



ISSN 2076 – 0590

Научный журнал

Издается с 2014 г.

Выходит 1 раз в год

НОВЫЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФИИ

2020

Выпуск 7 (28)

Учредитель: Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Пермский государственный национальный исследовательский университет»

Седьмой выпуск рецензируемого научного журнала «Новые идеи в философии» продолжает серию сборников научных статей того же названия (1993-2013)

2020 год – 200-летия со дня рождения Ф. Энгельса, 150-летия со дня рождения В.И. Ленина, 75-летия Победы в Великой Отечественной войне, и часть материалов выпуска связана с этими именами и датами.

Founder: Perm State National Research University

The seven volume of the reviewing scientific journal «New Ideas in Philosophy» that continues collections of articles with the same name (1993-2013)

2020 is the year of the 200th anniversary of the birth of F. Engels, the 150th anniversary of the birth of V.I. Lenin, the 75th anniversary of the Victory in the Great Patriotic War, and part of the materials of the issue are associated with these names and dates.

Редакционная коллегия:

Главный редактор – Олег Александрович Барг (д.филос.н., проф. каф. философии ПГНИУ), Наталья Ириковна Береснева (д. филос. н., декан философско-социологич. фак-та ПГНИУ), Александр Юрьевич Внутских (д. филос. н., профессор каф. философии ПГНИУ), Лев Абрамович Закс (д.филос.н., зав. каф. истории философии, филос. антропологии, эстетики и теории культуры, Уральский федеральный ун-т им. Первого президента России Б.Н.Ельцина, Екатеринбург), Эдуард Арменакович Коркотян (PhD, ст. научн. сотр., отдел нейробиологии Института им. Вейцмана, Израиль), Вячеслав Владимирович Корякин (к.филос.н., доц. каф. философии ПГНИУ), Рудольф Львович Лившиц (д.филос.н., проф. каф. истории философии и социально-гуманитарных дисциплин Амурского гуманитарно-педагогического ун-та, Комсомольск-на-Амуре), Людмила Анатольевна Мясникова (д.филос.н., проректор по науч. работе АНО ВО «Гуманитарный университет», Екатеринбург), Лева Асканазович Мусаелян (д.филос.н., зав. каф. философии ПГНИУ), **Владимир Вячеславович Орлов** (Заслуженный деятель науки РФ, д.филос.н., проф. каф. философии ПГНИУ).

Editorial board:

Editor-in-Chief – Oleg A. Barg (Professor, Doctor of Philosophy). Natalya I. Beresneva (Professor, Doctor of Philosophy), Alexander Yu. Vnutskikh (Professor, Doctor of Philosophy), Lev A. Zaks (Professor, Doctor of Philosophy), Eduard A. Korkotyan (PhD - Doctor of Philosophy), Vyacheslav V. Koryakin (Associate professor, Candidate of philosophy), Rudolf L. Livshits (Professor, Doctor of Philosophy), Lyudmila A. Myasnikova (Professor, Doctor of Philosophy), Leva A. Musayelyan (Professor, Doctor of Philosophy), **Vladimir V. Orlov** (Professor, Doctor of Philosophy).

*Издание включено в национальную информационно-аналитическую систему
«Российский индекс научного цитирования» (РИНЦ)*

© Пермский государственный национальный исследовательский университет, 2019

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Мусаелян Л.А.</i> Памяти ученого	4
<i>Рудаков С.И.</i> О месте и роли В.В. Орлова в истории отечественной философии.....	12
<i>Лобовиков В.О.</i> Новые идеи в философии диалектического материализма: обоснование эквивалентности «бытия» и «внутренней противоречивости материи» путем «вычис- ления» соответствующих ценностных функций в алгебре формальной аксиологии	17
<i>Орлов С.В.</i> В. И. Ленин и современная концепция диалектики	29
<i>Брянник Н.В.</i> Возможен ли путь от политики к философии науки, или к вопросу о допустимости ленинской критики махизма	38
<i>Барз О.А.</i> Необходима ли философии науки окончательная зачистка от «Материализма и эмпириокритицизма»?.....	47
<i>Маслянка Ю.В.</i> Основной вопрос философии и социальная практика: о роли фундаментальной философской теории в преодолении социальных кризисов	52
<i>Лоскутов Ю.В.</i> Атрибуты материи и логически отрицательные понятия	63
<i>Комаров С.В.</i> Онтологическое различие: Аристотель, Хайдеггер, Делез	69
<i>Панов В.Ф., Внутских А.Ю.</i> «Вечный круговорот» Ф. Энгельса и гипотеза дофизической материи	80
<i>Оконская Н.К., Брылина И.В., Симанова Н.А.</i> Современные когнитивные науки и проблема происхождения сознания	87
<i>Прозументик К.В.</i> Сущностные силы человека и понятие интенции	94
<i>Корякин В.В.</i> К вопросу о сущности и основных особенностях первобытной экономики (эпоха неолита)	103
<i>Прудский В.Г.</i> Диалектика цифровой модернизации российской экономики и глобального конкурентного перехода к киберфизическим системам хозяйствования	114
<i>Куликов В.Б.</i> Философия постмодернизма в контексте образования	125
<i>Бакеева Е.В.</i> Философия в информационную эпоху: «умное незнание»	136
<i>Шинкова А.И., Комаров С.В.</i> Цифровые вызовы и структура повседневного бытия	146
<i>Желнин А.И., Южакова Е.А.</i> Конвергенция подходов к «улучшению человека»: между технойнаукой, моралью и искусством.....	158
<i>Чернова Т.Г.</i> Интеграция культур: проблема культурной глобализации	167
<i>Ши Шаньшань.</i> Марксистская интерпретация реализма в китайской культуре	177
<i>Шарков А.В.</i> Социальная функция государства в философии нового времени	184
<i>Жукоцкий В.Д., Жукоцкая З.Р.</i> Ф. Энгельс: марксистское пророчество о России	192
<i>Писманик М.Г.</i> О религиозных переменах в современной России	199
<i>Лившиц Р.Л.</i> Философский урок «философского парохода»	207
<i>Мельников В.О.</i> Общественно-политические движения в «постмарксистской» концепции Э. Лаклау и Ш. Муфф	217
<i>Лумпова М.А., Мусеев Н.А.</i> Проблема «незавершённого мира» в философии Э. Блоха	226
<i>Тороцин Е.А., Комаров С.В.</i> Концепт идеи в философии Ж. Делеза	234
<i>Поросенков С.В.</i> Памяти пермских философов-фронтовиков	243

CONTENTS

<i>Musaelyan L.A.</i> To the memory of scientist	4
<i>Rudakov S.I.</i> On the place and role of V.V. Orlov in the history of russian philosophy	12
<i>Lobovikov V.O.</i> New ideas in philosophy of dialectical materialism: Substantiating an equivalence of “being” and “inner inconsistency of matter” by “computing” relevant evaluation-functions in algebra of formal axiology	17
<i>Orlov S.V.</i> V.I. Lenin and the modern concept of dialectics	29
<i>Bryanic N.V.</i> Is a path to philosophy of science possible from politics, or to the question of the permissibility of leninist criticism of Mahism	38
<i>Barg O.A.</i> Is it necessary for the philosophy of science to finally clear off “Materialism and empirio-criticism”?	47
<i>Maslyanka U.V.</i> The basic question of philosophy and social practice: on the role of fundamental philosophical theory in overcoming social crises.....	52
<i>Loskutov Y.V.</i> Attributes of matter and logically negative concepts	63
<i>Komarov S.V.</i> Ontological distinction: Aristotle, Heidegger, Deleuze	69
<i>Panov V.F., Vnunsikh A.U.</i> F. Engels “Eternal Cycle” and hypothesis of pre-physical matter	80
<i>Okonskaya N.K., Brylina I.V., Simanova N.A.</i> Modern cognitive sciences and the problem of genesis of consciousness	87
<i>Prozumentik K.V.</i> Human essential powers and the concept of intention	94
<i>Koryakin V.V.</i> To the question of essence and main features of primary economy (neolithic)....	103
<i>Prudskiy V.G.</i> Dialectics of digital modernization of Russian economics and global competitive transition to cyber-physical economic systems	114
<i>Kulikov V.B.</i> Philosophy postmodernism in context of education	125
<i>Bakeeva E.V.</i> philosophy in the information era: “intelligent ignorance”	136
<i>Shinkova A.I., Komarov S.V.</i> Digital challenges and the structure of everyday being	146
<i>Zhel'nin A.I., Yuzhakova E.A.</i> Convergence of approaches to «human enhancement»: between technoscience, morality and art	158
<i>Chernova T.G.</i> Integration of cultures: the problem of cultural globalization	167
<i>Shi Shanshan.</i> The marxian interpretation of realism in chinese culture	177
<i>Sharkov A.V.</i> Social function of the state in the philosophy of modern times	184
<i>Zhukotsky V.D., Zhukotskaya Z.R.</i> F. Engels: a marxist prediction about Russia	192
<i>Pismanik M.G.</i> On religious changes in modern Russia	199
<i>Livshits R.L.</i> Philosophical lesson of the “philosophical steamboat”	207
<i>Melnikov V.O.</i> Socio-political movements in the "post-marxist" concept of E. Laclau and Ch. Muff	217
<i>Lumpova M.A., Museev N.A.</i> The problem of the “unfinished world” in E. Bloch's philosophy	226
<i>Toroshchin Y.A., Komarov S.V.</i> Concept of an idea in the philosophy of J. Deleuze	234
<i>Porosenkov S.V.</i> Memory of Perm front-line philosophers	243

ПАМЯТИ УЧЁНОГО

Л.А. Мусаелян

доктор философских наук, заведующий кафедрой философии,
Пермский государственный национальный исследовательский университет,
614068, г. Пермь, ул. Букирева, 15.
E-mail: lmusaelyan@yandex.ru

В статье анализируется жизненный путь и основные вехи трудовой деятельности известного советского и российского философа, заслуженного деятеля науки Российской Федерации, доктора философских наук, профессора В. В. Орлова. Показано, что он был автором более трехсот научных работ, обладал не только разносторонними научными интересами, но и хорошими организаторскими способностями, позволившими ему сплотить вокруг себя сотрудников кафедры и создать эффективно работающий научный коллектив, узнаваемый образовательным и философским сообществом страны как Пермская философская школа.

Ключевые слова: ученый, философ, В.В.Орлов, кафедра, научные интересы, Пермская философская школа.

10 октября 2019 года после продолжительной болезни ушел из жизни Заслуженный деятель науки Российской Федерации, заслуженный профессор Пермского государственного национально-исследовательского университета, основатель журнала «Новые идеи в философии», один из основателей философско-социологического факультета Пермского университета, доктор философских наук, профессор Владимир Вячеславович Орлов.

В.В. Орлов принадлежал к плеяде тех ученых Пермского университета и России, которые олицетворяли фундаментальную науку и классическое университетское образование, доставшееся нам от Советского Союза. Учитывая, с какой скоростью в ходе бесконечных реформ идет разрушение классического высшего и, особенно, университетского образования, уход из жизни профессора Орлова В.В. – яркого и талантливую ученого – переживается особенно тяжело, ибо Владимир Вячеславович представлял эпоху, которая уходит (если уже не ушла) в прошлое.

В.В. Орлов родился в 1932 году в Кирове. В 1955 году с отличием закончил философский факультет Ленинградского университета. Через три года без учебы в аспирантуре защитил кандидатскую диссертацию в ЛГУ по теме «Особенности чувственного познания». В 1965 году он защищает в Ленинградском университете докторскую диссертацию «Мозг и психика. Психофизиологическая проблема и ее современное решение», став одним из самых молодых в стране докторов философии. С 1957 года Владимир

Вячеславович работает в Перми. В 1960 году он поступает на работу в Пермский государственный университет, где до конца жизни проходит его преподавательская, научная и общественная деятельность. Заметим, что в Перми он был первым доктором философии.

Кафедре философии Пермского университета исполняется в этом году семьдесят лет. Из них сорок пять приходится на время, когда кафедрой (с небольшими перерывами) возглавлял профессор В.В. Орлов. В качестве заведующего кафедрой он демонстрировал редкое успешное сочетание научного лидера и руководителя большого преподавательского коллектива. Удивительная трудоспособность, целеустремленность и воля В.В. Орлова способствовали тому, что возглавляемая им кафедра вскоре стала узнаваема в образовательном и научном сообществе не только Урала, но и страны. С конца 60-х годов он регулярно организовывал общесоюзные научные конференции в Перми в которых принимали участие известные философы из Москвы, Ленинграда, Киева, Минска и других городов Советского Союза. Научная продуктивность профессора В.В. Орлова поражала всех, кто работал под его руководством. Им было опубликовано более 350 работ, включая несколько монографий. Из известных публикаций следует назвать монографию «Диалектический материализм и психофизиологическая проблема», «Особенности чувственного познания», «Психофизиологическая проблема: философский очерк», «Материя, развитие, человек», «Человек, мир, мировоззрение», «История человеческого интеллекта», «Философия экономики» (в соавторстве с Т.С. Васильевой). Кроме того, им были написаны учебники по общей и социальной философии (учебник по социальной философии – совместно с Т.С. Васильевой).

В древности, в Античную эпоху, Средневековье некоторые мыслители для своей точной идентификации помимо имени называли и место жительства, скажем, Стагирит, Николай Кузанский. В случае с В.В. Орловым ситуация была обратной. Научная активность Владимира Вячеславовича сделала Пермь узнаваемым в философском сообществе городом страны. Автор этих строк, бывая на научных конференциях в разных городах Советского Союза, не раз убеждался в том, что Пермь была известна философами потому, что ассоциировалась с профессором В.В. Орловым.

В любом виде деятельности всегда находятся конъюнктуришки. Есть они и в философии. Сегодня модно писать про кибернетику – пишут про кибернетику, завтра – про экологию, нет проблем, вот вам картина надвигающейся экологической катастрофы, послезавтра – про синергетику. Между тем научная значимость любых исследований определяется их глубиной и фундаментальностью. Эти качества очень часто приносятся в

жертву, когда авторы хотят быть постоянно в тренде. Владимир Вячеславович не был конъюнктурщиком. Он отстаивал на многих площадках, в том числе в университете, интересы фундаментальной науки и сам «копал» основательно и глубоко. Название его многочисленных работ и, особенно, их содержание свидетельствует об этом. Назову лишь некоторые фундаментальные проблемы философии, в разработку которых Владимир Вячеславович внес значительный вклад. Прежде всего – это философский материализм. В известном споре советских философов между онтологами и гносеологами профессор В.В. Орлов последовательно отстаивал материализм, полагая, что сущность философии марксизма – материализм. Материализм является определяющим компонентом единой целостной философии марксизма. Необходимо отметить, что со времен Ф. Энгельса в марксизме получило гражданство понятие «форма движения материи». При таком подходе сама субстанция (материя) оказывалась в тени своего атрибута (движения), что противоречило материалистической сущности марксистской, или как определял профессор В.В. Орлов, научной философии. Ученый выдвигает и разрабатывает концепцию форм материи. Владимир Вячеславович выделяет основные, частные и комплексные формы. Особое внимание он уделяет проблеме основных форм материи, их качественных характеристик, сущностных признаков, особенностей развития и т.д. При разработке этой фундаментальной темы он выдвигает ряд теоретически значимых идей: теневой системы, закономерностей соотношения низших и высших форм материи и движения, незавершенности развития низшего в высшем, парадокс развития и т.д. Эти и другие идеи, выдвинутые ученым, получили философское обоснование и имело хороший резонанс в научном сообществе, став предметом дискуссий в ведущих философских журналах страны.

Необходимо отметить, что к разработке указанной тематики Владимир Вячеславович привлекал сотрудников кафедры. На основе этих исследований молодые ученые под руководством В.В. Орлова защитили кандидатские, а затем и докторские диссертации.

В 60-70-е годы важной темой, над которой работали философы-марксисты в стране и за рубежом была диалектика. В центре острых дискуссий оказалась трактовка развития. В конце 70-х годов автор этих строк насчитал в литературе около двадцати трактовок понятия развития. Очевидно, что такая ситуация негативно сказывалась на эвристических возможностях диалектики как методологии научного познания. Множество дефиниций категории развития во многом было обусловлено абстрактным подходом к пониманию развития, вне его связи с материей. Профессор В.В. Орлов, принимавший участие в дискуссиях по развитию, отстаивал необходимость анализа развития лишь в его связи с материей. Иначе, некорректно вести

дискурс (если выразаться современным языком) о развитии вообще, а надо говорить о развитии материи, причем не материи как таковой, а той, которая нам известна и в определенной мере изучена, то есть основных форм материи, представляющих магистральную линию развития. В этом случае понятие развитие приобретает определенность и содержательность. К тому же такой подход позволял реализовать известное требование марксистской философии о необходимости соединения всеобщего принципа развития с всеобщим принципом единства мира, природы, материи [1, с. 221].

Работая в области философской теории развития, Владимир Вячеславович приходит к важному выводу о том, что диалектика, разработанная Гегелем и отчасти Энгельсом, представляет собой абстрактно-всеобщую теорию развития. Задача философов марксистов сделать следующий шаг в этой области, разработать конкретно-всеобщую (содержательную) теорию развития. К этому заключению приводило и творческое осмысление вышеприведенного требования Ленина. Надо признать, что в фундаментальной работе В.В. Орлова «Материя, развитие, человек» в определенной мере реализован подход содержательного изложения теории развития. Эта идея (конкретно-всеобщей концепции развития) присутствует и в учебнике по общей философии. Надо признать, что в этой области помимо кафедры философии ПГУ достаточно плодотворно работали ученые Московского и Ленинградского университетов, издавшие многотомные работы по материалистической диалектике.

Важным аспектом разработки философского материализма и материалистической диалектики была проблема научной систематизации категорий философии. Дискуссии шли не только вокруг вопроса как, в какой последовательности конкретно должны выводиться, развертываться категории философии, но и относительно концептуальной основы, иначе методологии искомой систематизации. Споры по систематизации категорий диалектики были основательными и интересными. По инициативе своего заведующего кафедра философии ПГУ также принимала в них участие. Владимир Вячеславович организовал, насколько помнится, две представительные конференции с участием известных философов страны. Он опубликовал несколько содержательных работ по этой теме, а одна из его учениц защитила диссертацию. Вспоминая эти дискуссии и конференции, в которых приходилось участвовать и автору этих строк, представляется необходимым отметить, что сильной стороной выступлений и работ профессора В.В. Орлова является строгая концептуальность. Это проявляется даже в написанных им учебниках. И тогда, в советскую эпоху, и особенно сегодня, существует много разных учебников по философии. Идеальных учебников, которые отвечали бы всем критериям: дидактическим, содержательным,

логическим и т.д., конечно, нет. Но чем отличаются большинство существующих учебников, независимо от того, написаны они одним автором или их несколько – отсутствием концепции.

Как отмечалось в начале этой статьи, научная карьера профессора Орлова В.В. начиналась с изучения еще одной фундаментальной проблемы философии и мировоззрения – сознания. Проблема психики, сознания, природы идеального оставались в центре внимания Владимира Вячеславовича на протяжении многих лет. К изучению этих сложнейших вопросов науки он привлекал и своих молодых коллег, и некоторые из них успешно защитили диссертации по указанной тематике. Исследования профессора В.В. Орлова в области сознания не прошли мимо внимания известного советского психолога профессора В.С. Мерлина, работавшего в Пермском педагогическом институте. Его изыскания в области изучения целостной индивидуальной характеристики человека (концепция интегральной индивидуальности) вызывала живой интерес у Владимира Вячеславовича. Поэтому известный светский психолог не был редким гостем на общесоюзных научных конференциях, организуемых В.В. Орловым у нас в университете.

В 80-х годах в связи с нарастанием кризисных явлений в стране палитра научного интереса профессора В.В. Орлова пополняется социально-философской проблематикой. Организуется серия конференций по социальному и научно-техническому прогрессу, ускорению социального прогресса, научному прогнозированию и планированию. По их результатам издаются научные сборники. Среди исследуемых проблем в эти годы значимой была фундаментальная проблема социально-гуманитарных наук – проблема труда. Интерес к ней у В.В. Орлова, а под его влиянием и некоторых сотрудников кафедры, особенно усилился в 90-е годы, когда у нас в стране стали активно обсуждаться проблемы, поднятые западными постиндустриалистами. Они описывали новые тенденции в развитии современного капитализма, часть которых около двухсот лет назад предсказал К. Маркс. Под влиянием научно-технической революции происходит изменение содержания и характера труда, социальной структуры общества, связи собственности и власти и т.д. По мнению многих западных и отечественных ученых в условиях постиндустриального общества труд приобретает характер научного труда, а информация и научные знания в важнейший ресурс развития общества. Превращение науки, информации в определяющий фактор социального прогресса, по мнению некоторых исследователей, ставит под сомнение правомерность материалистического понимания общества и истории. Как бы ни относиться к философии Маркса, ее бесспорным достоинством, даже по признанию открытых оппонентов немецкого мыслителя, яв-

ляется философская методология. Но эвристические возможности этой методологии раскрываются исключительно в руках профессионала. Таким профессионалом, несомненно, был В.В. Орлов. Он показал, что вывод зарубежных и отечественных исследователей о дематериализации труда является результатом поверхностного, феноменологического подхода к осмыслению новых тенденций развития капиталистических стран, состоящего в отождествлении материального труда с физическим. На основе такого подхода из эмпирически фиксируемой элиминации физического труда из общественного производства делался поспешный вывод о дематериализации труда. Принципиально важным В.В. Орлов считал анализ труда с точки зрения не только его содержания, но и сущности, позволяющий выявить субстанцию труда. Формирование научного (по Марксу «всеобщего») труда являющегося наиболее значимой тенденцией развития постиндустриального общества приводит к вырождению стоимостных отношений. Абстрактный труд как субстанция стоимости, как ключевой инструмент определения эквивалентных экономических отношений постепенно элиминируется из общественного производства. Но поскольку постиндустриальное общество – это не посткапитализм, а трансформирующийся капитализм, где продолжает существовать производство, экономическая деятельность, вопрос о стоимости нового типа, по мнению профессора В.В. Орлова, становится актуальной проблемой современной науки. «Обладает ли измеримостью стоимость, субстанцией которой выступает всеобщий научный труд? – ключевая и, позволительно сказать, “проклятая” теоретическая проблема» – отмечает ученый [2, с.235]. Философ не только смог четко сформулировать важнейшую теоретическую проблему современных общественных наук, но и предложил свое решение этой проблемы. Исходя из того, что в настоящее время наиболее характерной формой всеобщего труда является компьютерный труд, Владимир Вячеславович приходит к выводу о том, что субстанцией стоимости этого труда являются абстрактные материальные структуры. «Коренная особенность постиндустриального общества, – отмечал В.В. Орлов, – незамеченная создателями постиндустриального общества, заключается в возникновении новой формы материального производства и материального труда – производства абстрактных материальных структур» [3, с.231]. Можно соглашаться или не соглашаться с автором относительно подобного решения этой «проклятой» теоретической проблемы, но одно очевидно – профессор В.В. Орлов всегда работал на острие фундаментальных научных проблем. Он увидел и научно сформулировал важнейшую проблему современного обществознания, которую не заметили многие экономисты и философы.

Представляется необходимым отметить еще одну черту научной деятельности В.В. Орлова. Бурные политические события у нас в стране в конце 80-х и начале 90-х годов прошлого века сопровождались массовым мировоззренческим, идеологическим «линянием» российской интеллигенции. Вчерашние марксисты превратились в постмодернистов, заведующие кафедрами научного атеизма – в неистово верующих, коммунисты и комсомольские активисты – в демократов и либералов, выгодно устроившись во властных структурах современной России. Эту особенность российской интеллигенции подметил еще в начале прошлого века Н.А. Бердяев. Владимир Вячеславович относился к той плеяде людей, которые не меняли своих убеждений и политических предпочтений. Он до конца жизни оставался убежденным марксистом и сторонником социализма. Свои воззрения философ отстаивал не только в своих работах, но и публично, участвуя в различных общественных мероприятиях в университете и в городе.

Многолетняя эффективная научная работа В.В. Орлова давала основание научному сообществу страны признать факт создания ученым своей философской школы. Под его руководством защищены около четырех десятков докторских и кандидатских диссертаций, работал проблемный совет Минвуза РСФСР, преобразованный позднее в секцию «Особенности современной формы научной философии» Головного совета «Философия» Министерства образования и науки РФ. Кроме того, на протяжении многих лет в университете успешно функционировал Диссертационный совет по защите докторских и кандидатских диссертаций, бессменным председателем которого был В.В. Орлов. Он же, как уже отмечалось, был одним из инициаторов создания философского факультета в ПГУ. Открытие философско-социологического факультета в нашем вузе превратила его в полноценный классический университет. И в этом немалая заслуга профессора Орлова.

Деятельность В.В. Орлова отмечена медалями «За доблестный труд», «За трудовые заслуги», званием заслуженного деятеля науки Российской Федерации. Я знал В.В. Орлова без малого пятьдесят лет, поэтому далек от мысли рисовать идеализированный, лубочный образ своего научного руководителя и коллеги. Моя задача – поделиться с читателем своими соображениями относительно деятельности профессора В.В. Орлова как ученого, сделавшего очень много для философской науки и для университетского образования. Конечно, Владимир Вячеславович был земным человеком, к которому применимо известное суждение древнеримского писателя Публия Теренция Варрона «Я человек, и ничто человеческое мне не чуждо». Он любил жизнь, и это определяло многогранность его интересов. Владимир Вячеславович много лет и вполне профессионально увлекался чекан-

кой, затем резьбой по дереву, коллекционировал старинные, дореволюционного производства, самовары и хорошо разбирался в них. Позже он покупал на металлорынке старинные сундуки и реставрировал их. Интерес В.В. Орлова к этим сундукам определялся тем, что у них была своя изюминка – их замки были с мелодичным звоном. Когда человек открывал ключом замок сундука, звучала мелодия. Философ реставрировал не только корпус, металлическую обшивку сундука, но и сам замок, чтобы он звучал. И еще он был заядлым грибником. При разговоре о грибах, а тем более в процессе «тихой охоты» в лесу он буквально преображался.

Владимир Вячеславович был яркой, творческой, талантливой личностью, у которой можно было многому научиться. По глубине и эффективности научной деятельности он был неформальным лидером не только на кафедре философии, но и в философском сообществе Перми и Пермского края. Память о нем сохранят не только те, кто имел возможность работать с ним, учиться у него, но и те, кто слышал его лекции и публичные выступления на различных мероприятиях.

Список литературы

1. Ленин. Философские тетради / В.И. Ленин. Полное собрание сочинений. Т.29, с. 221
2. Орлов В.В., Васильева Т.С. Философия экономики. Пермь: Изд. центр ПГНИУ, 2013. – 267с.
3. Васильева Т.С., Орлов В.В. Социальная философия. Пермь: Изд. центр ПГНИУ, 2011. – 351с.

TO THE MEMORY OF SCIENTIST

Leva A. Musaelyan

Perm State National Research University
Bukireva Str., 15, Perm, 614068, Russia,

This article is about the life and the work of the famous Soviet and Russian philosopher, Honored Scientist of the Russian Federation, Doctor of Philosophy, Professor V.V. Orlov. The author of more than three hundred scientific papers had diverse scientific interests and great organizational abilities, which allowed him to consolidate the staff of the department of philosophy and create an efficiently working scientific team, which is recognized as the Perm Philosophical School by the Russian educational and philosophical community.

Keywords: scientist, philosopher, V.Orlov, department, scientific interests, Perm Philosophical School.

О МЕСТЕ И РОЛИ В.В. ОРЛОВА В ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

С.И. Рудаков

Доктор философских наук, профессор кафедры истории философии и культуры
Воронежский государственный университет,
394000, Воронеж, Университетская пл., 1
E-mail: rudakovprof@mail.ru

Феномен В.В. Орлова в отечественной философии заключается в выведении советского марксизма на уровень первых зрелых научных выводов, не содержащихся в наследии Маркса, Энгельса и Ленина. Идеи о дофизической форме материи и размывании феномена стоимости, вытекающие из концепции единого мирового закономерного процесса, принципиально новы для отечественного марксизма.

Ключевые слова: В.В. Орлов, Пермская философская школа, марксизм периода раннего социализма, концепция конкретно-всеобщего характера диалектики, дофизическая форма материи, размывание стоимости.

С уходом из жизни профессора В.В. Орлова закончилась целая эпоха в развитии отечественного марксизма. Почти двадцать лет назад я уже писал о роли пермской философской школы [1]. За это время многое было сделано и самим Учителем, и его учениками. Сильно изменилась жизнь, в которой буржуазная Реставрация рельефно обнаружила откат назад во всех сферах деятельности современного российского общества.

В чем состоял феномен В.В. Орлова, и в чем причина яркого развития пермской философской школы? Разгадка этого явления кроется не просто в индивидуальной одаренности и работоспособности философа, а в той исторической роли, которая выпала на долю Владимира Вячеславовича Орлова и его сподвижников, из которых, прежде всего, следует выделить Т.С. Васильеву. Чтобы понимать эту роль, надо понимать специфику советского марксизма, который существовал после Революции до начала 90-х годов. То был ранний советский марксизм, соответствовавший условиям раннего социалистического общества в СССР.

Развившееся на неадекватной социализму технической основе раннее советское общество породило специфическое идеологическое образование, каким стал советский марксизм XX века. Его существеннейшей особенностью в философии была такая трактовка диалектического и исторического материализма, которая на каждом этапе своего развития делала уступки до-марксистской классической буржуазной философии. В 20-е годы это были

уступки плюрализму ХУП века в духе Гоббса, Декарта и Лейбница (механисты, деборинцы и др). В 30-50-е годы в эпоху сталинского Просвещения советская философия толковала диалектический материализм в духе французского материализма, оценивая гегелевскую диалектику как аристократическую реакцию на французскую революцию. Потом была трактовка материалистической диалектики И.С.Нарского в духе И.Канта, в которой противоречия-антиномии объяснялись гносеологическими трудностями познания. Ее сменила концепция «советских гегельянцев» (Э.В.Ильенков, П.В.Копнин, А.М.Минасян и др.) о тождестве диалектики, логики и теории познания. А в завершении раннего советского марксизма были свои «фейербахианцы» – от А.П.Шептулина до И.Т. Фролова.

А дальше, как и в середине XIX века, начался процесс становления неклассической философии в отечественном марксизме. Одни стали трактовать диалектический материализм в сторону иррационализма, другие – позитивизма. Третьи же в духе раннего марксизма стали приближать материализм к диалектике и наоборот. Отталкиваясь от идей Э.В.Ильенкова, они пытались трактовать их в духе материализма (В.С.Библер, Н.И.Лапин, В.С.Багатурия и др.). Этот процесс привел к первому зрелому толкованию философии Маркса, Энгельса и Ленина. Первыми зрелыми марксистами в отечественной философии стали В.В.Орлов и В.А.Вазюлин.

