичности в рамках структурного функционализма определяется прагматическими установками. Они могут быть представлены с позиций человека, который имеет долговременные интересы на данной территории. Для их реализации необходимо получить хорошую репутацию в местном сообществе, которая базируется на участии в общих делах, в хозяйственной, политической, культурной жизни. Региональная идентичность является следствием укоренённости индивидов на данной территории. Ее индикаторами выступают продолжительность жизни в данном месте, знание местной культуры, обычаев, языка, жизненные планы, связанные с проживанием в конкретной местности [7].

В контексте изучения региональной идентичности проблема связана с тем, что укоренённость индивидов на данной территории трактуется как формирование особых социально-психологических типов, они проявляются в ментальности, особых социально-психологических характеристиках проживающего здесь населения. Теория Вебера помогает понять особенности региональной идентичности в условиях принудительной мобильности. Освоение территории связано с обеспечением условий для удовлетворения жизненных потребностей населения. Проблема выбора места для проживания не является результатом свободного выбора, а диктуется экономической или политической необходимостью.

В прошлом веке в истории нашей страны подобные модели региональной идентичности возникали под влиянием процессов индустриализации, урбанизации, политических кампаний по переселению народов и т.д. Региональная идентичность в этих условиях – это результат освоения природных ресурсов, организации хозяйственной деятельности, реализации социальной политики, обеспечивающей определенный уровень жизни на данной территории [9]. С учетом того, что для большинства населения, которые были мигрантами, жизнь на территории начиналась с минимума социальных благ, прагматический аспект региональной идентичности связан с определенными позитивными изменениями в удовлетворении потребностей. Старшее поколение, которое начинало свою жизнь в землянках и бараках, переселившись в «хрущевки», могло с уверенностью констатировать рост уровня жизни. Если приобретенный на данной территории материальный и социальный капитал обеспечивал хороший стартовый уровень младших поколений, то это создавало базис для их укорененности. Если стартовые условия не удовлетворяли молодежь, то она уезжала для освоения других регионов.

В рамках структурно-функциональной методологии региональная идентичность – это социально-психологическая характеристика, которую приобретают индивиды под влиянием социальных институтов. Участие в деятельности социальных институтов обеспечивает социальное воспроизводство общества на уровне трудовых ресурсов, хозяйственной деятельности, социально-культурных ценностей и стереотипов.

Базовые структуры региональной идентичности находят поддержку в идеологии патриотизма. Любовь к малой родине рассматривается как чувство, которое служит средством воспитания гражданских качеств, гордости за свою страну.

В условиях постиндустриального общества меняются подходы к анализу социальных взаимодействий. Это, в первую очередь, связано с расширением свободы выбора индивидом места проживания, видов деятельности, образа жизни. Данные изменения находят выражение в методологических подходах к исследованию региональной идентичности. Социальные идентичности рассматриваются как результат социального конструирования с позиций деятельности различных акторов.

С точки зрения феноменологии региональная идентичность выступает интегративной характеристикой социального опыта жизни индивидов в конкретной местности. Однако этот опыт приобретает смысл и значение, если субъект получает подтверждение, что он имеет ценность для других. Позиция «укорененности» на территории имеет определённые преимущества, если обеспечивает возможность распоряжаться материальными, социальными благами, политической властью. Региональная идентичность – это один из ресурсов в конкурентной борьбе в локализованном пространстве, что находит проявление в туристической привлекательности региона.

Туризм как широко распространённая форма социально-культурной и хозяйственной деятельности предполагает освоение местной культуры. Для развития туризма необходимо использование форм социальных взаимодействий, которые являются эффективными и типичными. Характерной чертой знаний о региональной культуре, жизни местного населения выступает их фрагментарность, частичность и неполнота. Эта информация позволяет успешно ориентироваться в повседневности, налаживать взаимоотношения с людьми, социальными институтами. Понимание действий других людей определяется повседневным знанием их мотивов и целей в типичных социальных ситуациях. При этом типичность не исключает самобытности и уникальности, которые рассматриваются как ресурс для развития территории [11].

В постиндустриальном обществе понятие региональной идентичности нередко рассматривают в контексте туристической привлекательности местности. Организация туризма в этой ситуации соотносится с усилиями местного сообщества по созданию условий для приема приезжающих. Таким образом, региональная идентичность представляет собой совмещение позиций организаторов туристического бизнеса и туриста. Региональная идентичность служит не только целям адаптации к местным условиям для постоянного проживания, она предназначена для создания привлекательного образа территории как для местных жителей, так и для туристов, для временных посетителей.

Формирование региональной идентичности в условиях современного общества зависит от познавательной и информационной деятельности, которые связаны с пониманием региональных особенностей. Понимание, с точки зрения Шюца, это форма опыта, которая делает возможным познание социального мира. Понимание не может рассматриваться как особый метод или техника интроспекции. Данная форма по своему происхождению субъективна, поскольку она связана с индивидуальной системой ценностей и активностью субъекта. Однако по своему практическому значению понимание объективно,

поскольку оно вызывает ответные действия индивидов, которые адекватно воспринимаются индивидами, участвующими в социальном взаимодействии. Таким образом, региональная идентичность не является синтезом элементов местной культуры, который происходит в глубинах индивидуального сознания. Структуры региональной идентичности интересубъективны. Это означает, что они обеспечивают постоянный обмен информацией, в котором участвуют множество акторов. Результатом информационного обмена является система стереотипов, которые интегрируют ценности массовой культуры, так что они воспринимаются как нечто неповторимое и самобытное.

Для людей, живущих в сельской местности, приготовление пищи в русской печи – это часть их повседневной жизни. Для жителей мегаполиса, приехавших в деревню в качестве туристов, данный вид деятельности может стать источником уникального опыта, дающего возможность соприкоснуться к традиционной культурой.

Региональная идентичность выступает как сложная структура, включающая комплекс знаний, ценностей, верований и убеждений. Данная структура оказывает влияние на сознание, поведение, образ жизни людей, которые проживают на данной территории. Существовая в форме стереотипов, региональная идентичность имеет более широкую сферу охвата, она ориентирована на людей, проживающих на других территориях. В этом аспекте региональная идентичность может выступать в качестве фактора инвестиционной, миграционной или туристической привлекательности.

Создатели феноменологической и конструктивистской методологии обращали внимание на то, что конструирование идеальных типов осуществляется не только на уровне создания научных теорий. В условиях постиндустриального общества идеальные типы на уровне повседневного создания конструируются в качестве стереотипов. Социально-экономические функции стереотипов состоят в описании сравнительных характеристик условий жизни в различных регионах.

Проблемы формирования региональной идентичности в условиях современного общества связаны с тем, что они испытывают влияние информационных потоков разной направленности. Источником информации о жизни в регионе выступают не только местные жители или средства массовой информации. Большое значение имеют внешние информационные потоки, которые дают возможность сравнивать положение дел в регионе с ситуацией в других регионах. Таким образом, структуры региональной идентичности формируются под влиянием «внутренних» и «внешних» образов и стереотипов восприятия региона.

Характеристика «престижности» проживания на территории означает ее привлекательность для бизнеса, для внедрения инноваций и вложения инвестиций. Если индивид не связан со сферой бизнеса, то для него знаками «престижности» выступает многолюдность населения территории, большое количество рабочих мест в привлекательных сферах экономической деятельности (в банковской сфере, в торговле в управлении, в сфере услуг, информационных технологий). Большое значение имеет благоустройство территории,

удобство транспортного перемещения, развитие социально-культурной сферы, индустрии развлечений. Данные стереотипы восприятия территории формируют «гармоничную» структуру, привлекательную как для местных жителей, так и для населения других территорий.

Формирование стереотипов восприятия Бергер и Лукман рассматривают как процесс хабиитуализации, который уменьшает количество выборов. С позиции индивида позитивное значение хабиитуализации проявляется в том, что она снимает психологическое напряжение, которое возникает в процессе решения задач в ситуациях неопределенности, сокращает время для осуществления действий, освобождает энергию для принятия решений в тех случаях, когда это действительно необходимо [1, с. 91]. С точки зрения организации совместных действий, хабиитуализация дает возможность предвидения действий, стандартизации их значений, что способствует повышению их эффективности. Процесс хабиитуализации Т. Бергер и Н. Луман рассматривают в качестве исходной предпосылки для формирования социальных институтов. В рамках теории повседневности социальные институты рассматриваются не как застывшие рациональные формы, которые возвышаются над отдельными индивидами, а как процесс организации социального опыта на основе взаимных типизаций действий индивидов [1, с. 93].

Взаимная типизация предполагает, что, конструируя типологию действий, которая позволяет ориентироваться в социальном пространстве, индивиды согласуют и упорядочивают свои представления, закрепляют их в форме обычаев, социальных норм, законов. По мере применения данных форм на практике они становятся базой для типизации повседневных представлений отдельных индивидов. Таким образом, типизация на уровне социальных институтов воспринимается как ориентир индивидуальных типизаций. Эти идеи важны для понимания особенностей региональной идентичности.

Стереотипы восприятия региона служат для практических целей ориентации индивидов в социальном пространстве. Повседневные формы опыта предполагают структурированность и упорядоченность действий индивидов, их изначальную установку на возможность понимания друг друга для осуществления согласованных действий. Создание «гармоничных стереотипов» восприятия условий жизни в регионе формирует стимулы для приезда мигрантов, а также для туристической привлекательности региона. Для определенной части местного населения и мигрантов наличие «гармоничных стереотипов» выступает основанием их региональной идентичности. Предметом гордости выступает высокий уровень развития современной социальной инфраструктуры. Проживание на территории мегаполиса соотносится с представлениями о жизненном успехе, и даже если он отсутствует – о широких возможностях его достижения.

Стереотипы восприятия региона в их внутреннем и внешнем выражении могут не совпадать, быть противоречивыми и даже «дисгармоничными». Это может быть связано с личной жизненной ситуацией индивида, укоренённого на данной территории. Благоприятные условия жизни определённой части местного населения создают образ благополучия и процветания региона. От-

личительной чертой социальных институтов является историчность их формирования. Это означает, что формы типизаций, которые используются в социальных институтах, прошли многократную практическую проверку, следовательно, воспринимаются отдельными индивидами как анонимная контролирующая сила. Каждый социальный институт может рассматриваться как результат повседневных типизаций десятков поколений, которые использовали их для регулирования социальных взаимодействий.

Бергер и Лукман обращают внимание на то, что социальные институты, поскольку они формируются исторически как анонимные типизации, выполняют функции социального контроля [1, с. 94]. Ограничивая количество выборов из социальных альтернатив, институты устанавливают определенные образцы, которые находят применение в качестве регуляторов действий. Существование социальных институтов выступает формой первичного социального контроля, которая базируется на признании всеми членами сообщества действительности определенной типизации. Вторичные формы социального контроля включают санкции за нарушение нормы. Предпосылкой формирования социальных институтов выступает продолжительность социальных связей. В этом смысле элементы институционализации присутствуют во всех видах социальных взаимодействий, которые повторяются неоднократно. Многократное повторение социальных типизаций формирует предпосылки для институциональной упорядоченности отношений.

Однако образ региона, созданный в сознании укорененной части населения, может резко контрастировать с потоками информации о социальном и экономическом упадке региона, которые транслируются во внешней среде. «Дигармоничность» информационных потоков негативно влияет на региональную идентичность в том плане, что препятствует росту ее сторонников. А это в свою очередь сужает возможности для социально-экономического, социально-культурного развития.

Следует отметить, что в условиях современного общества, когда региональная идентичность является предметом конструирования личного жизненного опыта, далеко не все индивиды в одинаковой мере разделяют стереотипы, связанные с позитивным образом территории. Это относится не только к средним и малым городам, но и к части населения мегаполисов. Социализация младших поколений базируется на освоении форм типизации, которые первоначально воспринимаются как внешняя объективная сила, по мере овладения ими на практике они становятся внутренними регуляторами действий и создания индивидуальных типизаций. Передача опыта новым поколениям является завершением диалектического цикла, что позволяет говорить о собственно социальном мире.

Бергер и Лукман важным элементом процесса институционализации считают формирование повседневных знаний о социальном мире, их отличительной чертой является универсальность и непротиворечивость [1]. Именно в таких формах они способны выполнить функцию легитимации и социального контроля, быть пригодными для передачи информации последующим поколениям. Логика социальных институтов возникает в процессе рефлексии по

поводу социальных структур социального мира, она является следствием наложения логики языкового описания на объективированный социальный мир.

Социальная система включает регуляторы отношений, которые дополнительно стабилизируют действия индивидов, делают их более управляемыми и предсказуемыми. Повседневные знания индивидов фрагментарны, поскольку социальная система регулирует не только отношения, то также распределение знаний по уровню их освоения, уверенности в их истинности. Однако эта предсказуемость даже на уровне повседневного комфорта имеет не только привлекательные черты.

Условия жизни в современном обществе открывают широкие возможности для социальной мобильности. Желание посмотреть мир, жить в условиях других культур, выбрать место для постоянного жительства за пределами страны, в которой родился и вырос, является естественной потребностью современного человека. Среди реальных и потенциальных мигрантов есть категория людей, которые вполне могли бы себя реализовать в родной стране в достойных условиях, однако они хотят попробовать адаптироваться к другой культуре. Для этой части населения стереотипы восприятия региона, где они родились и выросли, никогда не будут однозначно позитивными. Это связано с тем, что в основе их восприятия находится желание жить «по-другому». Данные стереотипы, если рассматривать их с позиций внутреннего и внешнего восприятия, не будут «гармоничными». Реальные и потенциальные мигранты не всегда будут открыто демонстрировать негативное отношение к региону их прежнего проживания, для них проблема региональной идентичности рассматривается как препятствие для адаптации к новым условиям жизни.

Выводы

На основе анализа методологических подходов к определению региональной идентичности можно сделать следующие выводы. С позиций структурно-функционального подхода региональная идентичность формируется в процессе социализации индивида. При этом происходит освоение социального опыта при взаимодействии с местным сообществом. Социальные институты, которые организуют свою деятельность в региональном масштабе, создают условия для жизнедеятельности индивидов с учётом географических, демографических, экономических, социально-культурных особенностей. Региональная идентичность в рамках структурно-функционального подхода рассматривается как проявление местного патриотизма, основанного на любви к малой родине.

Недостаток структурно-функциональной концепции в том, что она не учитывает возможности свободного самоопределения индивидов, которые предоставляет современное общество. Структурный функционализм опирается на представления о том, что базисом социализации индивидов выступают стабильные социальные структуры. Однако в постиндустриальном обществе подобная стабильность является относительной. Концепция социального конструктивизма позволяет отобразить противоречивость и сложность структур региональной идентичности. Она возникает под воздействием «внутренних» и «внешних» информационных потоков. Для формирования региональной

идентичности имеет значение не только образ территории, который создается на базе местных традиций. Большую роль играет «внешний образ» территории, включающий стереотипы восприятия региона в сравнении с другими регионами. В сознании индивида происходит интеграция внешних и внутренних стереотипов. В результате возникают «гармоничные» или «дисгармоничные» структуры региональной идентичности.

«Гармоничные» структуры региональной идентичности в результате взаимодействия «внутренних» и «внешних» стереотипов формируют целостную, непротиворечивую картину социальной реальности. «Дисгармоничные» структуры являются следствием того, что социальная реальность воспринимается индивидами фрагментарно. В индивидуальном и общественном сознании сталкиваются противоречивые потоки информации. Таким образом, формирование региональной идентичности – это результат интересубъективных взаимодействий, включающих активное формирование и разрушение стереотипов, в котором участвуют коллективные и индивидуальные субъекты, реализующие свои интересы и ценности.

Список литературы

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания: пер. с англ. Е. Руткевич. М.: Медиум, 1995. 323 с.
2. Вебер М. Основные социологические понятия // Теоретическая социология: Антология: В 2 ч. / Пер. с англ., фр., нем., ит. Сост. и общ. ред. С.П. Баньковской. М.: Книжный дом «Университет», 2002. Ч. 1.
3. Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии // Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; Предисл. П.П. Гайдено. М.: Прогресс, 1990. С. 495–546.
4. Вебер М. Объективность социально-научного и социально-политического познания // Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С.345–415.
5. Веричева К.В. Социальное конструирование личности // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. 2012. № 149. С. 51–58.
6. Герасимов А.С. Подходы к исследованию региональной идентичности в отечественной науке // Вестник Псковского государственного университета. Серия: Естественные и физико-математические науки. 2013. № 3. С. 57–63.
7. Головнёва Е.В. Региональная идентичность как форма коллективной идентичности и ее структура // Лабиринт. Журнал социально-гуманитарных исследований. 2013. № 5. С. 42–50.
8. Горюнов А.В. Будущее и проблема социального конструктивизма // Общество: философия, история, культура. 2014. № 4. С. 8–11.
9. Ремнев А.В. Национальность «Сибиряк»: региональная идентичность и исторический конструктивизм XIX в. // Полития. 2011. №3 (62). С. 108–128.
10. Лукин В.Н. Функционализм и интерпретивная линия в социологии: период дифференциации (1965-80-е годы) // CREDO NEW теоретический журнал URL: <http://credonew.ru/content/view/287/54/> (дата обращения 11.01.2019)
11. Храпова В. А. К вопросу о региональной идентичности // Logos et Praxis. 2011. № 2. С. 90–95.
12. Шюц А. Формирование понятия и теории в общественных науках Американская социологическая мысль. М., 1994. С. 485–494.

METHODOLOGICAL APPROACHES TO THE DESCRIPTION OF STRUCTURES OF REGIONAL IDENTITY

*I.V. Tsvetkova**⁴⁹

Toglyatti state University, Toglyatti
E-mail: aleksandr.kozlov@mail.ru

Abstract. *The article analyzes the approaches to the theoretical understanding of the concept of "regional identity". It is concluded that the traditional interpretation of this category is associated with the structural and functional approach. This approach considers regional identity as a result of individual socialization. In this process, the individual learns local culture characteristics that contribute to local community adaptation. It is noted that the lack of structural functionalism is the inability to explain the dynamic processes, in particular, migration. Constructivist approach considers regional identity on the basis of individual activity, self-determination freedom. From the standpoint of social constructivism, the structures of regional identity include not only the influence of local culture and lifestyle. External information flows are of great importance. It is concluded that structures of regional identity can be "harmonious" or "disharmonious". These models are determined by the coincidence of external and internal stereotypes or contradictions between them.*

Keywords: *regional identity, local identity, structural functionalism, social constructivism, social and cultural factors, socialization, social adaptation.*

* ЦВЕТКОВА Ирина Викторовна, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры «История и философия» ФГБОУ ВО «Тольяттинский государственный университет», Гуманитарно-педагогический институт (англ)

КЛАССИЧЕСКИЙ ЭССЕНЦИАЛИЗМ И ОНТОГНОСЕОЛОГИЯ

*А.Н. Огнев**

**ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева», г. Самара
E-mail: alexandrnikognev@gmail.com, ognev.ssau@mail.ru*

***Аннотация** В статье рассматривается традиция эссенциализма в классической философии. Показана логика системного формирования эссенциализма в классической философии, выявлены его внутренние противоречия и вскрыты причины упадка. Дана характеристика философских концепций, ставящих по отношению к классическому эссенциализму апологетические задачи. Основной акцент исследования сделан на онтогносеологической концепции советского философа М.А. Лифшица. Проанализированы принципиальные установки «полемического марксизма» онтогносеологии как «воинствующего» эссенциализма и намечен план его теоретической реконструкции.*

***Ключевые слова:** сущность, бытие, мышление, онтогносеология, полемический марксизм, воинствующий эссенциализм, диалектика, материализм, основной вопрос философии, классика.*

Кризис современной философской мысли, проявившийся в распаде её проблемного поля и в отказе от сущностного подхода к живому многообразию действительности, привёл философию к утрате собственных оснований и забвению её великого прошлого, связанного с достижениями классической эпохи. Этот процесс сопровождается как ретроспективной фальсификацией историко-философского контекста, так и дезактуализацией ключевых тематических оппозиций, обеспечивавших методологическую автономию отдельных философских дисциплин и сохранность их обобщающего функционала. Философскую мысль превращают в праздную псевдоинтеллектуальную игру, в совокупность фраз, призванную легитимизировать патологические антижизненные установки, нацеленные на разрушение достижений цивилизации. В этих условиях особую актуальность приобретают теоретические концепции, утверждающие континуальность истории философии как сущностного процесса аутентичной актуализации духовного содержания в логически-когерентном формате и материале, способном к развитию по критериям конкретного историзма. При этом следует понимать, что само по себе обращение к классике в режиме авторитарной апелляции не привносит в проблемный состав философии ни новизны, ни содержательной конкретики. Поэтому в классических проблемах философии следует видеть не музейный экспонат, а интеллектуальное усилие разумного смертного существа, наце-

** ОГНЕВ Александр Николаевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева»*

ленное на постижение сущности в идеации, тотальность которой выражает норму спецификации реальности как упорядоченного по форме и зачастую противоречивого в содержательном плане комплекса жизненной целостности, обладающего историей, интериоризированной в снятом виде в понятиях, составляющих неотчуждаемое достояние человеческого мышления.

Классический эссенциализм, восходящий к каноническим дефинитивам перипатетизма, исходил из примата сущности по отношению к существованию. Эта формулировка лежит в основе концепции модального анализа Г.В. Лейбница, в соответствии с которой возможным следует считать то, что мыслится в сущностном составе без противоречия, а действительным – только те из сущностных аспектов, которые в опыте могут быть подведены под юрисдикцию закона достаточного основания, будучи взятыми в своей комплементарной эйдетике. Это воззрение образует критериальную основу для разграничения «истин разума» и «истин факта», без которого сама познавательная активность субъекта обречена на тщетные блуждания в дантовом «сумрачном лесу» теоретических псевдообобщений. Лейбнице-вольфовская метафизика трактовала отношение между сущностью и существованием в перфекционистском ключе, что предполагало включение реалистического онтологического аргумента в систему теоретических диспозиций всякой сущности, поскольку она обладала определённым совершенством *sui generis*. Чем выше степень этого совершенства, тем больше порядка обнаруживается в каком-либо предметном образовании, подлежащем включению в комплекс систематических связей в универсуме. Исходя из этой перфекционистской презумпции И. Вольф учил: «Такого рода порядка не может быть в грёзе, поскольку на основе опыта нельзя указать никакого основания, по какому вещи располагаются друг возле друга, а их изменения друг за другом следуют. Исходя из этого можно отчётливо узнать, что истина отличается от грёзы посредством порядка. Соответственно, истина есть не что иное, как порядок в изменении вещей, а грёза, напротив, – беспорядок в их изменении» [14, с. 256]. Эту вольфианскую формулировку можно считать догматической, но нельзя сделать вид, будто её никогда не существовало, поскольку именно без неё критика не могла бы состояться в качестве теоретической инициативы. Великой заслугой И. Канта следует считать открытие трансцендентальной видимости, которая обладает не меньшей степенью порядка, чем взятая по вольфианским критериям истина. Раскрытие этого обстоятельства через трансцендентальную амфиболию понятий рефлексии показывало дефинитарность перфекционистской редакции эссенциализма, но отнюдь не было равнозначно отказу от понятия «сущности» как таковой.

Между легитимацией проблемы тетических суждений в фихтеанском «Наукоучении» как сущностного средоточия гносеологической проблематики, поданной в последовательном монистическом ключе, и онтологическим дуализмом Ф.В.Й. Шеллинга возникает эпизод, значимость которого по сей день не оценена по достоинству. Речь идёт о попытке построения К.Л. Рейнгольдом «элементарной философии», которая, по его замыслу, должна была предшествовать всем опытам построения философских систем, претендую-

щих на всеобъясняющий статус. Основная сложность заключалась в том, что обнаружилось отсутствие единого масштаба для сравнения идеального и реального, что вызвало к жизни скептицизм С. Маймона и учение о «точке зрения» С. Бека. По своему статусу «проблема Рейнгольда» сравнима с открытием несоизмеримости сторон квадрата и диагонали, совершённым Пифагором. Оказалось, что построить всеобъемлющую философскую систему как на онтологических, так и на гносеологических основаниях проще, чем решить эту проблему, выявляющую сущностный аспект элементарных оснований, релевантных для любых инициатив философского мышления. Вот почему системы Ф.В.Й. Шеллинга и Г.В.Ф. Гегеля оказываются великими прецедентами психодифензивного проблемного эскапизма: их архитектоника призвана скрыть неразрешимость «проблемы Рейнгольда» как вопроса о статусе сущности, взятой в модусе её элементарных дефинитивов. Тем не менее именно Г.В.Ф. Гегель больше других мыслителей классического периода способствовал рекапитуляции эссенциалистского понимания философии, когда настаивал на необходимости сохранения в ней её научной формы: «Истинной формой, в которой существует истина, может быть лишь научная система её. Моим намерением было – способствовать приближению философии к форме науки – к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени *любви к знанию и быть действительным знанием*» [2, с. 3]. Величайший диалектик в истории человеческой мысли присягает на верность эссенциалистской презумпции в модусе её проективной предметной реализации в материале истории самосознания, дабы не брать на себя неудобноносимой ответственности за постановку эссенциалистской проблемы на уровне базовых интродуктов, взятых *in pace*. В дальнейшем этот ход мысли будет воспроизводиться у мыслителей «Века Прогресса» с соответствующими идеологическими коннотативными вариациями, но в той же самой тотальности отсроченного метафизического обязательства, срок истекания которого будет зависеть от формальной унификации содержания философии по критериям науки, блюдушей индифферентную ценностную нейтральность по отношению к мировоззренческому смыслу указанного содержания.

Как гегельянский, так и пришедший ему на смену марксистский эссенциализм представляли собой теоретическое решение проблемы опосредствования (*Vermittlung*) сущности, ориентированное на выявление её понятийного средоточия в фокусе «истинной середины» (*die wahre Mitte*), которая, однако, не находила для себя устойчивого и непререкаемого категориального локуса в дефинитивах действительности как Прогресса, трактуемого гегельянами спиритуалистически, а марксистами – материалистически. Тот факт, что гегельянцы сохранили за сущностью статус полной трансценденции в теории, а марксисты настаивали на инсценизации сущностного средоточия на практике, не обладает релевантной значимостью по критериям самого эссенциализма, поскольку им затрагиваются только идеологические коннотации проблемы, взятой в режиме тематизации по канонам онтологического монизма. Вот почему тропом сохранения симптоматической значимости бывшей «проблемы Рейнгольда» как индекса релевантности эссенциалистской презумпции в

философии становится формулировка «основного вопроса философии». Эта конструктивная условность оказала поистине роковое влияние на судьбу последующей философской мысли. Весьма примечателен тот факт, что основной вопрос философии впервые возникает в системных диспозициях лейбнице-вольфовской философии как проблема, которая может быть сформулирована только на почве монистических систем, допускающих однозначно каузалистскую, а не субстанциалистскую (как в случае Спинозы) интерпретацию. При такой постановке основного вопроса философии сущностный интерес явочным порядком трактуется в исключительно материалистическом ключе. При этом тот факт, что первичность в порядке экспликации категории причинности возможна по отношению только к конечным предметным конфигурациям, а не к всеобщности, при такой ангажированной постановке основного вопроса философии игнорировался, как и то обстоятельство, что помимо монистических систем каузалистского типа могут существовать дуалистические и плюралистические системы, сама постановка основного вопроса философии в рамках которых либо иррелевантна, либо вообще невозможна. Предложенный режим постановки основного вопроса философии приводил к прискорбному смешению типологий (исходящих из реальных оснований) и классификаций (опирающихся на дифференциацию идеальных родо-видовых различий). Возникал также вопрос о том, как возможно, игнорируя само сущностное бытование Духа, выступающего в субъективной или объективной форме, принимать последние в критериальном качестве, минуя их синтез в понятии «абсолюта»? Что такое «объективный идеализм», объемлющий учение Платона, в котором идеи вечны и неизменны, и философия Гегеля, в которой идея приговорена к становлению, заключая в себе сущностный момент развития? Ни на один из этих вопросов не было надобности отвечать, если сформулирован основной вопрос философии, которому, ко всему прочему, приписывается функция, адекватная «бритве Оккама». Предполагалось, что тем самым понятие сущности по критериям материалистического монизма избавляется от супплетивных идеалистических фальсификаций. Существо же основного вопроса философии в конечном итоге состояло в том, что в его статусе воспроизводилась абстракция «превращённой формы», составлявшая реальный исторический аквизит материалистического монизма. Можно было выдвигать множество претензий к этой идее как чисто интеллектуальной критериальной инстанции, но невозможно было отрицать ту реальность бытования «превращённой формы», которую основной вопрос философии *eo ipso* представлял в отвлечённом мышлении.

Эссенциализм в том виде, в каком он доступен для теоретической аксиоматизации, предполагает не просто примат сущности над существованием, но и единство бытия и мышления, жизни и мысли, идеального и реального, субъекта и объекта по содержательным критериям «истин разума», которые избирательно отразимы в «истинах факта». Весь вопрос в том, как именно трактуется это единство сущности, которое в явлении может представать в формах, лишённых своего истинного адекватного содержания. Проблематизация «истинной середины» в гегельянстве и марксизме учитывала этот хиат-

ус, ставя вопрос о границах и предпосылках отчуждения (Entfremdung), причём гегельянство указывало на отчуждение Духа от себя самого, лимитированное «хитростью разума» (List der Vernunft), а марксизм рассматривал отчуждение более предметно – в процессе производства и присвоения как условие пресуществления реальных противоречий между ними в условную идеалистическую «надстройку». Обе интерпретации в реальности предлагали гораздо больше человеческого разуму, чем анонсировали в соответствии с мировоззренческой «декларацией о намерениях»: гегельянство превращало сущность в сюжетную единицу иронической телеологии, а марксизм наглядно показывал, как материальное единство мира утверждает себя в формах, рассчитанных на эскапистское бегство субъективности от реальных жизненных противоречий. Примечательно, что обе идеалистические эссенциалистские доктрины таким путём стремились избавиться от метафизических векселей классики, которые подлежали к взысканию. Гегельянство было отягощено вменением непротиворечивости формата онтологического аргумента, на что указывал Б. Больцано, когда доказывал, что претензия гегельянства на то, чтобы предложить более содержательное понятие о бесконечности, чем то, которым располагает современная метафизика, – оказывается стопроцентным идейным блефом. Марксизм же принял на себя неудобноносимое репутационное бремя «универсальной критической теории», призванной к революционному преобразованию мира через «скачок (saltus, Sprung) из царства необходимости в царство свободы», в ходе которого должны были быть сняты те самые закономерности, превращёнными формами которой были конфигурации идеалистической надстройки. Как в первом, так и во втором случае метафизический вексель эссенциализма оказывается заведомо нежеланным наследием, которое требовалось «учесть» в историческом контексте. Беда в том, что этот контекст обнаруживал, что вексель эссенциализма в его условиях оказывается безнадёжно просроченным.

В дальнейшем наблюдается стремление мыслителей Века Прогресса либо скрыть, либо вытеснить, дезактуализировать весь комплекс эссенциалистской проблематики, введя его в такой мыслительный формат, в котором его проблематизмы могли бы рассматриваться в качестве эпифеноменов иных проблемных содержаний. Эта уловка в равной мере свойственна как приверженцам разнообразных позитивистски ориентированных направлений, так и адептам «философии жизни», исповедовавшим посткритический иррационализм. Такой ход мысли обнаруживается в поздних натурфилософских концепциях, когда сущностный аспект всплывает при противопоставлении «материи» естествознания и «материи» наивного созерцания, для чего вводится третья спецификация того же самого понятия, о котором Т. Липпс говорит: «Мы можем назвать его натурфилософским познанием» [7, с. 133]. Было бы, пожалуй, правильнее назвать это ещё одной вариацией на тему антиплатонического перипатетического аргумента, известного как «третий человек». Не менее красноречивым образом заявляет о себе эссенциалистский рецидив в «философии жизни» Э. фон Гартмана: «На индивидууме нетрудно убедиться в существовании развития: здесь оно представляет повседневное явление. За-

то несравненно труднее мысли о развитии целого, состоящего из многих индивидуумов, проникнуть в плоть и кровь человека настолько, чтобы она для него получила *интерес, господствующий* над эгоизмом» [5, с. 340]. Понятийная рекурсия сущности налицо, но её трансцендентной интерпретации препятствует то, что делает её детерминативным действующим интроектом в конечных судьбах индивидуумов. Это же самое затруднение возникает и при чисто дидактической трактовке понятия философии, когда её суть Ф. Паульсен определил как постоянно (и безуспешно) повторяющуюся попытку «достигнуть цельного единства представлений и мыслей о форме и связи, о смысле и значении всех вещей» [13, 3]. При этом сущность как эссенциалистская презумпция предстаёт в виде невротического образования, вызывающего эффект регулярных мыслительных персевераций, не имеющих аутентичного содержания в плане изученных явлений. Подводя итог этому периоду криптоэссенциалистских поисков сущностного основания, Г. Гёффдинг констатировал: «Проблема познания возникает, когда ставится вопрос, на чём основана правильность понимания и насколько широко она распространяется» [3, с. 39]. Без понимания сущности всякое познание, какие бы плоды оно не приносило *de facto*, обесценивается, оказываясь расфокусированной рефлекторной активностью субъекта, который не знает того, что отличает его от осваиваемого им предметного материала.