В.В.Орлов вывел отечественный марксизм на уровень, как минимум, «Святого семейства». Как мы помним, в «Святом семействе» Маркс и Энгельс завершают свой период раннего творчества и формируют первые идеи, вошедшие в сокровищницу классического марксизма: идею об определяющей роли народных масс, о гносеологических корнях идеализма, о естественных связях людей как основе гражданского общества. В конце жизни классики, обмениваясь воспоминаниями, считали, что и в зрелом возрасте могут не стыдиться «Святого семейства». Вместе с тем в данной работе нет еще собственно материалистического понимания истории, выраженного в диалектике производительных сил и производственных отношений, концепции классов, государства и духовной надстройки. «Святым семейством» завершился ранний марксизм и зарождался марксизм зрелый.

Нечто подобное присутствует в концепции В.В.Орлова. Философ правильно уловил абстрактно-всеобщий характер диалектики в советской философии: «Такое изложение диалектики можно определить как абстрактно-всеобщую теорию развития, поскольку в предмет диалектики здесь включается только абстрактно-всеобщее» [2, с.5]. Однако основоположник пермской философской школы сам несколько абстрактно понимал специфику раннего советского марксизма. Он писал в 1994 году: «Развитая в последние десятилетия трактовка диалектического материализма является, однако, лишь специфической формой диалектического материализма, воз-

можности которой в основном исчерпаны. Эта форма основана на абстрактно-всеобщей интерпретации марксистской философии, исходящей из понятий материи вообще, развития вообще, законов диалектики вообще и т.д. При этом важнейшие реальности – жизнь и человек выступают в качестве примеров или эпизодов, в которых проявляется действие всегда себе равных всеобщих законов диалектики. С этих позиций всеобщее (материя, законы развития) не включает в себя органически особенное, жизнь. Человека, «безразлично к ним». Такая интерпретация далеко не реализовала теоретический потенциал марксистской философии, хотя и принесла несомненные теоретические результаты» [2, с.4-5].

Более того, в более поздней статье в 2017 г., В.В.Орлов приписывал абстрактно-всеобщий характер не только советскому марксизму, но и классическому: «Марксистская философия первоначально была создана в ее принципиальной абстрактно-всеобщей форме с элементами, тенденцией перехода к конкретно-всеобщей. Эта тенденция нашла свое яркое выражение, прежде всего в «Капитале» К.Маркса. Маркс, по словам Ленина, не создал Логики с большой буквы», то есть целостной философской теории в виде «развернутой системы категорий» [3, с.7].

Как видим, философ сближает абстрактный характер марксистской философии XIX века с абстрактным характером советской философии. Действительно, ни Маркс, ни Энгельс не изложили систему марксистской философии. Было другое время и другие задачи. Однако глубина понимания единства материализма и диалектики, как это проявляется у классиков в «Немецкой идеологии», «Капитале», анализе опыта революций XIX века, настолько конкретна-всеобща, что без этого не было бы великих открытий в политэкономии. Сказанное означает, что В.В.Орлов не до конца осознавал степень марксистской незрелости советского диамата. Советские авторы не просто количественно находились на абстрактном уровне материалистической диалектики, но и делали п р я м ы е, немарксистские уступки буржуазным классикам в осмыслении всеобщего и его законов развития.

Тем самым, философ, с одной стороны, зафиксировал абстрактный характер советского диалектического материализма, а с другой, недооценивал этой абстрактности, преуменьшал ее. Это было следствием двойственности материалистической концепции В.В.Орлова. Он сделал колоссальный шаг вперед, разрабатывая конкретно-всеобщую теорию развития. «Основой разрабатываемой конкретно-всеобщей теории диалектического материализма, – писал философ, – выступает не понятие материи, развития, человека и т.д. вообще, а идея единого закономерного мирового процесса как бесконечной последовательности ступеней развития, или форм материи, из бесконечного числа которых в настоящее время известны пока только четыре высших формы: физическая, химическая, биологическая и

социальная “человек, общество”» [4, с.8-9]. Из концепции единого закономерного мирового процесса вытекает идея материального единства мира, в том числе социального. Так единство мира еще никто не трактовал в отечественной философии XX века до Орлова. Однако преуменьшая немарксистский элемент в советской философии, абстрактно сводя его к количественному отличию абстрактного и конкретно-всеобщего, преувеличивая близость гегелевской и марксистской диалектики, замечательный ученый сам не до конца последовательно с точки зрения диалектического и исторического материализма объяснял важнейшие социальные явления.

Так, буржуазную Реставрацию в стране ученый объяснял чисто субъективными причинами: предательством политического руководства, некомпетентностью чиновников и т.д. Эта широко распространенная в среде современных российских коммунистов позиция не является, однако, научной и марксистской. Нельзя треть века в развитии общества объяснять чисто субъективными причинами, это противоречит духу исторического материализма.

Другой пример спорного научного решения у В.В.Орлова касается проблемы постиндустриального общества и размывания стоимостных отношений. С одной стороны, автор гениально увязывает конкретно-всеобщую изюминку в толковании современного общества с вырождением стоимостных отношений. Он писал: «Вырождение стоимостного отношения, подрывая основу капиталистической организации экономики, неуклонно делает капиталистическую формацию экономически неэффективной и архаической» [3, с.9]. С другой стороны, он понимает так широко это вырождение, что к материальному труду относит фактически нематериальную деятельность: компьютерный труд, услуги в здравоохранении, науке, образовании. Итоговый вывод, который делал ученый, был спорным: «Наконец, коренной особенностью постиндустриального общества, с моей точки зрения, является не разрушение стоимости вообще, а разрушение, вырождение товарной стоимости и формирование новой стоимости, природу которой еще предстоит выяснить» [5, с.12]. Такое расширительное толкование стоимости неправомерно ни с технической точки зрения, поскольку автоматизация ведет к отмиранию субстанции стоимости, ни с экономической точки зрения. Поскольку стоимость выражает частный характер труда, распространяя стоимость и на условия неантагонистического общества, мы преуменьшаем качественную грань предыстории и зрелой истории человеческого общества.

Развивая идею конкретно-всеобщей формы развития, В.В.Орлов сформулировал, как философское завещание, две плодотворных идеи, которые будут определять развитие философии. Он писал: «Всеобщее, как и атом в известном изречении, неисчерпаемо. Узловые проблемы научной филосо-

фии, диалектического и исторического материализма связаны с двумя “концами” единого закономерного мирового процесса (ЕЗМП), связанного с глобальным “прошлым” и “будущим”. Первая из них – это проблема бесконечности форм материи в “прошлом”, вторая – в бесконечности развития “в будущем”. Первая в более конкретном выражении представляет собой проблему дофизических форм материи, вторая – переход к высшей, коммунистической формации» [4, с.10].

Творчество профессора В.В.Орлова открывает широчайшие перспективы современных марксистских исследований. Одновременно оно заложило философскую основу под возрождение социалистического общества в России. И потому его имя будет вписано большими буквами в историю советского марксизма.

Список литературы

1. Рудаков С.И. О пермской философской школе (К 70-летию проф. В.В.Орлова) // Новые идеи в философии. Вып. 11. Пермь, 2002. – С.139-142.
2. Орлов В.В. Будущее марксистской философии: важнейшие направления развития // Новые идеи в философии. Вып.2. Пермь, 1994. – С.4-19.
3. Орлов В.В. Единый закономерный мировой процесс: фундаментальные проблемы (статья вторая) // Новые идеи в философии. Выпуск 4 (25). Пермь, 2017. (230 с.; С.7).
4. Орлов В.В. Единый закономерный мировой процесс: фундаментальные проблемы // Новые идеи в философии. Вып.3 (24). Пермь, 2016. – С.7-12.
5. Орлов В.В. Реплика к статье С.И. Рудакова // Новые идеи в философии. Вып.18, т.2. Пермь, 2009. – С. 12.

ON THE PLACE AND ROLE OF V. V. ORLOV IN THE HISTORY OF RUSSIAN PHILOSOPHY

Sergey I. Rudakov

Voronezh state university,
University sq., 1, Voronezh, 394000, Russia

Vladimir V.Orlov is the first who got up the soviet Marxist philosophy at the level of the mature conclusions which we can not find in the works of Marx, Engels and Lenin. Ideas of prephysical form of matter and erosion of cost are principally new in Russian Marxism.

Kea words: Vladimir V. Orlov, Perm philosophical school, Marxism of the early socialism, concept of concrete general character of dialectic, idea of erosion of the cost.

НОВЫЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФИИ ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА. Обоснование эквивалентности «бытия» и «внутренней противоречивости материи» путем «вычисления» соответствующих ценностных функций в алгебре формальной аксиологии

В.О. Лобовиков

доктор философских наук, главный научный сотрудник,
Институт философии и права УрО РАН,
620990, Екатеринбург, ул. Софьи Ковалевской, 16
E-mail: vlobovikov@mail.ru

Впервые в мировой философской литературе дается дедуктивное обоснование формально-аксиологической эквивалентности материальности мира и существования в нем взаимопревращения качеств; это обоснование осуществляется «вычислением» соответствующих ценностных функций в двузначной алгебре формальной аксиологии. Таким же методом демонстрируется формально-аксиологическая эквивалентность ценностных функций: «материальность мира» и «внутренняя противоречивость мира»; «всеобщая взаимосвязь» и «взаимопревращение качеств»; «бытие» и «внутренняя противоречивость материи». Качественно новой идеей (в отличие от диамата Маркса-Энгельса-Ленина) является исследуемая в статье идея такого логически непротиворечивого синтеза диалектики и материализма, при котором «внутренняя противоречивость (чего) х» и «материя (чего) х» рассматриваются как ценностные функции-инверсии в математическом значении термина «функция», а диамат предстает в виде композиции этих функций, т.е. в виде двойной инверсии. Поскольку «двойная итерация инверсии снимается», в исследуемой двузначной алгебраической системе философской онтологии путем «вычисления» соответствующих функций дедуктивно обосновывается, что «бытие (чего) х» формально-аксиологически эквивалентно «внутренней противоречивости материи (чего) х». Актуальность и потенциальная практическая значимость этой новой идеи: философствование как «вычисление» функций и преобразование уравнений впервые создает возможность представления философских знаний как системы в искусственном интеллекте автономного робота. т.е. возможность конструирования собственно философского аспекта его внутренней картины внешнего мира.

Ключевые слова: диалектический-материализм, алгебра-формальной-аксиологии, ценностная-функция, бытие, внутренняя-противоречивость-материи

Светлой памяти Владимира Вячеславовича Орлова – оригинального философа, внесшего значительный вклад в развитие диалектического материализма, посвящается.

1. Введение

Известный критик диалектики – К.Р. Поппер утверждал, что: диалектика не является фундаментальной *дедуктивной* теорией; диалектика – *эмпирическое* обобщение, уступающее по своей методологической ценности методу проб и ошибок; в ней все понятия расплывчаты, слова и словосочетания неоднозначны, точных явных определений значений исходных терминов нет; диалектика формально-логически противоречива, поэтому, в ней доказуемо любое (произвольное) утверждение [35; 36]. Было время, когда эта критика была *отчасти* (но не во всем) справедлива; например, действительно, в течение длительного периода диалектика не представлялась в форме *дедуктивной* теоретической системы строго определенных понятий и законов. Но в ходе истории все изменяется; появляются качественно новые идеи в философии, в частности, (вопреки Н.О. Лосскому [23] и другим критикам диамата) *развивается* и диалектико-материалистическое мировоззрение. Например, в наше время – в эпоху компьютерных технологий, качественно новой и весьма перспективной идеей в философии диалектического материализма является конструирование и изучение дискретной математической модели формально-аксиологического аспекта диамата; представление диалектико-материалистических философских знаний в компьютерных системах на искусственном языке двузначной алгебры формальной аксиологии. Эта новая идея предполагает *дедуктивную* организацию формально-логически непротиворечивой системы диамата как *фундаментальной* философской теории, строгое определение всех исходных понятий и основополагающих абстрактно-теоретических утверждений, значит, в случае успешной реализации этой идеи антидиалектическая концепция Поппера оказывается уже «морально устаревшей»; неадекватной современной ситуации [21].

Исходным абстрактно-теоретическим положением, лежащим в основе упомянутой *качественно новой* концепции диамата, является весьма нетривиальное допущение, что и метафизика, и диалектика и вообще *любая философия как таковая* (в сущности, своей) *есть формальная аксиология*. Это непривычно и, естественно, что читатель может отказаться принять такое психологически неожиданное допущение, затребовав его всестороннее содержательное обоснование и подробное объяснение. Однако в настоящей статье это вполне естественное требование читателя удовлетворено не будет, так как всестороннее содержательное обоснование исходного допущения не входит в задачу данной статьи. Для удовлетворения упомянутого со-

вершенно естественного желания читатель отсылается к другим публикациям автора [15–21]. Задача настоящей работы заключается в *систематическом применении* (к упомянутому основополагающему допущению) *гипотетико-дедуктивного метода*. А именно; вначале принимаем исследуемое нетривиальное допущение в качестве гипотезы и дедуктивно выводим из нее логические следствия, а затем обсуждаем относящиеся к делу следствия, и именно на этом (гипотетико-дедуктивном) основании оцениваем исследуемую гипотетическую концепцию. Что, если ее принятие эффективно разрешает очень трудные антиномии-проблемы и создает новые возможности для дальнейшего прогрессивного развития, как теоретической философии диамата, так и ее возможных в будущем практически значимых приложений (например, к проблеме представления собственно философских знаний в искусственном интеллекте автономного робота)? Чтобы взвесить все за и против принятия (или отбрасывания) указанной теоретической гипотезы, нужно вначале изучить, какие *нетривиальные* утверждения из нее логически следуют, и что эти следствия могли бы дать для прогресса теории и практики. Хотя от всестороннего содержательного обоснования упомянутой качественно новой, психологически непривычной гипотезы мы в настоящей работе воздерживаемся, точные дефиниции значений всех используемых в статье новых терминов необходимо дать, так как иначе читатель не сможет самостоятельно перепроверить представленные в статье результаты и в полной мере осознать новизну концепции.

2. Определения основных понятий алгебры формальной аксиологии

Алгебра формальной аксиологии строится на множестве всего того, что является либо хорошим, либо плохим *относительно* некоторого *переменного* (индивидуального или коллективного – неважно) *субъекта* оценки (оценщика) Σ . Элементы множества $\{x$ (хорошо), p (плохо) $\}$ называются *ценностными значениями* элементов того множества (обозначим его буквой D), на котором строится двузначная алгебра формальной аксиологии. *Ценностными функциями от одной ценностной переменной* называются отображения $\{x, p\} \rightarrow \{x, p\}$. *Ценностными функциями от двух ценностных переменных* называются отображения $\{x, p\} \times \{x, p\} \rightarrow \{x, p\}$, где символ \times обозначает декартово произведение множеств. *Вообще говоря, ценностными функциями от N ценностных переменных* называются отображения $\{x, p\}^N \rightarrow \{x, p\}$, где N – любое целое положительное число. Абстрактные *ценностные формы* элементов множества D представляют собой *ценностные функции от некоторого числа ценностных переменных*. Алгебраическая система формальной аксиологии есть система формально-аксиологических отношений между ценностными функциями.

Построение дискретной математической модели формально-аксиологического аспекта объективной диалектики материального мира начнем с определения значений символов используемого искусственного языка.

Глоссарий (словарь используемых терминов) для следующей таблицы 1. Символ Za обозначает *ценностную функцию* «противоречие (что, кто) a , или самопротиворечие (чего, кого) a ». Pa – «(внутренняя) противоречивость (чего, кого) a », или «существование противоречия (=самопротиворечия) в (чем, ком) a ». Oa – «противоположность для (чего, кого) a », или «противоположность (чего, кого, чья) a », или «противоположность (чему, кому) a ». Ma – «(неоформленная или бесформенная) материя (чего, кого) a , или (чистая) материальность (чего, кого) a ». Ca – «(неоформленное или бесформенное) содержание (чего, кого) a , или (чистая) содержательность (чего, кого) a ». Ia – «изменение, движение (чего, кого) a ». $Эa$ – «энергия (чего, кого) a ». Qa – «качество (чего, кого) a ». Pa – «развитие (чего, кого, чье) a ». Ga – «закон, порядок (чего, кого, чей) a ». Va – «закон, порядок для (чего, кого) a ». Вышеупомянутые функции определяются ниже таблицей 1.

Таблица 1. Унарные ценностные функции

a	Za	Pa	Oa	Ma	Ca	Ia	$Эa$	Qa	Pa	Ga	Va
X	П	П	П	П	П	П	П	X	П	X	П
П	П	X	X	X	X	X	X	П	X	П	X

Глоссарий для следующей таблицы 2. Va – «бытие (чего, кого) a ». Na – «небытие (чего, кого) a ». Fa – «(внешняя) форма для (чего, кого) a », или «оформление, формирование (чего, кого) a (в качестве объекта)». $Φa$ – «(внутренняя) форма (чего, кого, чья) a ». Ja – «вещь (что, кто) a ». Ea – «единство, объединение (чего, кого, чье) a ». Wa – «мир (чего, кого, чей) a ». Ia – «невозможность (чего, кого) a ». Ha – «необходимость (чего, кого) a ». $δa$ – «неограниченность, неопределенность, бесконечность (чего, кого) a ». $Чa$ – «ограниченность, определенность, конечность (чего, кого) a ». Эти ценностные функции определяются ниже таблицей 2.

Таблица 2. Функции от одной переменной

a	Va	Na	Fa	$Φa$	Ja	Ea	Wa	Ia	Ha	$δa$	$Чa$
X	X	П	П	X	X	X	X	П	X	X	П
П	П	X	X	П	П	П	П	X	П	П	X

Глоссарий для следующей таблицы 3. Символ $Π_{2ab}$ обозначает ценностную функцию «противоречие (чего, кого, чье) b (чему, кому) a ». K_{2ab} – «единство, объединение (чего, кого) a и (чего, кого) b ». D_{2ab} – «разделение, раздельность (чего, кого) a и (чего, кого) b ». T_{2ab} – «тождество, совпадение,

неразличимость (чего, кого) a и (чего, кого) b ». W_{2ab} – «взаимоисключение (чего, кого) a и (чего, кого) b ». C_{2ab} – «бытие, существование, наличие (чего, кого) b в (чем, ком) a ». O_{2ab} – «противоположность (чего, кого) b (чему, кому) a , или противоположность (чего, кого) b для (чего, кого) a ». Ψ_{2ab} – «превращение (чего, кого) a во (что), в (кого) b ». D_{2ab} – «действие, воздействие, атака (чего, кого, чья) b на (что, кого) a ». P_{2ab} – «проникновение (чего, кого) b во (что), в (кого) a ». L_{2ab} – «связь, связанность (чего, кого, чья) a с (чем, кем) b ». Упомянутые ценностные функции, зависящие от двух ценностных переменных, определяются ниже таблицей 3. Некоторые из этих функций были точно определены и обсуждались ранее в связи с другими задачами [15–21].

Таблица 3. Ценностные функции от двух ценностных переменных

a	b	P_{2a} b	K_{2a} b	D_{2a} b	T_{2a} b	W_{2a} b	C_{2a} b	O_{2a} b	Ψ_{2a} b	D_{2a} b	P_{2a} b	L_{2a} b
х	х	п	х	п	х	п	х	п	п	п	х	п
х	п	п	п	х	п	х	п	п	п	п	п	п
п	х	х	п	х	п	х	х	х	х	х	х	х
п	п	п	п	х	х	п	х	п	п	п	х	п

ОПРЕДЕЛЕНИЕ (DF-1) отношения эквивалентности: ценностные функции Ω и Δ называются *формально-аксиологически эквивалентными*, если и только если они (Ω и Δ) принимают одинаковые ценностные значения из множества {х (хорошо); п (плохо)} при любой возможной комбинации ценностных значений (х или п) переменных. Отношение *формально-аксиологической эквивалентности* ценностных функций Ω и Δ обозначается символом « $\Omega=+=\Delta$ ». В естественном языке отношение « $=+=$ » выражается словами «есть», «является», «значит» и т.п. О многозначности этих слов и о связанных с их многозначностью опасностях на стыке формальной аксиологии и формальной логики см. [15; 16; 20].

ОПРЕДЕЛЕНИЕ DF-2: *законом формальной аксиологии* является любая такая, и только такая ценностная функция, которая принимает значение «хорошо» при любой возможной комбинации ценностных значений своих переменных. Иначе говоря, закон формальной аксиологии есть ценностная функция-константа, принимающая значение «хорошо». Если Ω есть некая ценностная функция, то она есть закон формальной аксиологии, если и только если $\Omega=+=x$.

ОПРЕДЕЛЕНИЕ DF-3: *формально-аксиологическим противоречием* в двузначной алгебре формальной аксиологии является любая такая, и только такая ценностная функция, которая принимает значение «плохо» при любой возможной комбинации ценностных значений своих переменных.

Иначе говоря, формально-аксиологическое противоречие есть ценностная функция-константа, принимающая значение «плохо». Если Ω есть некая ценностная функция, то она есть формально-аксиологическое противоречие, если и только если $\Omega=+=п$.

В следующем разделе статьи с помощью представленных выше конвенций и дефиниций конструируется дискретная математическая модель объективной диалектики чувственно воспринимаемого мира.

3. Математическая модель объективной диалектики материального мира как дедуктивно организованная система «уравнений» двузначной алгебры формальной аксиологии

Из системы представленных выше конвенций и дефиниций логически следуют приведенные ниже формально-аксиологические эквивалентности («уравнения»). В каждом элементе представленного ниже занумерованного списка непосредственно слева от знака «двоеточие» помещается записанное на искусственном языке «уравнение», а справа – его «перевод» на естественный язык. В идеале, читателю рекомендуется лично перепроверить все «уравнения», аккуратно «вычисляя» соответствующие ценностные функции и принимая во внимание данные выше точные определения терминов. (Только проделав эти «упражнения», он может в полной мере осознать содержание статьи.) Однако, при первом знакомстве со статьей, читатель может пропустить «уравнения», прочитав только их «переводы» на естественный язык. При этом он вполне способен самостоятельно прийти к обоснованному заключению о соответствии или несоответствии между предлагаемой математической моделью и моделируемым оригиналом – содержательной философией диалектического материализма, известной читателю из специальной монографической или учебной литературы, например, из работ таких авторов как Альтюссер [1; 2], Балибар [3], Вьяккерев [4], Ильенков [5–7], Кедров [8], Копнин [9; 10], Лекторский [11; 12], Ленин [13; 14], Лойфман [22], Любутин [23], Мао-Цзэдун [25], Маркс и Энгельс [26], Мелюхин [27], Нарский [28–30], Орлов [31–33], Петров [34], Руткевич [37], Энгельс [38–40], или из каких-то других источников. Если в первом приближении впечатление о соответствии модели оригиналу благоприятное, то далее целесообразно перепроверить («пересчитать») все «уравнения» или лично (это лучше всего) или совместно с каким-то дружественно настроенным математиком, для которого искусственный язык – дело обычное. В собственно математическом отношении математик не найдет в данном тексте ничего интересного: все очень просто (в чисто техническом собственно математическом отношении). Полученный результат интересен и весьма нетривиален в другом отношении; а именно, – в связи с собственно философской теорией диамата, интерпретированной формально-аксиоло-

гически и логически непротиворечиво организованной в данном случае *дедуктивно* (вопреки мнению Поппера). Теперь, сделав необходимые пояснения, перейдем непосредственно к списку «уравнений».

- 1) $Ma=+=Pa$: материальность эквивалентна внутренней противоречивости.
- 2) $MWa=+=PWa$: материальность мира эквивалентна его внутренней противоречивости.
- 3) $MEWa=+=PWa$: материальное единство мира эквивалентно его внутренней противоречивости.
- 4) $MJa=+=PJa$: материальность вещи эквивалентна ее внутренней противоречивости.
- 5) $Pa=+=Pa$: развитие эквивалентно внутренней противоречивости.
- 6) $MEWa=+=EMWa=+=PWa$: материальное единство мира эквивалентно его развитию.
- 7) $K_2\mathcal{U}_2FMbFMc\mathcal{U}_2FMcFMb=+=Za$: всеобщее взаимопревращение форм материи есть противоречие.
- 8) $K_2\mathcal{U}_2QbQc\mathcal{U}_2QcQb=+=Za$: всеобщее взаимопревращение качеств есть противоречие.
- 9) $K_2\mathcal{U}_2bc\mathcal{U}_2cb=+=Za$: всеобщее взаимопревращение есть противоречие.
- 10) $K_2\mathcal{D}_2bc\mathcal{D}_2cb=+=Za$: всеобщее взаимодействие есть противоречие.
- 11) $K_2L_2bcL_2cb=+=Za$: всеобщая взаимосвязь есть противоречие.
- 12) $Za=+=P_2aa$: противоречие есть самопротиворечие.
- 13) $Pb=+=C_2bZa$: внутренняя противоречивость (чего) b есть бытие противоречия (самопротиворечия) внутри b .
- 14) Из вышеприведенных уравнений следует, что
- 15) $MEWa=+=C_2WaK_2\mathcal{D}_2bc\mathcal{D}_2cb$: материальное единство мира эквивалентно существованию в нем всеобщего взаимодействия.
- 16) $MEWa=+=C_2WaK_2L_2bcL_2cb$: материальное единство мира эквивалентно существованию в нем всеобщей взаимосвязи.
- 17) $MEWa=+=C_2WaK_2\mathcal{U}_2bc\mathcal{U}_2cb$: материальное единство мира эквивалентно существованию в нем всеобщего взаимопревращения.
- 18) $MEWa=+=C_2WaK_2\mathcal{U}_2QbQc\mathcal{U}_2QcQb$: материальное единство мира означает бытие в нем всеобщего взаимопревращения качеств.
- 19) $MEWa=+=C_2WaK_2\mathcal{U}_2FMbFMc\mathcal{U}_2FMcFMb$: материальное единство мира означает бытие в нем всеобщего взаимопревращения форм материи.
- 20) $MEWa=+=C_2WaK_2\mathcal{U}_2FIIbFIIc\mathcal{U}_2FIIcFIIb$: материальное единство мира означает бытие в нем всеобщего взаимопревращения форм движения.

- 21) $MEWa=+=C_2WaK_2Щ_2FЭbFЭcЩ_2FЭcFЭb$: материальное единство мира означает бытие в нем всеобщего взаимопревращения форм энергии.
- 22) $MK_2Щ_2bcЩ_2cb=+=x$: материальность взаимопревращения есть закон алгебры формальной аксиологии.
- 23) $ЧK_2Щ_2bcЩ_2cb=+=x$: ограниченность (т.е. существование ограничений) взаимопревращения есть закон алгебры формальной аксиологии.
- 24) $I8K_2Щ_2bcЩ_2cb=+=x$: невозможность неограниченного взаимопревращения – закон алгебры формальной аксиологии.
- 25) $BVK_2Щ_2bcЩ_2cb=+=x$: существование закона для взаимопревращения есть закон алгебры формальной аксиологии.
- 26) $BVK_2K_2Д_2bcД_2cb=+=x$: существование закона для взаимодействия есть закон алгебры формальной аксиологии.
- 27) $VK_2Щ_2bcЩ_2cb=+=VK_2Д_2bcД_2cb$: закон для взаимопревращения эквивалентен закону для взаимодействия.
- 28) $K_2L_2aOaL_2Oaa=+=K_2Щ_2aOaЩ_2Oaa$: взаимосвязь противоположностей эквивалентна их взаимопревращению.
- 29) $K_2aOa=+=T_2aOa$: единство противоположностей эквивалентно их тождеству (вопреки мнению Н.О. Лосского [23, с. 18, 21, 23, 53]).
- 30) $T_2aOa=+=K_2Щ_2aOaЩ_2Oaa$: тождество противоположностей эквивалентно их взаимопревращению.
- 31) $K_2aOa=+=K_2C_2aOaC_2Oaa$: единство противоположностей эквивалентно их бытию друг в друге.
- 32) $K_2P_2aOaP_2Oaa=+=K_2C_2aOaC_2Oaa$: взаимопроникновение противоположностей эквивалентно их бытию друг в друге.
- 33) $K_2aOa=+=K_2P_2aOaP_2Oaa$: единство противоположностей эквивалентно их взаимопроникновению.

По моему мнению, «переводы» представленных выше «уравнений» с искусственного языка математической модели на естественный язык философов не могут не породить в уме читателя множества ассоциаций с тем, что он изучал или читал относительно диамата ранее. Много в этих «переводах» – «хорошо забытое старое», но это «старое» предстает в данной статье как нечто *качественно* новое, а именно, как логически непротиворечивая фундаментальная *дедуктивная* формально-аксиологическая теория объективного существования взаимосвязи, взаимодействия и взаимопревращения во внутренне противоречивом (=+=материальном) мире.

4. Заключение: некоторые важные мировоззренческие замечания о двузначной алгебре философии как формальной аксиологии

В ходе исторического развития философии некоторые авторы (в особенности марксисты-ленинцы) обвиняли Аристотеля в том, что он *необоснованно* придал своему органону (Логике) метафизический статус *универсальной*

теории бытия, т.е. философской *онтологии*, придав *логическим законам* тождества и не-противоречия *мысли* статус *онтологических законов* тождества и не-противоречия *бытия*. Поскольку, вообще говоря, «бытие» и «мышление» не суть синонимы, постольку это критическое замечание в адрес метафизики Стагирита является вполне уместным, важным, и не может просто игнорироваться: оно должно быть учтено при построении действительно адекватной универсальной философии как логически непротиворечивой теоретической системы.

Еще один важный вариант отождествления мышления и бытия – «Наука Логики» Г.В.Ф. Гегеля. Отождествление предметов логики и онтологии объединяет его с Аристотелем. Но в отличие от Стагирита, идеалистически интерпретируя диалектическую онтологию Гераклита (теорию противоречивости всего, что есть в этом мире), Гегель отверг метафизику Аристотеля, придя к выводу, что она несовместима с объективной диалектикой бытия. В этой особой связи метафизика и диалектика стали рассматриваться как противоположности. Но противоположности существуют в рамках некоего единства, относительно которого они тождественны.

Абстрактно говоря, в некотором отношении вышеупомянутые противоположные друг другу варианты общепанлогизма (Аристотеля и Гегеля) представляют собой одно и то же – произвольное отождествление (на каком-то неясном основании) предмета логики и предмета философской онтологии. Об этом многократно твердили многие уважаемые историки философии (в частности марксисты-ленинцы). И эта принципиальная критика не может быть просто отброшена и предана забвению: ее необходимо учесть, стремясь построить действительно адекватную математическую модель универсальной философской теории бытия вообще.