Едва ли имеет смысл останавливаться на разборе всех антиэссенциалистских концепций, ставших реакциями на кризис криптоэссенциалистского понимания содержательного аспекта единства бытия и мышления. Феноменология, экзистенциализм, аналитизм, неопозитивизм и герменевтика были субъективно честны в неприятии классического эссенциализма в контексте своего предметного материала, который выступал в этом качестве в той мере, в какой эссенциалистская презумпция считалась в нём необъективируемой в континууме внятных формативов. Значительно интереснее другое: при всех своих различиях антиэссенциалистские концепции объединяет неприятие диалектики как системного теоретического решения, устанавливающего нормативные лимиты для эйдетики, выражающей реальность в её конкретно-исторической содержательной модификации. Это едва ли можно считать случайностью. А.Ф. Лосев, отстаивавший необходимость ономатической диалектики для раскрытия сущностного содержания в конкретных дисциплинарных формативах, писал: «Для диалектики реально всё то, что она вывела, и всё, что она вывела, реально. Тут полная противоположность абстрактному спиритуализму и абстрактному, слепому материализму и эмпиризму. Первый говорит о сущностях, которые никак и нигде не являются; второй говорит о явлениях, которые не содержат никакой сущности. Но если сущность никак не является, то к чему нам такая сущность? И если явления есть только явления и никакой сущности в себе не содержат, то тогда сами явления окажутся изучаемой нами сущностью, сами явления станут истинным бытием, и тогда, значит, спор тут идёт только о словах» [11, с. 17]. Лосевская апологетическая дилемма в пользу эссенциализма оказывается хорошим полемическим приёмом, показывающим неправоту его оппонентов, но она не включает в себе

довода в пользу эссенциализма, на который мог опереться сам диалектический вывод. Ономатическая диалектика А.Ф. Лосева становится на путь систематической онтологизации «смысла», пытаясь путём подобной подтасовки перелицевать его сначала в «содержание», а затем уже и в «предметную сущность». Между тем этот окольный путь в философии самого мыслителя оказывается методологически избыточным, поскольку в ономатической диалектике есть прямая дорога от паламистского энергетизма и апофатизма к понятию «первозданной» сущности, характер теологического рецидива в которой совершенно очевиден. Лосевские инвективы в адрес оппонентов диалектики и эссенциализма оказываются фигурами «эзопова языка», которые только отягощают инициативу эссенциализма необходимостью подстраиваться под демонстративные фигуры давно изжитого догматико-теологического сценария.

Проблемы, аналогичные лосевским, хотя и в совершенно ином идейном контексте, возникают и у более «стыдливых» поборников философского эссенциализма. Они не готовы оплачивать его метафизические векселя, но считают само дальнейшее существование философии в бессущностном проблемном режиме удручающей перспективой, которой хотелось бы избежать. Такое умонастроение обнаруживается в критической онтологии Н. Гартмана, поставившего перед собой задачу исследовать бытие безотносительно к его смыслу. Противопоставление ступенчатости (*Stufung*) и слоистости (*Schichtung*) оказывается двойным теоретическим рецидивом, с одной стороны – рекурсией рейнгольдовой несоизмеримости, с другой – парафразом основного вопроса философии без мировоззренческих коннотаций. Мыслитель отвергает метафизику как превратный формат эссенциализма, но не решается сделать для сущности нечто большее, чем легализовать её в апоретическом ключе. При этом он ведёт унылые арьергардные бои с феноменологией: «Феномены суть данности и в качестве таковых сохраняют своё непреходящее значение. Данность в философском исследовании всегда есть первое, но и только. Она – не последнее, не то, что судит об истинном и ложном» [4, с. 224]. Н. Гартман не решается изгнать феномены из бытия, чтобы уделить должное место сущности. Он признаёт, что какой-то видимостью бытия они таки обладают, хотя истинной чтойности (*quidditas*, *Washeit*) они и не обнаруживают. Эта непоследовательность губит всё апологетическое предприятие в пользу эссенциализма, отчуждая логос онтологии от её критического пафоса. Поэтому гартманизм остаётся начинанием, которое оказывается неудачным даже не по причине негодности средств, а в силу отсутствия желания довести замысел до своего последовательного исполнения. Ещё менее удачной можно считать попытку Э. Блоха вернуть сущности её теоретический статус в режиме апологетики Утопии. Э. Блох культивирует пафос верности Началу, генезис которого предстоит и о котором свидетельствует только «предвестие» (*Vorschein*) сущностного порядка, в котором *Novum* осуществляется *in concreto* как (в конечном счёте) контристорическая утопическая инициатива, суть которой – «создание условий для царства свободы, для раскрытия Латенции» [1, с. 249]. В конечном итоге эссенциалистская апологетика Э. Блоха только дискредитирует

классическую философскую традицию, поскольку превращает её в фальсифицируемый утопический парадокс всё того же «несчастливого сознания».

На концептуальной карте новейшей философии только онтогносеология великого советского философа М.А. Лифшица выступает как прецедент последовательного, бескомпромиссного и воистину воинствующего эссенциализма. Философские взгляды мыслителя сложились в контексте дискуссий тридцатых годов, чем был, по признанию самого М.А. Лифшица, обусловлен их «маратовский тон», который следует отличать от «существа дела» в гегелевском смысле (*die Sache Selbst*). В ходе полемики с приверженцами вульгарного социализма в литературоведении и эстетике, отстаивавшими концепцию «классовой психоидеологии», М.А. Лифшиц выступил в роли непримиримого борца с рецидивами шулятиковщины, выстроив версию «полемиического марксизма», оказавшую в дальнейшем обратное влияние на таких корифеев философской мысли, как А.Ф. Лосев и Г. Лукач. «Полемический марксизм» М.А. Лифшица исходит из того факта, что марксизм выступает в качестве диалекта господствующего в идеологическом плане сознания, будучи даже в своём превращённом формате отражением реальности, взятой в её сущностных типологически значимых чертах. Марксизму не пристало вещать с позиций «несчастливого сознания», ибо это противоречит самому его существу, что радикально отличает М.А. Лифшица от Э. Блоха. Для М.А. Лифшица как советского философа, исходящего из факта признания определённого объективного уклада реальности, оказывается неприемлемым и «иронический марксизм» А.Ф. Лосева, выступающий у последнего как эскапистская уловка в заведомо психодифензивном качестве, коль скоро ирония генетически связана с двоемирием и вырождается в актуальном историческом контексте в двоемыслие, противоречащее принципу единства Истины. Советский философ не принимал участия в игре в «двойственность истины», будучи готовым скорее признать принципиальную субъективную доктринальность схоласта Фомы Аквината, чем допустить истину в «участково-околоточном» качестве. Это позволило М.А. Лифшицу провести линию своего «полемического марксизма» между Сциллой идеологического официоза и Харибдой неомарксистского ревизионизма, сохранив сущностное содержание онтогносеологии в аутентичном понятийном качестве. Оказав влияние на становление философских взглядов Э.В. Ильенкова, М.А. Лифшиц пережил своего продолжателя и даже дал посмертную оценку его полемическому наследию, выявив причины внутреннего срыва в этой «схоластической» версии марксизма.

Концептуальное средоточие онтогносеологии составляет тезис об «универсальности реального», которое позволяет выразить своё сущностное содержание с разных сторон относительно понятийно-согласуемых идеаций, раскрываемых при помещении предмета в «идентифицирующее состояние», в котором разум понятийно определяется до того, как появляется опыт, к которому разум свои понятия применяет. Материальная деятельность субъекта помещает предмет в идентифицирующее состояние, раскрывая апперцепцию самого объекта, который в преформированном виде наличествует в агенциях

субъекта. М.А. Лифшиц учил: «бытие и мышление тождественны не в бытии, не фактически, а в логосе, в разумном содержании того и другого, в бытии же они различны и грань между ними есть» [10, с. 20]. Отсюда философ делает вывод о том, что нельзя произвольно изъять субъект из мысленных дефинитивов, так же как невозможно произвольным образом полагать его бытие вне тех детерминаций, которые релевантны для его сущности. Это было бы мнимой, иллюзорной трансценденцией, сведением сущности к частному аспекту её кажимости, в котором она видится свободной как от детерминаций, образующих её реальную основу, так и от необходимости для субъекта брать на себя труд по её объяснению. И здесь М.А. Лифшиц вполне солидарен с И. Кантом и его инвективами в адрес приверженцев «барского тона» в философии. Мнимая трансценденция обладает только минималистской фикцией бытия. Поэтому М.А. Лифшиц настаивал: «Бытие в более широком смысле слова, за пределами нашей идиомы, открывает сознанию нечто большее – перспективу целого» [8, с. 31]. Речь идёт именно о той тотальности, которая не просто случается фактически в порядке существования, а предопределяет закон, становящийся для человеческого разума основой рациональной познавательной деятельности. Вот почему М.А. Лифшиц настаивал на необходимости следования традиции философской классики: в её эссенциализме он видел «норму бытия», определяющую лимиты в том числе и познавательного опосредствования в понятии. Именно в рамках классического философского эссенциализма возможна постановка вопроса о разумности мира, без которой само существование философии вырождается в бессмысленный «психоидеологический» плеоназм. Суммируя общий смысл онтогносеологии, М.А. Лифшиц писал: «Разумен ли мир? Да, но разум есть конкретный смысл бытия, а всё конкретное шире любой односторонности, в том числе и разума в тесном и одностороннем смысле слова, поскольку он – только разум, поскольку он ниже самого себя» [9, с. 466]. Сущность истины, таким образом, согласно онтогносеологии, состоит в том, что в неё может быть включена её противоположность, но из неё надлежит исключить абстрактную симплификацию истины. Это диалектическое понимание сущности составляет принципиальный аспект онтогносеологии как воинствующего эссенциализма.

Реконструкция онтогносеологии как прецедента классического эссенциализма должна принимать во внимание фрагментарность наследия великого советского философа, а потому особую значимость приобретают теоретические установки, позволяющие увидеть образ искомой интеллектуальной ценности с разных углов зрения. Чтобы достичь при реконструкции эффекта полноты, следует принять во внимание рекомендацию А.А. Шестакова: «Определяющие для теории познания проблемы предметно-практических параметров активности человека так и остаются «за кадром», а доминантной структурой называется духовное освоение мира» [15, с. 33]. Необходимо, таким образом, понять связь онтогносеологической концепции с типологически значимыми аспектами той реальности, которая познаётся субъектом в её сущностном статусе. В этой связи решающую роль приобретает принцип конкретного историзма, а потому стоит согласиться с тезисом И.В. Дёмина:

«Важнейшей методологической проблемой исторического познания является проблема *исторического семиозиса*» [6, с. 7] исходя из констатации А.Ю. Нестерова: «Знак – универсальная категория знания» [12, с. 19]. Руководствуясь этими принципами, можно реконструировать онтогносеологическую теорию не как простую диспозицию «истин факта», а как функциональную целостность, обеспечивающую интуитивность заключённым в ней «истинам разума», что будет соответствовать презумпции аутентичности классического философского эссенциализма.

Онтогносеология М.А. Лифшица, будучи закономерным этапом развития эссенциалистской философской традиции, включает в своём теоретическом составе не менее трёх основных линий теоретической конкретизации, допускающих относительную концептуальную исполнимость в реалиях современной интеллектуальной ситуации. К ним принадлежат: 1) естественная онтогносеология, раскрывающая единство бытия и мышления через предметную конфигурацию сущности в вещах, процессах и состояниях, 2) систематическая онтогносеология, характеризующая отношение бытия и мышления через сущностные аквизиты монистических, дуалистических и плюралистических систем и 3) спекулятивная онтогносеология, позиционирующая сущностное единство бытия и мышления в терминальных аспектах полноты (*summum*), опосредствования (*medium*) и предела (*untimum*). Эти позиции позволяют наметить содержательный протокол онтогносеологии с учётом различия подлинного, замещённого и превращённого содержания сущности, по отношению к которым возможны инициативы понимания, познания и постижения. Установление соответствующий понятийных дистинкций, осуществленное, согласно М.А. Лифшицу, *lege artis*, позволит реконструировать сущностное содержание классического эссенциализма *bona fide* относительно контекста, переживающего кризисные процессы вследствие забвения классических норм философствования.

Список литературы

1. Блох Э. Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 1997. 400 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 1992. 445 с.
3. Гёффдинг Г. Философские проблемы. М.: Либроком, 2010. 112 с.
4. Гартман Н. К основоположению онтологии. СПб.: Наука, 2003. 640 с.
5. Гартман Э. Сущность мирового процесса, или философия бессознательного: Метафизика бессознательного. М.: Красанд, 2010. 440 с.
6. Дёмин И.В. Семиотика истории и герменевтика исторического опыта. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2017. 273 с.
7. Липс Т. Философия природы. М.: ЛКИ, 2007. 240 с.
8. Лифшиц М.А. Диалог с Эвальдом Ильенковым (Проблема идеального). М.: Прогресс-Традиция, 2003. 368 с.
9. Лифшиц М.А. Что такое классика? Онтогносеология. Смысл мира. «Истинная середина». М.: Искусство XXI век, 2004. 512 с.
10. Лифшиц М.А. *Varia*. М.: Грюндриссе, 2010. 172 с.
11. Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. 656 с.

12. Нестеров А.Ю. Семиотические основания техники и технического сознания. Самара: Самарская гуманитарная академия, 2017. 155 с.
13. Паульсен Ф. Введение в философию. М.: Либроком, 2011. 464 с.
14. Христиан Вольф и философия в России. СПб.: РХГИ, 2001. 400 с.
15. Шестаков А.А. Онтологизм как стратегия осмысления сознания (опыт феноменологии и философской герменевтики) // Философия сознания в XX веке. Проблемы и решения. Межвузовский сборник научных трудов. Иваново, 1994. С. 32–41.

CLASSICAL ESSENTIALISM AND ONTOGNOSEOLOGY

A.N. Ognev^{*51}

**Samara National Research University, Samara*

E-mail: alexandrnikognev@gmail.com, ognev.ssau@mail.ru

Abstract. *The article deals with the tradition of essentialism in classical philosophy. The logic of the systemic formation of essentialism in classical philosophy is shown, its internal contradictions and the reasons for its decline are revealed. The characteristic of philosophical concepts that pose apologetic tasks in relation to classical essentialism is given. The main focus of the research is on the ontognoseological concept of the Soviet philosopher M.A. Lifshits. The fundamental principles of the ontognoseology “polemic Marxism” as “militant” essentialism are analyzed and the plan of its theoretical reconstruction is outlined.*

Keywords: *essence, being, thinking, ontognoseology, polemical Marxism, militant essentialism, dialectics, materialism, basic question of philosophy, classics.*

** ОГНЕВ Александр Николаевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева» (англ)*

СОДЕРЖАНИЕ РОССИЙСКОЙ ПОЛИМЕНТАЛЬНОСТИ

С.П. Дырин*

* ЧОУ ВО «Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова»,
Набережночелнинский филиал, г. Набережные Челны
E-mail: sdyrin@yandex.ru

Аннотация. В статье автор осуществляет попытку раскрыть содержание понятия «менталитет». Отмечаются принципиальные различия между содержанием понятий «менталитет» и «общественное сознание». Менталитет рассматривается как исторически сложившееся долговременное умонастроение, единство сознательных и неосознанных ценностей, норм, установок в их когнитивном, эмоциональном и поведенческом воплощении, присущее той или иной социальной группе и ее отдельным представителям. В статье обосновывается тезис о полиментальной природе современного российского общества. По мнению автора, российский менталитет нельзя рассматривать как единую систему базовых ценностей, присущих всему российскому обществу. Российское общество разделено на достаточно автономные страты, в каждом из которых господствуют базовые ценности, присущие традиционно-доиндустриальному, социалистическому и рыночному менталитету.

Ключевые слова: менталитет, общественное сознание, базовые ценности менталитета, российская полиментальность.

Термин «менталитет» в последние десятилетия активно обсуждается в философской и социологической литературе. Это обстоятельство обусловлено необходимостью осмыслить проблемы и перспективы национальной идентичности России и вектора ее дальнейшего развития. В этих условиях актуальным является вопрос об особенностях российского менталитета. При этом необходимо ответить на несколько вопросов:

– является ли российский менталитет чем-то особенным либо он является разновидностью уже имеющихся менталитетов;

– является ли российский менталитет единым либо необходимо говорить о российской полиментальности?

При обсуждении этих вопросов традиционно выделяется четыре точки зрения:

1. Западная точка зрения. Согласно этой точке зрения, Россия является частью Европы и западного мира в целом. Поэтому, утверждают западники, российский менталитет базируется на традиционных европейских ценностях: права человека, свобода слова, свобода совести, равенство всех перед законом, правовое государство, независимость судебной системы и т.д.

* ДЫРИН Сергей Петрович, доктор социологических наук, профессор кафедры менеджмента Набережночелнинского филиала ЧОУ ВО «Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова»

2. Восточная точка зрения, предполагающая, что доминирующими ценностями России являются традиционные восточные ценности: традиционность уклада, уважение к старшим, чинопочитание и т.д.

3. Смешанная точка зрения, что российский менталитет представляет собой весьма сложное и даже причудливое сочетание традиционно западных и традиционно восточных ценностей.

4. Уникальная точка зрения, где основным тезисом является идея о том, что Россия не принадлежит ни к европейскому, западному, ни к азиатскому, восточному миру, а является особым явлением – русский мир. Данная точка зрения имеет весьма длительную историю, но в последние годы она приобрела особую актуальность.

Для начала попытаемся проанализировать понятие «менталитет». С онтологической точки зрения понятие «менталитет» следует отличать от понятия «общественное сознание». На практике же подобное смешение приходится наблюдать достаточно часто, причем не только в публицистике, но и в научной литературе. Нередки выражения в литературе: «менталитет в последние годы существенно изменился», «необходимы меры по скорейшему изменению менталитета». Подобные фразы наводят на мысль, что многие авторы не различают понятия «менталитет» и «общественное сознание», считают их синонимами. По нашему мнению, рассматривать эти термины в качестве синонимов в корне неверно. На наш взгляд, можно выделить следующие важнейшие отличия менталитета от общественного сознания:

1. Общественное сознание как система взглядов на важнейшие вопросы мироустройства носит в значительной степени искусственный характер. Формирование общественного сознания, как правило, осуществляется целенаправленно и служит средством для решения важнейших на данный момент общественно-политических и социально-экономических задач. В последние десятилетия важнейшую роль в формировании общественного сознания играют средства массовой информации, в первую очередь телевидение. Появление интернета сформировало новый очень важный источник формирования общественного сознания – социальные сети. Можно уверенно предположить, что значение социальных сетей как субъекта формирования общественного сознания в дальнейшем будет все более возрастать.

Менталитет же имеет историческое происхождение и обусловлен множеством факторов. Выделить субъектов формирования менталитета, по сути дела, невозможно. Менталитет формируется естественным для социальной общности путем. Историческую устойчивость менталитета отмечал еще Н. Макиавелли, который отмечал, что «народ, с которым вынужден ладить правитель, всегда один и тот же. Его нельзя ни изменить, ни заменить по своей воле» [6, с. 54–55].

2. Общественное сознание обладает весьма высокой степенью динамичности. Отношение людей к тем или иным процессам, явлениям, событиям может существенно меняться даже при жизни одного поколения. К примеру, на протяжении жизни поколения, родившегося в 40-50-гг XX века, неоднократно менялось отношение российских граждан к Китаю (сначала: «русский

с китайцем – дружба навек», затем: «Китай – наш злейший враг», затем: «Китай – наш перспективный союзник»). И все это на протяжении жизни одного поколения. Процесс же изменений менталитета также имеет исторический характер. Менталитет, в отличие от общественного сознания, не может измениться быстро, в течение жизни одного поколения.

Известный социальный психолог В.Е. Семенов трактует термин «менталитет» как «исторически сложившееся долговременное умонастроение, единство сознательных и неосознанных ценностей, норм, установок в их когнитивном, эмоциональном и поведенческом воплощении, присущее той или иной социальной группе и ее представителям» [7, с. 59].

Можно выделить следующие базовые ценности, составляющие сущность того или иного менталитета:

1) Ценность природы. В данном случае речь идет о соотношении ценности природы и общества. С одной стороны, ценность природы можно определять «по-мичурински»: «мы не должны ожидать милостей от природы. Взять их у нее – наша задача». С другой стороны, ценность природы может рассматриваться в контексте тезиса о природообразности, предполагающего, что преобразующая социальная деятельность не должна наносить ущерб природе. Значение этого подхода в последние десятилетия все более возрастает.

2) Ценность отдельной личности. По данному признаку принято различать индивидуалистические культуры, предполагающие, что ценность отдельной личности выше ценности группы, и коллективистские культуры, для которых характерно подчинение личности группе, а группы – в свою очередь – государству [5]. При этом индивидуалистические и коллективистские культуры по-разному решают не только вопрос свободы отдельно взятой личности, но и ее защищенности группой. В индивидуалистических культурах личность более свободна от группы, но и менее защищена. Личность в индивидуалистических культурах с детства приучается к идее ответственности за свою судьбу. В коллективистских же культурах личность менее свободна от группы, но при этом вправе рассчитывать на помощь группы в трудных для себя обстоятельствах. Группа не только доминирует над личностью в коллективистских культурах, но и в известной мере ответственна за личность.

3) Ценность власти. В разных культурах по-разному решается вопрос о природе власти. В западной культуре власть понимается как возможность одного лица влиять на поведение других лиц в силу наличия у властвующего соответствующих формальных полномочий. При этом объем власти властвующего четко этими полномочиями и нормируется. Природа власти в западном обществе подробно описана в концепции рациональной бюрократической организации М. Вебера и последующих бюрократических теориях. В восточных культурах вопрос о границах возможностей властвующего размыт, для исполнителя здесь важнее признавать властвующего как такового, нежели требовать от него соответствующих подтверждений его полномочий. Можно утверждать, таким образом, что источником власти в западном обществе является формальное право, а в восточном обществе власть держится на вере и традициях.

4) Ценность труда. Данный вопрос обстоятельно исследован М. Вебером [1]. Труд может рассматриваться исключительно как средство для достижения целей и самостоятельной ценности не представляет. Либо (как, например, у протестантов) труд может рассматриваться как самостоятельная ценность. Трудиться нужно не потому, что труд приносит человеку жизненные блага, а исключительно потому, что труд – это главное богоугодное дело, определяющее смысл жизни человека. Результаты же труда в виде материальных ценностей сугубо вторичны.

5) Ценность времени. Р. Льюис, говоря о ценности времени, выделяет моноактивные и полиактивные культуры [4]. Для моноактивных культур (сюда он вносит германоязычные народы) характерно стремление к планированию своей деятельности. Приоритеты представители моноактивных культур определяют рационально (в первую очередь делается то, что считается первостепенным и важным). Деятельность в моноактивных культурах имеет последовательный характер: новое дело начинается только тогда, когда закончено предыдущее. К представителям полиактивных культур Р. Льюис относит романские народы, арабов и русских. В полиактивных культурах в меньшей степени принято планировать свою деятельность: при малейших изменениях внешних и внутренних обстоятельств принятые ранее планы с легкостью отменяются. Приоритеты определяются эмоционально. В первую очередь делается то, «к чему лежит душа». При этом часты ситуации, когда предыдущее дело остается незаконченным, а энергия начинает направляться на новое дело.

Уже упоминавшийся выше В.Е. Семенов считает, что российское общество не обладает единым менталитетом, в нем существуют относительно автономные социальные группы, каждая из которых обладает собственным менталитетом [7]. Это наблюдение, по мнению автора, полностью применимо именно для современной российской общности. Поддерживая предложенную В.Е. Семеновым идею российской полиментальности, мы считаем, что для нынешнего российского общества можно выделить три типа менталитета: 1) традиционно-доиндустриальный; 2) постсоциалистический; 3) рыночный.

Попытаемся рассмотреть каждый из предложенных типов менталитета, опираясь при этом на предложенную выше ценностную структуру этого институционального образования.

Традиционно-доиндустриальный менталитет является продуктом естественно-исторического развития России. В значительной степени формирование традиционно-доиндустриального российского менталитета связано со следующими факторами:

— ярко выраженное сословное устройство российского общества. Российская сословность фактически позволяет говорить об одновременном наличии в традиционном российском обществе нескольких слабо связанных друг с другом культур (дворянская, купеческая, крестьянская);

— жесткая централизация власти, порождающая политическую безответственность, коррупцию высших эшелонов власти;

— характерный для России правовой нигилизм во всех слоях населения;

— длительное господство крепостного права, являвшегося одновременно и причиной, и следствием трех предыдущих факторов.

Базовыми ценностями традиционно-доиндустриального менталитета, на наш взгляд, можно выделить следующие.

Ценность природы. В условиях традиционно-доиндустриального менталитета господствует идея «богоданности» природы, ее происхождение и судьба не зависят от воли человека. Человек получил природу в наследство и должен передать ее потомкам, ничего не утратив.

Ценность отдельно взятого человека. Проблема отдельного человека в традиционном обществе изучалась Э. Дюркгеймом [3]. Он отмечает, в частности, что в традиционном (доиндустриальном) обществе человек рассматривается как своего рода «социальная молекула». Самостоятельной ценностью личность не обладает, ценность отдельно взятой личности в традиционном обществе определяется исключительно лишь степенью ее включенности в социальные отношения. По мнению Э. Дюркгейма, невысокая ценность отдельно взятой личности в традиционном обществе обусловлена прежде всего невысокой степенью разделения труда. К примеру, если большинство членов общины занимаются хлебопашеством, то отдельно взятый член общины может быть без особого ущерба заменен. Вместе с тем важным для традиционного менталитета является и тезис о поддержке личности группой. Согласно этому тезису, будучи подчиненной группе, личность при этом вправе рассчитывать на поддержку со стороны общины, в которую она входит. Родители должны заботиться о детях, а дети о родителях – это важная характеристика положения отдельно взятой личности в традиционном обществе.

Кроме того, большое значение для оценки ценности отдельно взятой личности в традиционном обществе играет характерный для этого общества принцип социальных отношений «свой-чужой». Мир в традиционном обществе делится на своих и чужих. Свои – это члены моей семьи, родственники, одноклассники, земляки. Своим можно доверять. Своих необходимо поддерживать. Чужие же в традиционном обществе всегда несут в себе опасность, от них по возможности необходимо дистанцироваться. Как результат, для социальных отношений в традиционном обществе характерна двойная мораль: нормы, обязательные в отношении своих, часто являются необязательными и даже нежелательными в отношении чужих. Бесчестно обманывать соседа, но обмануть заезжего чужака – это не порок, а признак социальной успешности: такова мораль традиционного общества.

Ценность власти. Для традиционно-доиндустриального менталитета свойственна подмена понятий «власть» и «субъект власти». С одной стороны, власть дается богом, и не мне оспаривать ее правомочность. С другой стороны, власть в традиционном обществе не имеет четко очерченных границ. Власть имеет право требовать от меня все, что ей в данный момент необходимо.

Ценность труда. В условиях традиционного общества труд имел не столько целерациональный, сколько ценностно-рациональный и традиционный характер. «Трудом праведным не наживешь палат каменных» – гласит русская пословица. Иначе говоря, в традиционном обществе труд сам по себе

не обеспечивал реализации соответствующих целей. В конечном итоге возможности человека были обусловлены его принадлежностью к соответствующему сословию. Поэтому трудиться надо, поскольку так угодно Богу, праздность – тяжкий грех. С другой стороны, в условиях традиционного общества человек трудится, поскольку точно так же трудились его предки, труд – это многолетняя традиция. Соответственно, точно так же предстоит трудиться детям и внукам и их необходимо к этому приучить.

Ценность времени. Отношение ко времени в традиционном обществе фаталистично. Мы не вправе распоряжаться временем, оно существовало до нас и будет существовать после нас. По сути дела, время в традиционном обществе – один из важнейших элементов окружающей человека богоданной ему природы.

История **социалистического менталитета** гораздо короче. Вместе с тем было бы неверным утверждать, что социалистический менталитет находится в принципиальном антагонизме с традиционно-доиндустриальным менталитетом. Ценностную связь между двумя этими менталитетами блестяще исследовал Н.А. Бердяев в своей работе «Истоки и смысл русского коммунизма» [2]. Несмотря на то, что социалистический этап российской истории формально завершен, он не получил исторической переоценки ни на политическом уровне, ни на уровне общественного сознания. Поэтому можно утверждать, что социалистический менталитет и поныне является важной составляющей российской полиментальности.

Можно выделить следующие базовые ценности, характерные для социалистического менталитета.

Ценность природы. В отличие от традиционного менталитета, в социалистическом менталитете природа рассматривается как искусственное образование, подчиненное целям и интересам человека. Природа не есть богоданная субстанция, это всего лишь объект, на который должны быть направлены человеческие усилия. Не зря в условиях социализма большое внимание уделялось масштабным проектам переустройства природы (строительство ГЭС, каналов, переброска рек). Торжество человека над природой рассматривалось как одно из важнейших доказательств торжества социалистической идеи.

Ценность отдельно взятого человека. Уже в трудах социалистическо-утопистов было наглядно показано, что ценность отдельно взятой личности в социалистическом обществе становится еще меньше по сравнению с обществом традиционным. Коллективизм объявляется одной из составляющих коммунистической идеологии. Противопоставление себя обществу для социалистического менталитета не просто нежелательно, это преступление против общества.

В условиях социалистического менталитета нашла свое продолжение и развитие идея разделения всех по принципу «свой-чужой», характерная для традиционного общества. С одной стороны, было заявлено, что в социалистическом обществе никаких чужих по определению быть не должно, чужих нужно (если возможно) перевоспитывать, а если невозможно – избавляться. Но чужие при этом не перестают существовать, только они живут

за пределами этой страны. И они по-прежнему представляют опасность. Поэтому контакты с чужими крайне нежелательны и должны быть сведены к минимуму.

Ценность власти. В социалистическом обществе еще менее значимой стала легальная власть, построенная на законах. Субъектом власти в социалистическом обществе становится государство как главный ответственный за достижение стратегической цели – построения коммунизма. Материализованные представители государства в социалистическом обществе, его вожди должны обладать выраженными харизматическими качествами, которые служат особым источником власти. Усиливается роль открытого насилия как источника власти. Уменьшаются по сравнению даже с традиционным обществом возможности влияния простых людей на власть, сведены на нет реальные возможности выборных органов управления. Последние приобретают ярко выраженный декоративный характер.

Ценность труда. Труд в условиях социалистического общества не был связан с объемом получаемых благ и потому не имел целерационального смысла. Так же как в традиционном обществе, труд в социалистическом обществе носит ценностно-рациональный характер. Только из богоугодного дела труд превратился в дело строительства коммунизма. Большое значение в формировании отношения к труду имеет прямое насилие. С одной стороны, для социалистического общества всегда актуально использование принудительного труда многочисленных заключенных. С другой – тунеядство в социалистическом обществе осуждается не только моральным, но и уголовным образом.

Ценность времени. Вопросам планирования времени в социалистическом обществе принято уделять большое внимание. Однако принципиальным здесь является то, что отдельно взятая личность перестает быть субъектом планирования, она превращается в простого исполнителя спущенных сверху планов. С этой точки зрения член социалистического общества напоминает пассажира поезда, планы которого определяются действиями машиниста поезда.

Рыночный менталитет. Победа социалистической революции не привела к полному искоренению рыночных ценностей. Строго говоря, социалистическое государство такую задачу и не ставило, понимая невозможность, да и ненужность борьбы с рыночными отношениями. Можно уверенно утверждать, что рыночный менталитет существовал на всех этапах социалистической истории.

В чем же суть базовых ценностей рыночного менталитета?

Ценность природы. Рыночный менталитет характеризуется ярко выраженным целерациональным отношением к природе. Природа – источник благосостояния отдельного человека и общества в целом и самостоятельной ценностью не обладает. Такова была изначальная ценностная установка по отношению к природе на ранних этапах формирования рыночного менталитета. На практике это привело к серьезной деградации природы, поставившей вопрос о возможности дальнейшего существования жизни человека на земле. В итоге отношение к природе в рамках рыночного менталитета стало не-

сколько меняться. На сегодня ценность природы в условиях рыночного менталитета характеризуется не только потребительским, корыстным отношением к ней, но и возрастанием значимости борьбы за сохранение природы.

Ценность отдельно взятого человека. В условиях рыночного менталитета отдельно взятый человек рассматривается как самостоятельный субъект деятельности. С одной стороны, отдельно взятая личность свободна от общества, разумеется, в пределах существующего формального права и морали. Но, с другой стороны, рыночный менталитет предполагает, что отдельно взятая личность ответственна за свою судьбу. В этой связи для рыночного менталитета является нормальной существенная поляризация уровня жизни людей, если эта поляризация имеет законный характер – как с точки зрения формального права, так и с точки зрения морали.

Ценность власти. Рыночный менталитет, предусматривающий свободу личности, вовсе не отрицает наличия власти. Особенность здесь в источнике власти. Власть в условиях рыночного менталитета имеет исключительно законную (формальную) природу. Власть действует строго в пределах формально отведенных ей полномочий. И любые попытки власти превысить эти формальные полномочия отслеживаются, предаются общественной огласке и пресекаются. Большое значение придается идее подотчетности власти обществу, борьбе с монополией власти, для чего практикуется принцип разделения ветвей власти.