Важным аспектом научной новизны, предложенной выше концепции является то, что в разделе 2 настоящей статьи учет вышеупомянутой критики панлогизма Аристотеля и Гегеля осуществлен в полной мере: двужанровая алгебра философии как формальной аксиологии совершенно свободна (вообще не зависит) от нереалистичного допущения о тождестве предмета логики форм мышления и предмета философской онтологии форм бытия вообще. Независимость от этого спорного допущения проявляется в следующем: элементом множества D , на котором строится двужанровая алгебра формальной аксиологии, может быть все то и только то, что либо хорошо, либо плохо *относительно* некоторого *переменного субъекта* оценки (оценщика) Σ . При этом не утверждается ни то, что объект оценки существует, ни то, что он не существует. Например, нечто хорошее может, к сожалению, не существовать, а нечто плохое может, к сожалению, существовать. Так или иначе оценивать можно не только то, что есть, но также и то, чего нет. Вообще говоря, *онтологические значения* – элементы множества $\{e$ (суще-

ствует) и p (не существует)} не зависят от *аксиологических значений* – элементов множества $\{x$ (хорошо), p (плохо)} $\}$. При определении двузначной алгебры философии как формальной аксиологии утверждается только то, что каждый элемент множества D принимает одно и только одно из двух вышеупомянутых *аксиологических значений* и одно и только одно из двух вышеупомянутых *онтологических значений*. *Логические значения* $\{и$ (истинно), $л$ (ложно)} и прочие собственно логические термины (мысль, понятие, суждение и т.п.) в этом определении двузначной алгебры философии не упоминаются вообще: оно от них свободно, следовательно, оно вообще не зависит от какого бы то ни было отношения к спорной доктрине панлогизма. Это – качественно *новый* подход к обсуждаемой проблематике.

Список литературы

1. *Альтюссер Л.* Ленин и философия. – М.: Ad Marginem, 2005. – 175 с.
2. *Альтюссер Л.* За Маркса. – М.: Праксис, 2006. – 391 с.
3. *Балибар Э.* Еще раз о противоречии. Диалектика классово́й борьбы и классовая борьба в диалектике // Французские марксисты о диалектике. – М.: Прогресс, 1982. С. 9–53 с.
4. *Вяккерев Ф.Ф.* (ред.). Материалистическая диалектика: В 5-ти т. Т.1. – М.: Мысль, 1981. 374 с.
5. *Ильенков Э.В.* К вопросу о противоречии в мышлении // Вопросы философии. 1957. №4. С. 63–72.
6. *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика: Очерки истории и теории. – М.: Политиздат, 1974. – 271 с.
7. *Ильенков Э. В.* Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. – 464 с.
8. *Кедров Б.М.* Единство диалектики, логики и теории познания. – М.: КомКнига, 2006. – 296 с.
9. *Копнин П.В.* Философские идеи *В.И.* Ленина и логика. – М.: Наука, 1969. – 485. с.
10. *Копнин П. В.* Проблемы диалектики как логики и теории познания. – М.: Мысль, 1982. – 297 с.
11. *Лекторский В.А.* Субъект, объект, познание. – М.: Наука, 1980. – 359 с.
12. *Лекторский В.А., Тюхтин В.С.* Диалектика, познание, наука. – М.: Наука, 1988. – 285 с.
13. *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм // ПСС. Изд. 5-е. Т. 18. – 525 с.
14. *Ленин В.И.* Философские тетради // ПСС. Изд. 5-е. Т.29. – 782 с.
15. *Лобовиков В.О.* Дискретное математическое моделирование («оцифровка») формально-аксиологического аспекта метафизики (Парменид, Мелисс, Платон, Аристотель) и материалистической диалектики // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. Вып. 11. Екатеринбург: УрО РАН, 2011. С.114–133.
16. *Лобовиков В.О.* Бинарные операции «бытие- β -в- ω » и «бытие- β -вне- ω » в двузначной алгебре метафизики как формальной аксиологии: использование этих операций в дискретных математических моделях философии // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения РАН. 2013. Том 13. № 2. С. 5–21.
17. *Лобовиков В.О.* Диалектический материализм в «цифровом формате» // Социум и власть. 2014. № 1. С. 127–138.

18. *Лобовиков В.О.* Ядро диалектики – закон взаимопроникновения противоположностей и его моделирование в алгебраической системе формальной аксиологии // Социум и власть. 2014. № 4. С. 126-130.
19. *Лобовиков В.О.* Закон единства и борьбы противоположностей как формально-аксиологический закон двужначной алгебры философии // Социум и власть. 2014. № 5. С. 124–130.
20. *Лобовиков В.О.* Принцип композициональности в формально-аксиологической семантике естественного языка диалектической философии // Научный Ежегодник Института философии и права Уральского отделения РАН. 2016. Т. 16. № 3. С. 5–23.
21. *Лобовиков В.О.* Диалектический материализм как логически непротиворечивая дедуктивная теория // Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки. 2018. Т. 13. № 1/173. С. 37–50.
22. *Лойфман И.Я.* Противоречивость физического взаимодействия // М.Н. Руткевич (Ред.). Диалектические противоречия в природе. М.: Наука, 1967. С.3–6.
23. *Лосский Н.О.* Диалектичний матеріалізм в СРСР. – Р.: УМСА-PRESS, 1934. – 66 с.
24. *Любутин К.Н.* Проблема субъекта и объекта в классической немецкой и марксистско-ленинской философии. – М.: Высшая школа, 1981. – 262 с.
25. *Мао-Цзэдун.* Относительно противоречия // Мао-Цзэдун. Избр. Произв. Т.2. – М.: Изд-во иностр. лит., 1953. С. 407–469.
26. *Маркс К. и Энгельс Ф.* // Соч. Изд. 2-е. Т.20. – 827 с.
27. *Мелюхин С.Т.* Материя в ее единстве, бесконечности и развитии. – М.: Мысль, 1966. – 384 с.
28. *Нарский И.С.* К вопросу об отражении диалектики движения в понятиях // Формальная логика и методология науки. – М.: Наука, 1964. С. 3-51.
29. *Нарский И.С.* Проблема противоречия в диалектической логике. – М.: Изд-во МГУ, 1969а. – 181 с.
30. *Нарский И.С.* Диалектическое противоречие и логика познания. – М.: Наука, 1969b. – 246 с.
31. *Орлов В.В.* Материя, развитие, человек. – Пермь: ПГУ, 1974. – 397 с.
32. *Орлов В.В.* Основы философии. Ч.1: Общая философия. – Пермь: изд. ПГУ, 1991. – 448 с.
33. *Орлов В.В.* Проблема системы категорий философии. – Пермь: изд. ПГУ, 2012. – 262 с.
34. *Петров Ю.А.* Математическая логика и материалистическая диалектика. – М.: МГУ, 1974. – 191 с.
35. *Поппер К.Р.* Открытое общество и его враги. В 2 т. М.: Феникс; Культурная инициатива, 1992. Т.2.: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. – 525 с.
36. *Поппер К.Р.* Что такое диалектика? // Вопросы философии. 1995. №1. С. 118–138.
37. *Руткевич М.Н.* Диалектический материализм. Курс лекций для естественных факультетов. – М.: Соцэкгиз, 1960. – 598 с.
38. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Изд. 2-е. Т.20. С. 1–338.
39. *Энгельс Ф.* Диалектика природы // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Изд. 2-е. Т.20. С. 339–626.
40. *Энгельс Ф.* Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии. – М.: Политиздат, 1968. – 71 с.

***NEW IDEAS IN PHILOSOPHY OF DIALECTICAL MATERIALISM:
Substantiating an equivalence of “being” and “inner inconsistency of
matter” by “computing” relevant evaluation-functions in algebra of
formal axiology***

Vladimir O. Lobovikov

Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences,
Sofia Kovalevsky Str., 16, Yekaterinburg, 620990, Russia

For the first time in world philosophy literature, a deductive substantiation is given for a formal-axiological equivalence between materialness of the world and existence of inter-transformation of qualities in it; the deductive substantiation is accomplished by “computing” relevant evaluation-functions in two-valued algebra of formal axiology. The same method is used for demonstrating the formal-axiological equivalence between the evaluation-functions: “materialness of the world” and “inner contradictoriness of it”; “universal interconnection” and “inter-transformation of qualities”; “being” and “internal inconsistency of matter”. In contrast to Marx-Engels-Lenin diamat, this paper investigates such a qualitatively new idea of logically consistent synthesis of dialectics and materialism, under which synthesis: (1) “inner inconsistency of (what) x” and “matter of (what) x” are considered as evaluation-inversion-functions (in the mathematical meaning of the term “function”); (2) diamat is a composition of these functions, i.e. a double evaluation-inversion. As “double iteration of evaluation-inversion annihilates”, in the two-valued algebraic system of formal axiology by computing relevant functions it is demonstrated deductively that “being of (what) x” is formally-axiologically equivalent to “inner inconsistency of matter of (what) x”. Actual-ness and potential practical significance of this new idea: For the first time, philosophizing by “computing” functions and transforming “equations” makes up a possibility of representing philosophical knowledge system in artificial intelligence of an autonomous robot, i.e. possibility of constructing proper-philosophy aspect of the robot’s internal picture of external world.

Key words: dialectical-materialism, algebra-of-formal-axiology, evaluation-function, being, inner-inconsistency-of-matter

В. И. ЛЕНИН И СОВРЕМЕННАЯ КОНЦЕПЦИЯ ДИАЛЕКТИКИ

С.В. Орлов

доктор философских наук, профессор кафедры истории и философии,
Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения,
190000, Санкт-Петербург, ул. Большая Морская, 67,
E-mail: orlov5508@rambler.ru

Разработанная В. И. Лениным концепция диалектики включает идеи самодвижения и саморазвития материи, раздвоения единого, описание механизмов взаимодействия познания и объективной реальности, материального и идеального. Эти подходы дали возможность философски осмыслить кризис в физике на рубеже XIX – XX веков. В информационном обществе диалектико-материалистический метод В. И. Ленина создает предпосылки для раскрытия природы таких явлений материального мира, как информация, виртуальная реальность, компьютерная программа, носитель информации. В современной науке на новом уровне осмысливаются понятия материального, идеального, объективной и субъективной реальности.

Ключевые слова: самодвижение, саморазвитие, управление, информация, виртуальная реальность, компьютерная программа, материальное и идеальное.

В.И. Ленин не мог предвидеть пути развития диалектики в XX–XXI веках во всех их деталях. Тем не менее сформулированные им базовые идеи теории развития и теории материи вновь и вновь оказываются востребованными и эвристически ценными для современной науки. Одной из таких значимых идей является концепция самодвижения.

В явном виде представление о самодвижении ввел в философию английский материалист Джон Толанд (1670–1722). Уже в 1702 году он писал: «Итак, я утверждаю, что *движение есть существенное свойство материи*, иначе говоря, столь же неотделимое от ее природы, сколь неотделимы от нее непроницаемость и протяжение, и что оно должно входить составной частью в ее определение» (1, с. 92). Всей материи присущи «внутренняя энергия», «существенная активность» и «самодвижение» (1, с. 110). Уже в эпоху диалектического материализма В.И. Ленин, описывая две концепции развития, подчеркивал, что при диалектической «внимание устремляется именно на познание *источника “само”* движения», а при метафизической источник самодвижения остается в тени или «переносится *во вне* – бог, субъект etc.)» (2, с. 317). В российской философии советского периода считались практически непреложными два положения. Во-первых, главное

в процессе развития – внутренние противоречия, их самодвижение, а внешнее воздействие в этих процессах есть нечто менее важное, менее весомое и не заслуживающее специального анализа. Во-вторых, признание примата внешнего воздействия есть уступка идеализму, поскольку идеализм уже со времен Платона и Аристотеля считает, что материальный мир развивается под внешним управляющим воздействием первичного духовного начала – идей, форм, бога, абсолютной идеи, мировой воли и т. п. Концепция самодвижения стала важной составной частью аргументации философского материализма.

Такой подход был достаточно хорошо обоснован и долгое время не вызывал особых возражений. Но сейчас, в информационном обществе, явно становится актуальным вспомнить еще одну черту процесса развития, также отмеченную в свое время В.И. Лениным: «Раздвоение единого и познание противоречивых частей его ... есть *суть* (одна из “сущностей”, одна из основных, если не основная, особенностей или черт) диалектики» [29, с. 316]. Если материя в целом может находиться только в процессе самодвижения, так как никаких внешних для неё объектов и сил не существует, то внутри материального мира неизбежно происходит раздвоение единого: все движущееся, уже согласно Аристотелю, или движется само по себе, или движимо другим. Движение, изменение, развитие на основе внешнего воздействия, управления – такие же реальные, требующие изучения процессы, как и самодвижение материи. Более того, они имеют свою специфику и свои законы, несколько отличающиеся от законов самодвижения.

Попробуем пояснить, какого рода эти процессы и почему интерес к ним закономерно усиливается в науке информационного общества.

Специалисты по кибернетике и информатике заметили, что в эпоху всеобщей информатизации в широком общественном сознании начинает складываться новый подход к пониманию механизмов изменения и развития. Так, М.Б. Игнатъев отмечал: «Картина мира в каждую из эпох формируется на основе синтеза всех достижений во всех сферах человеческой деятельности. В эпоху расцвета механики сформировался механицизм, в эпоху развития компьютерной техники естественно ожидать формирования компьютеризма. Так называемый реальный мир – это один из миров виртуальных... При описании Вселенной напрашиваются биологические аналогии и самоорганизация с внешним и внутренним управлением. Неклассические науки привнесли в картину мира наблюдателя, постнеклассические – управителя» [3, с. 238]. «Люди в основном пользуются моделями XIX в., когда господствовала механика, а самой распространенной машиной были механические часы с пружинами, колесиками и маятниками. В наше время самая распространенная машина – это компьютер... Компьютер – это не только машина для вычислений и обработки информации, это еще и модель

мира. Понимание мировоззренческого значения компьютера еще только начинается» [3, с. 240].

Тенденция, подмеченная известным специалистом по кибернетике и робототехнике, заслуживает специального философского анализа. Суть дела, с нашей точки зрения, состоит в том, что в информационную эпоху человек стал больше работать не только с процессами самодвижения, но и с процессами внешнего воздействия, управления, образующими с самодвижением некое противоречивое единство. Человеческий труд – это всегда внешнее воздействие, управление природными процессами. Компьютерный труд – новая, более сложная форма такого воздействия и управления, осуществляющаяся с помощью специальных программ. Реально участвуя в таких формах движения и развития, человек начинает больше замечать и исследовать их проявления в природных и социальных процессах.

Понятия «самодвижение», «внешнее воздействие», «управление» являются конкретизацией (развертыванием, выразился бы Г.В.Ф. Гегель) самых фундаментальных категорий философии – «движение» и «развитие». Как отмечал Ф.Ф. Вяккерев, «не к любому изменению целесообразно применять термин “самодвижение”. Основным критерием для различения здесь является то, какие детерминанты (внешние или внутренние) определяют основное содержание процесса. К тем процессам, основное содержание которых определяют внешние детерминанты, следует применять термин “движение”. Таково более узкое значение понятия движения» [4, с. 15]. Движение в узком смысле слова здесь близко к понятию *изменения под внешним воздействием* и к понятию *управления*.

Управление обычно характеризуется как «элемент, функция организмов, систем различной природы (биологических, социальных, технических), обеспечивающая сохранение их определ. структуры, поддержание режима деятельности, реализацию программы, цели деятельности» [5, с. 704]. В научной литературе широко обсуждаются проблемы наиболее сложного – социального, особенно – сознательного управления в экономике, политике, культуре и других сферах человеческой деятельности. Однако в информационную эпоху важно выяснить также, каковы наиболее простые формы управления, наличие которых указывает на сходство механизмов развития общества и природы.

Управление, безусловно, является одним из проявлений *взаимодействия* и *внешнего воздействия*, хотя не сводится к ним. Простейшие, еще незрелые формы управления (скорее даже некие элементы управления, своеобразное зачаточное управление, «протоуправление») можно определить как такое внешнее воздействие, при котором состояние объекта (системы) существенно изменяется не в результате его самодвижения, обусловленного внутренними факторами, а в зависимости от содержания и со-

стояния другого воздействующего на него объекта (другой системы). В таком смысле применительно к физическим процессам говорят, например, что черные дыры могут каким-то образом управлять галактиками, а Солнце управляет процессами, происходящими на Земле. Такое предельно общее определение функции управления может показаться тривиальным, но оно позволяет зафиксировать наиболее элементарные проявления этого процесса и вносит вклад в решение вопроса об отношении материи и сознания. В советской учебной и научной философской литературе было принято отмечать, что свойство отражения, присущее всей материи, показывает глубокую связь сознания с материальным миром, так как именно сознание является высшей, наиболее совершенной формой отражения. Однако связь сознания с глубинной природой материи выражают еще целый ряд философских понятий – например, антропный принцип. Кроме того, необходимой предпосылкой появления сознания была выработка в процессе биологической эволюции особой телесной организации человека, сделавшей возможным процесс труда (в отличие, например, от телесной организации птиц, копытных и других позвоночных, не имеющих руки или органа, из которого она сможет развиваться). Еще одной предпосылкой появления сознания и доказательством его неразрывной связи с природой материи представляется то, что в сознательной деятельности достигает наивысшего развития «свойство» управления. Видимо, есть основания сказать: как свойство отражения, по замечанию В.И. Ленина, присуще всей материи, так и свойство управления (в его простейших формах) присуще всем ступеням развития материи и по существу родственно со способностью сознания управлять трудовой деятельностью человека и природными процессами. Способность к простейшим функциям управления вытекает из способности материальных объектов к движению, взаимодействию и отражению. Глубокая сущностная связь человека и окружающего мира становится в информационную эпоху все более понятной и очевидной.

Стихийное, бессознательное управление усложняется с появлением жизни. В биологической форме материи явно взаимодействуют противоположные тенденции – самодвижение и внешнее воздействие, управление. Так, «поскольку определяющим прогрессивную эволюцию фактором являются внутренние для популяции факторы (внутривидовая борьба), постольку в своей результате этот процесс выступает как процесс саморазвития» [4, с. 54]. В то же время в развитии организма очевидно прослеживается механизм управления – живая ткань строится на основе «инструкций» и команд, идущих от генома, хранителя наследственной информации. Управляющее воздействие испытывает и живая ткань, и целостный организм. Развитие жизни может быть до конца понято только на основе конкретно-всеобщей теории диалектики, описывающей взаимодействие низших и высших уровней организации материи. Так, внешние управляющие

воздействия в живой природе можно разделить на воздействия соответствующего ей уровня сложности (собственно биологические, определяющие содержание жизни) и воздействия более простых форм материи, которые образуют внешнюю среду. «Имеются два фактора: природа организма и природа условий», – отмечал Ч. Дарвин [6, с. 26]. В стихийном механизме бессознательного управления биологической формы материи постоянно нарушается «принцип необходимого разнообразия» У. Эшби: неживые биосферные факторы эволюции заведомо качественно проще, чем живое, и поэтому управленческие воздействия низшей формы материи не определяют и не объясняют полностью реакцию биологической системы во всей ее сложности. Ч. Дарвин приводил пример: «...даже от такой незначительной перемены, как несколько большее или меньшее количество воды в известный период роста, зависит, принесет ли растение семена, или не принесет» [6, с. 27]. Жизнь зависит от физических и химических превращений, лежащих в ее основе. Здесь проявляется зависимость высшего от низшего: живое существует в условиях, в некоторых рамках и пределах, созданных низшим классом явлений. В настоящее время эти зависимости – по существу управляющее воздействие менее сложной системы на более сложную – подробно изучены в термодинамическом, молекулярно-кинетическом и квантово-механическом аспектах [см., напр.: 7, с. 158].

В живой природе, как известно, появляется наследственная передача информации, генетический код, матричное копирование. Механизм самодвижения живого, следовательно, включает в себя построение его субстрата на основе некой возникающей естественным путем программы, записанной в хромосомах. Химические компоненты могут самостоятельно вступать в химические реакции, но построение живого вещества, белка, требует *естественной программы*, управляющей процессом ковариантной редупликации. *Бессознательное программирование*, управление процессом со стороны программы закономерно возникают в развитии природы и сами по себе не являются детищем человека.

Исследуя природу, человек постепенно раскрывает новые механизмы ее развития, двигаясь от метафизической концепции ко все более сложным вариантам диалектики. В настоящее время не только обнаружены механизмы программируемого развития в природе, но и разработаны методы трудовой деятельности, основанные на более совершенном, чем в природе, *сознательном, искусственном программировании*. Между тем философская теория диалектики пока не включает в себя в явном виде принципы программирования, не раскрыла специфику процессов развития, связанную с их проявлением или сознательным применением. Какие существуют философские идеи и предпосылки, позволяющие начать разработку этой новой стороны, аспекта концепции развития?

1. Само понятие компьютерной программы является многоуровневым и выражает тонкую диалектику материального и идеального. Во-первых, на исходном этапе программа возникает на основе анализа материальной действительности, постановки целей по ее преобразованию и представляет из себя идеальный продукт – замысел, существующий только в голове человека. Во-вторых, программа записывается как некий текст или код, то есть набор знаков и символов, «написанный на одном из языков программирования, содержащий инструкции и операторы в логической последовательности, которые заставляют работать аппаратное обеспечение, выполняя необходимые пользователю функции» [8]. На этом уровне ее содержание еще остается в сфере идеального, хотя физически она уже записана в материальной форме с помощью знаковой системы. В такой форме представления компьютерная программа похожа на текст из книги: декодировав его и поняв его смысл, можно получить инструкции, как воздействовать на материальные предметы для получения того или иного результата, однако сама по себе книга остается только носителем духовного содержания и не может без вмешательства человека каким-либо образом воздействовать на материальный мир (если не рассматривать книгу как просто физическое тело, имеющее массу и другие свойства, проявляющиеся при взаимодействии с физическими телами). В-третьих, для окончательной материализации программы она должна быть записана с помощью аппаратного обеспечения на специальном носителе в виде совокупности ориентаций магнитных диполей. Этот уровень представления программы – чисто материальный. Поэтому в реальном материальном производстве программа, записанная на магнитном носителе, может без вмешательства человека непосредственно воздействовать через компьютер на рабочую машину и управлять технологическими процессами. Материализованная программа превращается по существу в своеобразный микроскопический инструмент, часть системы машин. Так усложняется диалектика знаний и практической деятельности при работе с программируемыми устройствами: программа становится сначала идеальным, а потом материальным передаточным звеном между человеческой мыслью и машиной.

2. Раскрытие диалектики взаимодействия материального и идеального в информационных процессах, в процессах отражения и в виртуальной компьютерной реальности – сложная и не до конца решенная задача. В ней во многом повторяется ситуация кризиса в физике рубежа XIX – XX веков, философский смысл которого подробно проанализировал В.И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме». Как известно, Эрнст Мах попытался преодолеть кризис путем переосмысления механизмов познания – предельно усилил «бритву Оккама», превратив ее в принцип «экономии мышления» и ради этой экономии предложил вообще убрать из науки раз-

деление мира на материальную и духовную реальность. Мир, по Маху, состоит из нейтральных элементов. «Эти элементы известны в психической области как ощущения, а в области естественно-научной – как физические свойства, но сами по себе они идентичны, а только различны в зависимости от точки зрения, с которой они рассматриваются. Это приводит к дальнейшему упрощению и обобщению м е т о д а» [9, с. 42]. В. И. Ленин высказывался категорически против такого упрощения. Он, как известно, уточнил понятие материи, сделав его применимым к вновь открытым физическим реальностям, и материалистически интерпретировал процесс познания, представив его как неотделимый от практической деятельности взаимный переход материального в идеальное и идеального в материальное. А. Эйнштейн, опиравшийся на похожую материалистическую методологию, смог совершить прорыв на новый уровень понимания физических явлений.

3. Изменение объекта в материальном производстве эпохи информационного общества все чаще происходит не просто от воздействия другого человекоразмерного материального объекта, а в результате управляющего воздействия потока информации, в котором соединены исходно материальные и материализованные, опредмеченные идеальные компоненты. Информация «правит миром» и через воздействие на социальные процессы, общественные движения – то есть возникают механизмы развития общества, использующие новейшие информационные технологии. Переход материального в идеальное, который описывали К. Маркс и В.И. Ленин, теперь опосредуется информационными процессами – прежде всего, искусственным, сознательным программированием – и требует гносеологического анализа.

4. Диалектика связи материального и идеального в информационных технологиях усложняется в связи с тем, что компьютерная программа и контент файлов действительно имеют некоторое сходство с мыслью, с идеальными образами. Ф. Энгельс заметил, что мозг не выделяет мысль, как печень выделяет желчь. По аналогии можно сказать, что компьютер тоже не выделяет из себя информацию. В этом магнитные носители информации похожи на мозг как носитель мысли. Но принципиальное различие между мозгом и компьютером в том, что в последнем нет идеального, не происходит психической (или хотя бы высшей нервной) деятельности, не протекают психические процессы. Компьютерную виртуальную реальность, точнее – включенную в нее информацию В.В. Орлов охарактеризовал как *абстрактную материальную структуру*, которая производится человеком в процессе компьютерного труда [см.: 10, с. 223–224]. Ранее мы пытались показать, что абстрактным материальным структурам, составляющим виртуальную компьютерную реальность, присущи свойства, внешне напоминающие главные черты сознания – идеальность и субъективность. Эти специфические свойства виртуальной реальности можно назвать *квазиидеальностью* и *квазисубъективностью* [см.: 11]. Абстрактные материальные

структуры обладают универсальностью, которая частично повторяет и моделирует универсальность человеческого существа (К. Маркс) и универсальность сознания: на этот специально созданный материальный субстрат может быть записана любая информация, любые свойства других материальных предметов. Записанные на него программы могут управлять технологическими процессами в любой отрасли производства. Однако и здесь проявляется принципиальное различие между человеком и компьютером: универсальность компьютерной виртуальной реальности и ее материального субстрата не абсолютна, она производна от универсальности человека и человеческого познания. Абстрактные материальные структуры способны нести универсальную информацию о мире только в том случае, если эта информация (точнее, знание, которое в ней выражено) была получена человеком и переведена в соответствующую форму посредством духовной и материальной деятельности познающего субъекта. Расшифровать эту информацию, снова превратить ее (и результаты ее обработки) в мысль может только познающий субъект. Носители информации в компьютере – особые субстраты, легко меняющие свои свойства в процессе работы с информацией. Этим они отличаются от других материальных субстратов, существующих в природе, и напоминают человеческий мозг. Ситуация в информатике в чем-то напоминает ситуацию в биологии. Как говорят генетики, опыты по изучению передачи наследственной информации теоретически можно было бы ставить на слонах. Но можно изучать те же закономерности во много раз быстрее и легче на мушке дрозофиле. Аналогичным образом современные носители информации позволяют работать с ней на много порядков быстрее и легче, чем при использовании любых других материальных субстратов. Такие носители информации по своим функциям больше похожи на человеческий мозг, чем любые другие формы материи. Отсюда и возникают вопросы: не способна ли машина мыслить, нельзя ли пересадить сознание на аватар, не является ли искусственный интеллект более совершенным, чем естественный? Задача демаркации материального и идеального, выяснения механизмов взаимодействия материи, сознания и особой сферы материальных явлений, частично моделирующих человеческое сознание, требует использования всего опыта исторического развития философской теории материи и диалектики.

В итоге можно сделать вывод, что современные информационные технологии, которые при жизни В.И. Ленина еще не существовали, могут быть философски осмыслены с помощью разработанной им диалектико-материалистической методологии. Для этого осмысления наиболее важны, в частности, концепция самодвижения и саморазвития, а также материалистическая концепция диалектической взаимосвязи материального и идеального.

Список литературы

1. Толанд Д. Письма к Серене / Толанд Д. Избр. соч. М. – Л.: Госуд. изд-во, 1927. С. 1–134.
2. Ленин В.И. Философские тетради / Ленин В.И. ПСС. Т. 29. М.: Изд-во полит. л-ры, 1969. – 783 с.
3. Игнатъев М.Б. Кибернетическая картина мира. СПб.: ГУАП, 2010. – 416 с.
4. Вьяккерев Ф.Ф. Проблема самодвижения в материалистической диалектике. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та. – 86 с.
5. Афанасьев В.Г. Управление // Философский энциклопедический словарь. М.: Сов. Энциклопедия, 1983. С. 704–706.
6. Дарвин Ч. Происхождение видов путем естественного отбора. Л.: Наука, 1991. – 539 с.
7. Орлов В.В. Материя, развитие, человек. Пермь: Пермский гос. ун-т, 1974. – 397 с.
8. <https://ktonanovenkogo.ru/voprosy-i-otvety/programma-chto-eh-to-takoe.html#pr> (время обращения 1.02.2020).
9. Мах Э. Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2005. – 304 с.
10. Орлов В.В. Философия экономики. – Пермь, Изд-во Пермского ун-та, 2005. – 264 с.
11. Орлов С.В. Виртуальная реальность как искусственно созданная форма материи: структура и основные закономерности развития // Философия и гуманитарные науки в информационном обществе. – 2016. – № 1. – С. 12–25. [Электронный ресурс]. – URL: <http://fikio.ru/?p=2056> (дата обращения 1.02.2020).

V.I. LENIN AND THE MODERN CONCEPT OF DIALECTICS

Sergey V. Orlov

St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation,
Bolshaya Morskaya Str., 67, St. Petersburg, 190000, Russia

The concept of dialectics developed by V.I. Lenin includes the ideas of self-movement and self-development of matter, the bifurcation of the whole, a description of the mechanisms of interaction of cognition and objective reality, material and ideal. These approaches made it possible to philosophically comprehend the crisis in physics at the turn of the XIX - XX centuries. In information society, the dialectical-materialistic method used by V.I. Lenin creates prerequisites for revealing the nature of such phenomena of the material world as information, virtual reality, a computer program, and a storage medium. In modern science, the concepts of material, ideal, objective and subjective reality are conceptualized at a new level.

Key words: self-movement, self-development, management, information, virtual reality, computer program, material and ideal.

**ВОЗМОЖЕН ЛИ ПУТЬ ОТ ПОЛИТИКИ К ФИЛОСОФИИ
НАУКИ, ИЛИ К ВОПРОСУ О ДОПУСТИМОСТИ
ЛЕНИНСКОЙ КРИТИКИ МАХИЗМА**

Н. В. Бряник

доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания
Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина
620083, г. Екатеринбург, пр. Ленина 51, комн. 332
E-mail: n.v.briani@urfu.ru

Ленинская критика махизма по *философии науки* не обоснована, т.к. подчинена идеологической цели защиты марксизма, его фундаментальных принципов - материализма и диалектики. Рассматриваются две важнейшие для неклассической науки проблемы – особенности ее опытных оснований и принцип энергетизма. Вместе с тем в области гносеологии В.И. высказывает инновационную идею об отражении как атрибуте материи и разрабатывает оригинальную концепцию истины.

Ключевые слова: В.И. Ленин, материализм, эмпириокритицизм, махизм, философия науки, политика.

Начнем с констатации того факта, что единственное философское произведение В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм» посвящено критике махизма, ведь вынесенное в название работы понятие «эмпириокритицизм» наш классик поясняет так: «...махисты. Это...выражение, как более краткое и простое, ... я буду употреблять везде наравне с выражением: "эмпириокритики"» [6, с. 13]. Что касается самого махизма, то многочисленные оценки данного феномена, которые мы находим в тексте, сводятся к одному, а именно: махизм вырастает *из науки*, а главным объектом критики он становится из-за своей *философской* направленности. У самого Ленина об этом говорится так: «нельзя взять в руки литературы махизма или о махизме, чтобы не встретить претенциозных ссылок на новую физику, которая-де опровергла материализм и т.д., и т.п. ... связь новой физики или, вернее, определенной школы в новой физике с махизмом... не подлежит сомнению. Разбирать махизм, игнорируя эту связь, значит издеваться над духом диалектического материализма» [6, с. 265]. В этом суждении по сути все сказано. Махизм – антипод диалектического материализма, поэтому через противопоставление данных *философских* позиций и выстроены первые три (из шести) главы ленинского произведения (общее название с 1-ой по 3-ью главы – «Теория познания эмпириокритицизма и диалектический материализм»). А пятая глава («Новейшая революция в

естествознании и философский идеализм») напрямую обращена к событиям в науке (в первую очередь в физике) последней трети XIX - начала XX ст. Читателя, безусловно, не может не удивлять знакомство Ленина с самыми свежими публикациями (на тот период) и наиболее значимыми именами в этой области. На страницах «Материализма и эмпириокритицизма», помимо Э. Маха, Р. Авенариуса, В. Оствальда (наиболее часто упоминаемых), фигурируют имена Дж. Томсона, А. Пуанкаре, П. Дюгема, Г. Герца, Л. Больцмана и мн. др.

Впечатление, что рассматриваемый текст имеет отношение к проблематике *философии науки*, усиливается достаточно частым использованием базовых понятий самой науки: «принцип сохранения массы», «электронная теория строения материи», «молекулярная механика», «законы физики», в т. ч. «механические законы», «электромагнитные явления», «энергия» и др. Из этой ленинской работы в советское время часто заимствовали фразы, ставшие крылатыми для методологов науки, как, например, «электрон так же неисчерпаем, как и атом» [6, с. 277]. Ситуация весьма странная: в разгар революции 1905-07 гг. *политический* деятель обращается к специализированным исследованиям в области *философии физики*, причем новейшим, навешивая достаточно жесткие оценки звездам первой величины в науке к. XIX- н. XX ст.

Допустимо ли это смешение жанров – политики и философии науки, и каков результат?

Признавая претензию В.И. Ленина на собственную позицию в области *философии науки*, остановимся на двух положениях его концепции философии науки, оригинальность которой прежде всего в том, что она вся пронизана *критикой махизма*. Речь пойдет о трактовке *опыта* и о роли *энергии* в новой физике. Обращаем внимание именно на эти два положения, поскольку они имеют отзвук и в современной философии науки.

1. Трактовка опыта при рассмотрении философских проблем экспериментальной науки имеет решающее значение (не случайно в названии работы фигурирует понятие «*эмпириокритицизм*»). Ленин пытается показать, что махисты «... путем незаметных нюансов ... извратили реальный смысл слова "опыт"» [6, с. 311]. Особую роль в «извращении» понятия «опыт» он отводит Авенариусу, его критике посвящен целый параграф (Гл.1.3. Принципиальная координация и «наивный реализм»). Относительно авенариусовской интерпретации опыта, Ленин констатирует непоследовательность и путаницу, заявляя, что «на всем протяжении рассуждений Авенариуса хорошую услугу ему оказывает неопределенность термина "опыт". То этот термин (experience) означает того, кто испытывает; то он означает то, что испытывают ...» [6, с. 67]. Есть и такие вариации, когда под опытом понимают неотделимость ощущений и объекта, мысли и реальности, неразрывную связь Я/наблюдателя и среды/природы и др. Обобщает приведенные

характеристики опыта тезис: *без субъекта нет объекта*. Принципиальная координация субъекта и объекта и указанная двусмысленность в понимании опыта не устраивают его и оцениваются им как идеализм, поскольку сам Ленин отстаивает *материалистический подход* в понимании опыта. Суть материалистического понимания опыта представлена им так: «Если опыт есть "познание объекта", если "опыт есть объект перед субъектом", если опыт состоит в том, что "нечто внешнее существует и существует необходимо", – то это, очевидно, сводится к материализму!» [6, с. 312] или вот еще: «...фидеисты извратили смысл слова "опыт" путем незаметных уклонений, отступая от правильного взгляда, что «опыт есть объект» [6, с. 315]. Отождествляя опыт с объектом и, тем самым, отделяя его (опыт) от субъекта, В.И. Ленин, как мне представляется, переносит на опыт (experience) современной 'ему науки цель эксперимента классической/ньютоновской науки – достижение *объективной истины*. В подтверждение приведу еще одну цитату: «На самом деле, опыт, если взять его в условиях существования, в той экспериментальной науке, которая определяет его и полирует, – опыт ведет нас к необходимости и к истине» [6, с. 311].

И здесь возникает вопрос о правомерности экстраполяции особенностей классического опыта на «новую физику», имеющую дело с микромиром (в тексте речь идет и о неисчерпаемости электрона, и о радиоактивности и др.). Представители т.н. «махизма», в частности сам Э. Мах, погруженные в опытно-экспериментальную среду новой – *неклассической* – науки, попытались выразить философское своеобразие именно *неклассического эксперимента*. Точнее говоря, годы творчества Маха приходятся на переход от классической к неклассической стадии развития науки современного типа. В философии науки Мах и сам являет собой *переходную фигуру* – ему удалось выявить фундаментальные отличия становящейся на рубеже предыдущих веков неклассической науки [4].

Одно из центральных философских положений мыслителя – признание *единства психического и физического*, к которому он приходит в последнее десятилетие XIX ст., – по сути явилось философским предвосхищением радикального отличия эксперимента нового типа, заложенного квантовой механикой (квантовая механика была разработана в 1927 г., т.е. уже после смерти Маха), связанного с принципом неразрывной *связи наблюдателя и наблюдаемого*. О себе он пишет так: «работая в течение более сорока лет в лаборатории и на кафедре, как наивный наблюдатель, не увлеченный и не ослепленный никакой определенной философской системой, я имел возможность разглядеть пути, по которым развивается наше познание» [7, с. 33].

Центральным для Маха понятиям «физического» и «психического» он дает такую трактовку: «Назовем совокупность всего существующего непо-

средственно в пространстве для всех именов физическое и непосредственно данное только одному, а для всех других существующее только как результат умозаключения по аналогии — именов психического». [7, с. 39-40]. При этом он обнаруживает фундаментальную взаимозависимость физического и психического, подытоживая это таким образом: «Итак, составные части находимого мною в пространстве зависят не только вообще друг от друга, но и в частности от интеллектуальных переживаний моего тела» [7, с. 41]. Другими словами, Мах считает, что *физическим* является не некий мир вещей в себе, а то, что непосредственно дается таким живым существам как люди, обладающим определенными телесными признаками; тогда как *психическое* он ставит в зависимость от интеллектуально-телесных особенностей конкретного представителя рода человеческого. И освободиться от этих зависимостей при восприятии мира человек не может ни в своей повседневной жизни, ни в научных исследованиях. Ситуация зависимости исследуемого в ходе научного эксперимента объекта от психического (в заданном им понимании) – это и есть предвосхищение отличительного признака неклассического эксперимента – неотделимости наблюдаемого от наблюдателя. Отсюда маховская идея о необходимости тесной взаимосвязи физики с психологией.

Данный признак эксперимента неклассической науки является существенным отличием квантовой физики от физики макромира. Один из исследователей неклассической физики указывает на это, заявляя, что «наиболее важным успехом, достигнутым благодаря изучению основ квантовой механики, явилось более глубокое понимание процесса наблюдения, в ходе которого мы приобретаем наши знания о природе» [8, с. 71]. Так, один из создателей физики микромира – М. Борн – с новой физикой связывает прежде всего новый метод мышления, который он раскрывает таким образом: «ключевым моментом при этом оказывается то, что квантовая механика описывает не сам объективный внешний мир, а лишь вполне определенный эксперимент, поставленный для наблюдения некоторой части внешнего мира» [2, с.152]. В этом выражена сама суть опытного основания физики микромира.

Приводимое ниже сравнение классической и неклассической физики для специалиста-физика имеет определяющее значение: «В классической теории прибор только определяет состояние измеряемого объекта, а в квантовой теории прибор часто *активно участвует в создании самого состояния микрочастицы...* Прибор как бы *приготавливает* состояние измеряемой системы» [5, с. 122-123].

В этой связи встает имеющий первостепенное значение гносеологический вопрос о сути эксперимента/наблюдения, об отношении объекта и субъекта, а значит, объективного и субъективного в опытных основаниях

новой и старой и физики. В классической/старой физике что касается субъекта эксперимента считалось, что «все проявления жизненных процессов исключены, единственной частью "наблюдателя", попадающей в картину, является физическая система, т.е. аппарат, регистрирующий сигналы или постоянные следы, оставленные в ней наблюдаемой системой, которые тот или иной квалифицированный наблюдатель (или достаточно сложный "мозг") может исследовать или "расшифровать"» [8, с. 71]. А вот в неклассической/новой физике это основополагающая установка – независимость результата опытного исследования наблюдаемого от всякого влияния наблюдателя – не проходит, ведь это в реальности невыполнимо. В опытах квантовой физики нельзя однозначно развести наблюдателя/субъект и наблюдаемое/объект; разделительная линия между ними исчезает, она носит чисто условный характер, ведь субъект уже не где-то по ту сторону объекта – он неразрывно связан с ним. А если сам *ход эксперимента*, используемые приборы, а также *обстоятельства проведения* оказываются непосредственно *зависимыми от наблюдателя*, т.е. принадлежат стороне субъекта, то это следует понимать однозначно – «в физику проникает неустранимая примесь субъективности» [2, с. 127].

Итак, неклассический эксперимент в физике отличается от классического тем, что *из его (эксперимента) результатов невозможно устранить субъекта исследования* [3]. Именно на этом в своих философских размышлениях как раз и настаивает Мах, утверждая взаимозависимость физического и психического.

Для Ленина весь этот круг проблем оказывается попросту недоступен, ведь это внутреннее дело физиков. Но он не склонен признать себя дилетантом в этих вопросах и поверхностно судит по самому факту наличия у исследователей новой физики суждений о зависимости объекта от субъекта, чтобы выдать всю обойму обвинений в адрес махистов. А философская суть этих обвинений сводится к тому, что для него «строить теорию познания на посылке неразрывной связи объекта с ощущением человека ("комплексы ощущений" = тела; "элементы мира", тождественные в психическом и физическом; координация Авенариуса и т.п.) значит неизбежно скатиться в идеализм» [6, с. 70]. И с завидным постоянством, как догма, звучит всего лишь один его аргумент в многообразных вариациях: отрицать первичность объекта, независимость его от субъекта значит отрицать материю как объективную реальность.

2. Обратимся еще к одной теме, связанной с новым пониманием в науке *энергии*. Этому вопросу по существу посвящены первые три параграфа пятой главы (V.1. Кризис современной физики; V.2. «Материя исчезла»; V.3. Мыслимо ли движение без материи?). Главным объектом критики становится нобелевский лауреат (1911) В. Оствальд. Значение этой фигуры

для рассматриваемого вопроса Ленин оценивает так: «нельзя обойти "энергетики" Оствальда, говоря о связи философского идеализма с некоторыми течениями в новой физике» [6, с. 284]. Из-за философской позиции данного мыслителя он не заслуживает иной оценки нашего классика, кроме как «крупный химик и мелкий философ Оствальд» [6, с. 284]; близкой оценки был удостоен и Мах («великий физик, но жалкий философ»).

На первый взгляд, казалось бы, Ленин признает радикальные изменения, происходящие в науке. Так, он пишет: «исчезают такие свойства материи, которые казались раньше абсолютными, неизменными, первоначальными (непроницаемость, инерция, масса и т.п.) и которые теперь обнаруживаются, как относительные, присущие только некоторым состояниям материи» [6, с. 275]. Или вот еще одно суждение по поводу новых областей физики (теории электромагнетизма, термодинамики, квантовой физики), получивших развитие в последней трети XIX в., в котором выражена ленинская позиция и критика энергетизма: «Как ни диковинно с точки зрения "здорового смысла" превращение невесомого эфира в весомую материю и обратно, как ни "странно" отсутствие у электрона всякой иной массы, кроме электромагнитной, как ни необычно ограничение механических законов движения одной только областью явлений природы и подчинение их более глубоким законам электромагнитных явлений и т.д., - все это только лишнее *подтверждение* диалектического материализма. Новая физика свихнулась в идеализм, главным образом, именно потому, что физики не знали диалектики. Они боролись с метафизическим ...материализмом, с его односторонней "механистичностью"» [6, с. 276-277].

Несмотря на то, что В.И. Ленин (ссылаясь на идею Ф. Энгельса о том, что с каждым крупным открытием в естествознании материализм меняет свою форму), на словах, признает революцию в физике и необходимость развития базовых понятий, но на деле, мировоззренчески остается в картине мира классической науки. Материя для Ленина, по сути, есть вещество, некая *субстанция*, носительница свойств и отношений (движения, пространства, времени и др.). Но к началу XX ст. ученые пересматривают это положение – отождествление материи только с такой ее физической разновидностью, как вещество. Подводя итог революционным событиям рассматриваемого периода, А. Эйнштейн (это имя не упоминается в «Материализме и эмпириокритицизме») в статье «Что такое теория относительности» (1919 г.) говорит о том, что в ТО «старые законы», законы механики, не работают, они «несправедливы», поскольку были открыты для *вещества* как единственного вида реальности, известного классической науке. По его оценке, когда «*в физике появилось новое понятие, самое важное достижение со времен Ньютона: поле*» [9, с. 317], то возникла необходимость многое пересмотреть, в т. ч. саму природу закона. Для него физические про-

цессы предстают не в виде двух форм реальности разных по качеству – *вещества* и *поля*, а являют собой реальности одного качества. Он задается фундаментальным для физиков вопросом: «Что является физическим критерием, различающим вещество и поле?» [9, с. 315] Проводя разграничение между классической физикой и созданной им новой физикой по данному вопросу, Эйнштейн отмечает: «Раньше, когда мы не знали ТО, мы пытались бы ответить на этот вопрос следующим образом... Поле представляет энергию, вещество представляет массу... Из ТО мы знаем, что вещество представляет собой огромные запасы энергии и что энергия представляет собой вещество... различие между массой и энергией не качественное» [9, с. 315]. Его теоретический аргумент сводится к тому, что отличие между веществом и полем имеет чисто количественный характер, поскольку «вещество – там, где концентрация энергии велика, поле – там, где концентрация энергии мала» [9, с. 315].

В контексте этих же базовых понятий спустя два десятилетия сравнивает неклассическую/новую и классическую/старую науку ученый и эпистемолог Г. Башляр [1]. Согласно его позиции, *классическая* наука исследовала субстанциально-вещественный мир (т.е. мир объектов, находящихся в покое), тогда как неклассическая наука осваивает мир динамизма (=энергийный мир). Итак, динамизм и становление против установившегося и покоящегося, свойственного классической науке. Вещественности и субстанциальности противопоставляется *динамичный* мир и *энергийное* бытие.

И тогда получается следующее. Если масса – это атрибутивная характеристика вещества, а энергия – характеристика динамики и движения, и при этом закон сохранения энергии подчиняет себе закон сохранения массы, то выходит, что *вещественная разновидность* материи на уровне микромира исчезает. Отсюда и эти обвинения, заявленные в названии ленинских параграфов «материя исчезла» и «мыслимо ли движение без материи?»

Становится очевидным, что Ленин не вникает в физические смыслы революционных и одновременно кризисных событий современной ему науки, поскольку он не специалист в области философии науки. Но ему это и не надо – у него другая цель. Обратим внимание на подзаголовок рассматриваемого произведения – «Критические заметки об одной реакционной философии». Реакционность махизма он видит в том, что его представители (Ленина заботят в первую очередь отечественные махисты) в области философии отходят от *марксизма* (материализма и диалектики), ссылаясь на достижения науки. Как замечает В.И. Ленин, «... какие-то там Маркс и Энгельс для таких "мужей науки" совершенно не существуют» [6, с. 286]. Выдвигая своеобразную конспирологическую версию происходящего, ко-

гда он признает, что «... перед нами некоторое международное идейное течение, не зависящее от какой-нибудь одной философской системы, а вытекающее из некоторых общих причин, лежащих вне философии» [6, с. 320-321], Ленин напрямую обвиняет: «авторитеты социалистические (Маркс, Энгельс, Лафарг, Меринг, Каутский) вы подменяете *авторитетами* буржуазными (Махом, Петцольдтом, Авенариусом, имманентами)» [6, с. 263]. Аргументация Ленина в защиту материализма местами приобретает просто абсурдный характер, когда он настаивает на объективности материи. Не могу не привести один пример, который в условиях современной цифровизации всех сфер жизнедеятельности оставляет читателя в глубоком недоумении. Он пишет: «Крупный успех естествознания, приближение к таким однородным и простым элементам материи, законы движения которых допускают математическую обработку, порождает забвение материи математиками. "Материя исчезает", остаются одни уравнения... Г. Коген... доходит до того, что проповедует введение высшей математики в школы — ...ради внедрения в гимназистов духа идеализма, вытесняемого нашей материалистической эпохой. Конечно, это — вздорное мечтание реакционера... Но в высшей степени характерно, как утопающий хватается за соломинку, какими утонченными средствами пытаются представители образованной буржуазии искусственно сохранить или отыскать местечко для фидеизма, который порождается в низах народных масс невежеством, забитостью и нелепой дикостью капиталистических противоречий» [6, с. 326-327]. А вот суждения об А. Пуанкаре, именем которого названа высшая награда в области математики: «Ошибаетесь, г. Пуанкаре: ваши произведения доказывают, что есть люди, которые могут мыслить только бессмыслицу <...> "философию" Пуанкаре достаточно только отметить и пройти мимо» [6, с. 276].

Не буду умножать примеры, доказывающие, что Ленин в анализируемой работе вступает на чуждую для него, как политика, территорию философии науки с целью разгромить идейных противников и «пригвоздить» их к философскому идеализму.

Остается ответить на один вопрос: если ленинская критика махизма поверхностна, и он оказался неспособным проникнуть в философские смыслы неклассической физики, то означает ли это, что «Материализм и эмпириокритицизм», *с точки зрения философии*, стоит рассматривать всего лишь как курьез и этому произведению место всего лишь в истории идеологической борьбы?

Считаю, что подобный ответ был бы ошибочным. С точки зрения гносеологии, в данной работе рассматривается ряд инновационных идей, которые сохраняют свою актуальность и по сей день. Назову только гипотезу об отражении и концепцию истины. Обоснование данной оценки тема самостоятельной статьи.

Список литературы

1. Башляр Г. Новый рационализм. – М.: Прогресс, 1987. – 376 с.
2. Борн М. Моя жизнь и взгляды. – М.: Прогресс. М., 1973. – 176 с.
3. Бряник Н.В. Особенности эксперимента «неклассической науки» // Эпистемология и философия науки. 2012, т. XXXI, №1. С. 108–125.
4. Бряник Н.В. Э. Мах и З. Фрейд как первооткрыватели и исследователи неклассического эксперимента // Австрия как культурный центр Европы: Материалы III Междунар. науч. симп. Екатеринбург. 29-30 октября 2014 г. – Казань: Изд-во «Познание», 2015. С. 16-22.
5. Вонсовский С.В. Современная естественно-научная картина мира. Екатеринбург: Изд-во Гуманитар. ун-та, 2005. - 680 с.
6. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полн. Собр. Соч. Т. 18. Изд-е пятое. М.: Изд-во Политической литературы. 1973. – 526 с.
7. Мах Э. Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования. М.: «БИНОМ. Лаборатория знаний», 2003. – 456 с.
8. Розенфельд Л. Развитие принципа дополнительности / Нильс Бор. Жизнь и творчество. Сб. ст. – М.: Наука, 1967. С. 61-87.
9. Эйнштейн А. Поле и относительность / Эйнштейн А. Физика и реальность. – М.: Наука, 1965. С. 275-320.

IS A PATH TO PHILOSOPHY OF SCIENCE POSSIBLE FROM POLITICS, OR TO THE QUESTION OF THE PERMISSIBILITY OF LENINIST CRITICISM OF MAHISM

Nadezda V. Bryanic

Ural Federal University named after The First President of Russia B.N. Yeltsin,
Lenina Str., 51, of. 332, Ekaterinburg, 620083, Russia

Leninist criticism of mahism on Philosophy of Science is not justified, because it is subject to the ideological goal of defending Marxism, its fundamental principles – materialism and dialectics. Two most important problems for non-classical science are considered – peculiarities and energism. At the same time, Lenin expresses an innovative idea of reflection as an attribute of matter and develops an original concept of truth.

Key words: Lenin, materialism, empirical criticism, mahism, philosophy of science, politics.

НЕОБХОДИМА ЛИ ФИЛОСОФИИ НАУКИ ОКОНЧАТЕЛЬНАЯ ЗАЧИСТКА ОТ «МАТЕРИАЛИЗМА И ЭМПИРИОКРИТИЦИЗМА»?

О.А.Барг

доктор философских наук, профессор кафедры философии
Пермский государственный исследовательский университет
614990, г. Пермь, ул. Букирева, 15
E-mail: olbarg@gmail.com

Обосновывается взгляд, что махизм еще не был философией неклассического типа научной рациональности, которому соответствуют диалектический материализм и онтология объективной реальности. Отказ позитивизма от онтологии ведет к не отвечающему потребностям науки колебанию между агностицизмом и субъективизмом. Это затрудняет адекватное понимание математизации физики и может вести к отказу от идеала объективности ее содержания.

Ключевые слова: типы научной рациональности, объектность и объективность, позитивизм, диалектический материализм, математизация науки

Статья Н.В. Бряник содержит ряд положений, с которыми можно спорить. Философия махизма не была, на наш взгляд, непонятой Лениным версией *неклассического типа научной рациональности*, как он охарактеризован в «Философии науки...» академиком В.С.Степиным [1, с.326-328]. Если ее классический тип предполагал описание объекта как такового, безотносительно материальных средств его наблюдения (приборов, систем отсчета), то в неклассическом типе, которому соответствуют квантовая механика и теории относительности, это невозможно. Нельзя сказать, например, является ли электрон *сам по себе* частицей или волной. Один прибор «делает» его волной и исключает его корпускулярность, другой – наоборот. Но сказать, что этот дуализм *субъективен*, обусловлен сознанием наблюдателя можно только в переносном смысле.

Этот смысл появляется из-за того, что неклассическая рациональность требует разведения *объектности* и *объективности* описания, совпадавших в классической рациональности, а невыполнение этой деликатной операции создает впечатление субъективности новой физики. На самом деле, *необъектность* квантовой механики не тождественна ее *необъективности* – производности ее содержания от сознания наблюдателя [см.: 2, с.87-95]. *Объективность* остается идеалом квантовой теории так же, как и классической физики, и, например, взгляд, что коллапс волновой функции вызывает сознание наблюдателя, является маргинальным вариантом интерпретации квантовой механики.

Кризис физики конца XIX в., о котором шла речь в «Материализме и эмпириокритицизме», был, в первую очередь, кризисом *абсолютизации* классических механики и электродинамики, которые казались окончательной «теорией всего», и, не сумев объяснить ряд открытых в то время явлений, показались некоторым ученым *заблуждениями*, которые субъективны по определению. И только во вторую очередь – кризисом их «объектности». Ленин не вмешивался в попытки физиков разработать объясняющие эти явления теории неклассической рациональности, но показал, что *позитивизм* не был по своему замыслу и содержанию адекватной этому философией.

Позитивизм, наряду с марксизмом в одном из его аспектов, был неклассической философией науки в несколько другом смысле – противоположности обоих классическому, натурфилософскому пониманию отношений философии и науки. Согласно ему, философия является наукой наук и диктует им свою онтологию как окончательное учение о сущности мира, содержании всеобщего и фундаментальных законов, которому науки должны некритически и безоговорочно следовать. (Науки, правда, могли выбирать себе «царицу», поскольку онтология имела варианты.)

Позитивизм явился одной из попыток освободить науку от такой опеки, создав философию науки (общую теорию научного познания), не связанную ни с какой онтологией (метафизикой), поскольку ни материализм, ни идеализм, ни дуализм, казалось, не могут быть подтверждены. Однако, и это одна из главных сюжетных линий «Материализма и эмпириокритицизма», теория научного познания без опоры на онтологию обречена колебаться между агностицизмом и субъективизмом (далеким от неклассического типа научной рациональности), которые сходятся в том, что единственной реальностью, с которой наука, безусловно, имеет дело, и которую она, несомненно, описывает, является опыт не обыденных, а научных ощущений и восприятий. Основанная на этом философия науки оказывается тогда сосредоточенной на приемах *исключения* из науки спекулятивных «метафизических сущностей» как чего-то или непознаваемого (О. Конт), или *не существующего*.

Последнее – случай махизма, пытавшегося предохранить науку от «расточительной» привычки придумывать не существующие на самом деле материальные сущности вроде теплорода, флогистона, электрического и магнитного флюидов, эфира (электромагнитной картины мира). Но их исключение – лишь обратная сторона главной задачи теории научного познания – разработки эффективных приемов и методов *выхода познания за достигнутые пределы*. Изюминка в том, что методы существенно зависят от характера познаваемой реальности, поэтому, например, изучение элементарных частиц, требует иных приемов, чем изучение многообразия организмов. Поэтому же философская теория научного познания, которая принципиально не исходит из какого-то общего, онтологического понимания

внешней нашему сознанию реальности, подлежащей дальнейшему познанию, обречена быть «теорией» познания или абсолютно не известно, чего, и не известно, как, или – комплекса «научных» ощущений. По-человечески, Авенариус и Мах – не субъективные идеалисты, и то, что Ленин упрекал их в этом, было бы предвзятостью, если бы не одно обстоятельство.

На самом деле, они не устранили онтологию из науки, а минимизировали ее до комплекса ощущений, что бросается в глаза в теории принципиальной координации, которая является, скорее, карикатурой упомянутого выше неклассического типа научной рациональности. Поскольку создаваемая наукой картина находится у нас в сознании и, конечно, не существует до и без “Я”, а никаких трансцендентных ей метафизических сущностей, вроде теплорода, нет, принципиальная координация формально оказывается так же и собственной *онтологией*... которой – по условию позитивизма – не могли быть материализм, объективный идеализм или дуализм.

Ленинская критика махизма обосновывала другой неклассический вариант философии науки, в котором философия с ее онтологией и науки – не царица и подданные, а, так сказать, партнеры, зависящие друг от друга и благодаря этому развивающиеся. Зависимость философии от науки выразилась в конце XIX века, прежде всего, в подрыве открытиями физики «естественнонаучного», механического и метафизического (в смысле «не диалектического») материализма, фактически бывшего в то время философским основанием физики. Такой материализм подменял материю как всеобщее ее разновидностями (атомами химических элементов, «электричества» и т.п.), т.е. особенным, целиком перенося на него неуничтожимость всеобщего. А это чревато «исчезновением материи», когда окажется, что эти атомы – не последние частицы мироздания. Подобный материализм, в принципе, компрометирует материалистическую онтологию, подменяя ее картиной мира классической физики, казалось бы, открывшей, наконец, его всеобщие законы и оконфузившейся.

В результате философия науки оказывалась на развилке трех путей. Первый – отказ от онтологии материализма и, на ее печальном примере, от любой онтологии, к чему формально и стремился позитивизм. Второй – поскольку исчезла именно «материя» – переключение на онтологию идеализма, что формально тоже претило позитивизму и выражалось в его стремлении к нейтральному пониманию предмета познания. Третий – сохранение материалистической онтологии на переходе к действительно всеобщему определению материи как *объективной реальности* [3, с.131], которое Ленин считал само собой разумеющимся.

Этот путь, конечно, можно не заметить, полагая что Ленин был верен картине мира классической науки, и материя для него, по сути, была веществом, а, например, поле – невесть чем. Однако «неисчерпаемость электрона» – не вмешательство дилетанта в науку, а логически следующий из

«объективной реальности» вывод, что никакая особенная ее разновидность не является ни последней, ни первой – смотря откуда считать. В этом свете не оправдано положение, что Ленин, критикуя В. Оствальда, не понял «энергичности бытия», преувеличил значение вещества, абсолютизировал массу и недооценил теоретическое значение ее возможного перехода в энергию безмассового поля. Это Оствальду материя казалась веществом, а энергия – не материей, а нейтральным началом, производными которого являются и так понятая материя, и сознание. Для Ленина же естественен взгляд, что вещество и поле – разновидности объективной реальности, которая движется, но не может превратиться во что-то необъективное.

Кризис физики совпал с изменением в ней роли математики, «объекты» которой – функции и уравнения – не являются результатами индуктивного обобщения массива эмпирических данных и изучаются не путем наблюдений и экспериментов, как физические объекты, а логически – на предмет их *когерентности* – согласованности с другими утверждениями и выводимости в рамках одной единой системы высказываний по конвенциональным правилам. Иногда какие-то из них обнаруживают физический смысл (например, β -функция Л. Эйлера от двух переменных, способная «описать одним махом все многочисленные свойства частиц, участвующих в сильном ядерном взаимодействии» [4, с.96]), но они не объективны и не априори объективны по содержанию. На фоне «исчезновения» материи как вещества, это могло быть истолковано как замена классического предмета физики – внешней нашему сознанию природы – уравнениями, которые, вообще говоря, являются для махистской философии науки Троянским конем. С одной стороны, они создают впечатление освобождения физики от теплорода, флогистона и подобных им материальных сущностей, замены их чем-то нейтральным. С другой стороны, они подрывают центральное положение эмпириокритицизма об исключительно опытном, а не умозрительно-спекулятивном характере естествознания.

Ответ на вопрос о предмете и источнике математического знания получает в этом свете нежелательное для эмпириокритицизма направление в «мир идей» или «врожденных идей». Субъективно это предохраняет от материализма, но может показаться подтверждением идеализма или дуализма. Математизация крайне обострила проблему объективности предмета и теоретического содержания физики, однако никогда не рассматривалась Лениным как дорога к фидеизму «в условиях цифровизации».

Проблема объективности становится особенно сложной и актуальной, когда объектом познания оказываются системы, активной частью которых является сам субъект с его средствами познания, ценностями, идеалами и нормами. Это предполагает уже третий, *постнеклассический*, по В.С. Степину, тип научной рациональности, который должен отличаться от просто

социально-гуманитарного знания и его правды именно объективностью содержания его результатов. И опыт «Материализма и эмпириокритицизма» не кажется при этом абсурдным.