Ценность времени. Рыночный менталитет предполагает, что время – это невозможный, а потому очень важный ресурс. Расходование этого ресурса в условиях рыночного менталитета имеет ярко выраженный целерациональный характер. Приоритет в расходовании времени определяется исключительно полезностью ожидаемого результата. В первую очередь делается то, что полезно для достижения целей деятельности. Целерациональным образом распределяется и объем затрачиваемого времени.

Таково, на наш взгляд, содержание российской полиментальности. Российский менталитет нельзя рассматривать как единую систему базовых ценностей, присущих всему российскому обществу. Российское общество в существенной степени расколото на достаточно автономные страты, в каждой из которых господствуют базовые ценности традиционно-индустриального, социалистического либо рыночного менталитета. Многомерный подход к пониманию российского менталитета позволяет уйти от стереотипно-одномерного понимания современной российской действительности и может существенно повысить эффективность многих инициатив, связанных с воздействием на массовое сознание. Скажем, в современных условиях невозможно утверждать: готово ли российское общество жить и действовать в условиях рыночных отношений. Можно говорить об одновременном существовании сторонников и противников рыночной идеи. Здесь важнее изучение соотношения числа носителей соответствующих менталитетов и прогноз динамики изменения российской полиментальности в обозримой перспективе.

Список литературы

1. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий: опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. СПб.: Владимир Даль, 2017.
2. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990.
3. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / Пер. с франц. М.: Канон, 1996.
4. Льюис Р. Деловые культуры в международном бизнесе / Пер. с англ. М.: Дело, 2001.
5. Майерс Д. Социальная психология / Пер. с англ. СПб.: Питер, 2015.
6. Макиавелли Н. Государь: рассуждения о первой декаде Тита Ливия; О военном искусстве / Пер. с итал. Мн: Попурри, 1998.
7. Семенов В.Е. Типология российских менталитетов и имманентная идеология России // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 1997. Вып. 4. № 27. С. 59–67.

THE CONTENTS OF THE RUSSIAN POLIMETALLY

*S.P. Dyrin**⁵³

**Kazan innovative University. Named after V. G. Timiryasova,
Naberezhnye Chelny branch
E-mail: sdyrin@yandex.ru*

Abstract. *In the article the author makes an attempt to reveal the content of the concept "mentality". The principal differences between the content of the concepts of "mentality" and "public consciousness" are noted. The mentality thus is considered as historically developed long-term mentality, unity (fusion) of conscious and unconscious values, norms, installations in their cognitive, emotional and behavioral embodiment inherent in this or that social group (community) and its representatives. The author sets forth a thesis concerning polymental nature of modern Russian society. The author believes that in modern conditions it is necessary to distinguish three types of Russian mentality: 1) traditional-pre-capitalist; 2) socialist; 3) market.*

Keywords: *mentality, social consciousness, basic mentality values, Russian polymentality.*

** ДЫРИН Сергей Петрович, доктор социологических наук, профессор кафедры менеджмента Набережночелнинского филиала ЧОУ ВО «Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова» (англ)*

ПРЕОДОЛЕНИЕ ПРЕЗЕНТИЗМА: ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ МАЙКЛА ОУКШОТТА*

И.В. Демин**

***ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева», г. Самара
E-mail: ilyadem83@yandex.ru*

Аннотация. *Анализируется философско-историческая концепция Майкла Оукшотта. Подробно рассматривается вопрос о соотношении исторического, практического, созерцательно-эстетического и научного способов понимания прошлого. Особое внимание уделяется прояснению места концепции Оукшотта в контексте неклассической философии истории и теории историописания XX в. Позиция Оукшотта может рассматриваться в качестве продуктивной альтернативы как прагматической, так и эстетической интерпретации исторического опыта и историописания. Выявляются некоторые противоречия в предложенной Оукшоттом трактовке историописания и исторического познания. Показано, что описание деятельности историка и исторического отношения к прошлому у Оукшотта носит по преимуществу апофатический характер. Новизна трактовки историописания в концепции Оукшотта заключается в том, что история рассматривается в качестве особого вида опыта, не сводимого ни к практической деятельности, ни к эстетическому созерцанию.*

Ключевые слова: *история, историописание, исторический опыт, презентизм, историческое познание, методология истории, философия истории, Майкл Оукшотт.*

Майкл Оукшотт известен главным образом как политический философ и теоретик консерватизма [4]. Не меньший интерес, однако, представляет его философско-историческая концепция, которую можно поставить в один ряд с наиболее значительными теориями историописания XX в. Впервые к проблеме исторического опыта и историописания Оукшотт обращается в работе «Опыт и его формы» (1933) [10]. История, наряду с наукой (естествознанием), понимается здесь в качестве одной из форм опыта, причём опыт у автора

**Статья выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 17-13-63001 «Философские основания семиотики истории» (Региональный конкурс «Волжские земли в истории и культуре России» 2017 года).*

Статья впервые была опубликована в расширенном виде в издании: Демин И.В. Практический и исторический способы соотнесенности человека с прошлым в философской концепции Майкла Оукшотта // Вестник Вологодского государственного университета. Серия: Гуманитарные, общественные, педагогические науки. 2017. № 1 (4). С. 27–33.

*** ДЕМИН Илья Вячеславович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева».*

не противопоставляется мышлению, опыт включает в себя мысль. История представляет собой такую форму опыта и форму мысли, в которой всё сущее рассматривается «с точки зрения прошлого». Оукшотт проводит принципиальное различие между «историческим» и «прагматическим» (неисторическим) прошлым. Это различие станет центральным в статье «Деятельность историка» (1955).

В центре внимания Оукшотта – вопрос о характере деятельности историка как носителя специфически *исторического* отношения к прошлому. В работе «Деятельность историка» история рассматривается в качестве специфического вида познания, который «возникает из общего и неспециализированного интереса к прошлому» [7, с. 131]. Такая трактовка истории предполагает, что не всякие утверждения о прошлом являются *историческими* утверждениями, и не всякий, кто высказывает нечто о прошлом, является историком. Английский философ стремится показать, что историописание несводимо ни к практической деятельности, ни к эстетическому созерцанию, ни к научному познанию, иными словами, он обосновывает *автономный характер историописания*. Историк, согласно Оукшотту, есть тот, кто движим именно *историческим* (а не практическим, эстетическим или научным) интересом к прошлому. В выявлении специфики исторического отношения к прошлому заключается главная задача философии и методологии истории.

Оукшотт рассматривает изучение прошлого в качестве одного из проявлений целостного отношения субъекта к окружающему миру. Помимо исторического, он выделяет также практический, научный и эстетический способы соотнесённости человека с миром. Историописание, научное познание, эстетическое созерцание и практическая деятельность предстают в качестве различных способов человеческого существования, каждый из которых раскрывает мир в особом, специфическом ракурсе.

Мыслитель стремится извлечь выводы из тезиса о том, что прошлое представляет собой *отсутствующую* реальность. Прошлое всегда открывается нам в контексте *настоящего*, и это «открытие» прошлого осуществляется не иначе, как посредством интерпретации тех или иных артефактов (исторических источников), существующих, опять-таки, в настоящем: «Прошлое, каким бы образом оно ни появилось, есть определенная разновидность прочтения настоящего» [7, с. 138]. «“Прошлое”, – пишет Оукшотт, – есть некоторая конструкция, которую мы создаем из событий, происходящих у нас на глазах» [7, с. 135]. Такая трактовка исторической реальности может показаться радикально презентистской и конструктивистской, однако это обманчивое впечатление. Оукшотт, в отличие от представителей нарративной философии истории (Хейден Уайт [12], Поль Вен), стремится обосновать сущностную *инаковость* прошлого по сравнению с настоящим и утвердить автономию историописания, его независимость от лингвистических и идеологических структур, определяющих социальное бытие субъекта.

Прошлое как *историческое* прошлое всякий раз открывается в определённом модусе интерпретации благодаря специфической установке сознания. То, что *есть теперь*, в настоящем (источники, артефакты культуры), истол-

ковывается в качестве свидетельства того, что *было, уже произошло, завершилось*. Презумпция восприятия артефакта в качестве *исторического источника* – вот конститутивная черта специфически исторического способа соотнесённости с прошлым. Всякий артефакт культуры (будь то текст, архитектурное сооружение, картина) принадлежит *настоящему*, наличествует в настоящем. Прошлое как *историческое* прошлое открывается там, где артефакты культуры начинают рассматриваться в качестве свидетельства событий, которые уже произошли. Такой способ рассмотрения текстов и артефактов настоящего является универсальным, но не является единственно возможным: «В мире нет ничего, что не могло быть рассмотрено таким образом, но также нет ничего, что можно рассматривать *только* таким образом» [7, с. 135] (курсив Оукшотта – И. Д.). Если тот или иной артефакт используется утилитарно или является предметом эстетического созерцания, он не открывает специфического измерения истории, не открывает прошлое в качестве *исторического* прошлого. Важно отметить и другой момент: не существует таких артефактов культуры, которые были бы историческими источниками *par excellence*, могли бы интерпретироваться лишь *историческим* способом и допускали бы только специфически *историческую* реакцию субъекта. «Историчность» того или иного артефакта определяется не его «объективным» содержанием, но способом понимания и интерпретации.

Понимание настоящего в качестве знака и свидетельства прошлого является необходимым, но не достаточным условием специфической деятельности историка. Оукшотт рассматривает три различных способа интерпретации настоящего в качестве знака (свидетельства) прошлого. Они соответствуют трём базовым «реакциям» субъекта на события окружающего мира. Речь идёт о практическом, научном и созерцательно-эстетическом способах соотнесённости с прошлым. «Практический» способ понимания прошлого является, согласно Оукшотту, изначальным и универсальным. Этот способ «столь же стар, как и сам род человеческий» [7, с. 139]. Это «простейший и наименее изощренный способ понимания» [7, с. 139]. Все прошлые события оцениваются здесь в зависимости от того, какое значение они имеют для современности.

В рамках практического способа понимания «мы интерпретируем прошедшие события в отношении к себе и к нашей текущей деятельности» [7, с. 136]. Прошлое здесь прочитывается, интерпретируется, понимается *в перспективе настоящего*, в связи с теми или иными интересами, ценностями и целями субъекта. Практический способ интерпретации событий прошлого можно с полным правом назвать *презентистским*: прошлое здесь не просто описывается на языке настоящего, оно вообще исчезает *как прошлое*, утрачивает свою сущностную инаковость по отношению к настоящему [8]. Наиболее ярко этот способ соотнесённости с прошлым проявляется в политической деятельности. История здесь – не более чем политика, обращённая в прошлое.

Практическому (социально ангажированному, «социально ориентированному») способу понимания и интерпретации прошлого противостоят научный и созерцательно-эстетический способы. «В научной реакции, – отмечает Оукшотт, – появляется прошлое, не связанное с нами, прошлое само по себе»

[7, с. 137]. События прошлого при таком подходе истолковываются как примеры действия общих законов.

Описав научную установку в отношении к прошлому, Оукшотт, однако, сразу же замечает, что данная установка является чисто *гипотетической*, на практике она не может быть реализована. Специфически «научного» отношения к прошлому, строго говоря, быть не может, «поскольку мир, появляющийся в научной теории, – это мир без времени, мир не реальных событий, а гипотетических ситуаций» [7, с. 137]. Тем самым Оукшотт занимает весьма недвусмысленную позицию по вопросу о том, является ли история наукой, может ли историописание быть научным. Если под наукой понимается подведение единичных случаев под общие законы, то история наукой не является. Решительно отвергая сциентистские притязания историописания, Оукшотт в то же время последовательно отстаивает *автономный* характер деятельности историков, её несводимость ни к политике, ни к морали, ни к искусству.

Созерцательно-эстетический способ осмысления прошлого характерен, например, для исторической романистики. Прошлое здесь предстаёт не в качестве совокупности фактов, но как «кладовая чистых образов» [7, с. 138]. Несмотря на противоположную направленность практической и созерцательной установок, у них имеется общая черта: игнорирование различий между прошлым и настоящим. Созерцательное отношение к прошлому, как и отношение практическое, Оукшотт рассматривает в качестве изначального и универсального.

Рассмотрев практический, эстетический и научный способы соотнесённости человека с прошлым, Оукшотт делает вывод, что деятельность историка не укладывается в рамки трёх перечисленных способов понимания и интерпретации прошлого. Деятельность историка основывается на признании принципиальных различий между прошлым и настоящим, на презумпции несводимости прошлого к настоящему. Деятельности историка, таким образом, изначалью присуща *антипрезентистская* направленность. Историк, в отличие от практически ориентированного субъекта (политика или моралиста), не связывает факты прошлого с событиями и ситуациями настоящего. Отношение историка к прошлому не является *практическим* отношением, им движет не практический, но сугубо *исторический* интерес. Такая трактовка историописания делает крайне затруднительным или даже вовсе невозможным историческое исследование событий недавнего прошлого.

Описание деятельности историка и исторического отношения к прошлому у Оукшотта носит по преимуществу *анофатический* характер, то есть речь идёт, главным образом, не о том, чем историописание *является*, но о том, чем оно *не является*. Основное внимание он уделяет размежеванию между историческим и практическим способами понимания прошлого. Вывод, к которому приходит Оукшотт, заключается в том, что установка, которой руководствуется историк в своём отношении к прошлому, вовсе не является чем-то *естественным* для человека: «Историческое познание – не некий дар, внезапно обретенный человечеством, а достижение» [7, с. 146]. Историческое

отношение к прошлому становится возможным благодаря преодолению «естественной склонности» рассматривать события прошлого исходя из практических потребностей и интересов настоящего и видеть в исторических деятелях наших «предшественников».

В чём же заключается *позитивная* задача историка? Какого рода утверждения высказывает он о прошлом? Какова специфика того типа утверждений о прошлом, которые характерны именно для исторических сочинений? Оукшотт описывает деятельность историка следующим образом: «Его деятельность состоит не в распутывании всеобщих причин или необходимых и достаточных условий, а в предъявлении нам цепочки событий (в той мере, в которой они могут быть установлены), которая является связующим звеном от одного обстоятельства к другому» [7, с. 144]. Историк не может знать необходимые и достаточные причины того или иного исторического явления и не должен стремиться к их выявлению. Историческое событие должно восприниматься историком не как случайность и/или необходимость в цепи причинно-следственных связей, но как «понятное сочетание человеческих поступков и решений» [7, с. 144].

События, относящиеся к историческому прошлому (или, точнее, события, какими они предстают в свете специфически исторической установки сознания), «не имеют единого образца и замысла, никуда не ведут, не указывают на предпочитаемое строение мира и не служат основанием для практических выводов» [7, с. 152]. Историческое прошлое, в отличие от прошлого практического интереса, «существует вне морали, политического устройства или социальной структуры» [7, с. 142]. В этой связи все высказывания о прошлом, проистекающие из практической или созерцательно-эстетической установки, с точки зрения историка, должны рассматриваться не как ложные, но как *неисторические*.

Историк в процессе работы с историческими источниками не имеет дела с отдельными событиями, он выстраивает и открывает *событийные ряды*. При этом связь между событиями прошлого не является причинно-следственной, это связь *смысловая*. Историческое событие должно рассматриваться историком «не как “случайность”, “чудо” или “необходимость”, а просто как понятное происшествие» [7, с. 144]. Такая трактовка историописания сближает концепцию Оукшотта с нарративной философией истории, в частности, с исторической эпистемологией Поля Вена, в которой задача историка усматривается в выстраивании событийных рядов на основании того или иного произвольно выбранного «сюжета» [3, с. 163–171].

Какое место занимает предложенная Оукшоттом трактовка исторического прошлого и историописания в контексте неклассической философии истории XX в.? В статье «Философия истории» [11] Оукшотт проводит различие между двумя типами философско-исторической рефлексии. Под «философией истории», во-первых, может пониматься *теория всемирной истории*. В английской философской и исторической мысли такой способ осмысления истории характерен, прежде всего, для работ Арнольда Тойнби. Во-вторых, под «философией истории» может пониматься *теория историописания* и методо-

логия исторического познания. Именно такая трактовка философии истории получила наибольшее распространение в англоязычной философии XX в.

Философско-историческую концепцию Оукшотта нельзя однозначно отнести ни к теории исторического процесса классического типа, ни к методологии исторического познания. С одной стороны, ученый разделяет свойственную большинству неклассических концепций (структурализм, постструктурализм, аналитическая философия истории, неопрагматизм) конструктивистскую установку в отношении исторического прошлого, согласно которой предмет историописания не предшествует познавательной деятельности историка, но конструируется в процессе самой этой деятельности. С другой стороны, Оукшотт стремится избежать презентистского и «прагматического» истолкования прошлого и обосновать возможность историописания как автономной деятельности, несводимой ни к социальным практикам, ни к эстетическому созерцанию. Историописание есть особый вид опыта, существующий наряду с опытом «практическим» (этическим и политическим), научным и эстетическим.

Предложенную Оукшоттом трактовку историописания как специфического опыта и автономного вида деятельности можно сопоставить с другими трактовками исторического опыта. Одним из первых, кто обратил внимание на феномен исторического опыта в философии XX в., был Р. Дж. Коллингвуд. «Для историка действия, историей которых он занимается, – не зрелища, данные наблюдению, но живой опыт, который он должен пережить в собственном уме» [5, с. 208]. Учитывая многозначность понятия «опыт», необходимо уточнить, что в данном случае речь идёт не о непосредственном чувственном восприятии (таковое применительно к прошлому невозможно), но о такой форме освоения действительности, при которой теория неотделима от практики, а познание – от деятельности.

В современной философии истории и теории историописания наибольшее внимание категории исторического опыта уделяется в работах Франка Анкерсмита [1]. Общим знаменателем самых различных неклассических теорий истории, согласно Анкерсмицу, выступает тезис о том, что соотнесённость субъекта с прошлым всегда опосредована историческими текстами, нарративами. Этот тезис выражает суть методологической установки, которую Анкерсмит обозначает как «лингвистический трансцендентализм» [2]. Отрицая «универсальное посредничество» языка, нарратива, метода, традиции и обосновывая *непосредственный* характер исторического опыта, Анкерсмит признаёт в качестве его единственного трансцендентального условия *личность* самого историка, интерпретирующего тексты (исторические источники). Анкерсмит стремится разработать такую концепцию исторического опыта, которая бы заведомо исключала возможность «освоения» и «присвоения» прошлого субъектом историописания. С этой целью он обращается к *феномену ностальгии* и интерпретирует «возвышенный» исторический опыт как *опыт ностальгии, ностальгический опыт*.

Трактовка исторического опыта у Анкерсмита имеет отчётливо выраженную антипрезентистскую направленность. Прошлое, данное нам в ностальгическом опыте, есть прошлое, *недостижимое* для нас (в том смысле, что его невозможно «использовать» для нужд настоящего, представить в качестве «ресурса» действующего и преследующего свои цели субъекта). Анкерсмит интерпретирует ностальгический опыт как подлинный, аутентичный опыт прошлого. Такая интерпретация основывается на идее о том, что язык или исторический нарратив *сам по себе* является преградой и «заслоняет» доступ к аутентичному прошлому. Нарративное присвоение и освоение прошлого неизбежно искажает аутентичный исторический опыт.

Принципиально иная трактовка исторического опыта даётся в работах В.Н. Сырова [9]. Исторический опыт, согласно Сырову, не открывает прошлое в качестве предмета историописания, прошлое – это и есть не что иное, как исторический опыт. Структура повседневного опыта отождествляется у данного автора со структурой *истории как таковой*: опыт, так же как и история, характеризуется качествами *индивидуальности, завершённости и событийности*. Поскольку имеющийся у нас опыт представляет собой не что иное, как удерживаемое в памяти *завершённое событие*, постольку становится принципиально возможным его *нарративное описание*.

Нарратив не является чем-то случайным и «факультативным» по отношению к опыту (истории). Нарративное знание об историческом прошлом в контексте такой трактовки оказывается неотделимым от самого опыта, оно обнаруживает себя в качестве неотъемлемой части опыта. Мы *обращаемся* к прошлому с целью *воспользоваться опытом*, который оно в себе несёт и которым оно, в сущности, *является*. Прошлое *конституируется* как «наш опыт» только тогда, когда мы *знаем* о нём. Нарратив же является универсальной формой знания об историческом прошлом. Историческое познание в форме нарративного историописания конституирует прошлое в качестве «накопленного опыта» какой-либо деятельности. Историческое познание высвечивает, обнаруживает прошлое как опыт. Опыт не предшествует историческому познанию и знанию, но сам является формой знания: «Приобрести опыт значит приобрести некоторый вид знания» [9, с. 196].

История (историческое прошлое) в концепции В. Н. Сырова представляет собой всякий раз уже имеющийся в распоряжении субъекта опыт той или иной деятельности, однако это изначально присущее истории *свойство «быть опытом»* обнаруживается *не иначе как в нарративе*, в рассказе о прошлом. Опыт понимается здесь не столько как переживание, сколько как *вид знания*, а отношение, изначально связывающее человека и прошлое, мыслится как отношение *практической заинтересованности*. История есть накопленный и находящийся в распоряжении субъекта опыт какой-либо деятельности. Таким образом, историописание (создание исторических нарративов) в концепции Сырова предстаёт не в качестве автономной сферы, но в качестве придатка практической деятельности. Анкерсмит же, напротив, стремится

избегать «прагматизации» историописания и потому рассматривает исторический опыт как эстетический феномен, описывает его в эстетических категориях. Таковы две крайних трактовки исторического опыта и историописания в современной неклассической философии истории. В этой связи позиция Оукшотта может рассматриваться в качестве продуктивной альтернативы как прагматической, так и эстетической интерпретациям исторического опыта.

Предложенная Оукшоттом трактовка историописания сталкивается с определёнными трудностями. Отметим лишь две из них. Автор исходит из того, что события прошлого должны интересовать историка сами по себе, вне их соотносённости с последующими событиями и с современным контекстом. Однако выделение того или иного событийного ряда («история Пунических войн», «история Французской революции», «история костюма» и т.д.) предполагает, во-первых, завершённость событий и знание историком финала, а во-вторых, наличие у историка достаточных оснований для отделения одного событийного ряда от другого. В классической историософии таким основанием, позволявшим выделять, описывать и сопоставлять различные событийные ряды, была теория всемирной истории, представленная глобальными схемами всемирно-исторического развития. В неклассической лингвистически ориентированной философии истории XX века таким основанием стала способность историка выбирать сюжет и выстраивать исторические события вокруг произвольно выбранного сюжета. При этом отправной точкой для выбора сюжета выступает *контекст современности*, а определяющим методологическим принципом становится *презентизм*. Оукшотт, с одной стороны, отвергает метафизические построения классической философии истории, с другой – стремится избежать прагматизации историописания, присвоения прошлого настоящим. Историк в своей деятельности должен отделять существенное от несущественного, однако вопрос о том, на что может опереться историк в выстраивании событийных рядов, в концепции Оукшотта остаётся непрояснённым. Если «место события не определяется его отношением к последующим событиям» [7, с. 142], тогда на каком основании мы можем судить о значении исторического события в контексте той или иной «истории»?

Вторая трудность, с которой сталкивается рассматриваемая концепция, связана с метафорой «живого» и «мёртвого» прошлого. Оукшотт полагает, что прошлое может быть предметом специфически исторического интереса лишь в том случае, если это прошлое «мёртвое». Всякая попытка историка «оживить» прошлое приводит к *прагматизации* (политизации, идеологизации, морализации) или *эстетизации* событий прошлого, в результате чего историческое отношение к прошлому подменяется практическим или эстетическим. «Живым» прошлое делается благодаря своей связи с настоящим, с актуальным бытием субъекта. Эта связь с настоящим может быть осмыслена в терминах традиции, исторической памяти или исторического опыта. Однако во всех случаях именно соотносённость прошлого с актуальным бытием социального субъекта является источником понятности и осмысленности исто-

рических событий. Оукшотт усматривает задачу историка в том, чтобы показать радикальную инаковость прошлого, его несводимость к настоящему, но для этого прошлое всё же должно быть соотнесено с настоящим, иначе непонятными и непрояснёнными остаются не только *основания* деятельности историка, но и *мотивы* нашего обращения к прошлому.

Подведём итог. Майкл Оукшотт разработал оригинальную трактовку историописания как формы опыта, несводимой ни к практической деятельности, ни к эстетическому созерцанию. Описание деятельности историка у Оукшотта носит по преимуществу *апофатический* характер, то есть речь идёт, главным образом, о том, чем историописание не является, а не о том, чем оно является и должно быть. Историческое познание становится возможным благодаря освобождению человека от практического отношения к прошлому, которое и в хронологическом, и в экзистенциальном отношениях является первичным. Предложенная Оукшоттом трактовка деятельности историка сталкивается с целым рядом трудностей, преодоление которых позволило бы существенно обогатить современную неклассическую философию истории и теорию историописания.

Список литературы

1. Анкерсмит Ф.-Р. Возвышенный исторический опыт / Пер. с англ. А.А. Олейникова, И.В. Борисовой, Е.Э. Ляминой и др. М.: Европа, 2007. 612 с.
2. Дёмин И.В. Сравнительный анализ трактовок исторического опыта у Ф. Анкерсмита и Г.-Г. Гадамера // Философия и культура. 2014. № 3. С. 391–400.
3. Дёмин И.В. Семиотический подход к истории: между презентизмом и антикваризмом // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2015. № 4 (232). С. 48–54.
4. Запускалов А.М. Консерватизм Майкла Оукшотта в современных зарубежных исследованиях // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 6 (44). Ч. II. С. 78–81.
5. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории: Автобиография / Пер. и комм. Ю.А. Асеева. М.: Наука, 1980. 485 с.
6. Николаев Б.В. Теория исторического познания М. Дж. Оукшотта. Пенза: РИО МИЭМП, 2010. 232 с.
7. Оукшот М. Деятельность историка // Оукшот М. Рациональность в политике и другие статьи. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 128–153.
8. Савельева И.М., Полетаев А.В. О пользе и вреде презентизма в историографии // «Цепь времен»: Проблемы исторического сознания. М.: ИВИ РАН, 2005. С. 63–88.
9. Сыров В.Н. Введение в философию истории: Своеобразие исторической мысли. М.: Водолей Publishers, 2006. 248 с.
10. Oakeshott M. Experience and Its Modes. Cambridge, 1933.
11. Oakeshott M. What is History? And other Essays. Imprint Academic, 2004.
12. White H. The Practical Past // *Historiein*. 2010. V. 10. P. 10–19.

OVERCOMING PRESENTISM: MICHAEL OAKESHOTT'S PHILOSOPHICAL-HISTORICAL CONCEPT

I.V. Demin*⁵⁵

*Samara National Research University, Samara
E-mail: ilyadem83@yandex.ru

Abstract. *The paper analyses the philosophical and historical concept by Michael Oakeshott. The question of the relationship between historical, practical, contemplative, aesthetic, and scientific ways of understanding the past is explored. The special attention is paid to clarifying the place of Oakeshott's concept in the context of non-classical philosophy of history and theory of historiography in the XX century. The Oakeshott's point of view can be considered as a productive alternative to the pragmatic and aesthetic interpretations of historical experience and historical writing. Some contradictions in the interpretation of historiography and historical knowledge proposed by Oakeshott are identified. It is shown that in Oakeshott's works the historian activities description and historical relations to the past are mainly of apophatic nature. The novelty of this interpretation of history writing in Oakeshott's concept is that history is regarded as a special form of experience, which is reduced neither to action nor to aesthetic contemplation.*

Keywords: *history, historiography, historical experience, presentism, historical knowledge, methodology of history, philosophy of history, Michael Oakeshott.*

* ДЕМИН Илья Вячеславович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева». (англ)

УДК 87. 6

ВЗАИМОСВЯЗЬ ФОРМ И ТИПОВ РЕФЛЕКСИИ В КОММУНИКАЦИЯХ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ

Е.М. Ковшов*

**ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»,
г. Самара
E-mail: kovshovem@rambler.ru*

Аннотация. Рассматривается место и роль рефлексивного сознания в современных научных коммуникациях в контексте парадигмальных перемен в постнеклассический период развития науки. Представлено сложное строение рефлексивного сознания, его типы и формы. Показаны изменения взаимодействия различных типов и форм рефлексии в коммуникациях технауки, в частности, в процессе социальной оценки техники.

Ключевые слова: коммуникация, рефлексия, наука, общество, техника.

Современный этап постнеклассического развития науки характеризуется такими переменами, как переход науки к новому типу объектов – сложным саморазвивающимся системам («человекообразным» объектам, примером которых являются объекты биотехнологий, системы «человек – машина», экологические системы, биосфера и т.п.), соотнесенностью получаемых знаний не только со средствами деятельности, но и с ценностно-целевыми структурами; происходит трансформация междисциплинарных исследований в трансдисциплинарные. Вместе с тем формирование новой постнеклассической рациональности, отмечает В.С. Степин, «не приводит к исчезновению предшествующих типов, а лишь ограничивает сферу их действия» [1, с. 523]. Это означает, что научные коммуникации представляют собой гетерогенное социальное пространство с использованием разных типов рациональности как самими учеными, так и представителями различных социальных групп. Непредсказуемые изменения в науке приводят порой не только к позитивным, но и негативным последствиям. Для уяснения возможных путей и средств поддержания положительной динамики в развитии науки, формирования стратегий развития и управления наукой необходим философский анализ как внутринаучных коммуникаций, так и контактов науки с обществом, в котором значительное место занимает осмысление изменений содержания и форм взаимодействия рефлексивного уровня сознания участников этого процесса.

В последние десятилетия наблюдается все более тесное сближение науки как особого вида познавательной деятельности не только с предметно-преобразовательной, но и с социальной деятельностью, включающей в себя такие виды, как а) социально-преобразовательная (преобразование обще-

** КОВШОВ Евгений Михайлович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Самарского государственного технического университета*

ственных отношений и самого человека), б) деятельность общения, в) ценностно-ориентационная (политическая, правовая, эстетическая, религиозная и др.). Коммуникативное пространство науки формируется внутри общего социального пространства, в котором происходит взаимовлияние различных форм культуры, разных понятийных аппаратов, используются готовые смыслы и значения, создаются новые. Решение комплексных практических задач, встающих перед современным обществом, невозможно без глубокого и всестороннего осмысления на метауровне, использования рефлексии как механизма понимания не только накопленного опыта, но и перспектив планирования деятельности в различных сферах жизни общества.

В качестве методологии исследования данного механизма воспользуемся концепцией В.Н. Борисова об уровнях человеческой деятельности. Согласно этой концепции, всякая деятельность представляет собой процесс, осуществляемый «одновременно на двух взаимодействующих уровнях: предметном и надпредметном» На предметном уровне происходит «получение и развитие знаний о познаваемом предмете» [2, с. 10]. На надпредметном уровне объектом рассмотрения являются взгляды, мнения, концепции о предмете, выработанные на предметном уровне познания. Надпредметный – это уровень рефлексии в целом, где сознанием осуществляется как контроль и управление над собственной деятельностью по созданию программ достижения цели, так анализ и оценка результатов этой деятельности.

Здесь на разных этапах деятельности действуют, согласно терминологии В.Н. Борисова, прото- и метапредметный типы рефлексии, выполняя присущие им функции (оценка завершённой деятельности – метапредметный тип; проектирование будущей деятельности, ее подготовка и планирование – содержание протопредметного типа рефлексии). Характер взаимодействия форм и типов рефлексии в сознании субъектов научных коммуникаций меняется в зависимости от этапа развития.

На классическом и неклассическом этапах развития науки субъект понимался как стабильная данность; он фиксировал свойства и закономерные связи отношений объектов на уровнях эмпирии и теории, осуществляя, таким образом, производство знания. В постнеклассический период субъект познания уже истолковывается как коммуникативный агент, продуцирующий знание в контексте его приложений в различных видах практики (в том числе и в технауке), обладающий развитой социальной рефлексией и ответственностью. В.С. Швырев отмечал, что «постнеклассическая рациональность не является чисто познавательной рациональностью, претендующей на моделирование реальности “как она есть”, она выступает как форма социально-гуманитарной проектно-конструктивной рациональности» [3, с. 45]. Характеризуя парадигмальные сдвиги, происходящие в современной науке, В.А. Лекторский выделяет такие, как 1) отказ от субъектоцентризма, когда субъект понимается не как непосредственная данность, а как формирующийся в коммуникативных отношениях с другими субъектами; 2) отказ от наукоцентризма, означающий, что наука – важнейший, но не единственный способ познания реальности [4, с. 19].

В период постнеклассической науки формируется новая форма производства знаний, что зафиксировано в коллективном труде «Новое производство знания: динамика науки и исследований в современных обществах» [5]. Здесь были отмечены такие черты «нового типа» производства знания, как трансдисциплинарность, организационное многообразие, продуцирование знания в контексте его приложений, социальная ответственность, оценка и контроль качества. Это означает, что познавательная деятельность непосредственно взаимодействует, переплетается с социально-преобразовательной и ценностно-ориентационной деятельностью при производстве этого второго типа знания.