По одному остроумному замечанию, «конец философии наступил бы... в тот момент, когда все мысли философов стали бы приятными для слуха... других философов» [5]. Не надеясь на это, обратим внимание на одно, так сказать, примиряющее обстоятельство. Основатели новой физики субъективно опирались не на диалектический материализм и, конечно, не на книгу В.И. Ленина. Формально им хватило позитивизма, чтобы преодолеть «барьер странности», разделявший классическую и новую физику, хотя диалектический материализм был, в конечном счете, более адекватен духу и тенденциям ее развития. Возможно, под покровом позитивизма наука стихийно, как считал Ленин, уже следовала этому материализму, но остается вопрос, который стоило бы обсудить: существуют ли проблемы, которые наука не могла бы решать без прямого обращения и опоры на него?

Список литературы

1. *Степин В.С.* Философия науки. Общие проблемы. – М.: Гардарики, 2006. – 384 с.
2. *Современные философские проблемы естественных, технических и социально-гуманитарных наук* / под ред. В.В. Миронова. – М.: Гардарики, 2006. – 639 с.
3. *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм / Ленин В.И. ПСС, т.18. С. 1-385.
4. *Грин Б.* Элегантная Вселенная. – М.: Едиториал УРСС, 2005. – 286 с.
5. *Мартынов К.* Философия как оскорбление. URL: <http://www.strana-oz.ru/2014/6/filosofiya-kak-oskorblenie> (дата обращения 15.03.2020).

IS IT NECESSARY FOR THE PHILOSOPHY OF SCIENCE TO FINALLY CLEAR OFF “MATERIALISM AND EMPIRIO-CRITICISM”?

Oleg A. Barg

Perm State National Research University
Bukireva Str., 15, Perm, 614990, Russia

The author substantiates the view that machism was not yet a philosophy of the non-classical type of scientific rationality, which corresponds to dialectical materialism and the ontology of objective reality. The rejection of positivism from ontology leads to a fluctuation between agnosticism and subjectivism that does not meet the needs of science. This makes it difficult to adequately understand the mathematics of physics and may lead to a rejection of the ideal of objectivity of its content.

Keywords: types of scientific rationality, object and objectivity, positivism, dialectical materialism, mathematization of science

ОСНОВНОЙ ВОПРОС ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНАЯ ПРАКТИКА: О РОЛИ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОРИИ В ПРЕОДОЛЕНИИ СОЦИАЛЬНЫХ КРИЗИСОВ

Ю.В. Маслянка

кандидат философских наук, доцент кафедры философии,
Пермский государственный национальный исследовательский университет
614990, Пермь, ул. Букирева, 15,
E-mail: maslyanka_uv@mail.ru

Важной стороной современного кризиса выступает кризис философский, проявлениями которого являются мелкотемье, эклектизм, методологическая травма философа. Показано, что магистральное направление развития философской мысли связано с углублением принципов объективизма и диалектики, дальнейшим развитием конкретно-всеобщей версии материализма. Элиминация основного вопроса философии и принципа причинности ведет к элиминации фундаментального слоя мышления, теоретического обоснования идеологии общества и путей выхода из кризиса.

Ключевые слова: материализм, диалектика, конкретно-всеобщая теория развития, методологическая травма философа, плюрализм, кризис.

В преддверии двух больших дат – 200-летнего юбилея со дня рождения Ф.Энгельса и 150-летнего юбилея со дня рождения В.И.Ленина – представляется важным вновь поднять вопрос о значении и роли фундаментальной философской теории в социальном творчестве, анализе причин кризисов в науке и общественной практике и путях их преодоления. Важнейшей стороной современного системного кризиса является кризис философский. Его проявления – отказ от фундаментальной философской проблематики, мелкотемье, эклектизм, методологическая травма исследователя. «Травма» – точная характеристика тех процессов, которые разворачиваются на уровне эмпирического и, особенно, теоретического исследования общества. Г.Г. Татарова [1] пишет о методологической травме социолога как некой обобщенной характеристике состояния современного социологического знания, следствии информационного взрыва и постмодерна [2]. Этот психологический феномен связан с растерянностью исследователей перед обилием социологических теорий и методологий, «с пониженной смысловой чувствительностью (человек не успевает за человечеством, социолог не успевает за социологией)» [1, с.4]. Как мы уже писали, методологическая травма является следствием глубокого теоретического кризиса, связанного

со столкновением противоречащих друг другу парадигм, или способов объяснения общественной жизни [3, с.75]. Методологическая травма – емкая характеристика состояния и философской мысли в России и за ее пределами, и следует различать объективные и субъективные причины кризиса философской теории и методологии.

Объективные причины связаны, видимо, со стагнацией и вырождением доминирующего сегодня буржуазного способа производства, углублением процессов отчуждения и деформации человеческой природы. Как показывают исследования постиндустриальной экономики и культуры [4], мирсистемный анализ [5], современный капитализм ведет к углублению противоречия между развитыми и отстающими странами и регионами мира, фактически лишая их потенциала развития. Это выражается в установлении квазитрадиционного уклада жизни в отстающих регионах, углублении их культурных противоречий при буквальном сосуществовании в них разных исторических эпох [6, с.12]. При доминировании буржуазной организации труда, институтов собственности и власти это тормозит и развитие в них нового – всеобщего научного – типа труда [7, с.116], соответствующих ему организационных и культурных структур.

Как показали классики марксизма, объективное экономическое отчуждение человека от процесса и результатов его труда, других людей и, в конечном счете, от себя самого, отражается на всех уровнях общественного сознания. Это формирует расщепленное мировосприятие, на одном полюсе которого находятся установки социального атомизма, индивидуализма и эгоизма, а на другом – абстрактный, отвлеченный от реальных индивидов с их интересами, потребностями и ценностями, гуманизм. Система ценностей и смыслов буржуазного общества имеет преимущественно абстрактно-всеобщий характер: ценности человеколюбия, справедливости, трудолюбия, патриотизма носят в ней декларативный характер, поскольку не реализуются в полной мере ни представителями господствующих, ни, тем более, угнетенных классов.

Соответствующее этому механистическое и метафизическое мышление, оперирующее понятиями, жестко противопоставленными друг другу (общее/единичное, бесконечное/конечное, общественное/личное и т.д.), – закономерный продукт товарной экономики, усредняющей затраты труда и интеллекта, воспроизводящей частичного индивида. В этом контексте постановка диагноза буржуазному способу производства, исследование его механизмов, потенциала и пределов – необходимое, но не достаточное

условие социальной трансформации. Как писали классики, «оружие критики не может, конечно, заменить критики оружием, материальная сила должна быть опрокинута материальной же силой...» [8, с.422]. Глубокое идеологическое и культурное переосмысление сущности и логики развития общества возможно только в процессе трансформации и реорганизации доминирующего способа производства общественной жизни. Поэтому принципы материализма (объективности) и развития могут быть в полной мере ассимилированы общественным сознанием и идеологией только в условиях доминирования нового типа труда и нового типа производства общественной жизни.

Субъективные причины этой методологической травмы отражают его объективные причины и связаны с трудностями преодоления барьера сложности, стоящего перед мировой философией. Она находится в сложном положении. С одной стороны, ее характеризует небывалое многообразие разнородных направлений, форм, принципов и методов исследования. С другой, – исчерпание классических тем и стагнация в развитии широких теоретических принципов и фундаментальных абстракций. Это ведет к методологическому анархизму и деконструктивизму, интерпретируемых как конец метафизики. Правомерно поэтому говорить о развитии мировой философии «вширь», но не «вглубь». Последнее предполагает, с нашей точки зрения, дальнейшее углубление принципов объективности и развития, дальнейшую разработку и углубление таких фундаментальных абстракций, как материя (материальный мир), развитие, человек [9]. Содержательное углубление принципов объективности и развития должно способствовать развитию системы философской и, шире, научной мысли.

Классики марксизма представили новую систему мысли в сравнительно сжатом и концентрированном виде. Она была гораздо менее развернута относительно своих базовых понятий и принципов, чем система Г. Гегеля. Это объясняется, прежде всего, общим спекулятивным характером системы последнего. Развитие системы диалектического материализма в этом отношении представляет собой гораздо более сложный процесс [10]. «Гениальность Маркса и Энгельса, – по словам Ленина, – состоит как раз в том, что в течение очень долгого периода, *почти полустолетия*, они развивали материализм, двигали вперед одно основное направление в философии...» [11, с.356]. Им фактически удалось реализовать замысел Гегеля – поднять философскую теорию на уровень конкретно-всеобщего анализа реальности, показать, как фундаментальные принципы материализма и диалектики работают в рамках конкретно-научных областей – политической экономии,

естествознания. Формирование конкретно-всеобщего слоя, уровня философской теории неразрывно связано с «концептуальным углублением» фундаментальных философских абстракций, углублением трактовки их взаимосвязи и связи с частно-научными категориями и понятиями. Здесь большинство направлений современной философии остаются на уровне классической метафизики, и стихийное проникновение принципов объективности и развития в современную академическую философию, прежде всего, аналитического направления, не меняет положения дел. В этом контексте тезис о конце метафизики устарел лет на сто.

Редкий философ, начиная со второй трети XIX в. не отмежевывался от старой метафизики в духе Платона и Гегеля. Однако ни одному направлению неклассической философии не удалось порвать с принципами старой метафизики – представлениями о характере формирования широких философских понятий, характере связи абстрактного и конкретного, общего и единичного, бесконечного и конечного и т.д. Так, если обратиться к одной из самых разработанных областей современной аналитической философии – философии сознания, за массивом нового эмпирического материала и конкретно-научных понятий обнаруживаются архаичные философские категории и теоретико-методологические установки. Широкий спектр подходов к исследованию природы сознания и психофизиологической проблемы [12; 13], по сути, укладывается в два направления классической философии – наивный, механистический, метафизический материализм и дуализм. Материальное здесь трактуется как вещественное, предметное в обыденном смысле слова, лежащее в области физических законов или, в лучшем случае, законов химического и биологического порядка. Идеальное же, как универсальная характеристика сознания, либо нивелируется, либо рассматривается как нечто незаконное в ряду физических явлений и, соответственно, подрывающее материальное единство мира. В контексте своей общей антиспекулятивной направленности аналитическая философия объявляет фикцией самость, самосознание личности, глубинное внутреннее «Я». Работая над данной проблемой, один из видных представителей аналитической философии Д.Деннет децентрирует личность, предлагает заменить ее «центром нарративной гравитации» [14, с.101]. Отдавая должное установкам аналитической философии, мы, тем не менее, вынуждены констатировать, что вместе со спекулятивными конструкциями в духе средневекового реализма она отбрасывает и нечто весьма ценное – диалектический метод. Движение в направлении крайнего номинализма, в конечном счете, приобретает антифилософский характер. Кто или что создает «нарративы» как

способы осмысления физических, химических, биологических и, наконец, социальных связей, законов и закономерностей? Часть их является продуктом природы, часть – продуктом истории, общества, где индивиды выступают главными акторами. И если «нарративы» имеют центр, т.е. подчиняются некому единому закону, то не говорит ли это о некоем всеобщем содержании и всеобщей логике развития реальности?

Важнейшей задачей, поставленной перед современной философией ее предшественницей – классической философией, – является задача связывания фундаментальных представлений о сущности мира (всеобщем) с эмпирическим материалом науки и практики (особенным и единичным). Элиминация всеобщего, предпринимаемая рядом направлений современной философии, ведет не просто к элиминации философии как целостного объяснения реальности, но и научного мышления как такового и, как следствие, сложной социальной практики. Задача связывания принципа материализма (материального единства мира) и принципа его бесконечного развития (многообразия, сложности) реализуется в рамках конкретно-всеобщей теории диалектического материализма, центральными идеями которой являются идеи единого закономерного мирового и исторического процессов. Материя здесь трактуется как субстанция, объективная реальность, существующая до, вне и независимо от сознания. Материальное выступает как предметное в широком смысле – как существующее самостоятельно, независимо от чего-то иного, внешнего. Предметное как вещественное, чувственно воспринимаемое – это лишь довольно узкий, абстрактный аспект предметности как субстанциальности, универсальной причинности. Важнейшим достижением конкретно-всеобщей теории материализма является формирование представления о социальной материи как концентрированном выражении всеобщего, объективного, «высшем цвете материи» [15, с.363]. Являясь высшим, концентрированным выражением субстанции, человек существует путем преобразования своей бесконечной природной основы, путем саморазвития и самопреобразования. Материальный мир предстает как единое, пронизанное всеобщим содержанием и всеобщими законами развития, целое. Под идеальным конкретно-всеобщим материализмом понимает специфическую «вторичную» реальность, существующую на базе высокоорганизованной материи, человека, и являющуюся необходимым внутренним моментом объективной реальности. Имея свои специфические законы, творческую активность, идеальное, тем не менее, в конечном счете, обнаруживает глубокую зависимость от материального, объек-

тивных законов действительности. Важнейшей функцией сознания (идеального) является фиксация, воспроизведение сущностных сторон действительности в процессе ее объективного преобразования. «Тайна сознания», как представляется, заключается в его способности фиксировать и непосредственно представлять человеку всеобщие, сущностные стороны действительности, что интерпретируется прежде всего и в основном как «субстанциальность сознания». Однако, как показывает практика, «всеобщность сознания» носит вторичный, отраженный характер и отсылает к всеобщему и бесконечному содержанию своего носителя – человека.

При этом важно понимать, что ни внутри самого марксизма, ни, тем более, за его пределами нет консенсуса в отношении решения ряда коренных вопросов теории и методологии современного материализма. Об этом свидетельствуют дискуссии о понятии материи в советской философии, массовый отход от принципов диалектического и исторического материализма в постсоветский период, вульгарные интерпретации материализма, предлагаемые многими бывшими марксистами, в том числе, и в рамках отечественной учебной литературы [16]. Так, широкое распространение в советском марксизме и его постсоветских интерпретациях приобрела реляционная трактовка сущности человека как «совокупности всех общественных отношений» [17, с.3]. Данная трактовка, безусловно, имеет право на существование, но не является единственной и достаточной. В классическом марксизме сосуществовали и взаимно дополняли друг друга два подхода – субстанциальный (в рамках которого человек трактуется как «предметное» [18, с.162], социально-материальное существо) и реляционный (в рамках которого человек анализируется через призму реализованных в обществе отношений). В основе диалектики субстанциального и реляционного подходов лежит диалектика содержания и формы, и доминирование первого из них, с нашей точки зрения, в полной мере соответствует сути марксистской парадигмы. Доминирование реляционной трактовки сущности человека в советской философии и ее постсоветских интерпретациях имело существенные теоретические и практические последствия. Прежде всего, социальная природа человека, его личность и собственно социальные свойства (труд, мысль, общение и т.д.) рассматривались как нечто внешнее по отношению к индивиду, лишались носителя и, фактически, десубстанциализировались. Человеческий индивид при этом лишался своего собственно социального содержания, рассматривался как существо биологическое, некая предпосылка социального. В таком случае кто является носителем соб-

ственно социального, сверхприродного содержания и отношений? В рамках реляционного подхода получается, что это совокупность биологических индивидов и/или некая теоретическая абстракция общества.

Доминирование реляционной трактовки сущности человека в практическом плане вело к недооценке фактора личности и всей совокупности индивидов по отношению к фактору институтов и бюрократии; вело так же к недооценке фактора развития производительных сил как источника дальнейшего развития производственных отношений. Кроме того, доминирование реляционной трактовки сущности человека в купе с аргументами, выдвинутыми против ленинского определения материи и классического основного вопроса философии (ОВФ), свидетельствует о том, что диалектический материализм как новый, постклассический тип интеллекта не был в полной мере ассимилирован советской академической наукой и общественным сознанием, в целом. Распад СССР и последовавшие за этим социально-экономические и идеологические трансформации, с одной стороны, способствовали расширению философского и культурного дискурса, с другой, отбросили отечественную философию назад – к архаичным теоретическим установкам, представляющим, впрочем, в новых языковых формах. Показательны в этом отношении попытки формирования новой, постнеклассической онтологии, опирающейся на принципы нелинейности, детерминированной хаотичности, виртуальности, фрактальности, полионтичности. Очевидно, что «нелинейность и хаотичность меняют представления о характере связей, способах существования, возможных взаимодействиях и законах развития объектов познания; фрактальность приводит к новому осмыслению пространственных, временных и каузальных отношений; виртуальность обуславливает множество онтологически различных форм существования, полионтичность. В своей совокупности перечисленные понятия, давно уже ставшие общенаучными, закрывают многие классические онтологические и гносеологические бреши и придают определенность сформулированному принципу, который теперь звучит так: мир изменчив, сложен и множественен: нелинеен, хаотичен, фрактален, полионтичен – но един в своей изменчивости, сложности, множественности» [19]. Важнейшим принципом постнеклассической онтологии является виртуальность, разрушающая традиционную онтологическую схему, выраженную в ОВФ. Рассматривая виртуальное как особый род бытия, В.В. Афанасьева и Н.С. Анисимов пишут о таких его свойствах, как недоовоплощенность, относительная кратковременность существования, переходность, способность воздей-

ствовать на материальное и идеальное. Единство и многообразие форм проявления виртуального (природная, технологическая, культурная, психологическая) позволяют осознать, по мнению авторов статьи, что существуют объекты с различной степенью телесности. «Несомненно одно: существование виртуальностей ломает классическую онтологическую схему, связывает полюс идеального с полюсом материального онтологической осью, на которой расположены всевозможные виртуальные объекты с различными степенями телесности; дополняет онтологическую двойственность материального и идеального до единого в своей онтологической множественности мира. Субстратность и ее отсутствие утрачивают абсолютность, дихотомия материального и идеального снимается, бытие предстает полионтичным» [19].

Как мы уже писали, попытки элиминации бинарных оппозиций и абсолютизации, единичного, случайного, возможного, следствия – подрывают сами основы научного мышления и могут существовать лишь как некая абстрактная, псевдофилософская схема реальности. Вряд ли новыми могут считаться и попытки найти нечто третье, некую субстанцию, стоящую за материей и сознанием, и, тем самым, снять классический ОВФ. Всякий раз предлагаемые понятия (энергия, информация, виртуальная реальность) оказываются видовыми по отношению к широким категориям материального и идеального, а предлагающие их философы, хотя бы они того или нет, – в контексте традиционной схемы. Однако, что стоит за такого рода попытками? Что дает категория виртуального в контексте постнеклассической онтологии? Как представляется, возможность уйти от анализа объективных законов и закономерностей, приобретающего определенный мировоззренческий и идеологический смысл.

Не будем забывать, что разрушение социалистического и восстановление буржуазного способа производства в нашей стране сопровождалось идеями вульгарно понятого плюрализма мнений и деидеологизации общества. Глубокая связь этих принципов философского и политэкономического свойства сегодня очевидна. Очевидна сегодня и их нежизнеспособность, фиктивность. Принцип плюрализма мнений (идей) чрезвычайно важен, необходим на уровне первичного обобщения эмпирического материала науки, выдвижения различных гипотез, вариантов решения проблемы. Однако когда в той или иной области знания формируется теория, соответствующая критериям науки и, прежде всего, критерию практики, плюрализм интерпретаций снимается определенной логикой науки, определен-

ным пониманием истины. Плюралистическая установка на уровне объяснения действительности – это теоретический нонсенс. Если мы отказываемся от принципа детерминизма, причинности, то, будучи последовательными, мы должны отказаться от существующих научных теорий и их практических результатов.

Требование деидеологизации также имеет определенный смысл в условиях монополии узкой социальной группы или класса на истину и политическое высказывание. Однако в корне своем это требование ошибочно: общество как сложная иерархизированная система, очевидно, подчиняется определенной логике, предполагает наличие власти, управления и самоуправления, которые должны опираться на определенное понимание сущности и логики развития общества в определенных конкретно-исторических условиях, т.е. на научную идеологию.

Принцип плюрализма истины, мировоззренческой и идеологической нейтральности не так безобиден, как видится на первый взгляд. Он выполняет весьма важную роль, являясь теоретическим фундаментом буржуазной идеологии. Его основная функция – элиминация ОВФ как фундаментального вопроса о характере причинно-следственных связей в природе и обществе. Дискредитация и снятие ОВФ ведет, по существу, к дискредитации философского знания, его мировоззренческой, идеологической, критической, прогностической функций.

Доминирование плюралистической парадигмы по отношению к двум классическим, формирующимся на основе ОВФ, – материалистической (марксистской) и идеалистической (веберовской) – часто выражается в науке под видом реализации системного подхода. Общество в данном контексте интерпретируется как совокупность сфер и институтов, где каждая сфера (институт) оказывает влияние на все остальные. Причем ни одна из них не является определяющей, как, например, в рамках «осевой парадигмы» Д. Белла [20], которая, по-видимому, была призвана дополнить «трудовую парадигму» К. Маркса. Однако осмысление «осевой парадигмы» в контексте широких философских понятий и принципов показывает, что она не дополняет, а деконструирует научное объяснение, фактически накладывая запрет на глубокий анализ и прогнозирование общественных процессов [21, с. 199; 22, с. 73].

Подчеркнем, что в рамках марксистской и веберовской парадигм помимо основных, причинно-следственных связей выделяются так же функциональные и системные связи. Другое дело, что они являются производными по отношению к причинно-следственным связям. Обратное влияние

следствия на причину (функциональные связи) и взаимное влияние различных сфер друг на друга возможно в силу их глубинного внутреннего родства, всеобщего содержания, универсальной причинности. Только на основе ОВФ, причинного мышления принцип системности обретает подлинное научное содержание и практический смысл. Вне связи с фундаментальной философской теорией и принципом причинности системный подход остается на уровне обыденного мышления, простого перебора тех или иных явлений и процессов, установления простых законов.

Итак, ОВФ – коренной вопрос современной социальной практики. Современное общество столкнулось с глубочайшим социально-экономическим, демографическим, политическим и духовным кризисом. Острейшей проблемой глобального и современного российского общества является вопиющее неравенство и социальная несправедливость, уничтожающие потенциал развития широких народных масс. Период преимущественно стихийного развития общества завершился. Угрозы глобального мира настоятельно требуют научного объяснения сущности и логики развития общества, выработки стратегии решения глобальных проблем, коллективного планирования и регулирования общественной жизни. Значение марксистской парадигмы в этом отношении сложно переоценить: критика идей и идеологий должна начинаться с критики экономики, существующей организации общественной жизни, где ключевую роль играют институты собственности и власти. Реорганизация этих институтов в интересах широких народных масс, общества в целом – главное условие нашего выживания и социального прогресса.

Список литературы

1. *Татарова Г.Г.* Методологическая травма социолога. К вопросу интеграции знания // Социс. 2006. № 9. С. 3-12.
2. *Эпштейн М.* Информационный взрыв и травма постмодерна. URL: <http://old.russ.ru/journal/travmp/98-10-08/epsht.htm> (Дата обращения: 20.01.2020).
3. *Маслянка Ю.В.* Роль научной философии в становлении и развитии социологии религии // Новые идеи в философии. Вып. 21. В 2-х т. – Пермь, изд. ПГНИУ, 2013. Т. 1. С. 62-82.
4. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608с.
5. *Валлерстайн И.* Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. – СПб.: Университетская книга, 2001. – 416с.
6. *Назаретян А.П.* О героизме, терроризме и социальном насилии: заметки политического психолога // Вопросы психологии. 2017. № 6. С. 3-18.
7. *Маркс К.* Капитал. Т. III // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 25, Ч. I. 545с.
8. *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 414-429.

9. Орлов В.В. Проблема системы категорий философии: монография. Пермь: Изд-во ПГНИУ, 2012. – 262с.
10. Орлов В.В. Особенности системы категорий философии Г.В.Ф.Гегеля // Философия и общество. 2011. № 3. URL: <https://www.socionauki.ru/journal/articles/136109/> (Дата обращения: 20.01.2020).
11. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм / Ленин В.И. ПСС. Изд. 5-е. Т. 18. – 525с.
12. Юлина Н. С. Тайна сознания: альтернативные стратегии исследования (Часть первая) // Вопросы философии. 2004. № 10. С. 125-135.
13. Юлина Н. С. Тайна сознания: альтернативные стратегии исследования (Часть вторая) // Вопросы философии. 2004. № 11. С. 150-164.
14. Юлина Н.С. Очерки по современной философии сознания. – М.: «Канон +» РООИ «Реабилитация», 2015. – 408с.
15. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 343-626.
16. Орлов В.В. Проблема материи в современной российской философии // Философия и общество. 2010. № 3. URL: <https://www.socionauki.ru/journal/articles/128782/> (Дата обращения: 20.01.2020).
17. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3. С. 1-4.
18. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 41-174.
19. Афанасьева В.В., Анисимов Н.С. Постнеклассическая онтология // Вопросы философии. 2015. № 8. С.28-41.
20. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. – М.: Academia, 2004. – 788с.
21. Орлов В.В., Васильева Т.С. Философия экономики. Пермь: Изд. Перм. ун-та, 2005. – 264с.
22. Корякин В.В. Труд и единый закономерный исторический процесс. – Пермь: Изд. Перм. ун-та, 2008. Ч. 2. – 340с.

THE BASIC QUESTION OF PHILOSOPHY AND SOCIAL PRACTICE: ON THE ROLE OF FUNDAMENTAL PHILOSOPHICAL THEORY IN OVERCOMING SOCIAL CRISES

Juliya V. Maslyanka

Perm State National Research University,
Bukireva Str., 15, Perm, 614990, Russia

An important aspect of the modern crisis is the philosophical crisis, the manifestations of which are petty-topic, eclecticism, and the philosophical methodological trauma. It is shown that the main line of development of philosophical thought is connected with the deepening of the principles of objectivism and dialectics, the further development of a concrete universal version of materialism. Elimination of the fundamental issue of philosophy and the principle of causality leads to the elimination of the fundamental layer of thinking, the theoretical justification of the ideology of society and ways out of the crisis.

Key words: materialism, dialectics, concrete universal development theory, philosophical methodological trauma, pluralism, crisis.

АТТРИБУТЫ МАТЕРИИ И ЛОГИЧЕСКИ ОТРИЦАТЕЛЬНЫЕ ПОНЯТИЯ

Ю.В. Лоскутов

кандидат философских наук, доцент кафедры философии,
Пермский государственный национальный исследовательский университет
614990, Пермь, ул. Букирева, 15,
E-mail: yuri-loskutov@mail.ru

Индуктивно и дедуктивно обосновывается некорректность применения логически отрицательных понятий для обозначения атрибутов материи (субстанции, бытия, мира). Такое применение встречается как в традиционном диалектико-материалистическом варианте отечественной философской мысли, так и в ее новейшем постнеклассическом варианте. Запрет на использование логически отрицательных понятий способствует прояснению вопроса о содержании атрибутов материальной субстанции.

Ключевые слова: материя, субстанция, атрибуты, логически отрицательные понятия, бесконечность, неопределенность, развитие

Онтология, будучи одной из сфер теоретического мышления, с необходимостью связана с логикой. Любая онтологическая мысль о мире и человеке обладает не только онтологическим содержанием, но и логической формой. Для того, чтобы онтологическое мышление с необходимостью приходило к верным выводам, оно должно быть не только истинным по своему содержанию, но и правильным по своей форме. Разумеется, если в основе картины мира, которой руководствуется научная онтология, лежит теория единого, закономерного мирового процесса, то в своих логических предпочтениях научная онтология опирается прежде всего на диалектическую логику, т.е. на логику процесса. Последняя является универсальной в том смысле, что она рассматривает процессы, происходящие в природе, обществе и мышлении. Традиционная формальная логика, не будучи логикой процесса, не обладает такой универсальностью – она выступает лишь «мгновенным снимком» правильных человеческих мыслей. Таким образом, традиционная формальная логика играет в научной онтологии вспомогательную роль – не будучи универсальной формой выражения онтологического знания, она является необходимым инструментом обеспечения ясности, последовательности и доказательности мысли самого онтолога.

Учение о положительных и отрицательных понятиях существует в рамках традиционной формальной логики. С формально-логической точки зрения, положительные и отрицательные понятия, противореча друг другу, равны между собой, однако современная диалектическая логика, напротив, не признаёт равенства между сторонами противоречия, так как в любом процессе существует ведущая, определяющая сторона. Для обозначения подчиненной стороны противоречия в диалектической логике употребляется термин «свое иное». Поскольку онтология применяет положительные и отрицательные понятия для обозначения атрибутов материи, постольку в онтологической теории образуются два подкласса атрибутов, которые никак не могут быть теоретически равны между собой. Более того, мы настаиваем на том, что на самом деле класс атрибутов материи может включать в себя только логически положительные понятия.

Мы выдвигаем следующий тезис: для обозначения атрибутов материи (они же – атрибуты субстанции, бытия, мира) корректно применять только логически положительные категории, но отнюдь не логически отрицательные.

Атрибут – это обязательное (неотъемлемое) свойство того или иного предмета или мира в целом [1, с.58]. Иными словами, научно описывая материю, мы не можем не упомянуть тот или иной её атрибут. Соответственно, то, без упоминания чего при научном описании материи мы можем (или даже должны) обойтись, её атрибутом не является. Вместе с тем, несмотря на столь важное вышеуказанное обстоятельство, вопрос о количестве и содержании атрибутов материальной субстанции еще во многом остается открытым.

Для того, чтобы обозначить те или иные атрибуты материи (субстанции, бытия, мира), в отечественной философии применяются следующие логически отрицательные категории: бесконечность, несотворимость и неуничтожимость [2, с.54], а также непрерывность [3, с.36]. Кроме того, некоторые ревностные сторонники постнеклассической рациональности настаивают на существовании таких атрибутов мироздания, как неопределенность [4, с.53], нелинейность [5, с.31], неустойчивость, неравновесность и необратимость [6, с. 139].

Рассмотрим каждую из упомянутых категорий по отдельности.

Ключевой из них (и в некотором смысле обобщающей) выступает категория *неопределенности*, ведь отрицание чего бы то ни было – это отрицание какой-либо особой определенности. Если утверждается неопределенность в качестве атрибута (обязательного признака) мироздания, то сразу

же вступает в силу логический «парадокс лжеца»: «мир неопределенен, и это совершенно определено». Неопределенность как атрибутивная характеристика бытия невозможна в силу того, что невозможна «чистая», абсолютная неопределенность. В самом деле, неопределенность как таковая есть некоторая определенность. Точнее, неопределенность – это всего лишь обратная сторона, «свое иное», антитезис определенности как ключевой характеристики реальности. Относительная неопределенность может характеризовать только отдельные, конечные процессы. Определенность же характеризует единый, закономерный мировой процесс, взятый в целом, что доказывается наличием простейших частных закономерностей. В неопределенном мире не могла бы существовать никакая закономерность, даже весьма элементарная. Любой атрибут определенного мира должен также обладать определенностью. В противном случае, мир неизбежно оказывается в целом неопределенным, что не соответствует действительности.

Так же и *нелинейность* – это всего лишь обратная сторона, «свое иное», антитезис линейности. Нелинейными могут быть только конечные процессы, а наиболее общий и фундаментальный процесс – единый, закономерный мировой процесс – имеет линейный характер. Ведь каждая новая основная форма материи строго детерминировано возникает из предыдущей, а не из последующей – таким образом, последовательность, в которой рождаются все эти формы, детерминирована общей «сквозной» закономерностью [7, с.39-45]. Отсюда следует, что и *неустойчивость* предметов, явлений, процессов – всего лишь обратная сторона фундаментальной устойчивости единого, закономерного мирового процесса. *Непрерывность* – это всего лишь абстрактная сторона данной устойчивости.

Неравновесность – это вообще не философское, а синергетическое понятие, которое отсутствует в философских словарях. Нет никаких оснований считать, что междисциплинарная синергетическая теория, изначально разработанная применительно к физическим и химическим процессам, может непосредственно задавать мировоззренческие ориентиры, объясняющие процессы во всех возможных формах материи.

При перечислении атрибутов материи можно (а значит – нужно) обойтись и без категории *бесконечности*. Как указывает Ф.Энгельс, «мы находим и констатируем бесконечное в конечном, вечное – в преходящем» [8, с.548]. Таким образом, бесконечное – это обратная сторона конечного, бесконечное не может существовать без конечного. «Чистая» бесконечность, распространяясь на самое себя, неизбежно отрицает себя потому, что она есть «чистая» неопределенность, которая, как мы уже видели, невозможна

[9, с.52,57]. Реальная бесконечность состоит только из конечных предметов [8, с.51]. Каким образом онтология может учесть это обстоятельство, т.е. представить бесконечность в качестве конкретно-всеобщей категории, включающей любое конечное в свое содержание? С помощью логически положительной категории развития. Мы придерживаемся аргументированной позиции В.В. Орлова, утверждающей то, что атрибутом материи выступает развитие (движение от низшего к высшему) как интегральный феномен по отношению к движению («изменению вообще»), являющемуся, в свою очередь, абстрактной стороной развития [9, с.88-90; 10, с.33]. Строго говоря, излишне указывать специально на бесконечный характер материи – для утверждения последнего достаточно указать на то, что материя обязательно развивается. В.В. Орлов отмечает следующее: «Различая низшее, простое, и высшее, сложное, мы тем самым в скрытом, неявном виде вводим идею бесконечности. Если высшее возникает из низшего, то развитие должно быть признано бесконечным, ибо в противном случае придется допустить существование некоторого наипростейшего состояния, наипростейших предметов, которые должны быть, следовательно, абсолютно простыми, не имеющими никакого внутреннего противоречия как источника самодвижения и потому неизменными. Но абсолютно неизменное не могло бы никогда начать развиваться, усложняться» [10, с.51]. Таким образом, бесконечность не является отдельным атрибутом материи; бесконечность и *необратимость* (т.е. накопление результатов развития) – это, по сути, так же, как и движение, всего лишь абстрактные стороны развития как атрибута мироздания. Развитие материи порождает бесконечный ряд ее форм [8, с.57-58; 10, с.179].

Категории «*несотворимость*» и «*неуничтожимость*» так же не обозначают атрибутов материи, так как данные категории несовместимы с конкретно-всеобщим (а, значит, и с современным научным) пониманием последней. Дело в том, что, насколько мы знаем, каждый единичный модус материальной субстанции, во-первых, возникает (в том числе искусственно), и, во-вторых, либо уничтожается, либо находится под угрозой уничтожения. А ведь материя как субстанция, в некотором смысле, состоит только из единичных модусов, ибо общее и особенное – общие и особенные модусы – существуют только в единичном, а не наряду с ним [11, с.56].

Таким образом, мы индуктивным путем установили неосновательность всех предложенных отечественной философией применений логически отрицательных категорий в качестве обозначения атрибутов материи. Однако существует и дедуктивный способ обоснования некорректности любого

возможного применения логически отрицательных категорий в качестве обозначения атрибутов мироздания.

Дело в том, что любая логически отрицательная категория указывает на отрицание чего-то. Но при этом отрицается не что-то «постороннее», а то, что непременно имеется в материи как субстанции – то, что является ее существенным и обязательным свойством (атрибутом). В силу существования бесконечности как необходимой стороны конечного, материя как субстанция «замыкается» на себя, не оставляя в мире места для существования иных подобных ей реальностей [12, с.109]. Тем самым дается диалектико-материалистическое обоснование Спинозовской идеи единственности всеобщей материальной субстанции. Отрицание атрибутов субстанции, будучи аспектом самоотрицания субстанции, не отменяет существования субстанции как таковой. Субстанция сама отрицает себя постольку, поскольку, согласно ее определению как абсолютного бытия и причины самой себя, субстанцию не может отрицать нечто, не принадлежащее ей самой, ибо такого нечто в материальном мире просто не существует. Без самоотрицания субстанции было бы невозможно представить процесс ее развития, протекающий, как известно, по закону отрицания отрицания. В связи с этим В.Л. Акулов указывает на следующее: «1) отрицание всегда есть самоотрицание, как и движение всегда есть самодвижение; 2) отрицание всегда есть переход явления не просто в нечто иное, но именно в “свое иное”, в свою противоположность» [12, с.80].

Таким образом, некорректным является любое возможное обозначение атрибутов мироздания с помощью отрицательных понятий. Атрибуты указывают на то, каким мир является, а не на то, каким он не является.

Список литературы

1. *Тугаринов В.П.* Соотношение категорий диалектического материализма. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1956. – 122 с.
2. *Зеленцова М.Г.* Монистическая парадигма философского понимания мира и человека. Диссертация на соиск. ст. д. филос. н. – Иваново, 2001. – 283 с.
3. *Проблемы диалектической логики.* – Алма-Ата, 1968. – 282 с.
4. *Лешкевич Т.Г.* Постнеклассическая методология: эволюция парадигмы фундаментальной философии // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 1998. № 6. С.52-70
5. *Афанасьева В.В., Анисимов Н.С.* Постнеклассическая онтология // Вопросы философии. 2015. № 8. С.28-41
6. *Попов В.В., Щеглов Б.С.* Постнеклассическая реальность как формирование новой философской парадигмы // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2012. № 2. С.136-140

7. Орлов В.В. Развитие материи как закономерный процесс // Развитие материи как закономерный процесс. – Пермь: изд. ПГУ. 1978. С.5-51
8. Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд. 2-е. Т.20. – М.: Государственное изд-во политической литературы. 1961. С.1-338
9. Орлов В.В. Материя, развитие, человек. – Пермь: изд. ПГУ, 1974. – 397 с.
10. Орлов В.В. Человек. Мир. Мировоззрение. – М.: Молодая гвардия, 1985. – 220 с.
11. Корякин В.В. Труд и единый, закономерный исторический процесс. – Пермь: изд. ПГУ, 2008. Ч.2. – 340 с.
12. Акулов В.Л. Материалистический монизм: сущность и методологическое значение. – Мн.: изд-во «Университетское», 1988. – 166 с.

ATTRIBUTES OF MATTER AND LOGICALLY NEGATIVE CONCEPTS

Yurij V. Loskutov

Perm State National Research University,
Bukireva Str., 15, Perm, 614990, Russia

The incorrectness of the use of logically negative concepts to denote the attributes of matter (substance, being, world) is justified both inductively and deductively. Such use is found both in the traditional dialectical-materialistic version of Russian philosophical thought and in its latest post-non-classical version. The prohibition against the use of logically negative concepts helps to clarify the issue of the content of attributes of material substance.

Key words: matter, substance, attributes, logically negative concepts, infinity, uncertainty, development.

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ РАЗЛИЧИЕ: АРИСТОТЕЛЬ, ХАЙДЕГГЕР, ДЕЛЕЗ

С.В. Комаров

доктор философских наук, профессор каф. философии
Пермский государственный национальный исследовательский университет
614990, Пермь, ул. Букирева, 15.
E-mail: philos.perm@gmail.com

В статье рассматривается онтологическое различие между бытием и сущим как начало философского мышления вообще. Рассматривается, что исходный вопрос метафизики Аристотеля «что есть сущее?» предполагал отказ от синонимии или омонимии понятий сущее и бытие. В этом случае онтологическое различие понимается как различие между сущностью вещи и способами ее существования: сущность определяется через категории. Попытки определить единство категорий приводят к онтологическому различию возможности и действительности в существовании вещи. Этот момент мышления бытия как события сущего становится основным в феноменологии М.Хайдеггера. Анализ событийности сущего приводит к пониманию онтологического различия как различия самого бытия – как присутствия и как события. В философии Ж.Делеза онтологическое различие становится различием самого события как становления единого бытия. Онтологическое различие в этом случае предстает как различие самого различия. Анализ форм онтологического различия показывает, что при любых попытках понять бытие как единое оно различается и обнаруживает себя как множественное.

Ключевые слова: сущее, бытие, онтологическое различие, сущность, категории, Аристотель, феномен, событие, данность, Хайдеггер, становление, (не)-бытие, различие, повторение, Делез.

Цель данной статьи – рассмотреть онтологическую дифференциацию в трех ее исторических формах: категориальном, феноменологическом и событийном различии. Это имеет важное значение в современных поисках новой формы философского знания [7, р.39].

1. Категориальное различие Аристотеля. Согласно Аристотелю исходный вопрос метафизики «что есть сущее?» направлен на прояснение того, в силу чего всякое сущее *есть*. При этом Стагирит исходит из того, что бытие есть универсальная характеристика всего мыслимого и существующего. Однако он замечает: «...А между тем ни единое ни сущее не может быть родом для вещей. Действительно, у каждого рода должны быть видовые отличия, и каждое такое отличие должно быть одним, а между тем о

своих видовых отличиях не могут сказываться ни виды рода, ни род отдельно от своих видов, так что если единое и сущее – род, то ни видовое отличие не будет ни сущим ни единым. Но, не будучи родами, единое и сущее не будут и началами, если только роды действительно начала» (Метафизика, В,3, 998b 25) [1, с.108]. Иначе говоря, проблема заключается в том, что универсальность бытия не может быть единством рода.

В самом деле, во-первых, всякий род содержит видовые отличия; и всякий вид отличается от другого своими отличиями, которые не входят в содержание рода. Поэтому содержание вида не является содержанием рода. Значит, род не есть нечто единое, а потому – и бытие – не может быть родом сущего. Кроме того, во-вторых, если бы род был бытием, то виды и индивиды, его составляющие, были бы не существующими. А это не так: каждый вид представляет собой нечто единое и существующее. Поэтому и род не есть бытие.

Для Аристотеля это означает запрет на субстантивацию бытия. Действительно, превращение бытия в предмет философского мышления порождает его апорийность. Если бытие есть род сущего, то виды бытия как рода есть индивидуальные сущие. В таком случае встает вопрос о специфических видовых отличиях. Что же является видовыми характеристиками, отличающими отдельные сущие от бытия как рода? То, что они – не существуют. Другими словами, бытие как род тождественен всему несуществующему, поскольку «...видовое отличие не будет ни сущим ни единым». Иначе говоря, понимание бытия как рода превращает его в ничто. Но это совершенно невысказуемо.

Итак, бытие не может быть родом сущего. Что же тогда оно такое? В этом случае оно оказывается либо синонимом, либо омонимом сущего. Если бытие синоним, то оно превращается просто в другое имя или просто в знак сущего. Если бытие есть омоним сущего, то оно оказывается другим сущим, отличное от первого, и в таком случае либо превращается в высший род, либо становится предикатом существования. Но то, и другое не приемлемо: невозможно признать за бытием только номинальный статус в первом случае, и невозможно и придавать ему статус высшего рода во втором. (Понимание бытия как рода возможно только в рамках теологического, а не метафизического мышления).

Таким образом, бытие не есть само сущее, но не есть и отличное от него. Примечательная двусмысленность исходного вопроса метафизики: τί το ον - что есть сущее? - коренится именно в естественной субстантивации глагола εἶναι – быть. Но в таком случае, не заключается ли решение проблемы бытия к различию между сущностью и существованием сущего, между его «что» и его «как»? Дело именно в различии: *что* есть вещь, не есть то, что она *есть*. В отличие от Платона, Аристотель исходит из такого различия,

которое дает возможность мыслить сущее в горизонте его бытия. Предметное истолкование бытия можно преодолеть только в том случае, если сам предмет как «вот это сущее» берется в створе онтологического вопроса «что *есть* это?». Но в таком случае само сущее, взятое под знаком вопроса о его бытии, определяется как его *сущность*. Сущность оказывается основанием для *иного* различения бытия и сущего, выводящего вопрос о бытии за рамки дилеммы бытия как имени или бытия как рода.

В таком случае исходный метафизический вопрос «что есть сущее?» преобразуется в вопрос о сущности (Метафизика Z, I, 1028b5) [1, с.188]. Сущность представляет собой индекс идентичности вещи, который является необходимым условием речи о именно этой, а не какой-нибудь другой, вещи. В этом смысле она обнаруживается как основа родо-видовых определений вещи. Однако при этом не ставится вопроса об основаниях этой идентичности. А между тем проблема именно в этом, поскольку сущность оказывается неким постоянным ядром сущего в множественности способов его бытия. Поэтому преобразование вопроса «что *есть* сущее?» в вопрос «что *есть* сущность?» не столь безобидно. Дело в том, что при постановке этого вопроса происходит незаметное смещение от самого феномена присутствия сущего к полаганию его как горизонта тождества в любых суждениях. В этом случае, конечно, вопрос о бытии выводится за рамки дилеммы синонимии и омонимии, но при этом само сущее как бы «изымается» из его присутствия и полагается как нечто постоянное в любых его определениях. Сущность (ουσία) превращается в подлежащее (ὑποκειμενον) любого суждения о сущем.

Это и порождает двусмысленность самого понятия «сущности»: с одной стороны, она оказывается условием феноменологической референции между присутствием и самим сущим, с другой стороны, она оказывается условием для логической референции между самим сущим и его предикатами. Эти два понятия постоянно сливаются друг с другом: одно скрывается в другом. Действительно, чтобы быть чем-то, необходимо просто быть; но быть и означает быть каким-то. Это значит, что «первая сущность» под именем «второй сущности» встраивается в вертикаль нового родового отношения (сущего и его предикатов). Теперь сущее (сущность) определяется как род, в то время как его проявления выступают как виды рода. Можно сказать, что различие между первой и второй сущностями у Аристотеля есть онтологическое различие между бытием и сущим, перенесенное «внутри» самого сущего.

Таким образом, в основании логического тождества находится онтологическое различие: с одной стороны, оно скрылось в тождестве самого сущего и его сущности, с другой стороны, оно все время открывается в определениях сущности через категории. Сущность (сущее) одновременно показывает, что оно *есть*, и *что* оно есть; одно дается через другое. Но в этом

втором отнесении (*что* есть сущее?) оно предстает в модальности субъекта (подлежащего) возможного суждения. Поэтому теперь все бытийные определения сущего должны быть отнесены к такому субъекту. Проблема, однако, именно в том, что различие между «первой» и «второй» сущностями есть различие между бытием и мышлением. Понятие сущего не есть само сущее, но только его мыслительный аналог. Это означает, что сама такая экспликация сущего предполагается как его собственное внутреннее различие

Необозримая множественность определений сущего может быть сведена (сгруппирована) в несколько предметных модальностей. Эти опорные моменты мышления суть категории. Однако, одновременно, они оказываются спецификацией присутствия сущего. Во всем множестве категориальных определений (*что*) проступает экзистенциальный рисунок присутствия сущего (*как*). Собственно поэтому у Аристотеля нет никакой дедукции категорий: бытие непосредственно выражается через сущность вещи, но не сводимо к ней. Нет и быть не может того единого принципа, который лег бы в основу классификации категорий. Они не выводятся, а задаются определенным способом вопрошающего наведения, при котором сущее спрашивается о том, что оно есть. Чем же в таком случае может обеспечиваться единство категориальной структуры? Только самим сущим как присутствующим; оно есть референциальный центр множества своих проявлений, которые кажутся в стольких значениях, сколько имеется категорий (Метафизика, Δ, 7, 1017a 25) [1, с. 156]. Однако это означает, что конечное сущее в своем бытии никоим образом не схватывается и не может быть схвачено категориальным (понятийным) анализом.

В таком случае, встает онтологическое различие должно схватываться не понятийным образом. Аристотель дает путеводную нить к такому анализу, говоря о том, что необходимо понять сущее в его существовании как единство возможности и действительности (Метафизика Θ, 10, 1051a 35 – 1051b 5) [1, с.249-250]. В этом случае онтологическое различие предстает как различие между присутствием сущего и его модальностями. Таким новым обликом онтологического различия становится различие между возможностью и действительным существованием вещи, т.е. между наличным присутствием и становлением вещи. Смысл бытия не может быть сведен к голой фактичности существующей вещи; и то, что *есть*, оказывается шире того, *что* существует. Между бытием как простой наличностью и становлением конечной вещи всегда проскальзывает различие, устраняющее всякое ее тождество. Само действие осуществления конечного сущего оказывается действием различения, которое лежит в основе любого его определения: в этом и находит свое объяснение множественность значений его бытия: то единичное, что *есть* сущее, можно мыслить только через то общее, *что* есть сущее.

Таким образом, зазор между бытием и мышлением может выражаться в бесконечной серии понятийных экспликаций бытия, но не сможет быть однозначно определенным. Тот способ, каким вещь существует, не есть тот способ, каким она мыслится; невозможно в рамках одного способа рассуждения показать, *что* есть предмет, и доказать, *есть* ли он. Критика метафизики в современной философии как раз строится на этом различии между бытием и мышлением.

2.Феноменология события М.Хайдеггера. М.Хайдеггер исходит из этого аристотелевского различия между бытием и сущим [2]. Деструкция метафизики есть только предварительное условие, чтобы феноменологически выдерживать это различие, а настоящим способом схватывания бытия оказывается феноменология. Однако неудача проекта фундаментальной онтологии связана с базовой трудностью. Как только мы уходим из круга конечного сущего по имени *Dasein* и пытаемся определить бытие как таковое, мы сразу попадаем в изначальный герменевтический круг: бытие дается через сущее, которое само должно быть определено в своем бытии. Феноменологическая установка сохраняется, но двусмысленность заключается в том, что бытие как данность сущего оказывается его *событием*. Иначе говоря, само понятие бытия различается: бытие как простая данность сущего и как его событие.

Действительно, любое сущее событийно, и бытие есть *переход* (*Übergang*) от одного состояния сущего к другому, от одного момента к другому моменту его присутствия. Это переход есть двуединый сложный процесс, который М.Хайдеггер описывает как «превосхождение», (*Überkommnis*), или «выход-прибытие» (*Ankunft*) [8, S.110]. В самом деле, сбываясь, сущее как бы выходит к самому себе. Откуда? Можно сказать – из «не-бытия», из того состояния, в котором оно было, а и потому – теперь - перестало быть. В таком случае, необходимо понять это не-бытие как нечто существующее, некое предшествующее настоящему присутствующему состоянию, но при этом нельзя понимать его как некоторое другое и противоположное бытие. Оно выступает как «негация» себя нынешнего, отсутствие настоящего присутствия. С другой стороны, настоящее присутствие есть отрицание предшествующего состояния; в этом смысле оно оказывается присутствием того, каким оно до этого было. Можно сказать, что предшествующее состояние есть такое бытие, в котором присутствовало отсутствие настоящего. Поэтому сбывание сущего есть присутствие/отсутствия. Это фактическое колебание - *das Schwanken*, реальное динамическое различие в отличие от субстанциализирующей разницы, от статического различения между бытием и сущим как результатом этого процесса.

М.Хайдеггер пытается выразить это различие с помощью дефиса в слове «со-бытие»: *das Er-eignis* - становление самим собой. Собственно вопрос – *Gibt es Sein?* – связан с тем, чтобы уловить данность бытия во втором

смысле слова: не как простое отличие от сущего, но именно как *сбывание*. Событие означает, что бытие различается как *присутствие* сущего (*seiendene Sein*) и как *становление* сущего (*Werden*), как различие между *наличным* бытием (*Vorhandenheit*), и *прибытием* (*Kommen*) к этой наличности. В этом смысле, событие оказывается «местом» пребывания и хранения сущего, его со-стоянием или «стоянием-между» (*In-zwischen*). Понятно, что такое понимание бытия как состояния и становления раскрывается через временные и топологические характеристики, однако и время, и пространство оказываются только именами самого бытия как события. Как вопрос – *Wie gibt es Sein?* – адресует к «моменту» и «месту» бытия, так вопрос – *Wie gibt es Zeit?* – раскрывается в горизонте присутствия как стояния настоящего.

Таким образом, есть ускользающее различие между двумя смыслами *данности* самого бытия. Первое – это то, как дано сущее, второе – это сам процесс данности. Бытие раскрывается в этом зазоре, но не присутствует в нем. Парадокс события заключается в том, что можно сказать, бытие не является тем, чем оно является; как имеется вещь, не совпадает с тем, что она имеется, само присутствие вещи не совпадает с фактом ее присутствия. Проблема, однако, в том, что это различие бытия как сущего и бытия как события тут же исчезает: событийность скрывается в присутствии, а присутствие есть результат пребывания. Как в метафизике отглагольное существительное бытие гипостазировалось в предметное сущее, так в феноменологии бытия наличное присутствие сущего оказывается хранителем его событийности [9, S. 73-77]. *Das Sein gibt als wie das Anwesen und das Werden.*

Почему не работают категории в определении событийности сущего? Потому, что здесь приходится говорить в некоторой безличной грамматической форме: когда речь идет о самом этом действии, о самом этом присутствии или сбывании, то нельзя найти грамматическую форму связи субъекта и предиката. Действие не субстанциализируется, оно и является подлинным субъектом, а вовсе не то дополнение, которому как субъекту приписываются действию как его возможный предикат. Только субстантивировать само действие в отглагольное существительное, можно превратить бытие в предикат сущего, например, сказав «дождь идет» (*It is raining, Es regnet*). Но в действительности дождь и есть само действие, само событие, а «вторичное» действие как раз и направлено, чтобы выразить его событийность. Так, первое слово дождь выражает само бытие как присутствие, а второе – «идет» это же самое бытие как «событие». Т.е., строго говоря, это различие не есть логическое различие между субъектом и предикатом, поскольку и в первом, и втором случае речь идет об одном и том же. Это то же самое различие как в выражении: «сущее есть». Но, если мы обращаем внимание именно на самую событийность, тогда проступает именно онтологическое различие в самом бытии: «дождь идет» есть просвет самого бытия –

падения воды с неба, а не констатация факта этого события. Безличные предложения и оказываются выражениями этого различия.

Таким образом, именно в силу того, что бытие оказывается действительным событием различения, после этого и благодаря такому различению возможно «грамматически» различать сущее и бытие, Однако само бытие в таком различении субъекта и предиката скрывается. Здесь мы снова сталкиваемся с мыслью Аристотеля об *однозначности* бытия. Есть только сущее, бытие различает. В первом смысле, бытие различает, поскольку различение родов сущего возможно только при условии единства бытия: роды сущего различаются по своим родовым признакам, оставаясь одинаково присутствующими. Именно онтологическое различие бытия и сущего оказывается основой выявления разных родов сущего и мышления всего многообразия существующего. Во втором смысле, речь идет о видовом специфицирующем различии, поскольку всякая вещь отличается от других, оставаясь тождественной себе при всех различиях ее способов присутствия. Речь идет о различии, которое как раз и позволяет переходить от видовых различий к родовому тождеству. Именно онтологическое различие между бытием и сущим, в котором бытие выступает как событие, оказывается основой для мышления индивидуальных характеристик сущего, отличия одной вещи от другой.

Таким образом, так или иначе, всякая возможность разговора о сущем определяется этим феноменологическим горизонтом. Понимается ли бытие как присутствие (*Anwesenheit*) или событие (*Ereignis*), оно оказывается необходимым условием мышления сущего.

3. Эмпирическое различие Ж.Делеза. Понимание этого определяет критику представления Ж.Делезом: бытие не есть представление, но его условие. Всякое представление превращает бытие в особого рода предмет, а корнем такого «опредмечивания» является аналогия равенства или принадлежности. Действительно, что позволяет приписывать один и тот же смысл бытию? Только аналогия употребления этого термина. Множество значений бытия связываются через аналогию принадлежности общему имени. Однако, если речь идет о бытии как событии, то онтологическая дифференциация между бытием и сущим не может быть выражена такой аналогией. Как мы видели ранее, такая аналогия тут же превращается либо в пустое различие (синонимия), либо в гипостазирование рода сущего (омонимия).

Если речь идет о действительном различии, то однозначность относится в этом случае к самой этой операции, благодаря которой сущее выходит в присутствие и дается. Речь идет о бытии как эмпирическом *становлении* сущего. Вся философия Ж.Делеза это попытка мыслить бытие как становление (все равно – какого сущего). Онтологическим горизонтом схватывания такого бытия становится не сущее, но само неопределенное бытие – бытие до своего определения. Он именует его (не)-бытием, беря это преф-

фикс «не» в скобки, для того, чтобы отметить фактическое отсутствие онтологической дифференциации до самого различения. Очевидно, что речь идет здесь о различении бытия как наличного присутствия и становления как его «утверждения». Термин «утверждение» понимается здесь не в виде логической операции, а в онтологическом смысле: как объективный факт события или акт явления сущего. И в этом смысле такое (не)-бытие – это конструктивный элемент самого становления, различие в самом бытии.

В самом деле, эмпирические вещи различаются тем, что у них разные *способы существования, присутствия (Weisen der Anwesenheit)*. Поэтому бытие как различие есть всегда индивидуализация эмпирического сущего. Это отличие *события «быть»* как чистого явления. Поэтому его нельзя ухватить ни категориально – с опорой на сущность (как у Аристотеля), ни феноменологически – с опорой на наличное существование (как у Хайдеггера). О таком различии нельзя сказать «чье?», поскольку оно предполагает безличную грамматическую форму: оно есть становление того, что еще только должно приобрести статус сущего (сущности). В этом смысле оно оказывается агентом самого себя [3, с.16]. Как же мыслить такое эмпирическое различие?

Необходимо мыслить бытие некоторого сущего помимо самого сущего, и в то же время удерживать существенность этого бытия. Ж.Делез называет опыт схватывания такого живого дифференциала самого бытия «дизъюнктивным синтезом», т.е. одновременно соединяюще-разъединяющим синтезом. Поскольку при этом нужно одновременно мыслить различие между сущим и бытием как их не-различие, поскольку обнаруживается, что само онтологическое различие выступает как синтез онтического. Это означает конец всякой иерархии сущего и трансценденции бытия; и теперь приходится говорить лишь о эмпирическом плане имманентного становления, внутри которого различаются сами вещи. План – это некоторое основание различения, условие мыслить *не-основание* вещи из ее отношения (Bezug) к ее *основанию* как становлению-различению. Почему *не-основание (Abgrund)*? Потому что в этом различии бытия та его данность, благодаря которой различается само бытие и сущее, она выступает неким предшествующим основанием. Но становление вещи как основание не является ее причиной, бытие – не причина сущего, событие становления – не причина присутствия. В этом смысле само различие оказывается основанием тождества, становление основанием сущего, присутствие основанием сущности, но так, что тождество, сущее и сущность, учредившись, не могут быть сведены к своему различию, становлению, присутствию. Сбываясь, вещь не сводится к самому событию. К чему трансцендирует в своем присутствии вещь? Только к самой себе. Поэтому бытие как различие есть имманентная трансцендентность вещи по отношению к самой себе. Каузальная связь всегда привносится или устанавливается *post faktum*, после того, как сущее установилось

в своем бытии. И такая каузальная связь основана на различии между сущими (Differenz), которое основано на онтологическом различии (Unterschied). Но в этом смысле последнее вовсе не является основанием каузальной связи. Бытие оказывается основывающим *не-основанием* сущего, а отношение между ними есть различие.

В таком случае трансцендентная имманентность становления сущего разворачивается в серии его событий [4, с. 247-248]. Есть серия событий становления вещи, но нет первопричины существования. Поэтому различие обнаруживается как повторение. Присутствие вещи с точки зрения различия означает ее существование другой раз. Событие есть то же самое присутствие, случившееся повторно. Когда сущее сбывается, то оно дано «есть» в зазоре между двумя моментами своего присутствия. Оно повторяется в своем бытии; поэтому различие заключается в повторении того же самого. Вещь существует в этом повторении: она как бы *выпадает* в свое присутствие событием «между» - между двумя моментами своего существования.

Однако при этом повторение не синоним различия, потому что они отнюдь не тождественны. Это два имени одного и того же бытия именно в силу его различения самого по себе. Повторение, поэтому, есть различие различия, а само бытие как событие необходимо понимать как различие/повторение. Повторение суть различие различия потому, что, во-первых, оно бытие сущего второй раз, а, следовательно, другое событие, отличное от первого. Во-вторых, оно есть другое событие, которое, тем не менее, повторяет первое событие. Поэтому оно оказывается «копией» предыдущего события: сбываясь оно учреждает самое себя, но повторяет другое, и в этом повторении, заново его учреждает. Оно, поэтому, не «копия», а *симулякр*. В-третьих, в этом своем определении повторение оказывается не повторением, а учреждением самого себя как наличного события. В этом смысле оно есть построение самого себя.

Поэтому различие не тождественно, а одинаково – от греческого слова *év*. Тожество предполагает аналогию бытия – тождественное в одном отношении и различное в другом, но одинаковое указывает на экземплярность, на уникальность и несводимость к чему-то другому. Для Ж.Делеза различие есть оригинал самого себя: всякое событие уникально, но повторяет самого себя. Очевидно, что в этом различии самого онтологического различия/повторения выступает темпоральность как присущий бытию смысловой горизонт. Время есть это иное события, т.е. само бытие, взятое его внутренней структуре различия как тождественного [5, с.119-120]. В самом деле, разряд молнии есть абсолютно уникальное событие, оно неповторимо и отличается от всякого другого разряда. В этом смысле оно и одинокое, и одинаковое. Однако в своем сбывании молния дана как бы дважды: в формальном операторе растяжки мы различаем это событие как становление, и как присутствие того сущего, которое в этом событии осуществляется – «молнии». В

этом смысле делезовское повторение есть знак самого единого бытия. Знак обычно указывает на первооригинал, но в случае с бытием такого оригинала быть не может. Поэтому повторение оказывается знаком самого себя как онтологического различия: оно указывает на тождественное (аналогичное), а выражает различное. *Единое бытие различается и обнаруживается здесь как множественное.*

4. Заключение. Что показывает эта история бытия (Seinsgeschichte)? То, что судьба онтологической дифференциации некоторым образом завершена. Бытие само по себе самореферентно и едино в своей однозначности, но выражает себя – в онтологическом различии – множественным образом. Будучи единым в своем проявлении оно оказывается множественным: присутствием, событием, становлением. Всякий раз оно оказывается иным сущего, раскрывая себя в различии. Это значит, что требуется иное начало философии, а именно: выход к сущему как таковому за пределами онтологического различия как основания философского мышления вообще [6].