При этом изменяется содержание рефлексивного сознания, соотношение долей познавательной и социальной рефлексии. В этой связи следует заметить, что в чисто познавательной деятельности доминировала рефлексивная установка, определяющая цель познания как возможно более полное и точное отображение объекта, выражающаяся в стремлении к элиминации субъекта или сведении к минимуму его влияния на познавательный процесс. Здесь ценностный аспект считался второстепенным и был обусловлен вынужденным признанием влияния субъекта на процесс познания и его результаты (например, при погрешностях измерений). а аксиологический (ценностный) аспект сводился к пониманию истины как главной ценности для познающего субъекта, все иные ценности выносились за скобки [6, с. 75].

Рефлексия же в социальной деятельности представляет собой способ осознания действия межличностных и межгрупповых социокультурных механизмов любой целесообразной деятельности (там же). В отличие от познавательной, ей присуще доминирование аксиологического аспекта над гносеологическим, которое выражается в осознании мотивов и целей субъектами социальной деятельности, в признании детерминации любой деятельности (в том числе и научно-познавательной) потребностями и интересами людей. Здесь у субъекта социальной деятельности происходит соединение истины с ценностью; в субъект-объектном взаимодействии акцент переносится на субъекта. Он оценивает имеющиеся знания об объекте с точки зрения пригодности / непригодности их для реализации практических целей и задач.

Постараемся уяснить, как сочетаются обе формы рефлексии в современных научных коммуникациях. В последние десятилетия в сознании коммуницирующих субъектов происходит изменение соотношения долей познавательной и социальной форм рефлексии в сторону последней. Это вызвано нарастанием интегрированности науки в жизнедеятельность общества, в связи с чем при решении прикладных задач и проблем расширяется пространство общения, в котором ведущая роль отдается внешним по отношению к науке факторам, таким как бизнес, государство, влияние техносферы и др. Наука как социальный институт и вид деятельности в значительной степени экономически детерминирована и участвует в разработке и реализации технико-технологических проектов, не имеющих аналогов в прошлом. Теперь коммуникации требуют не только самоидентификации каждого из участни-

ков как «частичных субъектов», но также осознания общего поля интересов и выяснения возможностей действий каждого. При этом в процессе изменения соотношения мета- и протопредметного типов рефлексии во все большей степени приоритет отдается последнему, включающему в себя планирование и прогнозирование будущей деятельности. Об этом свидетельствует появление таких новейших направлений в науке, как системотехническое и социотехническое проектирование.

Коммуникации в науке осуществляются непосредственно в форме дискурса или опосредованно – через текст. При осмыслении текстов доминирует метапредметный тип рефлексии, в дискурсе же происходит живое динамичное взаимодействие обоих типов, означающее как усвоение готовых смыслов, так и конструирование новых, детерминированных различными культурами вследствие расширения социокультурного контекста. Сложность работы рефлексивного сознания коммуницирующих субъектов особенно ярко проявляется в науке при трансдисциплинарных исследованиях, одним из которых является социальная оценка техники. Возрастающая значимость достижений научно-технического прогресса и их последствий в жизни общества вызывает необходимость социально-гуманитарной оценки техники и экспертизы технологических проектов. Эта оценка производится «совокупным субъектом», в состав которого в качестве «частичных субъектов» входят этические институты, политические, юридические, правительственные структуры, осуществляющие поддержку данных проектов. Оценивание техники не ограничивается только междисциплинарными научными исследованиями, а представляет собой комплексную аналитику экономических, политических, экологических и иных последствий функционирования технических систем. В процесс оценивания входит коммуникация экспертов различных направлений и специальностей (инженеров, экологов, экономистов, медиков и др.), использующих разные типы и виды познавательной и социальной рефлексии.

При оценке техники как созданного артефакта используется метапредметный тип познавательной рефлексии, в рамках которого техника оценивается на соответствие законам природы и общества, заданному назначению и функциям. В содержание протопредметного типа входит оценка возможных последствий применения технических систем, планирование возможного применения, модификации в различных сферах деятельности, прогноз износа, амортизации и т.д. С позиций социальной рефлексии технические системы оцениваются на соответствие интересам и требованиям общества; например, к новой модели самолета могут быть предъявлены требования обеспечения должной степени комфорта, дизайна, экономичности, предупреждение морального устаревания и т.д. Из анализа приведенного материала можно заключить, что исследование сложного взаимодействия форм и видов рефлексивного сознания и сознательное их использование способствует оптимизации и плодотворности коммуникаций науки и общества.

Список литературы

1. Степин В.С. Философия и методология науки. М.: Академический проект; Алма матер, 2015. 716 с.
2. Борисов В.Н. О специфике методологического анализа научного познания // Методологические проблемы развития науки и культуры. Межвузовский сборник; вып. 1. Куйбышевский государственный университет, 1976. С. 4–20.
3. Лекторский В.А. О классической и неклассической эпистемологии // На пути к неклассической эпистемологии. Отв. ред. В.А. Лекторский. М.: Изд-во ИФРАН, 2009. С. 7–25.
4. Швырев В.С. О соотношении познавательной и проективно-конструктивной функций в классической и современной науке // Познание, понимание, конструирование. М.: Изд-во ИФ РАН, 2008. С. 30–48.
5. Трансдисциплинарные исследования 2014. 20. 08. 2018. Режим доступа: <http://transstudy.ru/q-q-.html>
6. Ковшов Е.М. Различие форм и типов рефлексии в познании и социальной деятельности // Известия Самар. науч. центра Российской академии наук. Спец. выпуск «Новейшие гуманитарные исследования», 2006. С. 18–21.

THE INTERACTION OF REFLECTION FORMS AND TYPES IN THE MODERN SCIENCE COMMUNICATIONS

*E.M. Kovshov**⁵⁷

*Samara State Technical University, Samara
E-mail: kovshovem@rambler.ru

Abstract. *The paper considers the place and role of the reflective consciousness in the modern science communications in connection with the paradigm changes in the post-non-classical period of science development. The complex structure of the reflective consciousness, its types and forms are presented. The interaction changes of the reflection types and forms are shown in the technoscience communications, and are particularly shown in the process of social technology evaluation.*

Keywords: *communication, reflection, science, society, technology.*

* *КОВШОВ Евгений Михайлович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Самарского государственного технического университета (англ)*

МОДУСЫ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО УНИВЕРСИТЕТА: МЕЖДУ МЕНЕДЖЕРИЗМОМ И ГОМОСФЕРОЙ

О.С. Наумова*⁵⁸

*ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»,

г. Самара

E-mail: nauмоваos@mail.ru

Аннотация. Дискурс вокруг университета как социокультурного феномена в последние годы породил новые обозначения, понятия и смыслы: менеджеризм, академизм, гомосфера, инновационные проекты, приоритет цивилизационных векторов, социализация молодежи и др. Однако наиболее острые дебаты вызывает язык компетенций и менеджеристская вербализация. Эти новые университетские модусы рассматриваются как надежный трамплин для попадания в мировые рейтинги, которые в рамках данной системы являются, по сути, рыночным продуктом. Однако принятые знаки и смыслы менеджерских рейтингов не фиксируют такие важные гуманитарные факторы, как градообразующая роль университета, способствующая формированию полноценной личности человека, а также привлекательность и репутация университета на глобальном и региональном уровне. Менеджеризм выхолащивает гуманитарную мотивацию научного творчества, которая веками стимулировала учёных и меняла цивилизационные практики. Очевидно, что отсутствие такой свободы, зафиксированное в новых понятиях и оценках современных вузов, с одной стороны, а с другой – игнорирование гуманитарных стимулов снижают статус отечественного профессорско-преподавательского корпуса, что ведёт к потерям в цивилизационном и институциональном развитии университета.

Ключевые слова: менеджеризм, гомосфера, университет как социокультурный феномен, глобальная и локальная роль университета.

Одной из актуальных и болезненных проблем современной высшей школы является формальный подход к оценке университета в целом и деятельности вузовского преподавателя в частности. Современные российские университеты, по замечанию эксперта в области высшего образования, сопредседателя Центрального совета Межрегионального профсоюза работников высшей школы «Университетская солидарность» П.М. Кудюкина, вынуждены работать в строгих рамках нормативов, в том числе языковых: нагрузка в 900 часов у российских вузовских преподавателей – самая большая в мире [11]. По мнению исследователя Р.Р. Вахитова, перечисленные проблемы, выработавшие особые формальные языки, – это способы предельного ограничения свобод и роста университета [3, с. 241]. В этой связи сегодня во время тотальной трансформации высшей школы назрела острая необходимость поиска адекватных исследовательских и проектных понятий, фиксирующих взаимодей-

* НАУМОВА Ольга Сергеевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры философии, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»

ствии конкретных учебно-методических форм и свободных дискуссий, проектов и научной коммуникации.

Примечательно, что в последние годы ряд исследователей, работники отечественной высшей школы попытались применить совершенно новый подход к изучению университета. В частности, университет рассматривается не только как социокультурный институт в традиционном понимании, а, скорее, как феномен культуры в глобальном и локальном изменениях [1; 7]. При этом был зафиксирован ряд новых понятий: например, «гомосфера университета», «гуманитарные пространства» вуза, его особый «дух», «аура», формируемые в процессе его развития («длинное время») («гениями места»). Назовем несколько примеров философско-культурологической проработки названных понятий.

Глобальную идею о связи языка науки и «власти науки» проводит П.А. Огурцов, выделяя периоды, когда университет и другие формы институтов высшего образования выступали как арбитры в выборе стратегий развития, осуществляя «разные функции науки как власти» [8]. Данную идею нередко развивают ученые-историки, утверждая, что в отечественном пространстве гуманитарная миссия университетов носила градообразующий характер, что порождало особые языковые формы. Высшие учебные заведения готовили элиту российских городов и регионов, они формировали горожан и региональное сообщество, университеты дарили городу новые формы культуры (театры, издательства, музеи, фестивали и т.п.), которые фиксировал язык, определявший университет как «источник культуры», а профессуру как «отцов отечества», «отцов края и города». Миссия университетов вообще состояла не только в развитии науки, но в подвижничестве, в формировании научной элиты и идеалов студенчества, налаживании связи (диалога) поколений. Как пишет исследователь Е.А. Вишленкова, «отечественный университет сформировался и существовал как институционально и идеологически объединенное микросообщество. Его главная функция – производство элит – не позволила рекрутированным в него людям превратиться в членов эзотерической группы под названием “ученое сословие” (определение из университетского Устава 1804 г.). Но культура университетской корпорации обрела специфические черты, отличающие её не только от “неучей”, но и от “академиков”, а также от неинституционализированных интеллектуалов» [5].

Похожая идея и поиск сходных понятий пронизывают фундаментальный труд Рэндала Коллинза – одного из самых авторитетных философов современности, настаивающего на определенной разнонаправленности и взаимодополнительности цивилизации, науки и духовной жизни человечества. Научные институты, в том числе и высшие учебные заведения, ориентированы на цивилизационные и прикладные научные открытия, но эти продукты не заменяют ценностей и идеалов, местом создания которых являются, прежде всего, университеты. Именно в пространствах лучших европейских университетов рождались понятия «метафизики», «духа» университетов [6].

Несмотря на некоторые прогнозы экспертов о скорой смерти университетов и фундаментальной науки как таковой, именно из современных вузов вы-

растают новые научно-гуманитарные дискурсы, продвигающие науку в неожиданных формах. Что такое создание игровой ситуации для научных семинаров или для решения математической дилеммы под названием инфотейнмент (infotainment), т.е. карнавальность информпространства? Профанация науки, новые цивилизационные модели или новые языки? Вот как оценивает их авторитетный учёный и опытный вузовский преподаватель В.А. Фортунатова: «Инфотейнмент (*information* – информация и *entertainment* – развлечение) как способ подачи материала в различных медийных жанрах проник и в образовательную сферу. Однако здесь речь идет не столько об игре, сколько об играизации как явлении современных открытых обществ с нелинейным развитием. Играизация заменила контркультуру, проникла в идентичность» [12].

Весь блок названных выше глобальных вопросов, связанных с властью науки, градообразующей ролью российских университетов, рождением новых научно-культурных форм и несовпадением научной рациональности с ценностями, теряется в менеджерских подходах, рейтингах и индексах публикационной активности. Вместе с уходом понятий «духа университета», «традиций научной школы» размываются представления о социализаторской роли университета, воспитавшего несколько поколений студентов. Безусловно, противопоставлять современный менеджериизм академическим традициям и процессам цивилизационного развития университетов некорректно, однако указать на актуальные методологические проблемы, зафиксированные в научном языке, необходимо.

История и современность лучших мировых вузов показывает, что гомосфера университета имеет значительный вес не только в академических изданиях. Примечательно, что в программных речах создателей всемирно известных корпораций и инновационных проектов Марка Цукерберга и Билла Гейтса обязательно присутствуют воспоминания о гуманитарных курсах, о свободных дискуссиях в *alma mater*, оказавших значительное влияние на формирование личности [14; 15]. В своей книге, изданной в 1990-е гг., создатель корпорации Microsoft Билл Гейтс призывал закладывать гуманитарное сопровождение в продвижение всех информационных продуктов – на это направлена его деятельность как благотворителя [15]. Ставку на увеличение веса именно гуманитарного знания делает президент Всемирного экономического форума в Давосе К. Шваб [16]. По мнению ученых и современных инноваторов, создателей оригинальных проектов интернационализации, сегодня без гуманитарной мотивации немыслимо достижение цивилизационных, национальных и локальных задач современного университета.

Гипотеза о смысловой оценке и адекватных культурно-философских языках университета опирается, прежде всего, на «хронотопию университета» – так называемое «длинное время», которым измеряется путь признанного университета. Понятия «хронотопии университетов» и их «длинного времени» (рассчитанного на преемственность нескольких поколений) [1; 2] содержат поучительные прикладные и организационные аспекты. Сравнение разных университетов по этому критерию показывает, что данный социокультурный

институт естественно живёт в нескольких поколениях: профессор – докторант – студент. Эти поколения, безусловно, связаны эстафетой времени и особым гуманитарным пространством.

Университет был и остается институтом длительного цивилизационного развития [7]. Тип университета зависит от базовых цивилизационных запросов, научных парадигм и гуманитарных стимулов. Передовой университет – это глобальный университет, максимально привязанный к своему месту-времени. Это демонстрирует и тысячелетняя история высшей школы. Особо отметим, что принятые формы менеджерских рейтингов не фиксируют такие важные гуманитарные факторы, как эстафета научных школ, традиции университета, способствующие формированию горожан, репутация университета не только на региональном, но и на глобальном уровне.

Многие российские учёные, политики и менеджеры не стесняются открыто высказываться о порочной формализации вузовского образования, ратуя за высокую значимость культуры, гуманитарный дух университета. В этом смысле показательна позиция известного российского бизнесмена и политика, первого заместителя председателя Совета директоров «Альфа-банка», бывшего мэра Самары и вице-преьера Правительства РФ О.Н. Сысуева: «Я пожалел уже в дальнейшем, что у меня не хватало гуманитарного образования. Я всё-таки окончил абсолютно технический вуз. И мне кажется, что гуманитарное образование для мэра крупного города было бы гораздо более полезной историей. Тем более для человека, который потом руководил на федеральном уровне» [9].

Стоит особо отметить, что, по мысли пропагандистов идеи университета 3.0, высшая школа будет развиваться в направлении как коммерциализации инновационных проектов, так и нового подключения к культуре. Идею сквозных компетенций, проходящих через школу и университет, высказывает ректор Московского городского педагогического университета И.М. Реморенко, замечая, что важную роль в учебных заведениях играет общая креативная среда, возникновение в ней общих интересов [10].

Профессор Делфтского технического университета (Голландия) и эксперт в области университетского управления и предпринимательства Йохан Виссема утверждают, что сегодня российские вузы претерпевают ряд изменений, которые рано или поздно приведут высшую школу к совершенно новому типу [4], а значит, к новым языкам и оценкам. По мнению эксперта, университет нового типа будет заниматься фундаментальными исследованиями, что сформирует основу прогресса, причём не только в области науки, но и в сфере экономики; ему будут свойственны: 1) междисциплинарность; 2) сотрудничество с международным рынком; 3) открытость – промышленности, новым студентам и другим участникам цивилизации; 4) особая среда университета (соответствующая инфраструктура, библиотека и т.д.); 5) реализация творческого потенциала; 6) английский язык; 7) производство и коммерциализация разработанных ноу-хау; 8) децентрализация. Кроме того, в новом университете преподаватели станут наставниками, а не простыми учителями.

Сошлёмся также и на мнения оппонентов модели университета 3.0. Они полагают, что есть целый ряд областей современной цивилизации, которые требуют подготовленных исследователей, но не могут быть коммерциализированы. Так, О.В. Харохордин, ректор Европейского университета в Санкт-Петербурге, достойно оценивший в своём выступлении на Гайдаровском форуме 2017 г. идею создания университетов инновационной экономики, отметил и её некоторые узкие стороны и языковые пустоты: «Все основные технические вызовы, стоящие перед нами, не сводятся к коммерциализации. Что мы будем делать с проблемой климата? Что мы будем делать с изменениями в биотехнологиях?» [13].

Таким образом, даже беглый анализ дискуссии современных теоретиков и практиков о том, каким должен быть университет сегодня и университет будущего, позволяет сделать ряд принципиальных выводов. Во-первых, сегодня очевидна необходимость работы по поиску адекватных исследовательских и проектных понятий, фиксирующих взаимодействие конкретных учебно-методических форм и неформализованных моделей, которые могут выражаться в свободных дискуссиях, гуманитарных концепциях и проектах университета. Во-вторых, в основе проектирования такой коммуникации лежит метод трансформации качественных процессов не только в самом университете, но и в глобальных и локальных границах города и региона, что требует особых понятий и языковых образований. И, наконец, в-третьих, для рассмотрения современного университета в ракурсе обозначенной проблемы требуется привлечь новые понятия, лежащие на стыке академической философии культуры и современных менеджерских показателей, среди которых: «длинное время научных школ», «гуманитарные пространства», «гуманитарная среда», «гомосфера университета», «интернационализация» и др.

Список литературы

1. Бурлина Е., Наумова О. Гуманитарные пространства университетов: цивилизационные, национальные и региональные аспекты. Самара: Изд-во СНЦ РАН, 2017. 210 с.
2. Бурлина Е. Хронотопия города: монография. Самара: ООО «Книжное издательство», 2016. 240 с.
3. Вахитов Р.Р. Судьбы университета в России: имперский, советский и постсоветский раздаточный мультиинститут. М.: Страна Оз, 2014. 276 с.
4. Виссема Йохан Г. Университет третьего поколения: управление университетом в переходный период / Пер. с англ. М.: Издательство «Олимп-Бизнес», 2016. 432 с.
5. Вишленкова Е.А. Темпоральность и восприятие времени в российском университете XIX в. Ч.1 // Культурологический журнал. 2011. № 1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/temporalnost-i-vozpriyatie-vremeni-v-rossiyskom-universitete-xix-v-chast-1>
6. Коллинз Р. Социология философий. Глобальная теория интеллектуального изменения / Пер. с англ. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002.
7. Наумова О.С. Университет и его гуманитарные пространства: учеб. пособие. Самара: Самар. гос. техн. ун-т, 2017. 196 с.
8. Огурцов П.А. Научный дискурс: власть и коммуникация (дополнительность двух традиций) // Философские исследования. М., 1992. Вып. 3. С. 12–59.

9. «Персонально ваш». В гостях Олег Сысуев // Эхо Москвы. 25.10.2017. 15:05. URL: <https://echo.msk.ru/programs/personalnovash/2079532-echo/#mmread>
10. Реморенко И.М. Стратегическое развитие высшего образования в России (схема) // Материалы проекта «Образование, благополучие и развивающаяся экономика России, Бразилии и Южной Африки». URL: http://psyjournals.ru/edu_economy_wellbeing/issue/36283.shtml
11. «Российские университеты – заложники нерадивых студентов». Сопредседатель профсоюза «Университетская солидарность» Павел Кудюкин рассказал «Интересанту» о проблемах системы высшего образования // Interessant. URL: <http://www.interessant.ru/people/rossiiskie--vuzy---zaloz>
12. Фортунатова В.А. Образовательная игра как метафора и технология: философско-гуманитарный аспект // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия «Социальные науки». 2015. № 3 (39). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/obrazovatel'naya-igra-kak-metafora-i-tehnologiya-filosofsko-gumanitarnyy-aspekt>
13. Хархордин О. Эксперты Гайдаровского форума пересмотрели парадигму высшего образования // Гайдаровский форум. 14.01.2017. URL: <http://gaidarforum.ru/news/eksperty-gaydarovskogo-foruma-peresmotreli-paradigmu-vysshego-obrazovaniya/>
14. Facebook Founder Mark Zuckerberg Commencement Address // Harvard Commencement 2017. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=BmYv8XGI-YU>.
15. The robot that takes your job should pay taxes, says Bill Gates // Quartz. 17.02.2017. URL: <https://qz.com/911968/bill-gates-the-robot-that-takes-your-job-should-pay-taxes/>
16. Schwab: «Gewinner müssen mit Verlierern solidarisch sein» // Hamburger Abendblatt. 9.01.2017. URL: <https://www.abendblatt.de/wirtschaft/article209211301/Schwab-Gewinner-muessen-mit-Verlierern-solidarisch-sein.html>

MODES OF MODERN RUSSIAN UNIVERSITY: BETWEEN MANAGER AND HOMOSPHERE

*O.S. Naumova**⁵⁹

*Samara State Technical University, Samara
E-mail: naumovaos@mail.ru

Abstract. *The discourse around the university as a sociocultural phenomenon has recently generated new designations, concepts and meanings: managerialism, academism, homosphere, innovation projects, priority of civilization vectors, and youth socialization, etc. However, the most heated debates are caused by the language of competences and managerial verbalization. These new university modes are considered as a reliable springboard for getting into the world rankings, which within the framework of this system are, in fact, a market product. However, the accepted signs and meanings of managerial ratings do not include such important humanitarian factors as the city-forming role of the university, contributing to the formation of a full-*

* НАУМОВА Ольга Сергеевна – кандидат филологических наук, доцент кафедры философии, ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет» (англ)

fledged human personality (and therefore the urban and regional society), as well as the attractiveness and reputation of the university at the global and regional levels. The managerialism emasculates the humanitarian motivation of scientific creativity, which for centuries stimulated scientists and changed civilization practices. Obviously, the absence of such freedom, recorded in new concepts and evaluations of modern universities, on the one hand, and on the other, ignoring humanitarian incentives reduces the status of the domestic faculty, and this leads to losses in the university's civilizational and institutional development.

Keywords: *managerialism, homosphere, university as a socio-cultural phenomenon, global and local role of the university.*

ФРИДРИХ ДЕССАУЭР И НЕОТОМИСТСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФИЛОСОФИИ ТЕХНИКИ

Т.В. Филатов*⁶⁰

* ФГБОУ ВО «Поволжский государственный университет телекоммуникаций и информатики», г. Самара
E-mail: priem@psati.ru

***Аннотация.** Рассматривается концепция философии техники Фридриха Дессауэра. Обосновывается платонистический и неотомистский характер понимания техники Дессауэром, неоправданность его технического оптимизма. Анализируются причины игнорирования Дессауэром идей и трудов современных ему философов науки. Показан вклад Дессауэра в формирование квазирелигиозной веры в технику, представляющей собой своеобразный синтез науки и религии.*

***Ключевые слова:** техника, философия техники, философия науки, информационная цивилизация, неотомизм.*

Фридрих Дессауэр (1881–1963) – один из видных представителей философии техники, классическая работа которого «Спор о технике» в 2017 г. впервые была переведена на русский язык А.Ю. Нестеровым и стала, таким образом, доступной русскоязычной читательской аудитории [3]. Несмотря на то, что данное исследование увидело свет еще в 1956 г., оно не утратило своей актуальности. Более того, в свете последних тенденций в развитии мировой науки, когда на передний план выдвигаются изыскания в области информатики и кибернетики, а сама современная цивилизация получает наименование информационной [1], актуальность работ, посвященных осмыслению природы техники, со временем может только возрастать. Анализ понимания техники, предложенный Дессауэром более полувека назад, интересен не только в историческом плане выявления некоторых специфических особенностей становления и развития философии техники, особенно в XIX–XX вв., но и с собственно философской точки зрения, т.е. в контексте непрекращающихся поисков ответа на основной вопрос данной сферы философской деятельности: «Что есть техника?».

В первой главе работы, имеющей характерный заголовок «Начало дискуссии», автор, анализируя отношение множества разных по своим идеологическим установкам и философским интересам авторов, с удивлением отмечает, что техническая проблематика, независимо от отношения конкретных авторов к технике – от яростно-критического до откровенно апологетического – рассматривается преимущественно представителями нетехнических специ-

* ФИЛАТОВ Тимур Валентинович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ФГБОУ ВО «Поволжский государственный университет телекоммуникаций и информатики»

альностей [3, с. 22]. Сам Дессауэр получил образование в области электротехники и физики (в 1917 г. он защитил докторскую диссертацию по экспериментальной физике) [2]. Долгие годы ученый экспериментировал с рентгеновскими лучами, не применяя необходимых мер защиты от облучения, что подорвало его здоровье и привело к онкологическому заболеванию, от которого он, в конечном итоге, и скончался.

Будучи сыном своего времени, Дессауэр развивался в том же направлении, что и современные ему философы науки, объединившиеся в «Венский кружок философов» [6], где задавали тон математики и логики, а также физики и химии, и где практически полностью отсутствовали профессиональные философы-гуманитарии. Например, идейный вдохновитель данного объединения Людвиг Витгенштейн, по воспоминаниям близко знавших его людей, очень гордился тем фактом, что никогда систематически не изучал классическую философию [17]. То же самое после прочтения «Спора о технике» можно сказать и о Фридрихе Дессауэре, однако, в отличие от «Божественного Людвига», он никогда не гордился данным обстоятельством, а, скорее, наоборот, искренне сожалел о том, что в первой половине XX в. престиж философии, в частности и гуманитарного знания в целом, на фоне оглушительных успехов естествознания упал катастрофически. «Во времена моего студенчества и позднее я часто слышал голоса, отрицавшие всю философию в целом ... Другие объявляют теологию смехотворной и устаревшей» [3, с. 29].

Дессауэр асимметрично отвечает отрицающим классическую философскую традицию неопозитивистам, попросту не замечая их существования. Несмотря на то, что «Спор о технике» в некотором смысле является итоговой работой ученого, сам термин «философия науки» у Дессауэра в ней не фигурирует, не говоря уже о конкретных персоналиях, таких как Витгенштейн или Поппер. Более того, идеи австро-германских философов науки, судя по контексту работы Дессауэра, вообще не оказали на него какого-либо текстуально обнаруживаемого влияния. Тем самым возникает парадоксальная историческая ситуация, когда процесс развития двух экстенционально смежных и даже частично перекрывающихся областей философствования в интенциональном плане протекал практически параллельно.

Иначе говоря, философы техники строили свое детище не на фундаменте современной им философии науки, а на философских учениях прошедших времен, т.е. на старом, классическом понимании науки, игнорируя новое ее неклассическое истолкование. Последнее тем более парадоксально, что философия техники XX столетия формируется на фоне квантово-релятивистской научной революции, окончательно похоронившей классические представления о научной деятельности. Наиболее простое объяснение означенной исторической аномалии – пресловутый «человеческий фактор». Будучи современником Витгенштейна и Поппера, Дессауэр, равно как и другие современные ему философы техники, вовсе не обязан был проявлять интерес к их работам, которые приобрели статус парадигмальных только на следующем обороте колеса истории.

Однако даже в рамках подобной интерпретации фигура электротехника и биофизика Дессауэра выглядит уникальной вследствие его консервативных идеологических пристрастий, все всякого сомнения, оказавших решающее воздействие на генезис его технической философии. Упоминание теологии в тексте о технике, приведенном выше, далеко не случайно. Дело в том, что в личности Дессауэра парадоксальным образом переплелись увлечение техникой и глубокая вера в Бога. Тем самым в качестве идейного основания философии техники Дессауэра выступает не современная ему неопозитивистская и постпозитивистская философия науки, а, скорее, современный ему неотомизм. В этом смысле Этьен Жильсон идейно ему гораздо ближе, чем Карл Поппер. Конечно, ссылки на работы Жильсона в «Споре о технике» не обнаруживаются, чего нельзя сказать об идейном родстве обоих авторов, генетически восходящем к учению Фомы Аквинского, осовременить которое пытался в XX столетии Жильсон [5].

Здесь мы плавно переходим от обсуждения исторического вопроса о генезисе философии техники к основному философскому вопросу о сущности техники, точнее, к тому пониманию техники, которое выстраивается в работах Дессауэра. Первое, что бросается в глаза, – это безудержный технический оптимизм немецкого ученого. «Но я хочу и в этот раз, в конце сложной и богатой на события жизни, признаться в оптимизме, то есть в принятии жизни, творчества и смысла в полном осознании опасностей и страдания. Катастрофы были огромны, но еще более огромным и важным является восстановление после катастроф. Человек открыт духу, а дух сильнее, нежели его противники» [3, с. 5].

В свете современной полемики вокруг опасностей, связанных с развитием искусственного интеллекта, поражает то обстоятельство, как легко Дессауэр игнорирует проблемы, которые порождают апокалиптические ожидания у современных технических пессимистов, подобных, например, В.А. Кутыреву, который в своей монографии «Унесенные прогрессом» рисует весьма мрачную картину неотвратно приближающегося техногенного самоуничтожения человечества [7]. Примечательно, что нечто подобное уже в середине XIX в. предполагал цитируемый Дессауэром Адальберт Штифтер, предвидевший, что «придут другие времена и другие формы жизни, как ни стройна первооснова человеческого духа и тела» [24, с. 388].

Вообще прямое упоминание искусственного интеллекта мы находим в «Споре о технике» только единожды, и то данная конструкция уверенно относится Дессауэром к сфере невозможного. «Возможность есть не для каждого человеческого желания. Например, такого технического предмета, который бы мыслил осознанно в подлинном смысле слова, выбирал, принимал решения, осуществлял целеполагание, не существует; такого предмета нельзя ожидать и от самой совершенной кибернетики» [3, с. 105]. Спрашивается, почему Дессауэр уверен, что с техникой все, в конечном итоге, будет «хорошо»? Потому что он верит в существование Всемогущего Бога, который по своей природе добр и потому нас не оставит. Парадокс религиозного мышления заключается в том, что мир, стихийно-материалистически мыслимый большинством естествоиспытателей в качестве естественного, интерпретиру-

ется здесь в качестве сотворенного, т.е. искусственного, и в этом смысле никакого глубинного противоречия между двумя мирами – природным и культурным, на котором настаивает тот же Кутырев [8], нет и быть не может, потому что оба означенных мира являются по своей сути техническими, т.е. сущностно тождественными.

Противоречия между миром техники и миром природы возникают только вследствие несовершенства и онтологической вторичности человека, являющегося природным существом как часть мира, уже сотворенного Богом. Согласно Дессауэру, человеку присуща «(ограниченная) способность к творению» [3, с. 87]. То есть человек только учится, создавая свои несовершенные (карикатурные) конструкции в одном пространстве с творениями учителя. Это все равно, как если бы ученики великого художника учились у него, дорисовывая второстепенные детали на его законченных полотнах. Однако религиозный ум не воспринимает означенное обстоятельство катастрофически, поскольку он верит, что Добрый Учитель не даст испортить свое творение, подправив в нужный момент ученическую мазню, сохраняя целостность шедевра. С другой стороны, он все время держит ситуацию под контролем, не давая ученикам чрезмерно увлекаться, поскольку буйство их фантазии может необратимо испортить шедевр.

Исходя из подобных идеологических предпосылок Дессауэр подходит к решению основного вопроса философии техники: «Что есть техника?». При этом в качестве философского основания своей концепции он задействует идеализм Платона, т.е. тезис о существовании двух миров – мира идей и мира вещей. Это положение – такой же символ веры для платониста, как для христианина – реальность исторического существования Христа. «Таинство сущности техники, – утверждает Дессауэр, – скрывается в вопросе: как это возможно, чтобы из интраментальных, то есть представляемых и желаемых целей, в конце концов выходили пространственные формы (приборы и технологии)... Фундаментальная проблема заключается в *превращении* идей, собственно *представлений о цели*, в *оформленные объекты* внешнего мира, исполняющие задачи» [3, с. 89].

Далее философская мысль Дессауэра, отталкиваясь от платонистического понимания проблемы, плавно переходит в русло средневековой онтологии Фомы Аквинского: «Очевидно, что способу существования человека в качестве исследователя, первооткрывателя, обработчика должен по аналогии соответствовать космический способ бытия, не исполненный, не организованный, не наличествующий, но содержащий в себе возможность, потенцию, «так-бытие» [«*Sosein*»] решений (их свойства, их сущность); иначе эти решения нельзя было бы найти, «изобрести»» [3, с. 89–90]. Иначе говоря, «до изобретения микроскопа не было микроскопа. Но «чтойность», так-бытие объектов, например, микроскопа, уже была в космосе, – иначе он не смог бы оказаться изобретенным» [3, с. 90].