Список литературы

1. *Аристотель*. Соч. в 4-х т.т. Т.1. – М.: Мысль, 1976. – 550с.
2. *Хайдеггер М.* Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. с нем., предисл., науч. ред., сост.слов. Н.А.Артеменко. – СПб., ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012. - 224с.
3. *Декомб В.* Дополнение к субъекту: Исследование феномена действия от собственного лица / Пер.с фр. М. Голованивской. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. – 576 с.
4. *Делез Ж.* Различие и повторение. М.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384с.
5. *Комаров С.В.* Стратегии борьбы со временем: событийность и история //Вестник Русской Христианской Гуманитарной Академии. 2015. Т. 16. Вып. 1.- С. 107-122.
6. *Харман Г.* Четвероякий объект: Метафизика вещей после Хайдеггера. Пермь: Гиле Пресс, 2015. – 152с.
7. *Laruelle F.* Philosophies of Difference. A Critical Introduction to Non-Philosophy. – London-NY, Continuum International Publishing Group, 2010. – 228p.
8. *Heidegger M.* Die Geschichte des Seyns. Gesamtausgabe. Bd.69. – Frankfurt am Mein: Vittorio Klosterman, 1998. – 229 S.
9. *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Gesamtausgabe. Bd.65. – Frankfurt am Mein: Vittorio Klosterman, 2003. – 521 S.

ONTOLOGICAL DISTINCTION: ARISTOTLE, HEIDEGGER, DELEUZE

Sergei V. Komarov

Perm State National Research University
Bukireva Str., 15, Perm, 614990, Russia.

The article considers the ontological difference between being and being as the beginning of philosophical thinking in General. It is considered that the original question of Aristotle's metaphysics is "what is being?" assumed the rejection of synonymy or homonymy of the concepts of being and being. In this case, the ontological difference is understood as the difference between the essence of a thing and its modes of existence: the essence is defined through categories. Attempts to define the unity of categories lead to an ontological difference between possibility and reality in the existence of a thing. This moment of thinking of being as an event of being becomes the main one in M. Heidegger's phenomenology. The analysis of the eventfulness of being leads to the understanding of the ontological difference as the difference of being itself – as a presence and as an event. In the philosophy of J. Deleuze, the ontological difference becomes the difference of the event itself as the formation of a single being. The ontological difference in this case appears as the difference of the difference itself. Analysis of the forms of ontological difference shows that in any attempt to understand being as one, it differs and reveals itself as multiple.

Key words: being, being, ontological difference, essence, categories, Aristotle, phenomenon, event, datum, Heidegger, becoming, (not)-being, difference, repetition, Deleuze.

**«ВЕЧНЫЙ КРУГОВОРОТ» Ф. ЭНГЕЛЬСА
И ГИПОТЕЗА ДОФИЗИЧЕСКОЙ МАТЕРИИ**

В.Ф. Панов

доктор физико-математических наук, профессор кафедры высшей математики,
Пермский государственный национальный исследовательский университет,
614990, Пермь, ул. Букирева, 15
E-mail: panov@psu.ru

А.Ю. Внутских

доктор философских наук, профессор кафедры философии,
Пермский государственный национальный исследовательский университет,
614990, Пермь, ул. Букирева, 15
E-mail: avnut@inbox.ru

В контексте достижений современной физики проанализированы ограниченности и сильные стороны представлений Ф. Энгельса об эволюции физической материи. Авторы показывают, что ограниченность концепции круговорота Энгельса преодолевается, с одной стороны, благодаря развитию концепции самоорганизации и представлениям о мультивселенной, а с другой, – благодаря развитию квантовой теории вакуума, выступающего в качестве физической «проекции» дофизической материи и реляционной программы современной физики.

Ключевые слова: Ф. Энгельс, круговорот, тепловая смерть вселенной, дофизическая материя, вакуум, самоорганизация, реляционная программа физики.

В 2020 году исполняется 200 лет со дня рождения Ф. Энгельса – замечательного мыслителя, одного из основоположников научного материализма, соратника и друга К. Маркса. Известно, что важной стороной творчества Энгельса был философский анализ современной ему фундаментальной естественнонаучной проблематики. С одной стороны, Энгельс весьма прозорливо намечает магистральные пути осмысления этой проблематики в последующие десятилетия. Вместе с тем, и в первую очередь потому, что Энгельс опирался на систему *фактов*, доступных наукам о природе середины и второй половины XIX века, его видение этих проблем нередко оказывается ограниченным. Однако ограниченность ограниченности рознь.

Для основоположников научной философии, исходящих из диалектического подхода, их собственные взгляды догмой никогда не являлись, что было и остается важнейшей предпосылкой для преодоления заблуждений на пути дальнейшего развития научной философии. Попытаемся проследить, как складывалось и это противоречие, и предпосылки для его разрешения в связи с одной из фундаментальных гипотез современной физики и философии науки – гипотезой дофизической материи.

В «Диалектике природы» Энгельс выступает сторонником концепции некоего «простейшего начала» мирового процесса, хотя здесь следует отметить два момента. С одной стороны, Энгельс отмечал, что предметом диалектики естествознания является «движущееся *вещество* (выделено нами – *А.В., В.П.*)» [1, с. 563], тем самым сразу ограничивая мировой процесс «снизу» физической и даже *механической* формой движения материи. Именно механическая форма движения является «наипростейшей», подчеркивал он [там же].

С другой стороны, Энгельс критиковал механицизм, который не схватывает специфические особенности сложных материальных систем и человеческого сознания [там же], определенно полагал атомы делимыми [1, с. 585] и утверждал, что представления о «всеобщем» значении «тяжести» и «механической теории теплоты» исторически ограничены: «абсолютно всеобщим значением обладает лишь одно – движение» [1, с. 553-554]. Поэтому совершенно необязательно чтобы объективно простейшей формой движения было именно механическое: «мы до сих пор еще не знаем, какого именно рода» было это движение [1, с. 361]. Таким образом, хотя механическая форма движения по Энгельсу выступает простейшей из *известных* форм движения материи, *объективно* оно таковым, возможно, и не является. А это означает, что Энгельс, вероятно, мог бы согласиться с гипотезой дофизической материи, высказанной во второй половине XX века рядом отечественных философов.

Вместе с тем, эта дофизическая материя, безусловно, мыслилась бы Энгельсом как *наипростейшее начало* мирового процесса. Энгельс *принимал существование начала и конца мирового процесса как таковых*, поскольку мировой процесс по Энгельсу – это «вечный круговорот» [1, 362]. Этот круговорот зажат «с низу» объективно наипростейшей формой движения – состоянием, «когда материя нашего мирового острова превратила в теплоту такое количество движения... что из него могли развиваться по меньшей мере ... 20 млн. звездных систем» [1, с. 361], а «сверху» – неиз-

бежной гибелью звездных систем, «мировых островов», а значит и закономерно появившейся мыслящей материи (в т.ч. известного нам человека) в соответствии со вторым началом термодинамики [1, с. 359-360, 599-600].

Энгельс считал вопрос о «возможности нового использования излученной теплоты» вопросом важнейшим, требующим скорейшего решения в интересах отстаивания и развития диалектического материализма, ибо без такого решения «круговорота здесь не получается» [1, с. 599]. Однако анализируя систему фактов и теорий естествознания XIX века диалектический материалист Энгельс мог лишь высказать убежденность в том, что вопрос о тепловой смерти Вселенной «будет решен; это так же достоверно, как и то, что в природе не происходит никаких чудес и что первоначальная теплота туманности не была получена ею чудесным образом из внемировых сфер» [там же].

На наш взгляд, Энгельс был одновременно прав и не прав, когда обсуждал возможности научного решения проблемы тепловой смерти Вселенной в будущем. Не прав, когда заявлял, что «для того чтобы познавать природу, мы не нуждаемся в тех бесконечно многих вселенных, которые находятся за пределами нашей вселенной» [1, с. 552]. Как раз наоборот: решение проблемы тепловой смерти возможно только в контексте гипотезы мультивселенной, которая только и может мыслиться как вечная и самовосстанавливающаяся [2, 3] Однако Энгельс прав в том смысле, что возможность решения этого вопроса действительно появилась благодаря развитию во второй половине XX века теории самоорганизации — т.е. благодаря общенаучному подходу к изучению различных форм *движения* — исследующей поведение диссипативных систем, теряющих вместе с рассеиваемой свободной энергией произведенную по второму началу энтропию. Все что мы знаем о Метагалактике — начиная от продолжающегося в ней процесса звездообразования и заканчивая «ячеистостью» ее крупномасштабной структуры — свидетельствует, что это система, демонстрирующая самоорганизацию, которая поэтому не может не быть открытой и неравновесной.

Сказанное позволяет констатировать, что развитие физики сделало излишней гипотезу известного марксиста Э.В. Ильенкова о необходимости для высокоразвитой цивилизации будущего пожертвовать собой в ходе «огненного омоложения» космической материи, способного «перезапустить» энгельсовский круговорот [4]. Показательно, что и сам Ильенков, высказавший эту гипотезу в 1950-х гг. — т.е. незадолго до развития представлений о самоорганизации и мультивселенной — более к ней не возвращался, хотя по-прежнему настаивал на необходимости рассматривать *мышление как*

атрибут материальной субстанции [5]. Итак, благодаря развитию физики, определилась возможность «размыкания» круговорота Ф. Энгельса в его «верхней» точке, что, безусловно, лучше соответствует духу диалектики, как учения о бесконечном развитии – появлении нового, все более сложного.

А как обстоит дело со снятием второго ограничения бесконечного мирового процесса – ограничения «снизу»? Как мы отметили выше, Ф. Энгельс высказывал гипотезу о делимости атомов, которую в дальнейшем независимо от него, на материале физики начала XX века разработал В. Ленин [6]. Аналогичным образом, с позиций современной физики можно предположить, что лептоны и кварки не являются последними частицами мироздания. Физике, вероятно, предстоит открытие целого ряда форм материи, различия между которыми могут оказаться столь же большими, как различия между живым и неживым [3]. В последние десятилетия постоянно увеличивается число работ, в которых обсуждаются философские проблемы единой теории поля, теории физического вакуума и дофизической формы материи. В связи с этим, в работах философов И.В. Кузнецова и В.В. Орлова была высказана гипотеза о существовании дофизической формы материи [7, с. 72; 8].

На наш взгляд, с математической точки зрения дофизическую материю можно представить как синтез преонной суперструны с твистором [9]. Конкретным объектом, который в настоящее время может исследоваться научными методами с целью формирования научной теории дофизической материи является вакуум. Вакуум амбивалентен в том смысле, что с одной стороны это объект физики, а с другой стороны, он представляет собой пограничную субстанцию между дофизической и физической реальностями, иерархическую гетерогенную систему, состоящую из нескольких подсистем [10].

В современной физике введены скалярные поля, которые определяют вакуум и проявляют себя тем, что могут воздействовать на свойства элементарных частиц. Конденсат скалярного поля – это специальный термин, который появился в физике после создания квантовой теории поля. По основным характеристикам конденсат скалярного поля подобен вакууму виртуальных частиц, и поэтому он также называется состоянием вакуума скалярного поля. Все частицы материи приобретают свои массы за счет взаимодействия с вакуумным конденсатом, и потому вакуум можно считать системой, в ходе самоорганизации порождающей физическую материю – масс-энергетический мир. Возможно, что эта самоорганизация вакуума и

является той самой, еще неизвестной физике XIX в., формой движения материи, на которую ссылался Ф. Энгельс и которая отвечает за «разогрев» первичной Вселенной. Отметим также, что обе вакуумные подсистемы – хиггсовский конденсат и кварк-глюонный конденсат – вносят примерно одинаковый вклад в величину массы протона. На наш взгляд, эти вакуумные конденсаты являются «достойными кандидатами» на звание дофизической материи.

Кроме того, В.Ф. Пановым была проанализирована роль инфлатонного скалярного вакуумного поля [11], которое является не только простейшей из известных разновидностей материи, но ее весьма экзотическим видом, имеющим отрицательное давление. За счет этого инфлатонное поле антигравитирует, порождая Большой взрыв (начало эволюции Вселенной) и приводит к раздуванию пространства – плацдарма для всей последующей эволюции материи. Антигравитацию эпохи первой инфляции позднее сменит гравитация в рамках фридмановской эпохи эволюции Вселенной. Вселенная при этом расширяется с замедлением. На послеинфляционной стадии эволюции Вселенной частицы материи участвуют в сильном, слабом электромагнитном взаимодействиях, что способствует доминированию процессов синтеза для физической материи. На фридмановской стадии эволюции материи доминирует притяжение, которое можно рассматривать как диалектическое отрицание антигравитации. Продолжая диалектическую логику Энгельса, можно высказать предположение о том, что фридмановская эпоха эволюции Вселенной, заполненной обычными физическими частицами, есть диалектическое отрицание предыдущего состояния – инфляционной Вселенной, заполненной инфлатонным полем – дофизической материи [11].

Впрочем, на проблему дофизической реальности можно посмотреть и иначе. Дело в том, что все сказанное выше о рождении физической материи в ходе самоорганизации вакуума подразумевает предзаданность физического пространства-времени, однако очевидно, что и пространство-время необходимо дедуцировать из какого-то теоретического конструкта, объясняя формирование физической материи. В настоящее время в физике известны три исследовательские программы: квантово-полевая, геометрическая и реляционная, причем только в третьей пространство-время рассматривается как следствие проявления взаимодействий между объектами [12]. Исходя из этой программы можно попытаться дедуцировать основное многообразие физической материи из некоторой монистической Суперкатего-

рии, отражающей некий объект, в рамках которого частицы, поля, пространство-время были неразличимы. Этот гипотетический объект также можно отнести к дофизической реальности. Его разделение на «реальный вакуум» и пространство-время состоялось в результате некоторого первичного фазового перехода, что и дало начало эволюции Вселенной. Уже затем из «реального вакуума» произошло рождение частиц и полей. Таким образом, сам «реальный вакуум» оказывается результатом развития – более сложным объектом, нежели вакуум, вводимый в квантовой теории поля [13].

Подводя промежуточные итоги нашего исследования, можно заключить, что, хотя философия естествознания Ф. Энгельса имеет не самую лучшую репутацию в научном сообществе, основные ограниченности этой части наследия Энгельса связаны не с концепцией диалектического материализма как таковой, а с уровнем естествознания того времени. Развитие эволюционной космологии, теории самоорганизации, квантовой теории вакуума, позволяет реализовать потенциал этой концепции, не отбрасывая, а углубляя научно-философское понимание развития физической материи.

Список литературы

1. *Энгельс Ф.* Диалектика природы / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 343 – 626.
2. *Номура Я.* Квантовый мультимир // В мире науки. 2017. № 8/9. С. 120—129.
3. *Рождение Вселенной* (по материалам беседы с А. Линде) URL: https://elementy.ru/nauchno-populyarnaya_biblioteka/430470/Rozhdenie_Vselennoy (дата обращения: 15.01.2020.)
4. *Ильенков Э.В.* Космология духа // Ильенков Э.В. Философия и культура. – М.: Политиздат, 1991. С. 415 – 437.
5. *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика. Очерки истории и теории. – М.: Политиздат, 1974. – 271 с.
6. *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм / Ленин В.И. ПСС. Т. 18. – 384 с.
7. *Кузнецов И.В.* Избранные труды по методологии физики. М.: Наука, 1975. – 296 с.
8. *Орлов В.В.* Материя, развитие, человек. Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1974. – 397 с.
9. *Панов В.Ф.* Проблема дофизической реальности // Новые идеи в философии. – Пермь, Перм. ун-т, 2009. Вып. 18. В 2 томах. Т.1. С. 221-226.
10. *Панов В.Ф.* Физический вакуум и проблема субфизической формы материи // Новые идеи в философии. – Пермь, Перм. ун-т, 2004. Вып. 13. В 2 томах. Т.1. С. 180-182.
11. *Барг О.А., Панов В.Ф.* Физика и проблема неисчерпаемости природы // Метафизика. Научный журнал, 2019, №1 (31). С. 36-46.
12. *Панов В.Ф.* Внутских А.Ю. Вселенная в разных метафизических парадигмах // Метафизика. 2016. № 1. С. 96 -102.
13. *Панов В.Ф.* «Дофизическая реальность» и реляционная физика / Основания фундаментальной физики и математики: материалы III Российской конференции (ОФФМ - 2019) / Под ред Ю.С. Владимирова, В.А. Панчелюги – М., РУДН, 2019. С. 34-35.

***F. ENGELS “ETERNAL CYCLE”
AND HYPOTHESIS OF PRE-PHYSICAL MATTER***

Alexander Y. Vnuskikh

Perm State National Research University
Bukireva Str., 15, Perm, 614990, Russia

Vyacheslav F. Panov

Perm State National Research University
Bukireva Str., 15, Perm, 614990, Russia

The weaknesses and strengths of F. Engels ideas about the evolution of physical matter are analyzed in the context of the achievements of contemporary physics. The authors suggest that the weaknesses of the Engels concept were overcome through development of the concepts of self-organization and multiverse and, on the other hand, of quantum theory of vacuum, which is a physical “dimension” of pre-physical matter and relative program of contemporary physics.

Key words: F. Engels, cycle, heat death of the universe, pre-physical matter, vacuum, self-organization, relative program of contemporary physics.

СОВРЕМЕННЫЕ КОГНИТИВНЫЕ НАУКИ И ПРОБЛЕМА ПРОИСХОЖДЕНИЯ СОЗНАНИЯ

Н.К. Оконская

доктор философских наук, профессор каф. философии и права
Пермский национальный исследовательский политехнический университет,
614990, Пермский край, г. Пермь, Комсомольский проспект, д. 29,
E-mail: nataokonskaya@rambler.ru

И.В. Брылина

кандидат философских наук, доцент отделения социально-гуманитарных наук,
Томский национальный исследовательский политехнический университет,
634050, г. Томск, пр. Ленина, 30,
E-mail: ibrylina@yandex.ru

Н.А. Симанова

кандидат философских наук, доцент каф. общенаучных дисциплин,
Пермский национальный исследовательский политехнический университет,
Березниковский филиал
618404, Березники, ул. Тельмана, 7,
E-mail: simanova_nina@list.ru

Физиологические особенности функционирования мозга человека подтверждают сущностную характеристику сознания в качестве высшей формы отражения действительности. Функциональная асимметрия мозга человека, отсутствующая у животных, непосредственно обеспечивает возможность формирования абстрактного мышления как особой системы новообразуемых нейронов мозга. Данный вид асимметрии, высший по сложности, объединяет через особый – психологический – метаболизм все области мозга и системы организма. Процесс объединения обеспечивается взаимным торможением и возбуждением рационального мировосприятия чувственным, и наоборот. На основе непрерывной самоорганизации нейронных сетей идет превращение представлений в осмысленные образы, содержательно тождественные действительности, отражающие ее законы и противоречия.

Ключевые слова: сознание, нейрофизиология человека, симметрия-асимметрия, функциональная асимметрия мозга, психологический метаболизм, знаки, образы.

Проблема происхождения сознания – наиболее актуальная проблема взаимосвязи философии с современными отраслями естествознания и науки в целом, так как помимо теоретического «вечного» интереса к тайнам сознания может иметь и практический выход, способствовать раскрытию особенных, новых причин разрушения творческого потенциала человека в

информационную эпоху. Синергетическим моментом превращения информации как всеобщего свойства материального мира в идеальную форму, присущую только человеку, стало мышление. Встает вопрос о том, насколько мышление, выступающее процессуальным моментом сознания, связано с новым церебральным свойством человека, – с *функциональной асимметрией* мозга? Это свойство, не соединенное с какими-либо новыми отделами мозга, но являющееся результатом взаимодействия существующих «канонических» отделов (префронтальная кора, полушария мозга, лобные доли, пр.), создается сетью функций, которые являются «переключателем» внимания на абстрактную новизну предметного мира или языка. «...Обнаружено некоторое количество дополнительных, часто перекрывающихся сетей; например, это сеть внимания, сеть языка и лобно-теменная сеть контроля (ЛТСК). Предполагается также, что две последние сети уникальны для человека, а ЛТСК, в частности, отражает закономерность увеличения коры головного мозга в процессе эволюции, особенно заметного в ее лобной и теменной частях [1, с. 93-94].

Понятие *функциональной асимметрии* уже закреплено как теоретический инструмент в психофизиологических исследованиях, но пока не стало опорным элементом в научной картине мира для решения такой мировоззренческой проблемы, как происхождение сознания. Отчасти это является результатом разрыва между философской и научной картинами мира, поскольку научная картина мира эволюционирует под воздействием позитивизма и постпозитивизма в их противостоянии собственно философским проблемам, в том числе проблеме происхождения сознания.

Методологической общенаучной основой для построения теоретической модели становления сознания становится теория симметрии-асимметрии. Всеобщее свойство симметрии-асимметрии систем непосредственно связано с синергетическими законами [2; 3]. Все уровни саморазвития материи – физический, химический, биологический, – в случае преобладания асимметричных новообразований отличаются возрастающим потенциалом к эволюционным преобразованиям, преадаптивным механизмам, благодаря приобретению большей открытости системы. К примеру, хиральность молекул как характеристика органоенов эволюционно ведет к появлению жизни. В биологии половая разделенность также может рассматриваться как асимметричная характеристика единства биогеоценоза в его эволюционных факторах саморегуляции, продуктивности и устойчивости. Разделенность мозга на левое и правое полушария, характерная для высших животных, есть проявление межполушарной асимметрии.

Если для возникновения живого в эволюции материи симметрия и асимметрия играют ключевую роль [4], то в связи с происхождением сознания логично предположить, что симметрия и асимметрия функций цере-

бральных систем играет подобную роль. Основные виды асимметрии живого организма объединяют человека с животным миром, а *функциональная асимметрия мозга*, присущая только человеку, выводит психофизиологию Homo sapiens на новый качественный уровень. «...Специфические для человека отношения структурных и функциональных единиц в деятельности мозга едва ли могут быть в животном мире, ...человеческий мозг обладает новым по сравнению с животным локализационным принципом, благодаря которому он и стал мозгом человека, органом человеческого сознания» [5, с. 174]. «Весь вопрос в том, что физиологически в мозгу соответствует мышлению в понятиях» [5, с. 128].

Понятия – это по сути бессмысленные знаки (абстракция как невосполнимая частичность), однако в мышлении любое слово наполнено смыслом, оказывается строго и неотъемлемо на своем месте. Это результат соединения рационального и иррационального, что на *физиологическом уровне* можно обозначить как «*психологический метаболизм*», психическая целостность, свойственная только человеку. «Мета» как часть сложных слов обозначает абстрагированность, обобщенность, промежуточность, следование за чем-либо, переход, перемену состояния, превращение, и поэтому символизирует идеальность как перенос смысла на множество неродственных друг другу носителей в процессе функционирования нейронных сетей. Такой объединяющий разнородные носители перенос информации способен сохранить единый смысл мыслительных образов через различные комбинации носителей этих образов, – нейронов и их сетей.

У животных, чья жизнедеятельность подчиняется запросам среды, есть биологическая целостность (выживание организма), но психологической целостности нет, поскольку требования среды подчиняют себе психику животных. У человека, чей интерес не замкнут на выживании, запросы среды стерты так называемым субъектно-ориентированным интересом на любой новый (игровой) объект действительности. Информационное поле интересов человека становится бесконечным, а по законам биологии гиппокамп в ответ на новую информацию вбрасывает в нейросеть мозга все новые и новые блоки нейронов. Нейронная сеть становится асимметрично разросшейся по всем зонам и системам мозга, соединенная со всеми органами человека: так формируется функциональная асимметрия нейронных связей, способная подавлять (через торможение) и подчинять себе физиологию организма. Тормозящая сила слова велика (речь как вторая сигнальная система, обеспечивающая программирование поведения через язык). Проявлением подобного способа бытия «психологического метаболизма» является воля, а затем мышление и возвышенные (в смысле подавляющие эгоизм выживания) человеческие чувства.

Морфологически мозг человека и мозг животных очень похожи. За познавательную активность у высших животных и у человека ответственны

одни и те же клетки мозга, так называемые пирамидные клетки префронтальной коры головного мозга, которые в процессе эволюции наращивали свою плотность и разветвленность. Однако функционально между человеком и высшими животными появляются большие различия. Результаты работы нейрофизиологии функциональных состояний головного мозга «указывают на то, что практически любая, даже очень сложная психическая деятельность мозга обеспечивается распределенной в пространстве и изменчивой во времени системой, состоящей из звеньев различной степени жесткости» [6, с. 168]. Множество задач творческого человека в отличие от ограниченного количества задач, решаемых животными для выживания вида, переводят нейронные сети в пластичную систему функциональной асимметрии с бесконечной сменой носителей-нейронов.

Данные исследований Йельского университета подтверждают и усиливают это открытие: обнаружен «ранее неизвестный тип взаимодействия внутри нейронных сетей, который является уникальным для префронтальной коры, – это сетевая динамическая система связей... Эта система связей включает в себя изменения связности внутри нейронной схемы без изменения архитектуры самой сети» [1, с. 109-110].

В отличие от межполушарной латерализации функциональная латерализация отличается пространственной пластичностью, что дает огромный синергетический эмерджентный эффект мозгу в целом. Так, нейронные сети «функционируют без видимых изменений, даже когда 70% нервных клеток уже отказали. ...И только когда больше 90% нервных клеток разрушено, сеть функционирует совсем слабо, и скоро ее работа прекратится...» [7, с. 30]. Удивительно, но «люди с одним удаленным в детстве полушарием (метод лечения трудноизлечимой эпилепсии) обладают более высоким интеллектом в зрелом возрасте – в том случае, если они утрачивают левое полушарие, а не правое; ... а люди с серьезным поражением лобных долей демонстрируют катастрофическое расстройство, несмотря на то, что их конкретные когнитивные навыки остаются незатронутыми» [1, с. 40]. Человек обладает когнитивной резервной мощностью, зависящей от его творческой реализованности, физиологически закрепленной в самосохранении функций даже поврежденной нейросистемы коры больших полушарий. Исторически известны факты серьезного повреждения мозга В.И. Ленина, Луи Пастера, М.И.Кутузова и др. практически не сказывались на интеллектуальных результатах их деятельности [7; 8].

Открытия в нейрофизиологии позволяют увидеть проблему происхождения сознания в новом содержательном ключе. До настоящего времени гносеология как учение о познании и эпистемология как учение о научном познании в изучении сознания выступали «по разные стороны баррикад». Материалистическая ленинская теория отражения действительности, трак-

тующая сознание как субъективный образ объективного мира, – базовое положение философской картины мира. Махизм, логический позитивизм, аналитическая философия, прагматизм, семиотика, постпозитивизм, отрицающая истину и выстраивая научные теории по принципу опровержения-подтверждения, привели к кризису философии. Проблемы происхождения сознания, сущности сознания аннигилировали из исследований ученых, будучи замененными описанием механизмов функционирования мозга. Ученые-позитивисты не признают объективности открытых законов, а их теоретические достижения являются по-прежнему экономным отражением действительности чисто рациональным знаковым путем.

Именно через исследование функциональной асимметрии мы можем существенно изменить теоретическую аргументацию ленинской теории отражения. В отличие от знаков восприятия действительности (махизм), не имеющих сходства с отражаемым, понятийно-образное отражение действительности тождественно умопостигаемому миру, выражается в мышлении как единство чувственного (иррационального) и рационального.

При отражении действительности субъект опирается на перестройку функциональных сетей нейронов. В возникновении новых сетей выявлена особая роль гиппокампа (орган памяти и экспрессии генов) при встречах человека с новизной. У взрослого опытного человека гарантия постоянной новизны – это творчество, связанное с мышлением, с решением теоретических и прикладных проблем науки, но не только. Любой социальный институт предъявляет человеку требования в познании рисков ускоряющегося развития. Знание, познание – в отличие от своей противоположности, опыта – объективно вызывают усиление функциональной асимметрии мозга.

Итак, функциональная асимметрия, психологический метаболизм, являясь пластичной перестройкой связности внутри нейронных сетей мозга человека без изменения их архитектуры в ответ на решение таких исключительно человеческих задач, как обработка абстрактного языка, речи; мышление; эмоционально-чувственный фундамент социальности, др. – является «способом бытия» образов, создаваемых с помощью мозга.

Российские ученые (Н. Бехтерева, С. Медведев и др.) усиливают открытую закономерность, обращаясь к опасностям срыва адекватности отражения действительности. «В XX веке человек начал активно изменять окружающий его мир, празднуя победу над природой, но оказалось, что праздновать рано: при этом обостряются проблемы, созданные самим человеком, так называемые техногенные» [6, с.164].

Особенную опасность новые технологии (особенно средства массовой информации и коммуникации) представляют для детей. Обучение новому у детей происходит не так, как у взрослых. По законам гносеологии, знание начинается со знания о незнании, с вопросов к непонятным проблемным

ситуациям (теоретическим или жизненным). Виртуальная сеть, позволяя задавать прямые вопросы, предлагает множество вариантов ответов, и их комбинации не могут считаться началом познания в силу поливариантности и отсутствия логической связи между противоположными суждениями. От простого к сложному, от гипотезы к ее логической проверке можно двигаться, когда в памяти есть серьезный задел первоначального знания. Такого задела знаний нет у детей.

Следуя «кнопочным алгоритмам» включения поисковых систем, ребенок запоминает свои действия, но не свои мысли при получении данных, которыми он случайно заинтересовал себя «методом тыка». Память, «наполненная» отрывочными несвязными сведениями, не является источником знания о собственном незнании. На физиологическом уровне тормозная доминанта словесного абстрактного мировосприятия может заглушить сетевое единство нейронных блоков памяти, образующих функциональную асимметрию, или психологический метаболизм, если иррационально-чувственное, – более субъективное, чем техника слов, не является константной практикой общения и познания. Для гармоничного развития человека необходимо регулярное выключение тормозной доминанты логического восприятия, – эмоционально-чувственными функциями нервной системы. Если торможение не наладить, то нарушается мера избирательного мировосприятия. «Наиболее энергозатратная функция логического мировосприятия может создать патологическую латерализацию функций левого и правого полушарий, когда человек либо лишается возможности улавливать эмоционально-чувственное содержание коммуникаций, либо перестает понимать значение слов. Взрослому человеку необходимо создание рабочего динамического стереотипа не только логического мышления (чтение, пересказ, изучение иностранных языков и пр.), но и чувственно-эмоционального восприятия мира (музыка, живопись, кино, эмоциональный мир живого человеческого общения)» [9, с. 264].