Здесь мы вновь возвращаемся к роковой проблеме средневековой христианской философии – к проблеме универсалий [10], или общих понятий, блистательно решенной Фомой Аквинским, который в духе крайнего плато-

низма учил, что общие понятия более реальны, чем вещи, потому что они первоначально существуют «до вещей», в разуме Бога, затем «в вещах», сотворенных Богом в соответствии с идеями этих вещей, и, наконец, «после вещей», в разуме человека, познающего идеи вещей через познание самих вещей, в чем и заключается сущность открытия.

Неудивительно, что Дессауэр не проводит жесткой демаркационной линии между научным открытием и техническим изобретением. «Изобретение – это тоже открытие, но не в пространстве действительного, а в пространстве возможного» [3, с. 104]. Ведь «то, что никаким образом не наличествует, не может быть изобретено» [3, с. 100]. Отсюда представление Дессауэра о технике как реальном бытии из идей [3, с. 94] и его финальное определение техники, согласно которому «техника есть реальное бытие из идей посредством финалистского преобразования и обработки из данного природой инвентаря» [3, с. 149].

Как известно, одна философская проблема влечет за собой другую и далее до бесконечности. Соответственно, проблема универсалий цепляет за собой другую роковую проблему средневековой христианской философии – проблему свободы воли, которая в средневековом культурном контексте звучала приблизительно так: «Свободен ли человек в своих действиях, либо все наши деяния предопределены Богом?».

Действительно, что такое «возможное» в логическом плане? То, что логически противоположно «необходимому». Последнее выводит нас на категории алетической модальности [11]: «необходимое», «действительное», «возможное», «невозможное». Элементарная аристотелевская логика учит нас, что все необходимое действительно и все действительное возможно, тогда как обратное – в общем случае неверно. Переведем теперь этот логический тезис на язык онтологии. Очевидно, что необходимое соответствует абсолютному бытию. Это все то, что бесконечно во времени, т.е. вечно, например, Бог, согласно религиозному сознанию, или материя, согласно сознанию атеистическому. Далее, действительное за вычетом необходимого соответствует относительному бытию или случайному, т.е. тому, что есть, но, в принципе, может и не быть. Очевидно, что случайное тождественно хайдеггеровскому Dasein [22, с. 41–45] или – еще шире – категории существования в философии экзистенциализма, которое, по мнению ее представителей, предшествует сущности [18, с. 23–24], в чем явно чувствуется заочная полемика с Фомой Аквинским, у которого сущность, как известно, предшествует существованию.

Вернемся, однако, к нашей категориальной таблице. Возможное за вычетом действительного, очевидно, будет соответствовать относительному небытию или потенциальному, если понимать действительное как актуальное. Это то, что не существует, но при определенных обстоятельствах может возникнуть. Наконец, невозможное в онтологическом смысле соответствует абсолютному небытию, т.е. тому, что не может осуществиться ни при каких обстоятельствах. Классический пример подобного рода – пресловутый круглый квадрат.

Согласно Дессауэру «человек живет в напряжении между *действительным* «...» и *возможным*» [3, с. 97], точнее, между актуальным, уже осуществившимся, и потенциальным, еще не осуществившимся. Но потенциальное

(сотворенное) может актуализироваться только как случайное. То есть оно априорно предполагает *возможность не быть*, т.е. не является необходимым, так что его место в бытии всегда может занять иное. Если это так, то полный контроль над сотворенным оказывается невозможным.

Отсюда и упоминавшаяся выше роковая проблема свободы воли в средневековой философии, опиравшейся в своем философствовании на текст Библии, вызывающий у верующих философов множество проклятых вопросов. Например, когда Бог посадил в раю два дерева – дерево бессмертия и древо познания добра и зла, запретив людям вкушать плоды последнего, знал ли он, что люди ослушаются его, вкусив запретный плод? Или, когда Бог принял жертву Авеля и отверг жертву Каина, знал ли он, что Каин взбесится из-за этого и убьет своего брата? По-видимому, не знал. Следовательно, Бог оказывается у нас не всезнающим и, соответственно, не всемогущим, поскольку он, будучи добрым, попросту не мог предотвратить соответствующие преступления, поскольку не мог их предвидеть. Но существо, не обладающее атрибутами всезнания и всемогущества – это не Бог. Отсюда «проклятый» вывод: *если человек свободен, то Бога нет* (атеизм).

Конечно, как и во всякой философской антиномии, здесь имеется и анти-тезис. Именно к нему в свое время прибег один из талантливых последователей Декарта – Николя Мальбранш, который, исходя из принципиальной несвободы человека, по мнению Славоя Жижека, «разоблачил тайну» (перевернутую истину) христианства: суть совсем не в том, что Христос спустился на землю, чтобы избавить людей от греха, этого следствия падения Адама; наоборот, *падение Адама было необходимо для того, чтобы дать возможность Христу спуститься на землю и осуществить спасение*. Здесь Мальбранш проявляет психологическую проницательность по отношению к самому Богу и говорит нам, что святой, который жертвует собой для блага других, втайне желает, чтобы другие испытывали несчастья, *чтобы он мог им помочь*» [4, с. 149]. Иначе говоря, «Бог ... в конечном счете любит только Себя самого и просто использует человека для преумножения Своей собственной славы» [4, с. 150].

Неудивительно, что отцов-иезуитов ужаснул подобный вывод, и они организовали отлучение Мальбранша от церкви, правда, уже после смерти последнего. Действительно, всемогущий и всезнающий Бог, который может предотвратить зло и страдания людей, но не хочет делать этого, очевидным образом недобр. Следовательно, это не Бог, а дьявол. Отсюда вывод: если человек не свободен, то миром правит дьявол (антитеизм). Нетрудно заметить, что уже в этой средневековой формулировке проблемы свободы воли обнаруживаются две основные идеологические максимы последующего Нового Времени: власть слабого, бессильного и лживого псевдобога-шута, по существу ничего не контролирующего («открытое общество» Поппера [15], и либерализм и власть сильного и жестокого дьявола-садиста (общество полного контроля и несвободы, тоталитаризм).

Исходя из идеологических предпочтений Дессауэра нетрудно понять, какую из двух означенных альтернатив он выбрал в качестве идейного основа-

ния собственной философии техники. С одной стороны, в своей изобретательской деятельности человек вроде бы как свободен, то есть он актуализирует одну из огромного множества потенциально возможных технических идей. Но, с другой стороны, Дессауэр говорит о факте «принципиальной предустановленности решения технических проблем» [3, с. 104]. Изобретатель может сказать, обращаясь к актуализированному им объекту: «Ты не мог бы появиться ранее, выполняя свою задачу, действительно функционируя, пока не стал в моем видении именно таким, потому что ты мог быть только таким! И теперь ты в видимом мире. Но нашел я тебя в другом мире, и ты отказывался переходить в царство видимого до тех пор, пока я правильно не распознал твой подлинный образ в том, другом мире» [3, с. 104].

Здесь отсутствие профессионального философского образования в очередной раз отрицательно сказывается на философствовании Дессауэра. Отталкиваясь от философии Сократа и Платона, он, по его же собственным словам, перепрыгивает через 2200 лет, переходя непосредственно к философии Канта, большим плюсом которой для немецкого ученого является то обстоятельство, что Кант «пришел в философию под сильным впечатлением физики» [3, с. 80]. Именно в полемике с кантовским учением о «вещи-в-себе», с очередной философской попыткой ее преодоления, во многом и строится последующая дессауэровская аргументация.

В этом связи можно сказать, что Дессауэр преодолел агностицизм Канта, но так и не поднялся даже до диалектики Гегеля. Согласно представлениям немецкого ученого, позиция Канта в вопросе о «вещи-в-себе» внутренне противоречива. Он приводит слова Канта о том, что «вещь в себе стучит в дверь, однако не входит вовнутрь» [3, с. 132]. С одной стороны, кенигсбергский философ резко отмежевывается от Беркли, утверждая, что «сознание моего собственного мышления доказывает наличие предметов вне меня» [3, с. 133], но, с другой стороны, «после Канта и его школы нет никаких ворот для перехода между внутренним и внешним, никакого трансцендирования для естествознания» [3, с. 133]. Однако для техники «ворота трансцендирования «...» открыты» [3, с. 134]. Например, «микроскоп был переведен, «трансцендирован» из мысленного пространства, из идеального во внешний мир» [3, с. 134]. Именно здесь мы сталкиваемся с *ключевым* для Дессауэра *непониманием*, из которого, в конечном итоге, и складывается в непротиворечивую конструкцию вся его неотомистская система философии техники. «В технике барьер имманентности преодолен – такое преодоление входит в ее сущность. И эти предметы в их многомиллионном разнообразии образуют человеческую среду, воспринимаются как природные объекты, однако человек обладает *проникающим знанием об их сущности* [Курсив мой – Т.Ф.]» [3, с. 134].

Иначе говоря, полное, исчерпывающее знание о природе, т.е. о мире естественных объектов, для человека, в соответствии с философией Канта, невозможно, «вещь-в-себе» непознаваема. Почему? Дессауэр, будучи представителем неотомистской традиции философского мышления, дает на это следующий ответ: то, что мы воспринимаем в качестве естественных объектов, на самом деле такие же искусственные объекты, как микроскоп, только

сотворенные не нами, а *Другим* – Великим Богом. Соответственно, изучая эти творения, мы можем только догадываться, какой смысл вкладывал в них этот «Большой Другой» [9, с. 179], но никогда не будем знать об этом достоверно, подобно тому как критик может только интерпретировать соответствующее художественное произведение, т.е. структурировать какое-то свое его восприятие, будучи не в силах понять, какой конкретно смысл вкладывал в него сам художник.

Все, однако, меняется в мире техники, где изобретатель имеет дело с объектами, сотворенными им самим. То есть о технических объектах, которые по своей онтологической сущности есть такие же «вещи-в-себе», как и естественные объекты, мы, их создатели, знаем все, потому что *в них есть ровно столько, сколько мы в них вложили*. Иначе говоря, некоторые «вещи-в-себе» определенно познаваемы, что позволяет нам успешно преодолеть агностицизм Канта.

В этом, на наш взгляд, и заключается *основное заблуждение* технической философии Дессауэра. Возвращаясь к пресловутому микроскопу, здесь самое время спросить: почему мы можем быть уверены, что его перенесение из сферы умопостигаемого в сферу реального не добавляет нечего нового в его содержание, вследствие чего любой *реализованный технический объект всегда есть нечто большее, нежели вложили в него изобретатели*? Например, сам Дессауэр посвятил большую часть своей жизни конструированию рентгеновских аппаратов, задача которых, по мнению изобретателя, заключалась исключительно в расширении медицинских знаний о состоянии внутренних органов человека. При этом изобретатель не знал, что рентгеновское излучение провоцирует онкологию и сам пострадал от этого, подорвав свое здоровье уже в молодые годы [2].

Аналогичным образом, изобретатели атомной бомбы изначально не догадывались о таком результате ее воздействия на людей, как лучевая болезнь. Спрашивается, если означенный эффект уже проявляется при конструировании достаточно простых технических устройств, то что можно сказать о более сложных системах искусственного интеллекта? Очевидно, что постепенно *они должны полностью выйти из-под контроля своих изобретателей*, что и порождает волну технического пессимизма в философском мышлении XXI века, а также апокалиптические ожидания скорого конца эпохи безусловного доминирования человечества на Земле.

Примечательно, что представители гуманитаристики осознали данную особенность человеческого творчества значительно ранее, нежели представители технических видов деятельности. Так ли важно для нас знать, какой конкретный смысл вкладывал художник в свое произведение? Может быть, смысл его деятельности заключается исключительно в том, чтобы инициировать мыслительную деятельность своих критиков, т.е. процесс порождения *новых смыслов*? «Нам не дано предугадать, как слово наше отзовется, и нам сочувствие дается, как нам дается благодать», – написал Ф.И. Тютчев 27 февраля 1869 г. [19].

Представители естествознания и техники пришли к осознанию данного обстоятельства значительно позже, только во второй половине XX века, когда

реально обозначился процесс, который В.В. Налимов определил как «поиск иных смыслов» [13], а Н.Н. Моисеев – как «расставание с простотой» [12]. В силу исторических причин у Дессауэра в его философском мышлении уже присутствуют холистические элементы в духе системного подхода, например утверждение о том, что «целое оказывается больше и способно к большему, нежели сумма его частей» [3, с. 117]. Однако синергетическое сознание в духе «порядка из хаоса» И. Пригожина [16] идейно чуждо ему. Он еще не понимает, что линейно детерминированными могут быть только простые механические системы, тогда как сложные системы детерминированы в лучшем случае вероятно, что не исключает чудовищных флуктуаций, периодически превращающих привычный и устойчивый мир в некую апокалиптическую неустойчивость, по типу автомобиля, внезапно вставшего на два колеса вследствие заноса на крутом повороте.

В заключение хотелось бы обратить внимание еще на одну особенность, ставящую под сомнение не только технический оптимизм Дессауэра, но и все предприятие неотолизма в целом. Дело в том, что изначальная интенция техники не либеральна, а тоталитарна. Возвращаясь к упомянутому выше дессауэровскому тезису о бытии человека между действительным и возможным, приведем соответствующий тезис полностью: «Человек живет в напряжении между *действительным*, тем, что дано и что видится ему всегда несовершенным, требующим улучшений – потому что все земное имеет изъяны, – и *возможным*, тем, что лучше, что он представляет себе как «заданное»» [3, с. 97]. Спрашивается, почему все земное имеет изъяны? Начиная с Сократа и Платона и далее – через христианских средневековых мыслителей – ответ очевиден: потому что земная жизнь – это справедливое наказание за наши грехи. В контексте этой логики, аналогичной логикам других традиционалистских цивилизаций, совершенно непонятно, почему человек вместо того, чтобы честно отбыть наказание, наложенное на него Богом, и выйти «на свободу с чистой совестью», стремится всячески улучшить условия обитания в своей «тюрьме». В чем же кардинальное несовершенство земной жизни? Это, прежде всего, ее кардинальная неопределенность и непредсказуемость, наличие в ней великого множества случайностей, которые я никак не контролирую и, соответственно, не могу их избежать. Я могу заболеть и умереть, меня может сбить машина, я могу быть убит преступниками в ходе ограбления, не говоря уже о войнах, эпидемиях, природных катаклизмах, дефолтах и т.п. Отсюда естественное желание человека сделать мир более комфортным и предсказуемым, поместив между собой и созданным Богом «естественным» миром искусственный мир техники, созданный самим человеком. Например, плановая экономика до некоторой степени страхует меня от дефолтов и безработицы, а система тотального электронного видеонаблюдения – от грабежей и прочих уличных преступлений.

Выше уже говорилось, что если человек несвободен, то миром правит дьявол. Существенно и обратное: несвобода – это всегда необходимая плата за безопасность и комфорт. В этом суть тоталитаризма, когда на место бесстрашного в плане обезопасить нашу жизнь и потому иллюзорного Бога ста-

вится его живое воплощение в виде царя, императора или вождя, которые берут на себя дьявольскую функцию «надзирать и наказывать», процесс институализации которой в Новое время был описан Мишелем Фуко [21]. И вот что интересно. Практически вся новоевропейская философия XX столетия, за исключением неотомистов и других идейно родственных им неосхоластических направлений философствования, едина в своей атеистичности, как минимум, с момента произнесения знаменитых слов Ницше «Бог мертв» [23]. Марксисты и фрейдисты, позитивисты и экзистенциалисты – все они, даже не позиционируя себя явным образом как Ж.П. Сартр или Б. Рассел в качестве убежденных атеистов, все равно оставались таковыми в поле своего философского творчества.

Последнее вполне естественно, потому что небытие Бога является необходимым условием возможности свободы для человека. Во всяком случае, в его земной жизни, потому что нельзя быть свободным, отбывая наказание в построенной Богом тюрьме. Либерализм победил своих идеологических противников в лице коммунизма и фашизма именно потому, что был более последовательным в вопросе о свободе. *Теизм* предполагает в качестве своего антипода именно *атеизм*, тогда как тоталитаристские идеологии *антитеизма*, когда на место Бога помещается нечто иное: вождь, сверхчеловек, раса, нация, класс, человечество, – это своеобразный промежуточный вариант, или диалектический синтез в стиле Гегеля.

Именно поэтому постпозитивистская философия науки представляет собой последовательный отказ от *веры в истину*, что проявилось в фаллибилизме Поппера [14] и особенно в эпистемологическом анархизме Фейерабенда [20]. Аналогично в экзистенциализме упраздняется «*вера в светлое будущее*» посредством требования жить «*здесь и сейчас*». Наконец, фрейдизм с его верой в абсолютную ценность сексуальных отношений, по существу, упраздняется парадоксальным тезисом Ж. Лакана о том, что «сексуальных отношений не существует» [4, с. 127]. На этом фоне единственной *подлинной верой* в рамках постмодернистской цивилизации XXI века, по сути дела, остается *вера в нерушимую мощь техники и технологий*, в пресловутый «*научно-технический прогресс*», который якобы служит людям. Именно эта своеобразная *последняя вера* современного нововременного европейского человечества объясняет не только неотомистскую философию техники Фридриха Дессауэра, но и феномен неотомизма в целом. С одной стороны, человека страшит непросчитываемый и неконтролируемый разумом хаос окружающего мира. Даже если этот мир создан Богом, «достаточно мощный», по словам П.С. Лапласа, ум Творца не в состоянии просчитать его, т.е. даже этот Творец не может держать под контролем свое творение, которое, с момента его объективации Творцом, начинает жить собственной, *относительно свободной* от контроля Творца жизнью. Например, Другие, относительно свободные граждане, абсолютно опасны для нас, потому что они легко могут разрушить наше относительно свободное существование.

Поэтому люди пытаются обезопасить свою свободу, помещая между собой и окружающим «естественным» миром своеобразную «подушку безопас-

ности», состоящую из абсолютно контролируемых ими, т.е. абсолютно несвободных технических устройств. «Человек может иметь цель, *стремиться* к цели. Но прибор – нет. Он может *исполнять* свою задачу» [3, с. 89]. То есть объективно технологии делают нашу жизнь лучше и безопаснее, а нас самих – более свободными. Мы более не ждем мучительно своего освобождения из телесной «тюрьмы» Богом, как первые христиане – мученической смерти; тем более мы не пытаемся самовольно покинуть ее, сосредоточив свои усилия на улучшении условий заключения в этой самой «тюрьме».

Однако есть и другая сторона медали. Ускорение темпов эволюционного движения с неизбежностью сокращает время жизни эволюционирующего объекта. Соответственно, совершенствование техники делает ее все более сложной и потому все менее контролируемой творящим ее человечеством. Последнее, в конечном итоге, приведет к появлению Искусственного Интеллекта, который станет абсолютно свободным от сотворивших его людей, и тогда эпоха человечества завершится. Либо революционным путем, посредством апокалиптического «восстания машин», либо (что гораздо более вероятно) эволюционно: человечество медленно вымрет, а его место займут более прогрессивные формы жизни, синтезированные в ходе успешной технической деятельности человечества. Такова диалектика технического развития: рано или поздно эволюционирующий объект трансформируется в нечто качественно иное, аннигилируя себя сущностно в пользу порожденного им Другого. Настоящее беременно будущим, рождение которого как настоящего превращает прежнее настоящее в прошлое.

Список литературы

1. Абдеев Р.Ф. Философия информационной цивилизации. М.: Владос, 1994. 336 с.
2. Дессауэр Фридрих [Электронный ресурс] / Фонд знаний «Ломоносов». Энциклопедия. URL: <http://www.lomonosov-fund.ru/enc/ru/encyclopedia:0133894:article> [Дата обращения 15.08.2018].
3. Дессауэр Ф. Спор о технике: монография / перевод с немецкого А.Ю. Нестерова. Самара: Изд-во Самарской гуманитарной академии, 2017. 266 с.
4. Жижек С. Чума фантазий. Харьков: Гуманитарный центр, 2017. 288 с.
5. Жильсон Э. Избранное. Т. 1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. М.: Университетская книга, 1999. 496 с.
6. Крафт В. Венский кружок. Возникновение неопозитивизма. М.: Идея-пресс, 2003. 224 с.
7. Кутырев В.А. Унесенные прогрессом: эсхатология жизни в техногенном мире. СПб.: Алетейя, 2016. 298 с.
8. Кутырев В.А. Естественное и искусственное – борьба миров. Н. Новгород: Нижний Новгород, 1994. 200 с.
9. Лакан Ж. Семинары. Книга 2: «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55). М.: Гнозис/Логос, 1999. 520 с.
10. Левин Г.Д. Проблема универсалий. Современный взгляд. М.: «Канон+» ОИ «Реабилитация», 2005. 222 с.
11. Лобовиков В.И. Аристотель и Г.В. Лейбниц о модальностях (алгебра формальной аксиологии как дискретная математическая модель взаимоотношения взглядов Аристотеля и Г.В. Лейбница на алетические и деонтические модально-

- сти) // «Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук», 2007. № 7. С. 35–60.
12. Моисеев Н. Расставание с простотой. М.: Аграф, 1998. 472 с.
 13. Налимов В.В. В поисках иных смыслов. М.: Прогресс, 1993. 280 с.
 14. Поппер К.Р. Объективное знание. Эволюционный подход. М.: Эдиториал УРСС, 2002. 384 с.
 15. Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. В 2-х т.: Т.1: Чары Платона. М.: Феникс, 1992. 448 с.
 16. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М.: Прогресс, 1986. 432 с.
 17. Руднев В.П. Божественный Людвиг Витгенштейн: Формы жизни. М.: Прагматика культуры, 2002. 256 с.
 18. Сартр Ж.П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. 639 с.
 19. Тютчев Ф. И. Полное собрание стихотворений / В ст. Б.Я. Бухштаба. М.: Советский писатель, 1957. 424 с.
 20. Фейерабенд П. Прощай, разум. М.: Астрель, АСТ, 2010. 480 с.
 21. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М.: Ad Marginem, 1999. 480 с.
 22. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.
 23. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // В кн.: Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М.: Гнозис, 1993. С. 168–217.
 24. Штифтер А. Бабье лето. Пер. С. Анта. М.: Прогресс-Традиция, 1999. 612 с.

FRIEDRICH DESSAUER AND NEOTOMIST INTERPRETATION OF THE PHILOSOPHY OF TECHNOLOGY

*T.V. Filatov**⁶¹

**Povolzhsky State University of Telecommunications and Informatics, Samara
E-mail: priem@psati.ru*

***Abstract.** The concept of the philosophy of the technique of Friedrich Dessauer is considered in the article. The platonistic and neo-Thomistic character of Dessauer's understanding of technology, the insufficiency of his technical optimism is substantiated. The reasons for Dessauer's ignoring of the ideas and works of contemporary philosophers of science are analyzed. Dessauer's contribution to the formation of a quasi-religious faith in technology, which is a kind of synthesis of science and religion, is shown.*

***Keywords:** technology, philosophy of technology, philosophy of science, information civilization, neo-Thomism.*

* ФИЛАТОВ Тимур Валентинович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ФГБОУ ВО «Поволжский государственный университет телекоммуникаций и информатики»

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ОБРАЗЫ СПОРТСМЕНОВ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ПРОСТРАНСТВЕ ОТЕЧЕСТВЕННОГО КИНЕМАТОГРАФА XXI ВЕКА

*Н.Д. Лигостаева**

**ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»,*

г. Самара

E-mail: ligostaeva2013@mail.ru

***Аннотация.** Автор, обращаясь к анализу отечественного кинематографа, раскрывает особенности российских художественных фильмов, посвященных теме спорта. Анализ осуществляется через призму транслируемых мифологических образов спортсменов в кинолентах постсоветского периода. В ходе исследования автором выделяются пять ключевых мифообразов – «герой», «жертва», «жрец» («учитель»), «богатырь», «трикстер», каждый из которых отражает определенный набор ценностей.*

***Ключевые слова:** спорт, спортсмен, мифологический образ, «герой», «жертва», «жрец», «богатырь», «трикстер».*

С момента зарождения кинематографа спортивная тематика стала занимать в нем весьма заметное место. Особенность кинофильмов, посвященных спорту, заключается в том, что уже в прошлом столетии они стали выступать в качестве неотъемлемого инструмента конструирования российской культурной идентичности. Спортивный фильм, обладая эмоционально окрашенным содержанием, выступает как мощный инструмент конструирования и репрезентации образа героя эпохи. Фильмы о спорте, как правило, наделяемые воспитательной, пропагандирующей, ценностнообразующей функциями, в большей степени, чем иные киноленты, базируются на закономерностях построения мифов. Мифологичность, сакральность, игровое начало – все эти характеристики, которые Р. Кайуа, французский эссеист, социолог культуры и исследователь мифологии, относил к сфере спорта, – все есть в «спортивном» кинематографе [1]. Идентичную позицию озвучивает в своей книге «Похвала красоте спорта» и Х.У. Губрихт: «Все, что нужно спорту, – это дистанция между спортсменом и зрителем – дистанция, достаточная для зрителя, чтобы уверовать в то, что его кумиры обитают в каком-то другом мире. Это и есть условие, при котором спортсмен становится объектом преклонения и восхищения» [2, с. 10].

Обращая внимание на специфику мифотехнологий в искусстве кино, следует отметить, что оно всегда имело много общего с магическим воздействием. «Заколдованный» зритель всецело оказывался в руках все тех же манипуляторов, воздействующих на сознание и подсознание человека. Основой любого магического воздействия является вера человека в чудо. А.Ф. Лосев, ис-

⁶² * ЛИГОСТАЕВА Наталья Дмитриевна, аспирант кафедры философия ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»

следуя русское коллективное бессознательное, писал, что в России мифы всегда были реальнее действительности, а русская душа по природе своей склонна к созданию иллюзорной, мифологической реальности [см.: 3]. Именно мифологическое мышление становится своего рода фундаментом и механизмом коллективного бессознательного. В свою очередь, швейцарский психоаналитик К.Г. Юнг под данным концептом понимал всеобщее основание душевной жизни каждого отдельного индивида, которое по природе своей сверхлично, а также определенные внутренние, психологические программы, обуславливающие внимание, интерес и восприятие человека.

Мы полагаем, что образ спортсмена в отечественном кинематографе может быть описан такими мифообразами, как «герой», «жертва», «жрец», «богатырь», «трикстер». С этой целью рассмотрим основные особенности отечественного кинематографа через призму транслируемых мифологических образов спортсмена. Для репрезентации в данной статье были выбраны фильмы, созданные в период 2000–2010-х гг. После распада Советского Союза и возникновения нового постсоветского пространства обозначились заметные перемены во всех сферах общественной жизни, в том числе и культурной. В целом в 1990-х гг. отечественная киноиндустрия характеризовалась тем, что на другом полюсе от гипертрофированной жизнерадостности и бестелесности соцреализма зародилось явление, именуемое «некрореализмом», взявшее за основу чрезмерный пессимизм и физиологизм. Киноленты 1990-х – начала 2000-х гг. начиная с перестройки на уровне тенденции стремились захватить раннее табуированные зафасадные, маргинальные пространства, тем самым погрязнув в криминальных сюжетах, отражающих актуальные социальные проблемы, нищету, бандитизм.

Первые спортивные киноленты в условиях современной России стали появляться лишь в первом десятилетии XXI в. Однако наследие прошлых лет продолжало проявляться в особенностях моделирования образа спортсмена вплоть до конца 2000-х гг. В этот период герой-спортсмен нередко оказывается под ударом внешних обстоятельств, тем самым актуализируя образ «жертвы». Так, Егор Головин (Н.С. Валуев) из драмы «Каменная башка» (2008, режиссер Ф.О. Янковский), пережив аварию и получив серьезную травму головы, остается без поддержки со стороны окружающих. Все, что он помнит – это имя погибшей жены и необходимость ежедневных тренировок. Развязка кинокартины не менее драматична – окруженный предателями главный герой не находит спасения и погибает.

В целом тема «спортсмен как жертва» в российских кинофильмах о спорте во все времена была востребована среди режиссеров и сценаристов, выступая нередко как одно из ключевых оснований для развития драматичности сюжета. Однако, несмотря на широкую вариативность в демонстрации жертвенности спортсмена, преимущество отдается в первую очередь профессиональным травмам, наносящим ущерб как физическому, так и душевному здоровью героя. В спортивной драме «Чемпионы» (2014, режиссеры – Д.П. Дюжев, А.А. Аксененко и др.) рассказывается трагическая история российской фигуристки Елены Бережной (Т.А. Арнтгольц), которая во время исполнения

вращения на тренировке получила удар по голове коньком партнера, в результате чего была пробита височная кость, а осколки повредили оболочку мозга. В свою очередь, в сюжете телевизионного сериала «Выстрел» (2015, режиссер С. Коротаев) делается акцент на непредсказуемости спортивной карьеры: одна случайная травма может не только лишить спортсмена награды, но и привести к завершению спортивной деятельности в целом.

Начиная со второй половины 2000-х гг. в спортивных фильмах начинает намечаться тенденция, связанная с построением кинематографического образа спортсмена на основе образа «герой». В данном контексте стоит упомянуть такие киноленты, как «Легенда № 17» (2013, режиссер Н.И. Лебедев) и «Слава» (2015, режиссер А. Азаров). Так, пройдя основные стадии становления героя, выделенные Дж. Кэмбеллом (Зов – Вверение себя призыву (преодоление отказа) – Пересечение порога (инициирование) – Обретение хранителей – Столкновение с демонами – Развитие внутреннего Я и новых ресурсов – Преображение – Возвращение домой с дарами), Харламов вместе со своей командой в конце концов побеждает канадцев с разгромным счетом 7:3, в то время как Фетисов после ряда поражений выигрывает долгожданный Кубок Стэнли и возвращается на Родину, как в буквальном, так и в фигуральном смысле (имеется в виду последняя стадия на пути героя – «возвращение домой с дарами» [См. подр.: 5].

Следует отметить, что раскрытию проблемы самопожертвования со стороны спортсмена в российском кинематографе о спорте уделяется серьезное внимание. К примеру, в фильме «Тяжеловес» герой Федор без толики сомнения подпирает собой падающий автобус, тем самым спасая немалое число человеческих жизней и не задумываясь о том, что такой поступок может привести к серьезным последствиям для его здоровья. Пример «спасителя» в образе героя-спортсмена встречается и в спортивной драме «Чемпионы». В данном случае речь идет о российском фигуристе Антоне Сихарулидзе (К.В. Крюков), который оказывает колоссальную поддержку пережившей серьезную травму головы спортсменке Елене Бережной (Т.А. Арнтгольц), тем самым помогая ей вновь выйти на лед и вернуться в спорт. Благодаря слаженности и титаническим совместным стараниям фигуристы в конце концов завоевывают золотую медаль на Олимпийских играх в Солт-Лейк-Сити.

Начиная с конца 2000-х кинофильмы о спорте вновь становятся одним из эффективных инструментов реализации на государственном уровне воспитательных задач, прежде всего, в отношении российской молодежи, в связи с чем мифообраз «жреца» начинает обретать важное значение. Наиболее красочно данный образ представлен в спортивной драме «Чемпионы: Быстрее. Выше. Сильнее». Зрителям демонстрируется образ российского борца А.А. Карелина (С.Ф. Бондарчук), который, несмотря на серьезную травму, принимает мужественное решение выступить на Олимпиаде в Сиднее с целью поддержать молодых спортсменов. Александр Карелин в своем виде спорта видит не только схватку мышц, но и глубокую философию. Сам же герой воплощает в себе такие качества, как целеустремленность, товарище-

ство, патриотизм и преданность своему делу, ведь для него «борьба – это не только спорт, это часть жизни».

В 2010-х гг. в российском спортивном кино наблюдается обращение к так называемой архаике, которое, в частности, проявляется в появлении фольклорных мотивов. Так, ярко прослеживается образ «богатырь» в образе персонажа-спортсмена в двух недавних кинофильмах – «Поддубный» и «Тяжеловес» (2017, режиссер Р. Нестеренко). Тяжеловес Федор Сергеев и борец Иван Поддубный наделены типичными традиционными для былинного богатыря особенностями личности – оба героя бесхитростны, самоотверженны, честны, бескомпромиссны, а также обладают удивительной по своей природе силой (как отмечают исследователи Д.С. Алексеев и А.В. Бекишева, «одним из главных элементов непостижимого в богатыре является его сила, дающая способность побеждать противника, поскольку ее происхождение зачастую носит характер магического и никогда не бывает полностью понятным») [См.: 6].

Очень интересным и часто встречающимся мифообразом в спортивных фильмах постсоветского периода является «трикстер», который наиболее ярко проявляется в кинофильмах, где главное место отводится подросткам. В российских кинолентах о спорте образ «трикстера» олицетворяет герой, которому, в первую очередь, свойственно глубокое личностное противоречие и стремление противостоять трудностям и опасностям, таящимся внутри окружающего его социума, посредством всевозможных уловок и хитростей. Показательным в данном контексте является спортивный кинофильм «Волевой прием» (2016, режиссер Д.Б. Булин), одним из центральных персонажей которого является Максим Кораблев (И.Ю. Алексеев), в молодости профессионально занимавшийся хоккеем, но в силу своей неопытности, юношеского максимализма и необузданного характера вынужденный уйти из спорта и пойти работать в полицию. По сюжету, после одного из задержаний под стражу попадает молодой человек Никита (Е.А. Романцов), которому грозит опасность оказаться в тюрьме. Узнав о том, что Никита серьезно увлекается хоккеем, Максим Кораблев решает помочь молодому таланту реализовать в спорте и избежать ошибок его собственного прошлого. В киноленте акцент делается на сложном характере молодого спортсмена – будучи из неблагополучной семьи, Никита проводит время в асоциальных кругах, злоупотребляет алкоголем и проявляет девиантное поведение. Только благодаря своему новому наставнику молодой человек встает на верный путь. Тем самым зрителям демонстрируется процесс становления юного хоккеиста, его трансформация из эмоционально неокрепшего молодого человека в сильного перспективного спортсмена. Примечательно, что трансформируется из «трикстера» и сам Максим Кораблев, для которого роль наставника имела терапевтический эффект.

Таким образом, анализ постсоветского кинематографа о спорте выявил широкое разнообразие мифообразов, воплощенных в персонажах-спортсменах, благодаря чему герои в фильмах лишены «картонности», они интересны и нетривиальны. С другой стороны, все же преобладающим образом остается «жрец», который либо выполняет сопутствующую роль, либо сменяет в ходе

трансформации героя другую заложенную в его основу мифологическую разновидность. Можно сказать, что кинематографический образ спортсмена в первую очередь наделяется воспитательными и ценностнообразующими функциями, выступая носителем социально одобряемых образцов поведения, утверждающих синкретизм физического здоровья и духовных ценностей.

Список литературы

1. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2003. 296 с.
2. Гумбрехт Х.У. Похвала красоте спорта / Пер. с англ. В. Фещенко. М.: Новое литературное обозрение, 2009. 176 с.
3. Малышев В.С., Геращенко Л.Л. Перспективы использование в киноискусстве архетипов коллективного бессознательного // Аналитика культурологии. 2014. № 29 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/perspektivy-ispolzovanie-v-kinoiskusstve-arhetipov-kollektivnogo-bessoznatelnogo>. Дата обращения: 10.07.2018.
4. Юнг К.Г. Проблемы души нашего времени / Пер. с нем. А.М. Боковой; предисл. А.В. Брушлинского. М.: Прогресс Универс, 1996. 336 с.
5. Кэмбелл Дж. Герой с тысячью лицами / Пер. с англ. Киев: София, Ltd., 1997. 336 с.
6. Алексеев Д.С., Бекишева А. В. Образ богатыря в эпосе Киевской Руси и современный «Супергерой»: сравнительный анализ // Вестник БГУ, 2012. № 6 [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://cyberleninka.ru/article/n/obraz-bogatyrja-v-epose-kievskoj-rusi-i-sovremennyu-supergeroy-sravnitelnyy-analiz>. [Дата обращения: 01.10.2017].

MYTHOLOGICAL IMAGES OF ATHLETES IN THE ARTISTIC SPACE OF THE NATIONAL CINEMA OF THE XXI CENTURY

*N.D. Ligostaeva**

**Samara State Technical University, Samara
E-mail: ligostaeva2013@mail.ru*

Abstract. *The author of the article refers to the national cinema and offers an analysis of Russian sports films of the post-Soviet period through the broadcast of mythological images of athletes. In the course of the study the author identified five key myth images – “hero”, “victim”, “priest”, “bogатыr”, “trickster”, each of which reflects a certain set of values.*

Keywords: *sport, athlete, mythological image, "hero", "victim", "priest", "bogатыr", "trickster"*

** ЛИГОСТАЕВА Наталья Дмитриевна, аспирант кафедры философия ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет» (англ)*

СТРАТЕГИЯ НЕПРЯМЫХ ДЕЙСТВИЙ ЛИДДЕЛ ГАРТА: ПОПЫТКА ИЗОБРЕТЕНИЯ ФИЛОСОФСКОГО КОНЦЕПТА СРЕДСТВАМИ ВОЕННОЙ ТЕОРИИ

И.В. Степанов*

** ФГБОУ ВПО «Самарский государственный технический университет»,
г. Самара
E-mail: stivan1981@mail.ru*

***Аннотация.** Статья посвящена анализу взглядов выдающегося британского военного теоретика Бэзила Лиддел Гарта. Особое внимание уделено критике философской концептуализации термина «непрямые действия». Критика направлена против преобразования данного термина в универсальный принцип, применимый ко всем видам деятельности.*

***Ключевые слова:** война, непрямые действия, стратег, пророк.*

Пожалуй, наиболее влиятельной фигурой среди многочисленных европейских военных теоретиков XX в. остается знаменитый британский мыслитель Бэзил Генр Лиддел Гарт (1895–1970). В настоящее время значимость его работ мало кем оспаривается, а масштабы творчества сопоставляются с творчеством Карла фон Клаузевица, Ганса Дельбрюка и Сунь-цзы. Теория Лиддел Гарта, получившая название «стратегия не прямых действий», первоначально явилась результатом размышлений по поводу гигантских потерь армий в Первой мировой войне. О военных действиях британский теоретик знал не понаслышке, приняв участие в знаменитой битве на Сомме (1916). Впоследствии она дополнялась выводами уже из опыта Второй мировой войны и локальных вооруженных конфликтов 30-х – 40-х годов XX в.

Лиддел Гарт, как и его вышеупомянутые предшественники, попытался преобразовать открытый им стратегический принцип в философский концепт, распространив свои выводы на максимально возможное число областей человеческой деятельности. Хорошей иллюстрацией данного стремления является отрывок из предисловия к «Стратегии не прямых действий»: «Когда я изучал очень многие военные кампании и впервые осознал превосходство не прямых действий над прямыми, мне просто хотелось более полно раскрыть сущность стратегии. Однако при более глубоком изучении я начал понимать, что метод не прямых действий имел значительно большее применение, что он является законом жизни во всех областях, философской истиной. Оказалось, что его применение служит ключом к практическому решению любой проблемы, решающим фактором в которой является человек, когда противоречивые интересы могут привести к конфликту. Изменение взглядов достигается

** СТЕПАНОВ Иван Викторович – кандидат исторических наук, доцент кафедры философии ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», Самара*

более легко и быстро незаметным проникновением новой идеи или же посредством спора, в котором инстинктивное сопротивление оппонента преодолевается обходным путем» [2, с. 12–13].

Зададимся вопросом, может ли данная попытка с позиции философского знания рассматриваться в качестве продуктивной? Осмысление этого вопроса требует, в свою очередь, хотя бы краткого знакомства с военно-теоретическими идеями Лиддел Гарта.

Начнем с того, что британский теоретик открыто выступил против классической парадигмы, которой придерживались Клаузевиц, а также его идейные последователи и предшественники, ориентируясь на опыт китайской классической военной теории (в первую очередь Сунь-цзы). Лиддел Гарт критикует Клаузевица за ограниченность привлекаемого военно-исторического опыта рамками революционных и наполеоновских войн 1792–1815 гг. Рассматривая историю, как всеобщий опыт, Лиддел Гарт продолжает традицию создания не ограниченных определенной эпохой военно-исторических трудов, заложенную Дельбрюком. Отмечу, однако, что «всеобщность опыта» у британского теоретика носит ярко выраженный англосаксонский характер, как только дело доходит до обзора войн Средневековой, Новой и Новейшей эпох [подробнее см.: 3, с. 168–173].

Выстраивая далее конструктивную часть теории, Лиддел Гарт стремился представить ее через иерархию стратегических ступеней. Наивысший уровень стратегического планирования совпадает у него с «военной политикой», или, иначе, «государственными интересами». Второй уровень, относящийся собственно к мобилизации людских и экономических ресурсов для успешного ведения войны, британский теоретик называет «большой стратегией». На третьем уровне, в свою очередь, располагается «военная стратегия». Данный уровень выдвигает на первый план фигуру полководца, воспринимающего стратегию в качестве искусства достижения победы посредством использования вооруженных сил. Лиддел Гарт пытается показать, что восприятие понятия «стратегия» через метафору «искусство полководца» продуктивнее, нежели интерпретация данного понятия через метафору «военная наука». Четвертый, и низший, уровень составляет тактическое руководство. Соизмеряя соотношение иррациональных и рациональных факторов применительно к тактике и стратегии, теоретик полагает, что стратегия в большей степени рациональна, нежели тактика. По мнению британского исследователя, цели, формируемые низшим уровнем, должны подчиняться целям, декларируемым высшим уровнем. Поскольку противоречия в определении целей особенно заметны, когда дело касается «государственной политики» и «военной стратегии», политик иногда вынужден идти на различные ухищрения и манипуляции, стремясь к реализации высших «государственных» интересов. Определение целей, в свою очередь, зависит от понимания смысла победы: «Победа в ее истинном значении подразумевает, что послевоенное устройство мира и материальное положение народа должны быть лучше, чем до войны» [2, с. 459].

Наиболее разработанным уровнем военно-теоретической системы Лиддел Гарта является «военная стратегия». Как раз применительно к данной об-

ласти возникает концепт «непрямые действия», значение которого позже распространяется по стратегической иерархической лестнице как вверх – к «государственной политике» и «большой стратегии», так и вниз – к тактике. Автор говорит о двух элементах «военной стратегии», один из которых по отношению к сознанию воюющего носит скорее внешний, физический, а другой – внутренний, ментальный характер. Первый он называет движением, а второй внезапностью. Стратег должен помнить, что физика и психология войны неотделимы друг от друга, что отражено во взаимовлиянии элементов.

К «позитивным принципам» британский теоретик относит следующие:

- 1) выбор цели согласно средствам;
- 2) умение не отклоняться от цели даже в условиях меняющейся обстановки;
- 3) действия по направлению, откуда меньше всего ждут удара;
- 4) действия по линии наименьшего сопротивления;
- 5) создание одновременной угрозы нескольким объектам;
- 6) гибкость плана: «В плане вы должны предусмотреть и разработать дальнейшие мероприятия на случай успеха, неудачи или частичного успеха, что чаще всего бывает во время войны» [2, с. 432].

К «негативным принципам» относятся только две аксиомы:

1. Для достижения деморализации и дезорганизации противника не стоит наносить удар всеми силами тогда, когда он к этому готов.

2. Не стоит после непродолжительного перерыва возобновлять наступления на том же направлении, на котором оно обернулось неудачей [2, с. 432–433].

Конечная цель стратегии – заставить противника потерять ориентацию в пространстве при одновременном создании постоянного психологического давления.

Итак, на первый взгляд, в рамках военной теории выводы Лиддел Гарта выглядят логично и последовательно. Однако попытка преобразовать военный термин в философский концепт приводит британского теоретика к неразрешимым этическим противоречиям. Дело в том, что подлинным искателем истины для него остается не «стратег», прибегающий к ухищрениям, а другой концептуальный персонаж – «пророк»,двигающийся к истине, не считаясь с тем, какие последствия эта истина может вызвать: «Ибо всякий, кто привык подавлять истину в угоду такту, производит урод из недр своего разума» [2, с. 14].

Центральная идея Лиддел Гарта состоит в том, что «стратег» и «пророк» не могут пользоваться масками друг друга. Очевидно, что роль «стратега» в силу более широкого выбора масок интереснее, однако главным остается «пророк», что ставит первого в гораздо более сложное положение, чем, например, положение «философа» по отношению к «мудрецу» у Платона. С точки зрения британского теоретика, «стратег» должен понимать и принимать истины «пророка», но не поступать, как «пророк», и при этом не разрушать истины: «Только время может показать, оправдают ли результаты этой жертвы явный провал вождя, провал, делающий ему честь как человеку. По крайней мере, он избегает более распространенного греха вождей – принесе-

ния истины в жертву целесообразности без какой бы то ни было выгоды для дела» [2, с. 13–14]. Однако такое ограничение напрямую противоречит самому принципу универсальности «непрямых действий».

Более того, эта неудачная универсализация подобно возвращающемуся бумерангу наполняет двусмысленностью и неопределенностью и ту языковую игру, в которой она зародилось, а именно военную теорию Лиддел Гарта. Прочитав Мартину ван Кревельда: «Преимущества так называемого непрямого подхода иногда преувеличиваются до степени карикатуры, а сам термин приобрел столь расширительное толкование, что практически потерял смысл» [1, с. 185]. Оригинальная идея британского теоретика, выдернутая из контекстного анализа некоторых военных кампаний, оборачивается тривиальностью, поскольку под «непрямыми действиями» начинают понимать фланговый обход, уловку, саботаж, обман, стратегическое наступление на второстепенном направлении, затягивание столкновения, засады, да и вообще все, что обычно и так входит в спектр значений, связанных с вооруженной насильственной конкуренцией.

Итак, попытка универсализации термина не только не превращает этот термин в философский концепт, но и разрушает ту область значений, которой данный термин первоначально принадлежит.

Список литературы

1. Кревельд М. ван. Трансформация войны. – М.: Альпина Бизнес Букс, 2005. – 344 с.
2. Лиддел Гарт Б. Стратегия непрямых действий / Пер. Б. Червякова, И. Козлова, Б. Любимова. – М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2008. – 464 с.
3. Степанов И.В. Введение в философию войны. – Саарбрюкен: LAMBERT, 2016. – 262 с.

THE STRATEGY OF INDIRECT APPROACH LIDDELL HART: ATTEMPTED THE INVENTION OF THE PHILOSOPHICAL CONCEPT BY MEANS OF MILITARY THEORY

I. V. Stepanov^{*65}

**Samara State Technical University, Samara
E-mail: stivan1981@mail.ru*

Abstract. *The article analyzes the views of the outstanding British military theorist Basil Liddell Garth. Special attention is paid to the criticism of philosophical conceptualization of the term "indirect actions". Transformation of the term into a universal principle applicable to all the activities is being criticized.*

Keywords: *war, indirect actions, strategist, prophet*

** СТЕПАНОВ Иван Викторович – кандидат исторических наук, доцент кафедры философии ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет», Самара (англ)*

ПРОБЛЕМА ИНТУИЦИИ В НАУЧНОМ ПОЗНАНИИ

*Т.Г. Стоцкая**⁶⁶

**ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»,
г. Самара
E-mail: stotskaya@yandex.ru*

***Аннотация.** Статья посвящена анализу феномена интуиции. Предлагается классификация видов интуитивного знания. Особое внимание уделяется анализу обусловленности понимания феномена интуиции типом рациональности.*

***Ключевые слова:** интуиция, научное познание, эвристическая интуиция, концептуальная интуиция, органическая интуиция.*

В научном познании помимо рациональных методов исследования участвует интуиция, которая также является познавательной способностью человеческого сознания. Представители совершенно разных направлений науки признавали большую эвристическую роли интуиции. Известно множество научных открытий, появление которых сами ученые объясняли посредством понятий «интуитивное озарение», «инсайт». Интерес к изучению различных аспектов феномена интуиции проявляли психологи, физиологи, философы. Нельзя не вспомнить знаменитую установку философов жизни (А. Шопенгауэр, Ф. Ницше), отказывавших разуму в праве быть проводником познания и настаивавшим на интуиции как на единственно возможном подобном пути.

В современных философских исследованиях данный вопрос также является актуальным [1]. Роль интуиции переосмысливается в связи с тем, что общество перешло на новую информационную стадию развития. Очевидно, что в настоящих реалиях познавательная деятельность нуждается в качественно новых компетенциях, таких как научное предвидение, генерация новых оригинальных концепций. Интуиция в этой связи может расширить познавательные способности человека, перевести их на новый уровень. В связи с этим представляется важным провести анализ гносеологических механизмов интуиции, выяснить её роль в научном познании, определить критерии её возникновения.

Анализ существующего опыта познавательной деятельности приводит к следующему выводу: логическое мышление не стоит рассматривать как оппозицию интуитивному познанию. Познавательная деятельность не может осуществляться только в процессе индуктивного или дедуктивного мышления. В процессе познания значительное место отводится научной интуиции,

**СТОЦКАЯ Татьяна Геннадьевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»*

придающей познавательному процессу творческий импульс. Существование такой интуиции даёт основание полагать, что есть закономерности, на которые она опирается, вне зависимости от сферы её применения. Именно тесная взаимообусловленность, связь между логическим (рациональным) и интуитивным является той почвой, на которой строятся научные открытия и изобретения. Знаменитый французский физик А. Пуанкаре в книге «Наука и метод» пишет об этом: «Посредством логики доказывают «...» посредством интуиции изобретают» [2, с. 243].

Традиционно считается, что причина многообразных феноменальных проявлений интуиции лежит в неисчерпаемости так называемого внутреннего *cogito* субъекта познания. Оно находит проявление как волевая актуализация определенной ценности, другими словами, как ценностное отношение к предметам и явлениям окружающего мира. Окружающий мир, по мнению философов, представляет собой гносеологическую, онтологическую и аксиологическую структуру, а не разрозненную «грудю беспорядочных нагромождений» [3, с. 17].

На сегодняшний момент выделяют следующие виды интуиции:

1. Интуиция, являющаяся результатом процесса появления и развития т.н. «предзнания», она указывает на неявное наличие явления или сущности. Эта сущность, подобно бытию, может проявляться и не будучи видимой. Предмет познания являет субъекту познания свой образ, в результате ученый получает некое предзнание о нем.

2. Интуиция как «озарение» познающего, побуждающая к последующему познанию предмета и прояснению подробностей, связанных с ним. На интуицию такого рода оказывает влияние сфера деятельности познающего субъекта. Данная интуиция вбирает в себя и работу подсознания, профессиональный и жизненный опыт познающего в области исследования, которые были получены им осознанно.

Эвристическая интуиция представляет собой феномен проявления интуиции в науке. Существует несколько научных направлений, в которых понимание природы интуиции не вписывается в рамки гносеологии и онтологии. Прежде всего, к числу этих направлений можно отнести некоторые интуитивистские трактовки в математике и интуиционизм. Очевидно, что в такой трактовке феноменальное проявление интуиции в математике можно понимать как математическую интуицию. Эта теория даёт возможность перехода от эвристической теории интуиции к аксиологической. Выделенный вид аксиологической интуиции сыграл значительную роль в деонтологическом интуитивизме, неореализме, русском идеал-реализме и немецкой феноменологии. Эвристическая интуиция представляет собой когнитивный процесс, основанный на взаимодействии абстрактных понятий и чувственных образов. Благодаря эвристической интуиции возможно создание совершенно новых образов и понятий, принципиально отличных от тех, которые получены путём синтеза известных чувственных образов или понятий. Такое определение эвристической интуиции артикулирует её гносеологический аспект.

Концепция эвристической интуиции основана на идее образования абстрактных и чувственных образов. Понятия и чувственные представления всегда отличны друг от друга. Промежуточные связи, соединяющие их, отсутствуют. Эвристическая интуиция является интуицией в рассудочном понимании, основу которого составляют методы комбинаторики в области взаимосвязи чувственного и понятийного.

Отечественные исследователи А.С. Кармин и Е.П. Хайкин подразделяют интуицию на концептуальную и эйдетическую, что, по их мнению, в отличие от деления на чувственную и интеллектуальную, выражает более узкое понимание гносеологического содержания видов интуиции. Под эйдетической интуицией в гносеологии понимают возникновение новых образов на основе известных понятий. Концептуальная интуиция является процессом формирования новых понятий на основе известных образов. Эти два типа интуиции и являются формами взаимосвязи чувственного и логического научного познания [4, с. 33].

Слово «эйдетизм» происходит от греческого *eidōs*, что означает образ, т.е. явление, близкое к очень яркой образной памяти. Понятие «эйдетизм» в психологии означает умение сохранять в памяти живой образ предмета достаточно долго после его исчезновения из поля зрения. Таким образом, эйдетическая интуиция представляет собой оперирование чувственными образами, предопределенными понятиями. Понятия отвечают за объективную значимость результата научной интуиции. Благодаря эйдетической интуиции субъект познания получает наглядное представление об объекте познания. Концептуальная же интуиция помогает понять смысл и значение объекта познания.

В конкретных областях научной деятельности механизм действия научной интуиции может проявляться по-разному. В качестве примера эйдетической интуиции в науке можно привести открытие английским физиологом XVII в. Уильямом Гарвеем двух кругов кровообращения. За основу ученый взял аналогию сердца и насоса. Гарвей, исследуя движение крови по сосудам, использовал систему водонапорных труб. Немецкий химик Фридрих Кекуле обосновал структуру молекулы бензола похожим способом (1865 г.). Структура молекулы бензола пришла ему во сне в виде образа змеи, кусающей свой хвост. Отталкиваясь от этого образа, Кекуле открыл кольцевую структуру молекулы бензола. Данные примеры иллюстрируют действие эйдетической интуиции, основанной на воображении и образном мышлении. Наглядным примером концептуальной интуиции является открытие Иоганном Кеплером эллиптической траектории движения планет (1609 г.). Астроном описал эллиптическую траекторию движения планет Солнечной системы, приняв за отправную точку полученные результаты о движении планеты Марс. Новая концепция И. Кеплера возникла на основе уже известных данных.

Приведённые выше примеры подтверждают, что, изучая особенности внутреннего когнитивного процесса, можно глубже понять процесс научного исследования, ведущий к открытию нового знания. В результате рациональную и методологическую сторону научной деятельности необходимо допол-

нить характеристикой когнитивных особенностей интеллекта учёного, в частности личной интуицией субъекта познания. Итак, концептуальная и эйдетическая интуиция являются двумя уровнями интуитивного познания. Этапы познавательного процесса в контексте концептуальной и эйдетической интуиции аналогичны. Их основой является исходный образ, чувственно-наглядный или понятийный. На следующем этапе появляется вспомогательный образ, не являющийся чувственно-наглядным или понятийным. В дальнейшем в познавательном процессе, содержащем образ-модель или понятие-модель, формируется новый образ или понятие. Правильная комбинация “исходного” и “вспомогательного” образов сопровождает завершение интуитивного познания.

Оценивая состояние современной науки, можно констатировать следующее: сформированный в классической европейской философии тип рациональности, основанный на идеалах разума, меняется. Сегодня разум является онтологической и идеологической основой культуры и мышления в совокупности с интуитивно-образным прозрением, телесностью и другими проявлениями субъективности личности. «Не подлежит сомнению тот факт, что мир находится на пороге новой парадигмы. Эта смена, судя по всему, будет иметь невиданные масштабы, поскольку в корне изменит все наши воззрения на мир, природу и человека. Вполне возможно, что она устранил пропасть между древней наукой, восточной мистикой и западным прагматизмом» [5, с. 16].

В современной неклассической философии понимание интуиции переосмысливается. Сейчас интуиция связывается уже не с идеей разума и интеллекта, как в классической философской традиции, а с состоянием дискурса. Интуиция, как ее интерпретирует неклассическая философия, соответствует целостности жизни, изменчивой и противоречивой. Если в классической философии она понималась как процесс, не связанный с мышлением, точнее, параллельный ему, то теперь интуиция превратилась в мышление-устремление. Интуиция в таком понимании выводит человечество к пределу рационального – пределу языка, знака, символа. Интуиция в неклассической философии становится методом ценностного отношения к жизни, который соответствует идеалу рациональности в современном его понимании. В неклассическом дискурсе произошло расширение границ классической рациональности за счёт придания положительного характера иррациональным, бессознательным, интуитивным формам познания, отказу от понятийного осмысления жизни.

На основании такого понимания интуиции вполне оправдано введение термина «органическая» интуиция. Современная наука стремится к безличному описанию процессов, событий, вещей и так далее. Это обостряет расчленение термина «интуиция» на множество жизненных практик, вызывает попытки выйти за пределы мышления к до-символическому пониманию реальности. Способами описания такой реальности являются «интуитивные» практики, обращенные к бытию. Интуиция переходит от гносеологической природы к способу отношения и описания «органической» действительности.

Трансформация дискурсивной реальности в неклассической философии соотносится с преобразованиями рациональности. На это указывают изменения терминологии философии, размывание границы существовавшей ранее понятийной определенности вследствие выработки многообразных специфических понятий, утрата принципов организации и самой структуры философского дискурса, заинтересованность нехарактерными проблемами. Эти изменения говорят о смене предшествующего типа рациональности и формировании нового [11].

Примером интуиции как метода ценностного отношения к жизни и её влияния на познание является научная деятельность В.И. Вернадского (1863–1945 гг.). Мировосприятие Вернадского, в интерпретации исследователя Д.С. Солодухина, определяется субъективным опытом ученого [см. подр. 6]. Он отмечает существенное влияние обыденного знания, художественного переживания и интуиции на научную деятельность В.И. Вернадского. Исследователь предполагает, что учёный даже на рефлексивном уровне допускал рационально-иррациональный обмен. Предполагается, что саму рациональность Вернадский понимал расширенно и включал в неё ряд интуитивно-иррациональных методов, при этом считая логико-рациональную составляющую доминантной частью процесса познания. В.И. Вернадский писал об ограниченности умозрительной составляющей науки и личности и стремился, по мнению Д.С. Солодухина, использовать эвристический потенциал иных когнитивных человеческих ресурсов. Таким образом проявлялась взаимосвязь научной картины мира и мировоззрения. Чувство живого сыграло главную роль в научной деятельности ученого. В научной деятельности Вернадский применял как дискурсивные, так и интуитивные способности.

Для описания механизмов действия интуиции в когнитивном процессе используются теоретические модели, в которых интуиция понимается как данность, или как пограничное явление на стыке рациональности и иррациональности. Сложность описания деятельности интуиции связана с взаимосвязью интуитивного и научно-рационального в когнитивном процессе. Тем не менее на уровне научного открытия интуитивная сторона творчества проявляется с достаточной очевидностью. Интересно сравнение В.И. Вернадским проявления интуиции со вспышкой молнии: «Поразительно, как быстро исчезают из сознания эти освещающие, как молния темноту, создания интуиции, и как много их помещается в единицу времени» [7, с. 194]. Похожее сравнение интуиции со вспышкой можно встретить у основоположника западного интуитивизма Анри Бергсона: «Это почти угасший светильник, который вспыхивает лишь изредка, только на несколько мгновений. На нашу личность, на нашу свободу, на место, занимаемое нами в природе как целом, на наше происхождение и, быть может, также на наше назначение он бросает свет слабый и мерцающий, но, тем не менее, пронзающий ночную тьму, в которой оставляет нас интеллект» [8, с. 261]. Можно обратить внимание, что оба мыслителя практически одинаково описывают интуицию как источник света, озаряющий темноту.

Интуитивная способность, как правило, вызывается необходимостью принятия решения при недостаточности данных об изучаемой проблеме. Интуиция способна дать конкретное решение проблемы, которое при этом подкреплено чувством уверенности в том, что оно является истинным. Она всё же носит вероятностный характер. Это означает, что существует возможность получения как истинного, так и ошибочного знания. Главным условием возникновения интуитивного знания является высокий уровень профессиональной подготовки учёного. Низкий уровень профессиональной подготовки исследователя снижает возможность проявления интуиции. Но даже если возникнет достоверное интуитивное знание, вероятность того, что интуиция будет реализована, не абсолютна. Для возникновения интуиции требуется глубокое знание изучаемого предмета.

Механизмы интуиции имеют бессознательный характер. Однако она основывается на ранее полученных знаниях о предмете. Озарение возникает лишь на почве приобретённого опыта освоения знаний и аналитической работы, которая создаёт предпосылку для возникновения новых идей. По этому поводу профессор Макгиллского университета Марио Бунге отмечает: «Прозрение, общее восприятие и другие формы интуиции приходят в качестве результата тщательного анализа проблем, в качестве вознаграждения за терпение и часто за самозабвенный предварительный труд» [9, с. 159]. Продукт интуиции нуждается в проверке разумом и опытным путём.

Моменту озарения всегда предшествует кропотливая работа и попытки найти решение проблемы логическим путём. Когда решение невозможно найти, используя рациональные средства, возникает иной подход, базирующийся на подсознательном. Интуитивное решение возникает благодаря тому, что в подсознании перестают действовать запреты и блоки, которые обычно ограничивают сознательную деятельность человека. Однако в подсознании может соединиться несоединимое, именно это и обеспечивает принципиально новые решения. Момент перехода найденного решения в область сознания переживается как вспышка озарения. Возникает ощущение, что решение возникло ниоткуда.

Наличие поисковой ситуации также является важным условием возникновения интуиции. Не стоит останавливаться на этапе постановки проблемы, необходимо не прекращая заниматься ее решением. Ещё одним условием является наличие подсказки. Именно таким путём были сделаны многие научные открытия. Связь интуиции с работой подсознания, ее сходство как с разумом, так и с чувством влияет на сложность её понимания. В процессе интуитивного познания человек осознает только начало и конец процесса, то есть сформулированную проблему и ее решение. Процесс поиска решения проблемы скрыт в подсознании, поэтому знание, полученное интуитивно, воспринимается как озарение. Если процесс дискурсивного мышления можно разбить на этапы продвижения от постановки проблемы к решению, то для интуитивного мышления сделать это невозможно, так как оно представляет собой мгновенный скачок из начального в конечный пункт когнитивного процесса. Поэтому в истории интуицию часто воспринимали как сакральное знание.

Вопрос о роли интуиции в научном познании заключается в поиске исходных положений конкретной науки, основания и фундаментальные положения которой не могут возникнуть исключительно применением индуктивного метода или систематизации эмпирического опыта. На поиск фундаментальных положений науки влияет весь предыдущий опыт получения знания учёного. Его личность и субъективный опыт накладывают отпечаток на гипотезу и научную теорию. Совершить научное открытие или выдвинуть гипотезу можно лишь опираясь на знание предмета исследования. Научному открытию способствует интеллектуальная интуиция конкретного учёного. Не зря некоторые открытия носят имя своего основателя, например, теорема Пифагора, теория Дарвина, законы Ньютона. Итак, фундаментальные открытия в науке совершаются в процессе взаимодействия чувственного и логического познания. Их взаимосвязь обеспечивается интуицией. Однако она не является единственным и автономным способом получения нового знания. Интуиция представляет собой одну из составляющих сложного процесса познания, но имеет смысл лишь в комплексе с рациональными и эмпирическими методами.

Можно говорить о некоторых преимуществах интуитивного познания перед рассудочным. Интуитивное познание позволяет преодолевать стеснительные рамки привычных логики и здравому смыслу представлений. Интуиция помогает познавать предмет целиком. При этом различные части предмета понимаются на основе целого и из целого, в отличие от рассудочного знания, имеющее дело только с некоторыми сторонами предмета. Оно пытается построить бесконечный ряд из общих понятий, присоединяя их друг к другу, но из-за того, что такой ряд невозможно выстроить, рассудочное знание остается неполным. Интуитивное знание имеет абсолютный характер, оно созерцает вещь в ее сущности, в отличие от рассудочного, имеющего относительный характер, состоящего только из символов. В интуиции присутствует творческая изменчивость, непостоянство действительности. Рассудочное же знание оперирует неподвижными и общими положениями вещей. Интуитивное знание является высшим проявлением интеллектуального единства. В процессе интуиции разум мыслит и созерцает одновременно. Оно не является чувственным познанием единичного, скорее, интеллектуальным созерцанием всеобщих и необходимых связей предмета.

Список литературы

1. Королёва Н.Н. Научная интуиция как философская концепция: дис. ... канд. философ. наук: 09.00.01. Уфа, 2003. 133 с.
2. Асмус В.Ф. Проблема интуиции в философии и математике. М.: Эдиториал УРСС, 2004. 320 с
3. Маслова А.В. Рациональность и интуиция в научном познании: дис. ... канд. философ. наук: 09.00.01. М., 2016.
4. Кармин А.С., Хайкин Е.П. Творческая интуиция в науке. М.: Знание, 1971. 250 с.
5. Гуревич П.С. Поиск новой рациональности (по материалам трех всемирных конгрессов) // Рациональность как предмет философского исследования. М. : Институт философии Российской академии наук, 1995.

6. Солодухин Д.В. Роль интуиции в жизни и учении В.И. Вернадского // Эпистемология и философия науки. 2014. № 4. С. 155–170.
7. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М.: Академический проект, 2014. 214 с.
8. Бергсон А. Творческая эволюция. М.: Канон-Пресс, 1998. 310 с.
9. Бунге М. Интуиция и наука. М.: Прогресс, 1967. 187 с.
10. Машенцев А.В. Интуиция и ценностная ориентация в познании: дис. ... канд. философ. наук: 09.00.01. Санкт-Петербург, 2003. 197 с.
11. Олюшина М.В. Интуиция и дискурс: Историческая типология и современное состояние: дис. ... канд. философ. наук: 09.00.01. Санкт-Петербург, 2003. 179 с.
12. Стоцкая Т.Г., Шестаков А.А., Мингулов Х.И. Роль математической гипотезы в становлении неклассического естествознания // Вестник Тверск. гос. ун-та. Сер. «Философия». – 2014. – № 3. – С. 68–74.

THE PROBLEM OF INTUITION IN SCIENTIFIC KNOWLEDGE

*T.G. Stotskaya**

**Samara State Technical University, Samara
E-mail: stotskaya@yandex.ru*

Abstract. *The article is devoted to the analysis of the phenomenon of intuition. The classification of types of intuitive knowledge is offered. Special attention is paid to the analysis of the understanding of the phenomenon of intuition by the type of rationality.*

Keywords: *intuition, scientific knowledge, heuristics and intuition, and conceptual intuition, organic intuition*

** СТОЦКАЯ Татьяна Геннадьевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет» (англ)*

ИДЕОЛОГИЧЕСКИЕ КОНСТРУКТЫ В СТРУКТУРЕ СЕМЕЙНО-РОДОВОЙ ПАМЯТИ

С.Ю. Анисимова*

**ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»,
г. Самара
E-mail: anisimova.svietlana@mail.ru*

Аннотация. В статье рассматривается роль семейно-родовой памяти в формировании коллективного сознания и роль первособытия в идеологеме семейно-родовой памяти. Семейно-родовая память представлена как социально-информационный репрезентант в сознании человека.

Ключевые слова: семейно-родовая память, историческая память, коллективное сознание, идеологема.

Какой бы ни была социальная общность, она стремится сохранить в своей исторической памяти все то, что различает ее с другими общностями. М. Хальбвакс признавал этот принцип в качестве важного критерия селекции: события прошлого необходимо выстроить и истолковать таким образом, чтобы каждый член общности увидел себя в любом из событий. Именно поэтому каждый индивид воспринимает прошедшее как имманентную информацию, скрывающую сведения о его роде и этно- или территориальной принадлежности. В механизме памяти можно выделить следующие процессы: 1 – селекцию случившегося в прошлом; 2 – толкование событий с позиции того, насколько продуктивна их работа на идентичность конкретной общности. Для того чтобы социализировать определённые события прошлого, запускаются механизмы преемственности, связывающие принципы конвенциональности, а также различные нарративные стратегии. Происходит это за счет обращений к местам памяти, народным сказаниям, мемориальным объектам, семейным реликвиям и национальным святыням, за которые члены конкретной общности готовы сражаться и посягательство на которые трактуется как унижение идентичности. Вместе с тем всё то, что способно дискредитировать общность в своих же глазах, тщательно интерпретируется, самооправдывается или передается забвению. Ошибочно полагать, что забвение – это абсолютно стирание памяти. А. Бергсон и З. Фрейд в забвении видели образы прошедшего, те, что существуют и в настоящем, но лишь в виде потенций либо неупоминаемых возможностей прошлого, в виде опыта, который оказался неудачным либо был отвергнут социальной группой. З. Фрейд отмечал, что события, вытесненные из памяти, отнюдь не исчезают, но могут настойчиво проявляться в бессознательном. Итак, припоминание и забвение – механиз-

* АНИСИМОВА Светлана Юрьевна – преподаватель кафедры философия ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»

мы, образующие разнонаправленные векторы исторической памяти, определяющие ее границы. В этом смысле историческая память не является статичным объектом. Со временем прошлое может активно переосмысливаться.

Г. Эббигауз говорил об особой характеристике памяти – ее емкости. Так, память индивида состоит из трех уровней истории: 1 – собственная, т.е. биография; 2 – семейная, т.е. историческая память семьи; 3 – общечеловеческая, т.е. история государства, мира, и все это вместе составляет степень ее емкости. Л.Ю. Логунова отмечает, что уже при рождении индивид, его внутренняя форма преобразуются под «оформленность» среды. Необходимый уровень не добывается индивидом самостоятельно, но добывается трудом поколений» [См. подр. 9]. Родившись, индивид изначально наделен общечеловеческой и семейной памятью, в то время как свою биографию он выстраивает самостоятельно – так он создает собственную историю, наполняет ее как «хранилище» семейной памяти опытом своего жизненного пути, а в случае, когда опыт может возыметь значимость в масштабах человечества, то он преобразует память цивилизации [4, с. 149].

Однако человеку не всегда удаётся раскрыть потенциал своей памяти. Самосознание индивида формируется с момента подключения к полям исторической памяти человеческой истории в целом. Для социальных групп стартом их истории в большинстве случаев является поступок значимого героя, т.е. момент, когда энергетические импульсы героя стали источником жизненных сил для его рода. Этот энергетический сгусток – жизнь родоначальника – остается в ядре семейной памяти. Это естественный процесс, поскольку все рутинные чувства и эмоции перебиваются и отодвигаются на второй план чувствами сильными и импульсивными, стало быть, энергетический всплеск родоначальника выдвигается вперед и остается в семейно-родовой памяти, оставляя позади предшествующие события «средней температуры». Исследования границ семейной памяти выявили некоторый механизм, посредством которого такая память непрерывно перетекает в структуры других, более высоких уровней. Происходит процесс, в ходе которого поглощается пространство памяти индивида, семейной группы другими видами памяти – социальной, исторической. Этот процесс относится к категории бесконечных, потому как историческая память человека, будучи поглощенной социальной памятью более высокого уровня, напитывается памятью человечества по мере социализации и обучения индивида – носителя памяти.

Длительность семейной памяти характеризуется памятью поколения нынешнего о поколениях предыдущих; длительность эта, соответственно, может быть как средней, так и короткой. Такое свойство коллективной памяти обростаёт историческими характеристиками. Согласно Ф. Броделю, коллективная память соответствует третьему виду продолжительности в истории. «Все это представляет собой совокупность ментальных структур, которые активно сопротивляются изменениям, глубокий пласт моделей поведения, представлений, которые индивидуализируют, придают специфику различным этапам развития общества. Изучение этого пласта откроет материал для действительно анализа, путешествия «вспять, вглубь веков, чтобы вновь обрести те пра-

вила, которые слишком долго удерживали мир в довольно трудно объяснимой стабильности» [2, с. 38].

Историческая память также обладает временными характеристиками, ведь для того, чтобы память сформировалась, необходимо время, которое проживет не одно поколение. С этих позиций можно утверждать, что историческая память имеет возраст. В процессе социализации человек накапливает свой опыт, знания, преобразованные в мудрость и, таким образом, получает «глубину» памяти. Социальная среда человека, коллектива наполнена духовным потенциалом; от того, каким именно будет этот потенциал, зависит и состояние культурной среды – мобилизующее или угнетающее, стимулирующее или подавляющее. Все это сказывается на внутреннем мире человека, а потому историческая память – важный ресурс как человека, семьи, так и нации. Семейно-родовая память разновекторна, т.е. ее поток направлен как из настоящего в прошедшее, так и из прошедшего в будущее. И в большей степени она сформирована для будущего.

Семейно-родовая память является информационным полем, иными словами, это «запас знаний» семьи, этноса или какой-либо территориальной общности. Это информационное поле становится актуальным во временном контексте. Территориальная локализация памяти также находится в тесной взаимосвязи с территорией, где проживает социальная группа, этническая или территориальная общность. Даже когда люди мигрируют, при них остается память их пращуров, из которой индивид сможет добыть информацию как о прошедшем, так и о грядущем.

Среди всего прочего бытует мнение о неуловимости прошлого и о том, что попытки восстановить его и понять обречены, наталкиваясь на ощущение «распада постоянства памяти». Напомним, что прошлое не только обнаруживает себя в воспоминаниях современников, но в равной степени отражается и в их поведении, отношении к собственной истории. Эти проявления прошлого являются «строительным материалом» плодоносящего ментального слоя в коллективном сознании, который затем станет почвой, где «взрастут» национальные привычки, характер, поведение.

Толкование таких абстрактных понятий, как «историческая память», «социальная система родства-свойства», «семейно-родовая память» на материалах социума и истории делает их более зримыми и наглядными. Именно в этом контексте появляется возможность для сравнения личностных и национальных нарративов. Интервью, воспоминания людей о событиях, которые пережили их родные и соотечественники, а также ряд публикаций, где затрагиваются проблемы коллективной памяти, – продуктивный эмпирический материал для исследования данного вопроса. Также весьма перспективно изучение данных вторичного анализа памяти исторической и культурной; методология всех подобных исследований – сочетание макро- и микроисторического подхода.

«Скелетом» любого вида социальной общности до ее итогового оформления является семейно-родовая конструкция. Это свидетельствует о существовании онтологического интегрирующего ядра, из которого в дальнейшем

происходит формирование любого коллективного сознания. В то время как «ядром» территории общности может являться историческая судьба нескольких поколений пращуров, для национальных общностей таким «ядром» выступает единый предок как источник общего происхождения. Все это порождает ощущение общности прошлого в коллективном сознании, укореняет в нем солидарность и идеи его единства. Однако бывают довольно масштабные социальные группы, где возможность установить единого предка ничтожно мала. В таких случаях, согласно М. Веберу, в коллективном сознании формируется общий предок через генеалогический миф.

Таким образом, общность помимо реальных её акторов включает некоторое число «мёртвых» поколений, которые заполняют ментальную территорию бессознательного и управляют ей. По мнению Г. Лебона, судьба народа в большей степени в руках ушедшего поколения, нежели поколения живущего. Именно ушедшие предки посредством субъектов взаимодействия транслируют собственные мысли структурам идеологии. Живым же отведено нести бремя ошибок пращуров и получать лавры за подвиги ушедших предков. Если говорить о функциональном смысле сакральных предков, то они помещаются в центр воображаемой общности прошлого и помогают данному коллективу придерживаться солидарности, а также доказывать собственную уникальность; последнее особенно важно, поскольку это формирует идентичность у членов любого социального коллектива. Именно осознание членами группы общего прошлого, совместной истории позволяет сплотить группу на эмоциональном уровне; и чем длительнее, а значит – древнее прошлое, тем больше поводов для гордости [7].

Следующим моментом формирования коллективного сознания является выбор исторической прародины. А.Г. Васильев придерживается взгляда, что данная точка отсчета определяется по договоренности. Ее выбор является своего рода социокультурной конвенцией, в ходе которой определяется либо событие, либо эпоха, этнокультурная или религиозная традиция – что-либо, с чем данная общность идентифицирует себя. К примеру, болгары в равной степени могут соотносить свои истоки как со славянскими, так и тюркскими народами [3, с. 56–68].

Исходя из вышесказанного можно выстроить предположение, что функционирование механизма семейно-родовой памяти основано на некоем первособытии, знаковой персоне и заполнено сакральными смыслами. Такое первособытие сказывается на последующем определении идентичности членов какой-либо социальной общности.

Первособытие эмоционально окрашено; его едва ли можно опровергнуть или подтвердить. Такое событие, как правило, – смысловая точка опоры для различных манипуляций с социальной памятью; во всяком случае, это правдиво тогда, когда данное событие четко отпечатано в сознании коллектива или служит оправданием рутинного существования либо каких-то решений коллектива. Как бы то ни было, первособытие фиксируется в исторической памяти в качестве определяющего ориентира семейно-родовой памяти, которая впоследствии перерастет в социальную память коллектива (клан, общность,

нация), в культурную память, формы исторической памяти. Первособытие можно рассматривать как идеологему семейно-родовой исторической памяти, т.е. в качестве способа, с помощью которого существует «социально-генетическая» память и определяется трансляция механизмов развития социума и культуры, закрепляется социальный опыт и коллективное сознание общности.

Растворяясь в повседневности общности, идеологема памяти превращается в неосознанное убеждение, априорный факт, не требующий доказательств. К примеру такой веры можно отнести миф этногенетического характера, возвещающий о том, что происхождение всех членов этнической общности едино. «Практическое сознание» защищает свою веру и тогда, когда наука опровергает факт того, что первособытие существовало. Вмешательство науки или политики в смыслы социальных кодов могут спровоцировать потерю идентичности. Это является дискомфортным состоянием, выбивающим сознание из состояния равновесия; пытаясь вернуть это равновесие, сознание обосновывает стратегию защиты смысла идеологема. Неоднократно приходилось наблюдать, как расходятся «официальная» история происхождения какой-либо нации и версия, отстаиваемая народом в своём сознании.

Безусловно, нельзя говорить о том, что социальность не способна саморазвиваться и обновляться. Вместе с тем любое инновационное внедрение воспринимается членами любой группы как покушение на их идентичность. Пример тому – современные страны Индокитая и Ближнего Востока, где желание молодых людей получить высшее образование наталкивается на традиционную социальность, которая фактически перекрывает им пути действия. Об этом свидетельствует масштабная безработица среди людей, имеющих высшее образование, в традиционных культурах. В определённой степени это обстоятельство стало причиной событий в Бахрейне, Египте и ряде других арабских государств в 2011 г. Тогда образованные люди вышли на площади и требовали признать актуальность и потенциал их знаний. Иными словами, люди требовали признать возможность трансмутаций идеологем.

Однако неестественно быстрые процессы трансмутаций, ускоряемые элитами, их волевыми решениями, также не способны привести общность в состояние «устойчивого» развития. Весьма кстати будет вспомнить Европу и те процессы глобализационного и интеграционного характера, которые должны были подвести к новому поведенческому типу, основа которого – толерантность и мультикультурализм. Результатом этого стала потеря городами их уникального этнического и социокультурного облика. К сегодняшнему дню идеологема исторической памяти, относящиеся к титульным нациям, подают тревожные сигналы. Коллективное сознание на социальном уровне проявляется в разнообразных формах несогласия и протеста против соседства с группами иноэтническими, некомплементарными. Это яркий показатель мощного действия защитного механизма исторической памяти. Среди аналитиков прозвучали объяснения данных событий, но никто не предположил, что это элементарная защита идентичности, страдающей от насильственных и искусственно ускоренных процессов мультикультуривирования. Идеологема наций Европы сформированы смыслами их инаковости. Это позволяет им самоосо-

знавать себя как уникальную нацию, что и фиксируется семейными мифами, национальным эпосом. В данном контексте идеологема – детектор баланса процессов инноваций. Опираясь на вышесказанное, идеологема можно назвать историко-генетическими «скрепами» семейно-родовой памяти, которая после модифицируется в этническую и культурную память. Рычаг, способный изменить коллективное сознание какой-либо общности, – это существенные поправки и изменения в идеологеме исторической памяти.

Думается, что среди кратковременных (имеется в виду правление какой-либо из политических элит) социальных институтов нет более мощной силы, нежели сакральные слои родовой памяти нации, существующей тысячелетия. Лишь физически уничтожив общность, можно уничтожить идеологема, но память и её следы уничтожить вообще не представляется возможным. Вариант, подразумевающий изменение смысла, не способен принести долговременный результат, поскольку новые волны идеологии, событий истории и открытий науки снова все расставят по местам (в качестве примеров можно назвать норманнскую теорию формирования Российского государства и попытку обосновать возникновение арийской нации в Германии, а также попытку подвести арийскую теорию под происхождение хорватского народа в период активизации движения усташей). Итак, устойчивость идеологем, их универсальность и уникальность – свойства, позволяющие стабилизировать коллективное сознание общности, уберечь её от самоуничтожения.

Идеологема посредством форм исторической памяти также сказывается на том, как члены общности воспринимают «иных». Именно так происходит формирование узлов отношений между нациями и государствами. Зачастую едва ли возможно понять смысл того или иного политического решения, которое открыто противоречит очевидной реальности. Согласно Ф. Йейтсу, общение между нациями осуществляется через «чародейские зеркала», где вмещаются идолы, искажающие искусства памяти. Идолы и зеркала – все это важная атрибутика политической культуры, которая служит для того, чтобы защищать и оправдывать политические интересы. В свою очередь, территории государств превращаются в «театры памяти», на сцене которых разворачиваются представления политического характера, которые зачастую едва ли осознаются самими участниками этих событий [См. подр. 5].

Занимаясь изучением семейно-родовой памяти и социальной памяти общности, важно понимать, что именно общность определяет, что является важным для того, чтобы сохранить историческую память в «оперативном блоке»; что происходит с событиями «забытыми»; каков принцип работы механизмов забвения и какова социальная польза таких механизмов. Сохраняя в памяти последовательность событий, сверяя их с принятой интерпретацией, группа придаёт забвению всё, что не вписывается в устоявшееся представление. Это порождает «мнемический дискомфорт». Лишь защита «первосмыслов» позволит сохранить гармонию с идеологемой, с первоистоками исторической памяти семьи-рода и обеспечить благополучное существование в будущем. В данном смысле в исторической памяти можно разглядеть терапевтические свойства для коллективного сознания, срабатывающие тогда, когда

неугодные и опасные для власти личности или события принуждаются к забвению институтами власти. В этом случае историческая память и её защита срабатывают, руководствуясь принципом «чем сильнее действие, тем мощнее противодействие».

Опыт предшествующего поколения непрерывно преобразуется в стратегии жизни и повседневные практики поколения молодого. Для воспоминаний о таких событиях характерно подробное описание ландшафтов проживания, перечисление владений рода. Для нарративов свойственен спокойный эмоциональный фон. В таких условиях историческая память максимально соответствует истине. Выполняя свои функции в коллективном сознании какой-либо группы, историческая память включается в процесс институализации, протекающий одновременно (в настоящем) и последовательно (от прошедшего – к грядущему). Таким образом, историческая память способна придавать разновекторное временное направление процессам духовной жизни конкретной общности.

Мнемические следы – своеобразная канва, которая сплетает вехи формирования исторической памяти какой-либо общности. В узлах этих «следов» рождаются особые энергетически мощные импульсы коллективного бессознательного. В реальности социума эти следы предстают в нарративной форме мест памяти и прочего – всего того, что подчеркивает идентичность общности. Память обнаруживает себя также в попытках вытеснения с последующим забвением общностью событий, посягающих на ее идентичность. Довольно опасными могут оказаться последствия манипуляций в отношении памяти, поскольку это чревато разрушением актуального настоящего данной группы; в случае, когда унижающие общность события не проходят через механизм осмысления, неизбежными становятся социальные катастрофы в будущем. Интегрирующим ядром семейно-родовой исторической памяти являются первособытия, определяющие базовую идеологию памяти, согласно которой общность организует векторы своего поведения и толкования событий истории, а также действий, которые осуществляет власть. Согласованность с идеологемами – важное условие, гарантирующее успешное существования для политических элит и поддержку ее решений со стороны населения.

Список литературы

1. Ассман Я. Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. 363 с.
2. Бродель Ф. Структуры повседневности. Возможное и невозможное / Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV–XIII вв.: в 3-х т. Т. 1. М.: Прогресс, 1986.
3. Васильев А. Мемориализация и забвение как механизмы производства культурного единства и разнообразия // *Фундаментальные проблемы культурологии: сб. ст. по материалам конгресса / отв. ред. Д. Л. Спивак. М.: Новый хронограф: Эйдос. Т. 6: Культурное наследие: от прошлого к будущему, 2009.*
4. Гуссерль Э. Идея феноменологии / Фауст и Заратустра: пер. с нем. И. Матвеева. СПб.: Азбука, 2001. 224 с.

5. Йейтс Ф. Искусство памяти. СПб.: Университетская книга, 1997. 454 с.
6. Когнитивная психология памяти / Под ред. У. Найссера, А. Хаймен. СПб.: прайм-ЕВРОЗНАК, 2005. 640 с.
7. Лебон Г. Психология народов и масс. СПб.: Макет, 1995. 311 с.
8. Логунова Л.Ю. Социально-философский анализ семейно-родовой памяти как программы социального наследования: дис. ... д-ра фил. наук / Л.Ю. Логунова. Кемерово, 2011. 267 с.
9. Логунова Л.Ю. Семейно-родовая память как социальный феномен. Кемерово: Кемеровский гос. ун-т, 2011. 227 с.
10. Ольшанский Д.В. Основы политической психологии. Екатеринбург: Изд-во «Деловая книга», 2001. 496 с.
11. Репина Л. П. Культурная память и проблемы историописания (историографические заметки). Препринт 1 №Р6/2003/07. М.: ГУ ВШЭ, 2003. 44 с.
12. Савельева И.М. Социальные представления о прошлом: типы и механизмы формирования. М., 2004. 56 с.
13. Савельева И.М., Полетаев А.В. История и время. В поисках утраченного. М.: Языки русской культуры, 1997. 800 с.
14. Хальбвакс М. Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2–3 (40–41). URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2005/2/ha2.html>

IDEOLOGICAL CONSTRUCTS IN THE STRUCTURE OF FAMILY-GENERIC MEMORY

S.Y. Anisimova^{*69}

**Samara State Technical University, Samara*

E-mail: anisimova.svietlana@mail.ru

Abstract. *The article discusses the role of family and clan memory in the formation of a collective consciousness and the role of primordial events in the ideology of family and clan memory. Family-clan memory is represented as a socially informational representative in the human mind.*

Keywords: *family clan memory, historical memory, collective consciousness, ideology.*

* АНИСИМОВА Светлана Юрьевна – преподаватель кафедры философия ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»

РОЛЬ СИМВОЛА В ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ СОЦИУМА

*Т.В. Борисова**

**ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»,
г. Самара
E-mail: borisovaTVa@yandex.ru*

***Аннотация.** В статье показано, как посредством символики общества репрезентируются общественные ценности в мире ценностей. Рассмотрены два основных типа символического отражения явлений, представленных психоанализом. Показано влияние интеллектуальных гиперсимволов на общественно – политическую жизнь граждан. Особое внимание уделяется влиянию общественно-политических факторов на осмысление прошлого и проектирование будущего.*

***Ключевые слова:** символ, образ, знак, архетип, национальные специфические символы, миф, ритуал.*

К числу потребностей, принципиально отличающих человека от животного, относится потребность символического обозначения. Средой обитания человека является отнюдь не столько физическая реальность, сколько символическая. На заре своего исторического становления мир смыслов человека задавался ритуалами, которые определяли действия и выступали в виде символов. Знание символов определяло уровень культуры и социальную значимость человека. Это доказывает, что символ не существует вне человеческого сознания, он является его продуктом. Будучи микрокосмом, человек создает образы, картины, символы микрокосма, то есть всего мира. Естественно, чтобы «дешифровать» символ, принципиально важно провести аналитические нити к той культурной информации, которую он в себе заключает. А.Ф. Лосев видел внутри символа некий «обобщенный принцип последующего раскрытия сконцентрированного в нем смысла». Иными словами, символ – это способ создания социокультурного кода и вместе с тем инструмент передачи такого рода информации. Такую же «двоякость» символа отмечал и Ю.М. Лотман, который представлял культуру как известное количество «унаследованных текстов и символов» [8, с. 14].

Источниками наших знаний о символах служат придания и обычаи простого народа, хранящиеся в секрете традиции кочевников; потусторонние путешествия шаманов, различные рассказы, песни, мистерии – все это источник знаний современного человека о мистических фигурах прошедшего. Не секрет, что древние знания и предания воспринимаются не более чем как суеверия, которые в силу этих обстоятельств искажались и рационализировались. Мифы, символы, духовные и магические практики редуцировались до пустых банальностей; их пытались

* БОРИСОВА Татьяна Вадимовна, доктор философских наук, профессор кафедры философия ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»

подвергнуть систематизации в качестве придатков религиозных культов. «Божественный» смысл символа может открыться тому, за чьими плечами стоит опыт общения с символами как таковыми. Г. Юнг замечал, что перед душой, постигающей смысл символа, могут предстать образы, недоступные для чистого разума. Именно этим объясняется широкое применение психонавигаторами различных эпох магических сигилл – картинок Тарот, многоступенчатой символики мандал, причудливых орнаментов на витражах соборов. Они складываются в процессе перемещения по различным психологическим пространствам и изучения «территории» бессознательного [4, с. 15].

Безусловно, на особенностях интерпретации символа сказывается личность толкователя, его локация в социокультурной среде; но в большей степени в трактовке символа играют роль намерения толкователя. Именно поэтому Таро, скажем, для австрийских крестьян – это просто карточная игра, для других – инструмент предсказания будущего, для третьих – древнейшая эзотерическая система обучения, а для четвертых – часть каббалистических, астрологических и прочих оккультных наук.

Слово-символ являет собой некое «хранилище данных», которое можно изобразить спиралью – кругами, упрятыми друг в друга и переходящими из одного в другой. В основе этой семантической спирали символа – обширный перечень значений: от скрытых, не выраженных словами, вплоть до шкалы семантических замен, то есть запрограммированной замены значений. Ю.М. Лотман, рассуждая на данную тему, отмечал, что «наиболее привычное представление о символе связано с идеей некоторого содержания, которое, в свою очередь, служит планом выражения для другого, как правило, культурно более ценного содержания» [См. подр. б]. Кроме реалии, в качестве материального носителя замещения выступает имя. Например, в выражениях «правая рука» или «нести крест» символами являются не реалии – рука или крест, но имена: рука = власть, крест = жертвенность, соединение неба и земли; крест в процессе молитвы = согласие с Христом и т.п. Думается, что наиболее важным и продуктивным будут не поиски наиболее точного смысла символа, а сосредоточенность и направленность внимания в сторону общепринятых значений и узлов корреляции значений символа, доступных восприятию и пониманию. Так, к примеру, голубь является символом Святого Духа, мира, но также и символом мира потустороннего. Отсюда следует то, что символы обладают специфическим свойством – им присущи многозначность и размытость границ и, следовательно, один символ может таить в себе несколько смыслов.

Принято выделять следующий ряд признаков символа: образность; мотивированность; комплексность содержания; многозначность; размытость границ значений; архетипичность символа; универсальность в отдельно взятой культуре; пересечение символов в разных культурах; национально-культурная специфичность целого ряда символов; встроенность символа в миф и архетип. Основателем подхода к символике посредством анализа мифа признан К. Леви-Стросс. Для него символ является пучком «парадигматических взаимоотношений» со значениями символично-

логического плана. В таком ракурсе мифология вошла в число семиотических кодов, обозначающих универсальные идеи и образы. Справедливость этих слов иллюстрирует архаичная славянская картина мира, где рыбы, крупные животные и птицы были символами нижней, средней и верхней космических зон соответственно [7, с. 11–12].

Г.Г. Гадамер под сущностью знака понимал «чистое указание» [2, с. 43–59]. Если говорить о сущности символа, то это нечто более обширное, нежели просто указание: символом можно объединить различные планы реальности воедино в ходе семантической активности в какой-либо из культур. В качестве примера можно упомянуть фразеологизмы, чьи единицы стали символами. Н. Фрай зафиксировал три критерия «символичности образа в поэзии»: 1 – наличие абстрактного символического значения проявляется контекстом; 2 – образ представлен так, что его буквальное толкование невозможно или недостаточно; 3 – образ скрывает ассоциацию с мифом, легендой, фольклором [См. подр. 5; с. 199–204].

Символ и образ концептуально родственны, почему так часто и упоминаются символические образы. Символ сопряжен с высокими смыслами, а образ – с объектами любого уровня. В то время как переход от образа к метафоре диктуется семантической и художественной необходимостью, переход к символу от образа или знака согласуется с экстралингвистическими факторами. Образ тяготеет к психологической сфере, метафора – к семантике, символ функционален и призван собрать воедино усилия различных коллективов. С таких позиций символ находится в более высоком семиотическом статусе относительно образа, что объясняется тем, что символ чаще всего интерпретируется в поле терминологии культуры.

К числу важных свойств символа необходимо отнести его мотивированность, возникающую внутри символического содержания между его элементами – конкретными и абстрактными. Именно в данном свойстве выявляется принципиальное отличие символа и знака; в знаке отношения означаемого и означающего произвольны и конвенциональны. Человек, будучи человеком и обладая человеческими свойствами, способен изъясняться символами и понимать их. Э. Фромм отмечал, что нет надобности в обучении человека языку символом, потому как символ по своей природе архетипичен и человеком он воспринимается бессознательно.

Согласно К. Юнгу, мы воспринимаем архетип в качестве древних образов и социокультурных идей – достояния «коллективного бессознательного», положенного в основу творчества и зафиксированного на уровне генов. Мыслитель понимал архетип как гипотетическую модель, как некое бессознательное устремление, обнаруживающее себя в своих проявлениях. С другой стороны, архетипом можно назвать первичные образы бессознательного, чьи мотивные репризы проходят через всю историю. К. Юнг также выделил основные черты архетипов, а именно: произвольность, бессознательность, автономность, генетическую обусловленность. Основными архетипами, по К. Юнгу, являются тень, герой, дурак, мудрый

старик (или старуха), Прометей и проч. Каждый архетип реализуется через множество символов, в связи с чем можно говорить о так называемых архетипических символах, как-то: Мировое дерево, Мировое яйцо, Мировая гора и проч. Архетипичность символа является его безусловно важным свойством, которое, однако, двояко: символ отражает образы категории бессознательного, большинство которых – архетипы, но вместе с тем архетип является частью нашей реальности, будучи нами осознанным.

Группа символов кардинально отличается в разных странах, среди людей различных национальностей. Речь идёт о так называемых национально-специфических символах. К примеру, жаба и заяц, вписанные в изображения луны, для китайского народа олицетворяют бессмертие, а ворон, вписанный в изображение солнца, – сыновнюю почтительность. Для славян же эти символы олицетворяют иное: заяц – трусость, ворон считался вещью птицей, которая, приближаясь к жилищу, приносит горе. Символы, идущие из глубины веков, согласно Ю.М. Лотману, – ядро культуры. Однако есть и довольно «молодые» символы. К примеру, голубь олицетворяет символ мира (был создан П. Пикассо), пожатие цветных рук символизируют международную дружбу и т.п. По мнению А.А. Потебни, появление символов в культуре вызвано потребностью восстановить собственное значение символа, которое постепенно стирается. Между словом-родоначальником и символом автор видит три типа отношений: 1 – сравнение, 2 – противоположение, 3 – казуальность.

Э. Фромм под основой символа понимал собственный опыт человека, который связан с неким событием или предметом и который превращается в конечном итоге в символ какого-либо настроения. Следовательно, у каждого человека – свои символы. Зачастую человек толкует символ субъективно, согласно собственным представлениям и пониманию мира и миропорядка. Современной идеологии также не чужды символы с отрицательным подтекстом – кровь, вождь, красный флаг. Но, разумеется, в противовес символам отрицательным существуют символы, олицетворяющие позитивное, благое – пирамида, храм, картины, танцы, праздники, этикет и проч. Повседневная жизнь каждого человека сплошь пронизана символами, знаками, которые влияют на его поведение, подталкивая к действиям или запрещая их, наполняя существование смыслами. Можно утверждать, что и в знаках, и в символах находят отражение оба человеческих «я» – внешнее и внутреннее.

Мир во второй половине XX столетия был связан с очень серьезными политическими потрясениями и масштабными переменами. Перекраивалась политическая карта мира, происходили рокировки в распределении экономических и политических ролей, все заметнее и требовательнее становился голос этнических меньшинств. Часть некогда доминировавших привилегированных групп потеряла свой статус и становится этническими меньшинствами. Все эти события прямо отражаются на взаимоотношениях между народами, а потому во главу угла ставится вопрос об их политическом статусе. Следовательно, в равной степени важными становятся вопросы о

том, как защитить права каждого народа на культурное и языковое своеобразие, и о том, как расширить их экономические, политические и финансовые права, чтобы «уцелеть» в современном мире. Все эти события и вопросы – почва для этнонационализма, ставшего довольно выпуклой чертой современности. На этой почве произошло интересное явление: стали идеализироваться и возникать крайне этноцентристские версии прошедшего, призывающие к воспеванию предков как славных и удалых героев, внесших неоценимый вклад в формирование и становление человеческой культуры и цивилизации в целом и облагородившие все другие народы. Думается, что такие версии справедливо можно интерпретировать как современный миф.

М. Ферро, французский историк, продемонстрировал, что в исторических курсах различных государств, на которых обучается молодежь, трактовка одних и тех же исторических событий существенно различается, «подстраиваясь» под национальные интересы каждого государства. Любой исторический факт в рамках какого-либо государства становится заложником идеологии и прочих факторов, которыми (по мере надобности) искажается реальность. Люди настоящего изображают прошедшее под влиянием социальных и политических факторов и интересов, с ними граничащих; трактуя таким образом прошлое, человек создает плацдарм для необходимых ему проектов в будущем. Зачастую ловкие своевременные апелляции к прошедшим событиям, самобытной истории мира и приближенной к этому концепции национального характера создают защитную оболочку для чиновников и политиков от обвинений в бессилии и неумении внести положительную динамику в современную ситуацию. Ссылки на специфику «национального» духа и «законы истории» стали удачными способами прикрыть собственные ошибки. Рассматривая некоторые случаи, можно с полным правом заявлять о целенаправленном «зомбировании» населения.

Вероятнее всего, что именно этим объясняются обращения многих лидеров националистических движений (германские нацисты, например) к такого рода мифам для манипулирования массами, мотивируя их на необходимые «верхушке» политические действия. Миф порождает символы и ритуалы, которые, будучи помноженными на известные политические и социальные обстоятельства, обретают огромное значение для людей. Миф «смотрит» либо в прошлое, либо в будущее: настоящее он игнорирует, не находя в нем внутренних смыслов. Апелляции мифа к прошедшему создают внеисторическую конструкцию, где народ – вечная и неизменяемая целостность. Константой в таком случае становятся черты «национального духа», которые дают возможность данному народу встать над другими. Поскольку современность расценивается как упаднический период, а все героическое и великое отсылается к далёкому прошлому, появляются условия для расцвета мистического восприятия истории, которое при наличии славного прошедшего безоговорочно гарантирует народу светлое будущее. Настраивая народ на стойкое и принципиальное противостояние персонифицированному злу, миф посредством отсылок к героям-пращурам «поставляет» энергию потомкам и гарантирует победу. Такого рода

этноцентристский миф – прочный фундамент для идеологии насилия, который становится механизмом, возбуждающим энергию масс для достижения определенной этнополитической цели [1, с. 130].

Безусловно, описываемые варианты прошедшего появляются небеспричинно. Наш век можно назвать веком национализма: национальные государства начинают формироваться, опираясь на культурно-языковые общности, осознавшие себя спаянным единством, чьи корни уходят в глубокое прошлое.

Для нашей страны и стран СНГ все это обладает особым значением, поскольку идеология государства, присущая тоталитаризму и имеющая монополию в сфере СМИ и школьного образования, дала трещину, раздробилась и была замещена множеством микроидеологий, в которых отражались интересы различных групп. Демократия в России дала «голос» группам приниженным, подчиненным или относящим себя к тем или другим, а вместе с «голосом» – возможность культивировать собственные ценности, отстаивать права в сфере социума и политики. Такие условия наделяют этноцентристские мифы особым значением: они для этнической группы делают легитимными территориальное право, право на развитие собственной культуры, право на политическое оформление и даже требование суверенитета.

Вникая в ход исторических событий, нетрудно установить, что история каждого народа включает в себе судьбоносные эпизоды, с которыми в дальнейшем этот народ отождествляет себя и свою судьбу. Если говорить, к примеру, о португальцах, то для их судьбы подобное значение несет эпоха Великих географических открытий. Для испанцев помимо этого сходным значением обладает реконкиста, для греков – период античности, Александр Македонский и его походы, для монголов и тюрков – империя Чингиз-хана, для арабов – пророк Мухаммед и арабские завоевания VIII–IX вв., для грузин – царствование Тамары. Однако историю многих народов омрачают и трагические моменты; в таком случае версия истории выстраивается на двух плитах: расцвете этого народа и его трагедии. К примеру, для армянского народа памятно не только правление Тиграна Великого, но и армянская резня 1915 г., для поляков – возникновение единого государства в XIV столетии и раздел Польши в конце столетия XVIII. Для еврейского народа отправными точками истории является строительство Первого храма в X в. до н.э., разрушение Второго храма, уничтожение израильского государства римлянами (I в. н. э.) и Холокост XX столетия [См. подр. 6].

Проанализировав, какие именно события народы причисляют к судьбоносным, принято выделять четыре группы таких событий: обретение родины, формирование и расцвет государственности, великие завоевания, ужасные катастрофы, нарушившие постепенный ход развития этого народа [См. подр. 13]. События такого рода для каждого народа крайне ценны и значимы, т.к. в первом случае легитимизируется право этого народа на собственную территорию, во втором у него появляется возможность причислить себя к политическим субъектам и образовать собственную

государственность, а в диаметрально противоположных третьем и четвертом случаях в руках народа оказываются весомые аргументы на занятие достойного места в современном международном сообществе. В этой связи протест Греции, усмотревшей посягательство на сакральный образ своего прошлого в образовании Республики Македония, иллюстрирует то, насколько исторический образ значим как для народа, так и для государства.

По этим же причинам суверенизация всегда сопровождается запуском процесса, в ходе которого формируется новая государственная символика: флаг, герб, гимн, общенациональные праздники, списки героев и врагов. Источниками этой символики являются не только культура и история данного этноса, но также и этноисторический миф. Через символику народ (а точнее – его элита) вещают о собственных представлениях о своей нише в мире, ценностях, с которыми он согласен и коих придерживается. В свою очередь, символика и попытки ее переосмысления также могут спровоцировать межэтнический или конфессиональный конфликт.

Психоанализ выявляет два основных типа символического отражения явлений. К первому типу относится сравнительное отражение – оно имеет вид знака или признака. В этом случае соотношение обозначаемого и обозначающего выстраиваются на базе правил и соглашений, общепринятых в конкретной культуре (так происходит в большинстве случаев с часто употребляемыми словами). Ко второму типу относится отражение в виде символа, обладающего сознательной частью, но в своей сути отражающего латентное содержание психики. В этом случае символ и содержание соотносятся по сходству или аналогии.

Аналогичный смысл видел в понятии символа и З. Фрейд. Согласно Фрейду, значение символа обнаруживается через ассоциации, зачастую неопределенные и, следовательно, трудноотличимые. Ключевое свойство символа – в возможности отражать символом содержание предмета. К примеру, посредством символов религии можно отразить такие абстрактные понятия, как Бог и абсолют, в обычном смысле являющиеся непостижимыми.

«Холокост» является одним из основных интеллектуальных символов современного мира. Его этимология устанавливает связь данного символа с символом огня. Англоязычное слово *holocaust* взято из латинской Библии и переводится как *сжигаемый целиком*. Данный термин стал популярным благодаря Э. Визелю, лауреату Нобелевской премии, который использовал данный термин как символ газовых камер и крематориев нацистов. Так, постепенно, символ «Холокост» стал связан с «прасимволом» «огонь». Правление в Германии А. Гитлера знаменуется торжеством символов металла и огня. Шествия нацистов походили на огнепоклоннические ритуалы, свастика – основной символ Третьего Рейха – не что иное, как изображение солнца, которое также является огненным символом.

Необходимо отметить, что символ «Холокост» как символ чудовищного преступления против людей был встречен сопротивлением: большинство этих людей оспаривало масштабы Холокоста, ставя под сомнение приводимую статистику. Ответом этой позиции послужила борьба с ними,

подкрепляемая уголовным правом во многих государствах. Подтверждением этого являются не только национальные законодательства, но и резолюции Генеральной Ассамблеи ООН 2005 и 2007 гг. Генеральная ассамблея ООН приняла две резолюции (21 ноября 2005 г. и 26 января 2007 г.), осуждающие отрицание Холокоста как исторического факта. Резолюцию 2007 г. поддержали 103 страны из 192 членов ассамблеи. На сегодняшний день символ «Холокост» стал существовать в ряду других интеллектуальных символов, таких как «национальные меньшинства», «сексуальные меньшинства», «гетто», «дискриминация». Этот символ оказал существенное влияние на гиперсимвол «демократия».

Список литературы

1. Бауэр О. Национальный вопрос и социал-демократия. СПб: С-Петербург, 1909. 654 с.
2. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. 368 с.
3. Горенштейн Н.И. Особенности ценностно-смыслового восприятия исторического события-символа представителями разных этнокультур: дис. ... к.п.н. / Н.И. Горенштейн. Ростов-на-Дону, 2012. 159 с.
4. Заславская Т.И. Социальная трансформация российского общества: деятельностно-структурная концепция. 2-е изд., испр. и доп. М.: Дело, 2003. 568 с.
5. Киселёва О.А. Метод семантического анализа квазисимволов в текстах песен периода Великой Отечественной войны // Известия Тульского гос. ун-та. Гуманитарные науки. Тула: ТулГУ, 2014. С. 199–204.
6. Колпаков Е.М. Этнос и этничность // Этнографическое обозрение. 1995. № 5. С. 14–23.
7. Левада Ю.А. Индикаторы парадигмы культуры в общественном мнении // Мониторинг общественного мнения. 1998. № 3. С. 11–12.
8. Лотман Ю.М. Структура художественного текста // Об искусстве. СПб.: Искусство – СПб., 1998. С. 14. 285 с.
9. Неру Д. Взгляд на всемирную историю: В 3-х Т. Т.1. М.: Прогресс, 1977. 367 с.
10. Никольский Д. Социология молодежи. Ростов-на-Дону: Феникс, 2002. 734 с.
11. Ольшанский Д.В. Основы политической психологии. Екатеринбург: Деловая книга, 2001. 496 с.
12. Пименов В.В. Этнология: предметная область, социальные функции, понятийный аппарат. М.: Наука, 1994. – 383 с.
13. Реальность этнических мифов / Под ред. М. Олкотт и А. Малашенко // Московский Центр Карнеги. Аналитическая серия. Вып. 3. М.: Гендальф, 2000. 100 с.
14. Рыжов Б.Н. Системная психология (методология и методы психологического исследования). М.: МГПУ, 1999. 315 с.
15. Саракуев Э., Крысько В. Введение в этнопсихологию. М.: Институт практической психологии, 1996. 342 с.
16. Семенов Ю.И. Социально-исторические организмы, этносы, нации // Этнографическое обозрение. 1996. № 3. С. 3–13.
17. Харитонова Е.Ю. Трактовка понятия «символ» в лингвистике // Вестник Моск. гос. обл. ун-та (Электронный журнал). 2014. № 1.

THE ROLE OF THE SYMBOL IN THE HISTORICAL MEMORY OF SOCIETY

*Borisova T.V.**

**Samara State Technical University, Samara
E-mail: borisovaTVa@yandex.ru*

***Abstract.** The article shows how social values are represented in the world of one's own values through the society symbols. Two basic types of symbolic phenomena reflection represented by psychoanalysis are considered. The influence of intellectual hyper symbols on the social and political life of citizens is shown. Special attention is paid to the influence of sociopolitical factors on the understanding the past and designing the future.*

***Keywords:** symbol, image, sign, archetype, national specific symbols, myth, ritual.*

** БОРИСОВА Татьяна Вадимовна, доктор философских наук, профессор кафедры философия ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет» (англ)*

В.Н. БОРИСОВ: У ИСТОКОВ ОДНОЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ ПРОГРАММЫ

*Е.А. Тюгашев**

**ФГАОУ ВО «Новосибирский национальный исследовательский
государственный университет», г. Новосибирск
E-mail: filosof10@yandex.ru*

***Аннотация.** Круг идей и представлений, сформулированных В.Н. Борисовым в его работах 1960–1970-х гг., стал источником выдвинутой В.П. Фофановым новой исследовательской программы по разработке рефлексивной социальной философии. Эта преемственность В.П. Фофановым не осознавалась, но ее действительность выявляется по общности используемых когнитивных модулей.*

***Ключевые слова:** В.Н. Борисов, В.П. Фофанов, социальная философия, натурализм, деятельность, отражение.*

Мой личный интерес к ранним работам В.Н. Борисова вызван изучением истоков философской мысли В.П. Фофанова, научного руководителя моей кандидатской диссертации [10] и научного консультанта докторской диссертации [12]. Труды В.П. Фофанова, как и любого заметного философа, воспринимаются неоднозначно. Однако его наследие представляется важным для теоретической социальной философии прежде всего как опыт разработки исследовательской программы, претендующей на снятие марксизма (и западной онтологии в целом) и ориентированной на глобальный духовно-практический синтез [18].

В.Н. Борисов являлся научным руководителем кандидатской диссертации В.П. Фофанова [13]. Казалось бы, интеллектуальная преемственность должна быть заметной, так как соискатель обычно опирается на научные положения, сформулированные научным руководителем. Но в публикациях В.П. Фофанова ссылки на работы В.Н. Борисова отсутствуют, а в личных беседах он не раз говорил мне, что это научное руководство было чисто формальным. Институционально для В.П. Фофанова была более важна поддержка А.К. Уледова, выделявшего экономическое сознание как вид (форму) общественного сознания.

Из истории философии известно, что некоторые выдающиеся философы (к примеру, Р. Декарт) не вполне адекватно представляли источники собственного творчества и существенность преемственности с предшествующей интеллектуальной традицией. Не исключено, что так было и с В.П. Фофано-

** ТЮГАШЕВ Евгений Александрович – доктор философских наук, доцент, доцент кафедры теории и истории государства и права, конституционного права Института философии и права ФГАОУ ВО «Новосибирский национальный исследовательский государственный университет»*

вым. Ранее нами было показано, что В.Н. Борисов и В.П. Фофанов близки по интересу к социально-экономической тематике, и это выделяло их из окружающего философского сообщества Новосибирского Академгородка, ориентированного в основном на методологию естествознания [11]. Можно предположить, что между ними была определенная близость исходных интуиций и общность умонастроения, обеспечившие взаимопонимание.

Это обстоятельство в целом характерно для русской философии. По оценке П.А. Сапронова, в ней конкретные доктрины особого значения никогда не имели и философских школ не сложилось [9, с. 142]. Далее этот автор поясняет в отношении русской философии: «Она вращалась в кругу одних и тех же в своей основе идей, представлений, образов, деклараций, мифологем. Ее представители каждый раз заново перебирали их, создавали новые сочетания все из тех же “модулей”» [9, с. 143]. Поэтому в данной статье предпринята попытка проследить преемственность взглядов В.Н. Борисова и В.П. Фофанова на уровне когнитивных модулей.

Итак, обратим внимание, что в одной из статей В.Н. Борисова середины 1960-х годов рассматривалась проблема взаимосвязи деятельности и отражения в процессе познания [1]. В 1986 г. В.П. Фофанов публикует монографию, посвященную проблеме взаимосвязи социальной деятельности и теоретического отражения [17]. Тематическое сходство, как мы видим, несомненно. Можно заметить, что В.Н. Борисов писал об отражении в контексте деятельности, которую он дифференцировал на практическую и познавательную. В.П. Фофанов в качестве центральной категории своей теоретической системы использовал категорию социальной деятельности, а последнюю дифференцировал на практическую и духовную деятельность [15].

Примечательно, что в одной из последующих публикаций В.Н. Борисов обратился к понятию социальной деятельности человека. В частности, он полагал необходимым «рассмотреть познание в органическом единстве с практической социальной деятельностью человека» [3, с. 4]. Генетически первичным видом социальной деятельности он считал трудовую (производственную) деятельность [3, с. 4–5]. Указывая на коллективный характер социальной деятельности людей, он не отождествлял социальность и коллективность [3, с. 6].

Использование В.Н. Борисовым и В.П. Фофановым понятия социальной деятельности мне кажется не ситуативным, а знаковым. Во-первых, это понятие является предметообразующим, базисным понятием. В условиях отмечаемой К.Х. Момджяном не только парадигмальной и концептуальной, но и предметной фрагментации социальной философии [7, с. 71] разрабатываемые исследовательские программы основываются на различных базисных понятиях (человеческая деятельность, коммуникация, социальное действие и пр.). Выбор базисного понятия определяет способ фиксации предмета социальной философии и содержание производных теоретических конструктов. Поэтому теоретически мыслящие философы придают большое значение выбору базисных понятий.

Например, К.Х. Момджян, предпочитающий термин «социальное действие», считает термин «социальная деятельность» бессмысленным, так как

«нечеловеческой» и «несоциальной» деятельности быть не может. В связи с этим он предлагает потребовать от представителей естественных наук, чтобы они не использовали термин «деятельность» [8, с. 363]. И, наоборот, ранее указывалось, что понятие деятельности в биологии используется категориально и в теоретическом значении. Предлагалось согласиться с тем фактом, что в философской традиции и естественнонаучной литературе термин «деятельность» употребляется в широком значении [5, с. 82].

В отличие от В.Н. Борисова, писавшего о «социальной деятельности людей», В.П. Фофанов выбрал в качестве базисного понятие социальной деятельности вообще, которое получило разработку в его докторской диссертации [16]. На мой взгляд, выбор абстрактного понятия социальной деятельности объясняется тем, что понятие социальной деятельности людей (как и понятие человеческой деятельности) относится к предметной области социально-философской антропологии, которую В.П. Фофанов считал одним из разделов социальной философии.

Во-вторых, В.П. Фофанов и, возможно, В.Н. Борисов хорошо представляли многообразие интерпретаций деятельностного подхода. Поэтому им было важно в рамках общей для советской философии марксистской парадигмы зафиксировать специфику собственной концептуальной позиции. В частности, эвристический потенциал концепции Г.П. Щедровицкого В.Н. Борисов оценивал критически. По его оценке, использование Г.П. Щедровицким марксовской модели структуры процесса труда для исследования познавательной деятельности не привело к сколько-нибудь значительным результатам [4, с. 11]. Одной из причин этого он считал недоучет разнопорядкового характера образующих «пятичленку» компонентов. По мнению В.Н. Борисова, целеполагание в процессе труда представляет собой особый рефлексивный его уровень, выполняющий функции предварительного планирования и последующего управления трудовым процессом [4, с. 11]. Соответственно, в социальной деятельности людей он выделял уровни практической и познавательной деятельности. При этом В.Н. Борисов подчеркивал генетическое и структурно-функциональное единство этих типов социальной деятельности: «Затем познание вычлняется из практики и превращается в относительно самостоятельную деятельность, но оно сохраняет общую структуру последней. Познание также осуществляется как получение и преобразование знаний об объекте с помощью определенных средств и действий субъекта, являющихся результатом предшествующей социальной деятельности людей» [3, с. 5].

Эта мысль фактически была одной из ключевых для В.П. Фофанова, который рассматривал познание как рефлексию практики, духовную деятельность – как внутреннее и относительно обособившееся опосредствование практической деятельности, а систему научной деятельности моделировал по примеру описания системы трудовой деятельности. Следует сказать, что в советской и современной российской социальной философии подобное понимание соотношения духовной и практической деятельности хотя и встречалось, но не утвердилось. Господствует совершенно неуклюжая (правда, восходящая к Марксу) модель структурирования социума, в которой духов-

ная жизнь выделена в особую сферу общественной жизни, сосуществующую со сферами материальной, политической и социальной жизни.

В-третьих, рассмотрение познания (и духовной деятельности) в составе системы социальной деятельности позволяло уточнить дисциплинарный статус гносеологии и онтологии по отношению к социальной философии. В.П. Фофанов полагал необходимым преодоление остаточных проявлений натурализма и переосмысление всех философских дисциплин как частных разделов социальной философии [17, с. 7]. В настоящее время эта установка сохраняет свою актуальность [19]. Перспективность данной установки демонстрирует наблюдавшееся в последнее десятилетие самоопределение социальной эпистемологии и социальной философии науки, а также интерпретация теории социальных эстафет М.А. Розова как социально-философской концепции.

Наряду с социальной деятельностью второй парадигмально значимый конструкт для В.Н. Борисова и В.П. Фофанова – отражение. В.П. Фофанов не раз говорил мне [см. также: 14, с. 66], что наиболее значимый личный вклад в философию он видит в различении в структуре сознательного отражения двух подфункций – отображательной (познавательной) и регулятивной (программной) подфункций. Вводя понятие отображения как момента отражения, формирующего знание-описание, он тем самым снимал распространенное в то время противопоставление отражения и активной, творческой (регулятивной) функции сознания. Казалось бы, это совершенно незначительное терминологическое новшество, но при последовательном применении оно решает множество проблем системного описания общественного сознания.

В.Н. Борисов также фиксировал затруднение, состоящее в том, что «когда мышление рассматривается как отражение предметов и явлений объективного мира, оно не выступает как деятельность субъекта с этими предметами и явлениями, когда же мышление рассматривается как активная, целенаправленная деятельность, исчезает ее отражательный характер» [1, с. 33]. Но он прежде всего обращал внимание на выделение момента активности в самом познании. При этом В.Н. Борисов также дифференцировал две подфункции – предметную и методологическую. В рамках реализации предметной функции образуется знание-описание, а в рамках реализации методологической функции – знание-предписание как средство управления коллективной социальной деятельностью и форма ее проектирования [3, с. 6]. Таким образом, сходство во взглядах В.Н. Борисова и В.П. Фофанова по этому вопросу несомненно.

Третий значимый тематический блок – это интерес к восхождению от конкретного к абстрактному как первому, начальному витку реализации метода восхождения от абстрактного к конкретному. В.Н. Борисов считал, что характеристика познания как движения от конкретного к абстрактному и обратно имеет важнейшее значение для определения уровней логической структуры научного знания [2, с. 18]. Он полагал, что на этой ступени познавательные действия имеют собственные логические формы и законы их функционирования, которые необходимо учитывать для эффективного познания.

В.П. Фофанов относил восхождение от конкретного к абстрактному к допредметному этапу развития науки, хаотично описывающему целое. На этом этапе связи между понятиями зачастую не фиксируются в явной форме, из-за чего содержание понятий остается неуточненным, а в их трактовке заметны остатки обыденного подхода [15, с. 79]. Если В.Н. Борисов полагал, что определения данного этапа входят в более всесторонние определения витка восхождения от абстрактного к конкретному [2, с. 19], то В.П. Фофанов считал, что судьба допредметных понятий различна: одни понятия отвергаются как квазитеретические, другие частично уточняются, переосмысливаются, а третьи при включении в теоретическую систему несут существенно иную познавательную нагрузку [17, с. 80].

В настоящее время мало кто из профессиональных философов интересуется эпистемологическим статусом своих размышлений. Жанр «легкой» (по Д. Юму), или валюативной (по К.Х. Момджяну) философии принимает ситуацию множества определений тех или иных понятий как базовую и, следовательно, оперирует на уровне допредметного этапа познания. И все же в самых разных дисциплинах актуальна стратегическая перспектива теоретического конструирования на предметном этапе исследования на основе реализации второго витка метода восхождения от конкретного к абстрактному. Удачные примеры такой реализации в советском общественном знании были единичны. Но и массовое пребывание теоретизирующих мыслителей на допредметной стадии требует адекватной рефлексии с целью повышения эффективности совершаемых познавательных действий, о чем писал В.Н. Борисов.

Таким образом, можно зафиксировать определенную общность когнитивных модулей в философских взглядах В.Н. Борисова и В.П. Фофанова. В определенном смысле они являются маркерами исследовательской программы, которую реализовал В.П. Фофанов в части разработки концепции социальной системы. Наряду с этим В.П. Фофанов на основе разработки концепции культуры как конкретно-исторического способа существования общества произвел парадигмальный прорыв в область философии истории. Всемирная история стала рассматриваться (в том числе в монографиях его учеников и последователей Е.А. Вавилина, С.Н. Еремина, В.И. Игнатьева, С.Г. Ларченко, В.В. Мархинина, Ю.В. Попкова, Л.Б. Четырковой) с позиций социокультурного подхода как системная целостность, развитие которой осуществляется посредством рефлексии этносоциальных организмов и цивилизаций.

В современных условиях выдвинутая В.П. Фофановым программа разработки рефлексивной социальной философии продолжает реализовываться, хотя ее достижения менее известны, чем, скажем, продукция Франкфуртской школы или социальных философов из Екатеринбурга. Это обусловлено, на мой взгляд, отмеченной К.Х. Момджяном фрагментацией социальной философии в современной России.

С тревогой отмечается: «На сегодняшний день социально-философский дискурс вытеснен из интеллектуально-духовного пространства отечественной культуры. На наш взгляд, важно вернуть его в центр общественных дискус-

сий» [6, с. 73]. Но в целом, как показывает распределение диссертаций по философским наукам, социальная философия привлекает внимание основной массы философов (см. таблицу).

**Распределение диссертаций по философским наукам
(по данным сайта ВАК), в %**

	2014 г.	2015 г.	2016 г.	2017 г.	2018 г.	2015– 2018 гг.
Социальная философия	38,2	39,6	37,5	38,0	44,4	39,3
Философская антропология, философия культуры	17,3	15,4	15,6	16,2	18,3	16,4
История философии	20,0	13,9	16,4	15,0	14,4	15,9
Онтология и теория познания	8,2	14,3	11,5	10,3	7,2	10,6
Философия религии и религиоведение	5,9	5,5	8,9	8,5	8,9	7,5
Философия науки и техники	4,1	2,9	4,1	4,7	3,9	3,9
Эстетика	3,6	4,4	2,2	3,4	1,1	3,1
Этика	2,3	3,7	3,3	3,4	1,7	3,0
Логика	0,5	0,4	0,4	0,4	0,0	0,3
Всего диссертаций	220	273	269	234	180	1176

Нарастающий кадровый потенциал социальных философов пока не проявил себя институционально. В российском философском сообществе, в отличие от англо-американского, даже отсутствуют специализированные социально-философские ассоциации и журналы. Поскольку защищаемые социально-философские диссертации большей частью имеют прикладной характер, их авторы, как ожидалось бы, не усиливают свои позиции в философском сообществе, а поглощаются смежными, прогрессирующими отраслями социогуманитаристики.

Наблюдающееся с недавнего времени конституирование в качестве отдельных исследовательских областей социальной истории философии, социальной эпистемологии и социальной философии науки демонстрирует концептуальную привлекательность социальной философии в комплексе философских наук. Последние в режиме нерелексивной коммуникации уже давно и широко осваивают с собственных дисциплинарных позиций традиционную проблематику социальной философии, оставаясь, как правило, чуждыми ее базовым исследовательским программам. Естественно происходящая архаизация методологической культуры массы профессиональных философов компенсируется расширением мировоззренческого горизонта. В целом это формирует предпосылки для более устойчивого протекания философского процесса и неизбежного обращения к освоению исследовательских программ в области социальной философии, оказавшихся сегодня в институциональной тени. Поэтому рефлексия интеллектуального опыта таких крупных фигур в отечественной региональной философии, как В.Н. Борисов и В.П. Фофанов, – это не только дань памяти, но и прослеживание магистральных линий творческой эволюции.

Список литературы

1. Борисов В.Н. Взаимосвязь отражения и деятельности в процессе познания // Природа сознания и закономерности его развития: материалы симпозиума, Новосибирск, май 1965 г. Новосибирск: НГУ, 1966. С. 33–41.
2. Борисов В.Н. Некоторые аспекты логико-методологического анализа науки // Проблемы исследования структуры науки (материалы к симпозиуму). Новосибирск: НГУ, 1967. С. 17–23.
3. Борисов В.Н. К определению метода познавательной деятельности // Проблемы методологии научного познания. Научные труды. Философская серия. Вып. 2. Новосибирск: НГУ, 1968. С. 3–9.
4. Борисов В.Н. Рефлексия в науке: гносеологическая природа, формы, функции // Проблемы рефлексии в научном познании. Куйбышев: Куйбышевский гос. ун-т, 1983. С. 7–13.
5. Буева Л.П., Плетников Ю.К. Активность, деятельность, труд // Марксистско-ленинская теория исторического процесса. Исторический процесс: действительность, материальная основа, первичное и вторичное. М.: Наука, 1981. С. 79–88.
6. Гусейнов А.А., Стёпин В.С., Миронов В.В. и др. Письмо Президенту Российской Федерации о проведении года философии в России // Философия в публичном пространстве современной России: сб. матер. М.: ЛУМ, 2015. С. 72–74.
7. Момджян К.Х. Кризис фрагментации в современной социальной философии // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 2012. № 1. С. 61–71.
8. Момджян К.Х. Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества, истории. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2013. Ч. 1. 400 с.
9. Сапронов П.А. Феномен русской философии // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2014. Т. 15. Вып. 1. С. 141–148.
10. Тюгашев Е.А. Теоретико-методологические проблемы исследования экономической деятельности: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01. Новосибирск, 1990. 147 с.
11. Тюгашев Е.А. В.Н. Борисов и становление философского сообщества Новосибирского Академгородка // Проблемы методологии: сб. науч. статей, посвященных памяти профессора В.Н. Борисова. Самара: Самар. ун-т, 1998. С. 44–53.
12. Тюгашев Е.А. Философия как социокультурный феномен: дис. ... д-ра филос. наук : 09.00.11. Новосибирск, 2018. 362 с.
13. Фофанов В.П. Экономическая форма общественного сознания: (По работам К. Маркса): автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01. Новосибирск, 1972. 26 с.
14. Фофанов В.П. Экономические отношения и экономическое сознание. Новосибирск: Наука, 1979. 270 с.
15. Фофанов В.П. Социальная деятельность как система. Новосибирск: Наука, 1981. 304 с.
16. Фофанов В.П. Социальная деятельность как категория исторического материализма: теоретико-методологический аспект: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.01. Новосибирск, 1981. 255 с.
17. Фофанов В.П. Социальная деятельность и теоретическое отражение. Новосибирск: Наука, 1986. 189 с.
18. Фофанов В.П. Социальная философия: к новой исследовательской программе // Гуманитарные науки в Сибири. 1997. № 1. С. 35–40.

19. Шестаков А.А. Познавательная деятельность: пути преодоления натурализма // Вестн. Самар. гос. ун-та. Гуманитар. вып. Философия. Социология. История. Литературоведение. Унив. жизнь. 2003. № 1. С. 5–14.

V.N. BORISOV: AT THE ORIGINS OF ONE RESEARCH PROGRAM

*E.A. Tyugashev**

** Novosibirsk State University, Novosibirsk*

E-mail: filosof10@yandex.ru

***Abstract.** Circle of ideas and ideas formulated by V.N. Borisov in his works of the 1960s – 1970s became the source put forward by V.P. Fofanov new research program to develop a reflective social philosophy. This continuity V.P. Fofanov was not realized, but its reality is revealed by the generality of the used cognitive modules.*

***Keywords:** V.N. Borisov, V.P. Fofanov, social philosophy, naturalism, activity, reflection.*

** ТЮГАШЕВ Евгений Александрович – доктор философских наук, доцент, доцент кафедры теории и истории государства и права, конституционного права Института философии и права ФГАОУ ВО «Новосибирский национальный исследовательский государственный университет» (англ)*

НАШИ АВТОРЫ

ГАГАЕВ Андрей Александрович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии ФГБОУ ВО «Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева».

E-mail: gagaev2012@mail.ru

ГАГАЕВ Павел Александрович – доктор педагогических наук, профессор, профессор факультета педагогики Пензенского государственного университета.

E-mail: gagaevp@mail.ru

ОСЬМУШИНА Анастасия Андреевна – кандидат философских наук, доцент кафедры английского языка для профессиональной коммуникации ФГБОУ ВО «Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева».

E-mail: 98761985@mail.ru

ТАЙСИНА Эмилия Анваровна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и медиакоммуникаций Казанского государственного энергетического университета.

E-mail: Emily_Tajsin@inbox.ru

КОРСАКОВ Сергей Николаевич – доктор философских наук, доцент, ведущий научный сотрудник ФГБУН «Институт философии РАН, Москва».

E-mail: snkorsakov@yandex.ru

ЦВЕТКОВА Ирина Викторовна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры «История и философия» ФГБОУ ВО «Тольяттинский государственный университет», Гуманитарно-педагогический институт.

E-mail: aleksandr.kozlov@mail.ru

ОГНЕВ Александр Николаевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева».

E-mail: alexandrnikognev@gmail.com, ognev.ssau@mail.ru

ДЫРИН Сергей Петрович – доктор социологических наук, профессор кафедры менеджмента Набережночелнинского филиала ЧОУ ВО «Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова»

E-mail: sdyrin@yandex.ru

ДЕМИН Илья Вячеславович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии ФГАОУ ВО «Самарский национальный исследовательский университет имени академика С.П. Королева».

E-mail: ilyadem83@yandex.ru

КОВШОВ Евгений Михайлович – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Самарского государственного технического университета.

E-mail: kovshovem@rambler.ru

НАУМОВА Ольга Сергеевна – кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры философии ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет»

E-mail: naumovaos@mail.ru

ФИЛАТОВ Тимур Валентинович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии ФГБОУ ВО «Поволжский государственный университет телекоммуникаций и информатики».

E-mail: priem@psati.ru

БОРИСОВА Татьяна Вадимовна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет».

E-mail: borisovaTVa@yandex.ru

АНИСИМОВА Светлана Юрьевна – преподаватель кафедры философии ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет».

E-mail: anisimova.svietlana@mail.ru

СТОЦКАЯ Татьяна Геннадьевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет».

E-mail: stotskaya@yandex.ru

СТЕПАНОВ Иван Викторович – кандидат исторических наук, доцент кафедры философия ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет».

E-mail: stivan1981@mail.ru

ЛИГОСТАЕВА Наталья Дмитриевна – аспирант кафедры философия ФГБОУ ВО «Самарский государственный технический университет».

E-mail: ligostaeva2013@mail.ru

ТЮГАШЕВ Евгений Александрович – доктор философских наук, доцент, доцент кафедры теории и истории государства и права, конституционного права Института философии и права ФГАОУ ВО «Новосибирский национальный исследовательский государственный университет».

E-mail: filosof10@yandex.ru

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

Все рукописи печатаются бесплатно. Все рукописи проходят проверку системой «Антиплагиат».

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

- файлы на информационном носителе (CD, DVD или др., по электронной почте):
 - скан рекомендации кафедры;
 - скан заполненного лицензионного договора.

- документы на листах формата А4 (1 экз.):
 - сведения об авторе(ах);
 - рекомендацию кафедры (научного подразделения) с указанием наименования тематического раздела, в котором предполагается опубликование материала;
 - заполненный лицензионный договор о предоставлении права использования произведения.

Сведения об авторе(ах) должны содержать:

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

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

Правила оформления текста статьи:

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

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

Общий порядок расположения частей статьи

1. УДК (выравнивание по левому краю, 10 пунктов).
2. Название статьи на русском языке (шрифт полужирный, все буквы прописные, выравнивание по центру, 12 пунктов). Информация о грантовой поддержке (при ее наличии) даётся на название статьи и выносится подстрочной ссылкой в конце первой страницы текста статьи (выравнивание по ширине, 10 пунктов).
3. Инициалы, фамилия автора(ов) (шрифт полужирный, выравнивание по центру, 12 пунктов).
4. Название основного места работы (учёбы), город (выравнивание по центру, 11 пунктов).
5. Аннотация на русском языке (выравнивание по ширине, 11 пунктов).
6. Ключевые слова на русском языке (курсив, выравнивание по ширине, 11 пунктов, даются через запятую).
7. Текст статьи (выравнивание по ширине, 12 пунктов). Текст должен быть тщательно отредактирован, все данные, цитаты и библиография выверены. Не используется более одного пробела между словами. Все лишние пробелы следует удалить из текста. Для удаления лишних пробелов используйте в Word опцию «Найти – Заменить». Подчеркивание в тексте не применяется (смешивается с гиперссылками). Вместо подчеркивания используйте выделение курсивом или жирным шрифтом.

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

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

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

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

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

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

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

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

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