Список литературы

1. *Голдберг Э.* Креативный мозг: Как рождаются идеи, меняющие мир. – М.: Эксмо, 2019. – 384 с.
2. *Амбарцумян В.А.* Загадки Вселенной. – М.: Педагогика, 1987. – 112 с.
3. *Пенроуз Р.* Циклы времени. Новый взгляд на эволюцию Вселенной. – М.: БИНОМ. Лаборатория знаний, 2014. – 333 с.
4. *Хисматуллина Ю. Р.* Симметрия, асимметрия и диссимметрия в структуре и развитии живой материи: автореф. дис. ... канд. филос. наук. ... Саратов. гос. Университет, Саратов, 2005. – 27 с.
5. *Выготский Л.С.* Собрание сочинений. Т.1. Вопросы теории и истории психологии / Под ред. *А.Р. Лурия, М.Г. Ярошевского.* – М.: Педагогика, 1982. – 488 с.
6. *Бехтерева Н.П.* Магия мозга и лабиринты жизни. – М.: Изд-во АСТ, 2018. – 383 с.
7. *Штитцер М.* Антимозг: цифровые технологии и мозг. – Издательство АСТ, 2013. – 360 с.
8. *Спивак М.Л.* Посмертная диагностика гениальности. – М.: Аграф, 2001. – 432 с.

9. *Оконская Н.К., Осечкина Т.А., Аликина М.А., Пепеляева Т.Ф., Иванкин В.Ю., Ермаков М.А.* Функциональная асимметрия мозга: механика пространственной организации мозга человека // Российский журнал биомеханики. 2018. Т. 22. № 2. С. 253-265.

MODERN COGNITIVE SCIENCES AND THE PROBLEM OF GENESIS OF CONSCIOUSNESS

Natalia K. Okonskaya

Perm National Research Polytechnic University
Komsomolsky Av., 29, Perm, 614990, Russia

Irina V. Brylina

National Research Tomsk Polytechnic University
Lenin Av., 30, Tomsk, 634050, Russia

Nina A. Simanova

Perm National Research Polytechnic University, Bereznikovsky branch
Telman Str., 7, Berezniki, 618404, Perm Territory, Russia

The physiological particular qualities of functioning of the human brain reaffirm the essential characteristic of consciousness, verifying it as the highest form of reality reflection. The functional asymmetry of the human brain, absent in animals, directly provides the possibility of forming abstract thinking as a special system of new-formed brain neurons. This kind of asymmetry, the highest in complexity, unites through special – psychological – metabolism all regions of the brain and systems of the body. The process of unification is provided by mutual inhibition and excitation of rational worldview by sensual, and vice versa. On the basis of continuous self-organization of neural networks, representations are transformed into meaningful images, that are content-identical to realities, reflecting its laws and contradictions.

Keywords: consciousness, human neurophysiology, symmetry-asymmetry, functional asymmetry of the brain, psychological metabolism, signs, images.

СУЩНОСТНЫЕ СИЛЫ ЧЕЛОВЕКА И ПОНЯТИЕ ИНТЕНЦИИ

К.В. Прозументик

старший преподаватель кафедры философии,
Пермский государственный национальный исследовательский университет
614990, Пермь, ул. Букирева, 15
e-mail: kprozumentik@mail.ru

В статье анализируется понятие «сущностные силы» и дается краткий обзор истории его становления. Особое внимание уделяется подходу раннего Маркса к проблематике сущностных сил человека, который изложен в «Экономическо-философских рукописях 1844 года». Показано, что в бытии сущностных сил Маркс открывает две важнейшие характеристики – направленность и предметность. Выявление этих характеристик, а также использование Марксом таких метафор как «экзотерическое раскрытие», «излучение», «выдыхание» при описании действия сущностных сил дает основание трактовать последние как интенции, «интенциональные нити», связывающие человека с миром. В статье высказывается предположение, что дополнение понятия «сущностные силы» категориями из арсенала феноменологической философии не только поспособствует терминологическому обновлению концепта, но и откроет новые горизонты для его теоретического углубления и развития.

Ключевые слова: сущностные силы, человека, интенция, предметность, направленность, деятельность, труд, взаимодействие, практика, феноменология.

В современной философской литературе, посвященной социально-философской и антропологической проблематике, термин «сущностные силы» почти не встречается. Более того, разработка проблемы человека в оптике сущностных сил, как в отечественной, так и в зарубежной философии, за редкими исключениями, фактически прекращена. Такое положение дел может быть симптомом того, что (1) понятие устарело или (2) сам концепт сущностных сил исчерпал себя. Цель данной – дать опровержение второй гипотезе и, вместе с тем, наметить пути обновления, углубления и обогащения понятия «сущностные силы», которое, как представляется, еще не утратило своего эвристического потенциала.

Одной из причин, по которой синтагма «сущностные силы» (в оригинале – *die Wesenskräfte*) практически вышла из современного философского обихода, является то, что она прочно ассоциирована со словарем советского марксизма. Между тем, эта синтагма была сконструирована еще в

рамках немецкой интеллектуальной традиции XVIII-XIX веков из философской категории *das Wesen* («сущность») и категории классической механики *die Kraft* («сила»). Данное понятие, наряду с категорией «родовая сущность» (*das Gattungswesen*), пришло в марксистский дискурс в результате рецепции философии Гегеля и Фейербаха [1, с.61]. Подобно тому, как термин «экономия» благодаря семиотическому сдвигу преодолел пределы тринитарной теологии и был расширен до сферы производства [2, с.18], так и понятие «сила» оказалось втянуто в поле философии с сохранением того базового значения, которое оно изначально имело в физике.

В механике и физике понятие «сила» применяется для выражения *меры интенсивности* (*measure of the intensity*) взаимодействия материальных тел [3, с.218]. Зачастую, однако, наряду с термином «сила» используют и такие категории, как «импульс», «действие», «энергия». В философии термин «сила» также употребляется для характеристики *взаимодействия, силового отношения*, то есть для описания ситуации, при которой имеет место действие и противодействие объектов [4, с.108]. Примечательно, что глубокая связь понятий «сила», «взаимодействие» и «интенсивность», зафиксированная философией и физикой, по свидетельству этимологов, обнаруживается и гением естественных языков: так, праславянское слово **silo* первоначально означало «веревка», «ремень», «узел», «тяж», «тяга» [5, с.54]; а латинское *tensio* (буквально «напряжения силы») служило для обозначения натяжных канатов. Исходя из сказанного, использование синтагмы «сущностные силы» в философском дискурсе должно сопровождаться ясным пониманием того, что она выражает не просто предикацию качеств или свойств той или иной сущности, но что в ней отражено все многообразие деятельных проявлений этой сущности, *взаимодействие* с другими сущностями и напряжение между ними.

В контексте анализа понятия «сущностные силы» представляется целесообразным внести ясность и в понимание категории «сущность». Во втором томе «Науки логики» Гегель определяет *сущность* как *истину бытия*, как *вневременно прошедшее бытие* (*das Wesen*). Согласно Гегелю, *сущность* есть также *углубление внутрь*, обращающее всякое *наличное бытие* в *чистое бытие*, благодаря чему сама сущность выступает как полное возвращение бытия внутрь себя. Таким образом, «сущность – это абсолютное единство в-себе-бытия и для-себя-бытия» [6, с.9]. В «Энциклопедии философских наук» Гегель поясняет, что сущность – это бытие, ушедшее *в самое себя*; она есть *сущее в самом себе*, а ее отличие от непосредственного бытия состоит в *рефлексии* [7, с.269].

В отечественной традиции, восходящей через Маркса к Гегелю, было предложено немало вариантов интерпретации категории «сущность». К примеру, А.П. Шептулин полагает, что нельзя давать определение *сущности* в отрыве от *явления* как ее парной категории. По его мысли, «сущность

представляет собой совокупность всех необходимых сторон и связей вещи, взятых в их естественной взаимозависимости; явление есть проявление этих сторон и связей на поверхности через всю массу случайных отклонений» [8, с.198]. В.В. Орлов в определении сущности акцентирует внимание на том, что эта категория позволяет раскрывать фундаментальную онтологию вещей, составляющих предметный мир. В его понимании сущность есть наиболее важное и глубокое содержание любой вещи, ее внутренне основание [9, с.53]. Интересным представляется подход Л.П. Туркина, который предлагает определять сущность, прибегая ко всей системе диалектических категорий: так, сущность объекта есть, прежде всего, то, что относится к *общему, причине, содержанию, необходимости, основе и пр.* При этом *сущность* как таковая *вкуче с явлением и взаимодействием* образует малую подсистему категорий, неразрывно связанных между собой. Таким образом, по Туркину, сущность – это не только ансамбль ключевых факторов, детерминирующих в своей необходимой связи существование объекта, но и «те реальные связи (взаимодействия), в которых находился и находится объект» [10, с.161].

В свете сказанного, следует трактовать *сущностные силы* как многообразные формы взаимодействия данной сущности с другими сущностями. Вместе с тем, *сущность* должно понимать, с одной стороны, как внутреннее основание бытия данного сущего, наиболее важное, главное, необходимое, содержательное и причинное в нем. С другой стороны, сущность есть условие взаимодействия сущего с другим сущим; в определенной мере она даже являет собой результат этого взаимодействия. Здесь речь идет о рефлексивном аспекте сущности, на который обращает внимание Гегель. Важно заметить, что *сущность* не следует смешивать с *качеством* и тем более со *свойством*. Если *качество* – это внутренняя специфическая определенность объекта, то *свойства* суть проявления этого качества, которые обнаруживают себя в *отношении* к другим объектам [11].

Синтагма «сущностные силы», однако, почти никогда не применяется к сущему вообще. Когда говорят о сущностных силах, всегда имеют в виду *человеческие* сущностные силы. Следовательно, понятие «сила» предиктируется здесь *человеческой сущности*. Поскольку, как уже было сказано, *сила вообще* по определению немыслима без воздействия и взаимодействия, постольку *сила человеческой сущности* имплицитно содержит в себе указание на специфически человеческий способ активного отношения ко всем иным сущностям, совокупность которых и составляет мир в целом. Неслучайно всякий раз, когда Маркс подчеркивает *деятельную* сущность человека, он пользуется категорией «сущностные силы». Человек преобразует мир, превращая его содержание в предметную действительность; и «по мере того как предметная действительность повсюду в обществе становится для человека действительностью человеческих сущностных сил...

все предметы *становятся* для него *опредмечиванием* самого себя, утверждением и осуществлением его индивидуальности, *его* предметами, а это значит, что предметом становится *он сам*» [12, с.121].

Стало быть, в том, как функционируют сущностные силы человека, Маркс усматривает два взаимосвязанных аспекта. Первый аспект – это их прямая и обратная направленность. Деятельность, с одной стороны, есть выход человека *вовне*, трансцензус или, по выражению Маркса, «экзотерическое раскрытие» [12, с.124]. Человек извлекает из себя [12, с.159], излучает или буквально выдыхает (*ausatmende Mensch*) [12, с.162] свои сущностные силы, тем самым утверждая себя в мире. С другой стороны, каждой сущностной силе свойственна *самоустремленность* [12, с.160]: пройдя стадию овнешненного бытия, она возвращается к себе, тем самым совершенствуя себя. На примере труда как базовой сущностной силы человека Маркс показывает, как подобное *силовое обращение* становится фундаментальным механизмом исторической динамики. В труде человек деятельно удваивает себя, но и труд удваивает себя в человеке, самовозрастает в нем. Это дает Марксу основание утверждать, что «вся так называемая всемирная история есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом» [12, с.126].

Второй аспект в бытии сущностных сил, на который Маркс обращает внимание, это их *предметность*. Преобразуя и творя предметный мир, человек утверждает себя как предметное существо, которое только «потому творит или полагает предметы, что само оно полагается предметами» [12, с.162]. Маркс подчеркивает, что быть предметным – значит иметь *вне* себя чувственные предметы и, вместе с тем, самому представлять как чувственное, а значит страдающее и страстное существо. «Страсть, – резюмирует Маркс, – это энергично стремящаяся к своему предмету сущностная сила человека» [12, с.164]. Позднее, вдохновившись идеями раннего Маркса, Г.С. Батищев провозгласит предметность единственным первоисточником творческой силы человеческого деяния [13, с.200].

В свете сказанного сущностные силы можно определить как такие формы человеческой субъективности, которые будучи *направленными* и *предметными*, определяют деятельностный способ человеческого бытия [14, с.347]. Акцентируя внимание на деятельной устремленности человека *вовне*, Е.А. Железов характеризует сущностные силы как «направленные приложения» [15, с.23]. Стало быть, специфически человеческая направленность на предметный мир образует, своего рода, *силовое поле* – поле напряжения между человеком и миром. Как писал ученик Гуссерля О. Финк, «труд осуществляется во враждебном встречном напряжении, противоположном имманентному стремлению вещей» [16, с.244].

Здесь стоит задаться вопросом, существует ли в арсенале современной философии такое емкое и насыщенное понятие, которое охватывало бы собой и увязывало воедино весь круг уже рассмотренных категорий. Речь идет о таких терминах, как сила, направленность, предметность, действие, активность, напряжение, стремление, трансцензус. Желательно также, чтобы данное понятие корреспондировало с метафорами раннего Маркса, которыми он пользовался для описания механизма функционирования сущностных сил – экзотерическое раскрытие, излучение, выдыхание. Представляется, что таким искомым понятием может быть понятие «интенция», а также связанный с ним термин «интенциональность».

Использование данных категорий в контексте анализа сущностных сил человека, очевидно, требует пояснения и легитимации. Вне всякого сомнения, указанные понятия присутствуют сегодня, главным образом, в вокабуляре феноменологии и постфеноменологии. Между тем, монополия феноменологической философии на эти категории не является абсолютной. Во-первых, понятиями «интенция» и «интенциональность» широко пользуются представители иных направлений в современной западной мысли, например, американские философы, принадлежащие к аналитической традиции [17]. Во-вторых, это понятие вместе с близкими терминами данного семантического ряда имеют солидную историю применения в философии, которая началась задолго до того, как их реактуализировали Ф. Brentano и Э. Гуссерль. Уже Августин для описания *внимания* пользуется выражением *animi intentio* [18, с.71]. В период расцвета схоластики термин *intentio* встречается в творениях Фомы Аквинского, Петра Иоанна Оливи, Дитриха Фрайбергского, Иоанна Дунса Скотта, Якоба из Эскуло и других видных теологов [19]; не исчезает он и в Новое время – в эпоху так называемой посттридентской схоластики (XVI-XVII вв.) [20].

Во второй половине XIX века Ф. Brentano применил схоластическое понятие *интенциональности* к анализу психических феноменов, трактуя интенциональность как *направленность* на объект или имманентную сознанию предметность [21, с.32-33]. Тем самым он открыл универсальность *интенционального отношения*, без которого вообще не может существовать никакого сознания [22, с.80]. Позднее, опираясь на исследования Brentano, Гуссерль объявил интенциональность («быть сознанием чего-либо») главной феноменологической темой и попытался «обосновать *интенциональность в качестве всеобъемлющей рубрики сквозных феноменологических структур*» [23, с.262]. Речь идет, главным образом, о биполярной структуре интенционального переживания сознания, где один полюс образует *ноэзис* как модус реальной процессуальности сознания, а другой – *ноэма* как коррелятивное *содержание* сознания, его *предметный смысл* [23, с.282].

Везде, где Гуссерль говорит об интенции и интенциональности, он применяет эти термины исключительно к сфере сознания. В этой связи весьма симптоматичны те меры предосторожности, которые предпринял основоположник феноменологии, чтобы соблюсти терминологическую строгость и избежать эквивокации. «Выражение *интенция*, – пишет он в «Логических исследованиях», – представляет своеобразие актов в образе целевой устремленности (*Abzielen*) и поэтому очень хорошо подходит для тех многих актов, которые в естественном и самом общем смысле можно назвать теоретической или практической целевой устремленностью. Этот образ, однако, не ко всем актам подходит одинаково хорошо, и если мы обратим более пристальное внимание..., то от нас не может ускользнуть, что нужно различать *более узкое и более широкое понятие интенции*. Если воспользоваться образом, то действию, устремленному к цели, соответствует в качестве коррелята действие, достигающее цели» [24, с.355]. Следовательно, Гуссерль допускает, что широкая трактовка понятия «интенция» позволяет применять его к сфере практической деятельности.

Неудивительно, что последующая (неклассическая) феноменологическая традиция стремится дать более широкую трактовку *интенциональности*, и, порой, даже переосмыслить ее в *деятельностном* ключе [25]. Когда М. Мерло-Понти определяет «двигательную функцию как особого рода интенциональность» [26, с.185], он покидает тесные пределы сознания и делает шаг от *cogito* к *possum*, от «я мыслю» к «я могу». В контексте этого движения от «ноэзиса» (*νόησις*) к «поэзису» (*ποιήσις*) уже не кажутся странными те на первый взгляд парадоксальные проекты по объединению феноменологии и марксизма, которые в середине XX века были инициированы философами, получившими серьезную гуссерлианскую прививку (поздний Ж.-П. Сартр, О. Финк). Через них, в том числе, получает свою легитимность попытка видеть в сущностных силах *интенциональное отношение* человека к миру, а в динамике и циркуляции сущностных сил – действие *поэтико-поэматических структур* (если, конечно, такое выражение допустимо в качестве аллюзии на Гуссерля).

Итак, феноменологическая традиция позволяет расширить понятие *интенции* до практической сферы в целом. Остается еще один шаг, а именно усмотреть связь между *силой* и *интенциональностью*. Этот шаг совершает П. Тиллих в своем экзистенциально-феноменологическом анализе силы. Во-первых, он утверждает, что сила имеет направленный характер: будучи динамическим самоутверждением жизни, она всегда «предполагает нечто, на что она воздействует» [27, с.152]. Во-вторых, Тиллих напрямую соединяет силу и интенциональность. «Силу человеческой жизни, – пишет он – невозможно отделить от того, что средневековые философы называли “ин-

тенциональностью» [28, с.59]. Таким образом, если неклассическая феноменология обогащает понятие *интенции* смыслами *праксиса*, то экзистенциальная философия Тиллиха дополняет его семантикой *силы*.

Все сказанное дает теперь основание трактовать человеческие сущностные силы не только как формы субъективности, но и как направленные к своему предмету деятельные *интенции*, благодаря которым человек преобразует мир и утверждает себя в бытии. Такое добавление к содержанию понятия сущностных сил открывает возможность понимать их как динамическую структуру, где два интенциональных полюса – «*поэзис*» и «*поэма*», то есть *предметная деятельность* и *общественные предметы* – находятся в коррелятивной связи, воздействуют друг на друга и не могут существовать порознь. Пользуясь метафорой М. Мерло-Понти, можно сказать, что сущностные силы соединяют человека с миром множеством «интенциональных нитей» [26, с.176]. Эти интенциональные нити суть телесность и органы чувств [12, с.121], труд, сознание, способности, потребности, язык, нравственность, эстетическая восприимчивость, свобода, ответственность и пр. [29, с.72], – все они *проективно* направлены к своим предметам, сами производят и преобразуют специфическую предметную реальность (совокупность интенциональных объектов) и развиваются в этой реальности как в своей собственной среде.

В этой связи следует вспомнить слова Ж.-П. Сартра о том, что «*практика* есть переход от объективного к объективному через интериоризацию; проект как субъективное превосходение объективности в направлении другой объективности располагается между объективными условиями среды и объективными структурами поля возможностей и *сам по себе* представляет подвижное единство субъективности и объективности, этих кардинальных определений деятельности» [30, с.92]. Собственно говоря, *проект* (а не *субъект*) как подвижная структура – это и есть суммарная *интенция* живущего и действующего в мире человека. Помимо интенций, связывающих человека с бытием, нет никакого метафизического субъекта в строгом смысле слова. Вероятно, именно это имел в виду Маркс, когда писал, что субъект – это не изолированный индивид и не чистая деятельность полагания, но именно «субъективность *предметных* сущностных сил» [12, с.162], которые одновременно и определяют бытие общественных предметов, и детерминированы ими.

Итак, из проведенного исследования видно, что эвристический потенциал социально-философского концепта «сущностные силы» на сегодняшний момент отнюдь не исчерпан. Представляется, что, обогащенный за счет понятия *интенции*, он позволит в дальнейшем достичь более полного и глубокого понимания таких социально-онтологических феноменов, как человеческая деятельность, субъективность, intersубъективность, коммуника-

ция, опредмечивание, отчуждение и т. д. Вместе с тем, есть некоторые основания надеяться, что предложенное дополнение поможет вписать данный концепт в терминологический контекст современной философии и способствует его обновлению, развитию и реактуализации.

Список литературы

1. *Wollenhaupt J.* Die Entfremdung des Subjekts: Zur kritischen Theorie des Subjects nach Pierre Bourdieu und Alfred Lorenzer. – Wetzlar: Majuskel Medienproduktion GmbH, 2018. – 345 S.
2. *Агамбен Дж.* Царство и Слава. К теологической генеалогии экономики и управления. – М.; СПб.: Изд-во Инст. Гайдара; Фак-т свободных иск. и наук СПбГУ, 2018. – 552 с.
3. *Jammer M.* Concepts of Force: A Study in the Foundations of Dynamics. – Mineola, New York: Dover Publications, 2011. – 288 p.
4. *Коньк Г. К.* Логика развития понятия «сила» в физике // Вопросы философии. 1962. №8. С. 108-131.
5. *Мурьянов М. Ф.* Сила (понятие и слово) // Этимология (1980): Ежегодник / Отв. ред. О. Н. Трубочев. – М.: Наука, 1982. С. 50-56.
6. *Гегель Г. Ф. В.* Наука логики. В 3-х т. Т. 2. – М.: Мысль, 1971. – 248 с.
7. *Гегель Г. Ф. В.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. – М.: Мысль, 1974. – 452 с.
8. *Шептулин А. П.* Категории диалектики. – М.: Высшая школа, 1971. – 280 с.
9. *Орлов В. В.* Проблема системы категорий философии. – Пермь, ПГНИУ, 2012. – 262 с.
10. Категории диалектики (теоретико-методологические проблемы) / Под общ. ред. И. Я. Лойфмана. – Екатеринбург: Изд-во УРГУ, 2003. – 255 с.
11. *Лукьянов И. Ф.* Сущность категории «свойство». – М.: Мысль, 1982. С. 50-88.
12. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 41-174.
13. *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип / Батищев Г. С. Избранные произведения. – Алматы, 2015. С. 191-275.
14. *Мусаелян Л. А.* Научная теория исторического процесса: становление и сущность. – Пермь: Изд-во Перм. гос. ун-та, 2011. – 440 с.
15. *Железов Е. А.* Сущностные силы человека: философско-мировоззренческий анализ. – Казань: Изд. Казанского ун-та, 1989. – 168 с.
16. *Финк Е.* Основные феномены человеческого бытия. – М.: КАНОН+ РООИ «Реабилитация», 2017. – 432 с.
17. *Ладов В. А.* Понятие «производственная интенциональность» в современной американской философии // Вестник Томского государственного университета. 2007. №295. С. 87-90.
18. *Вялых В. В., Самоделкина Т. К., Паина Л. И., Щеглова М. И.* Формирование философских представлений о феномене интенциональности // Таврический научный обозреватель. 2016. №6. С. 69-72.
19. *Перлер Д.* Теории интенциональности в Средние века. – М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2016. – 472 с.
20. *Вдовина Г. В.* Интенциональность и жизнь. Философская психология постсредневековой схоластики. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2019. – 592 с.
21. *Брентано Ф.* Психология с эмпирической точки зрения / Брентано Ф. Избранные работы. – М.: Дом интеллектуальной книги, Рус. феноменологич. общ-во, 1996. С. 9-91.

22. *Брентано Ф.* Лекции по психогнозии / Брентано Ф. О будущем философии. Избранные труды / Пер. с нем. Р. А. Громова. – М.: Академический проект, 2018. С. 161-272.
23. *Гуссерль Э.* Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1: Общее введение в чистую феноменологию – 2-ое изд. – М.: Академический проект, 2015. – 489 с.
24. *Гуссерль Э.* Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1). – М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001. – 471 с.
25. *Суровцев В. А.* Интенциональность и практическое действие (Гуссерль, Мерло-Понти, Рикёр) / Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века. – Томск: Изд-во «Водолей», 1998. С. 14-27.
26. *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. – СПб.: «Ювента», «Наука», 1999. – 608 с.
27. *Тиллих П.* Сила, любовь и справедливость: Онтологический анализ и применение к этике / Тиллих П. Избранное. Потрясение оснований. – М.; СПб.: ЦГИ, 2015. С. 129-204.
28. *Тиллих П.* Мужество быть / Тиллих П. Избранное. Потрясение оснований. – М.; СПб.: ЦГИ, 2015. С. 7-128.
29. *Чернова Т. Г.* Марксистская концепция сущностных сил человека // Новые идеи в философии. 2018, вып. 5 (26). С. 71-87.
30. *Сартр Ж.-П.* Проблемы метода / Сартр Ж.-П. Проблемы метода. Статьи. – М.: Академически Проект, 2008. С. 9-174.

HUMAN ESSENTIAL POWERS AND THE CONCEPT OF INTENTION

Kirill V. Prozumentik

Perm State University
Bukirev St., 15, Perm, 614990, Russia

The article analyzes the concept of “essential powers” and gives a brief overview of the history of its formation. Particular attention is paid to early Marx’ approach to essential powers problem, which is set out in his “Economic and Philosophic Manuscripts of 1844”. It is shown that Marx reveals two most important characteristics in the essential powers, namely directivity and objectivity. The fact that Marx discovers these characteristics and uses such metaphors as “exoteric revelation”, “radiation”, “exhalation” in describing the essential powers gives reason to interpret them as intentions, “intentional threads” that connect a person with the world. The article hypothesize that supplementing the concept of “essential powers” with categories from the phenomenological dictionary will not only contribute to the terminological update of this concept, but will also open new horizons for its theoretical deepening and development.

Key words: essential powers, human, intention, objectivity, directivity, activity, labor, interaction, practice, phenomenology.

К ВОПРОСУ О СУЩНОСТИ И ОСНОВНЫХ ОСОБЕННОСТЯХ ПЕРВОБЫТНОЙ ЭКОНОМИКИ (ЭПОХА НЕОЛИТА)

В.В. Корякин

кандидат философских наук, доцент кафедры философии
Пермский государственный научный исследовательский университет
614990, Пермь, ул. Букирева, 15
E-mail: vvkorkfnpsu@yandex.ru

Экономика эпохи неолита представляла собой особый тип хозяйства, основанный на опосредованном индивидуально-общественном труде. Данная форма труда предполагала с одной стороны, всестороннее развитие человека, с другой - реализацию его специальных способностей (в рамках отрасли производства) и высокую степень перемены деятельности. Эта исторически вторая форма труда определяла характер средств производства. В частности она предполагала появление первых механизмов и внедрение естественных природных процессов в производство. Неолитическая форма труда определяла характер производственных отношений – собственности, объективной ценности (стоимости), обмена, которые также обретают новую форму.

Ключевые слова: первобытное общество, первобытный способ производства, первобытный труд, первобытные производственные отношения.

Мезолитическая революция XII – IX тыс. до н.э. стала переходной эпохой, которая в общих чертах не изменила природы раннего хозяйства, но породила ряд тенденций, обеспечивших рождение новой (неолитической) экономики. Экстенсивное развитие первобытного материального производства с «присваивающим» типом хозяйства вскрыло противоречие между ростом производительности загонной коллективной охоты и медленными темпами естественного воспроизводства животных, на которых люди охотились. В данных условиях стала вызревать необходимость, с одной стороны – дальнейшего совершенствования техники и технологии охоты, а с другой – охвата производственной деятельностью растительных и животных ресурсов, которые до этого попадались в руки первобытного человека эпизодически [1, с.18; 2, с.18; 3, с.42].

Главным технологическим прорывом эпохи мезолита стало изобретение лука и стрел, а также систематическое использование других, менее эффективных метательных орудий (например, пращи). Изобретение лука и стрел обеспечило возможность интенсивной охоты на мелких и не стадных

животных, что в свою очередь повлекло изменение самой формы охоты. Не требуя массового участия соплеменников, как то было в случае с охотой на крупных стадных животных, она стала индивидуальной. Как правило, в ней участвовали двое – взрослый мужчина и подросток. По мере роста производительности индивидуальной охоты, коллективная загонная охота практически исчезла, либо приобрела второстепенное значение [2, с.14-19].

Поскольку охота на дичь требовала осуществлять достаточно дальние переходы (до сотни километров), она становилась преимущественно занятием мужчин. Женщины, будучи постоянно привязаны к маленьким детям, все чаще оставались в пределах поселения и начинали заниматься преимущественно собирательством и рыболовством, значение которых со временем стало только возрастать. В эпоху мезолита, таким образом, проявились зачатки разделения труда, отчасти обусловленные особенностями пола. Однако в строгом смысле разделением труда данное распределение производственной деятельности между мужчинами и женщинами признать нельзя, поскольку охотники не переставали заниматься собирательством и рыболовством, а женщины-собирательницы периодически охотились вблизи поселения.

Вторым важным изменением в хозяйстве эпохи мезолита стало появление специализированных охоты и собирательства [3, с.42-44]. Специализация стала проявлением роста производительности труда. Имея больше времени для изучения повадок животных, вегетативных особенностей растений, совершенствуя сообразно с ними орудия и технологии своей деятельности, человек мог эффективнее обретать необходимые ему блага. Охват все большего многообразия растительных и животных ресурсов – с одной стороны, и специализация на одном из них – с другой, стали проявлением существенных изменений первобытного труда. В труде наблюдался одновременный рост его многообразия и специализации (впоследствии - дифференциации). Образовывалось как бы два полюса человеческой деятельности: способность к всестороннему, универсальному развитию и способность к специальному, одностороннему, частному развитию человека.

Третье важное изменение, подготовившее эпоху неолита, можно обнаружить в эволюции средств производства. Лук – принципиально отличное от предшествующих орудий труда техническое средство. Он – исторически первое механическое орудие. В нем как прототипе можно разглядеть существенные характеристики всех впоследствии изобретенных человеком механизмов. Использование лука – это первый опыт человека дополнить соб-

ственную живую силу силой природы. Оттягивая тетиву, человек использовал упругость лука (древка), его механические характеристики. Выпрямление древка обеспечивало человека дополнительной (ему не принадлежащей, т.е. естественной, природной) силой, которую он присовокуплял к своей, чтобы обеспечить дальность полета стрелы. Стрельба из лука – первая попытка человека поместить между собой и непосредственным орудием труда (стрелой) силу природы (механическое движение древка).

Переход к неолитическому хозяйству начался в зоне т.н. «Аридного полумесяца» в XI–IX тыс. до н.э. Будучи подготовленным развитием предыдущего способа производства всей ойкумены, оно начало свое движение в локальной ее части – на Ближнем Востоке. Переход этот был сопряжен со становлением земледелия и животноводства [4, с.14; 3, с.42-45, 47-48]. Главной отраслью хозяйства стало зерноводство, которое выросло из специализированного собирательства (древние жители «Аридной зоны» специализировались не собирательстве диких ячменя и пшеницы). Исторически первая форма земледелия – лиманное – слабо отличалось от специализированного собирательства, но в ней в зародыше присутствовали все последующие варианты его развития [1, с.18; 5, с.32, 34-35; 6, с.291; 7, с.101-103].

Лиманы – естественные углубления в земной коре, которые образуются на равнине в форме оазисов (Палестина), в предгорьях (Загрос) и перед крупными водоемами (Южное Прикаспие). После ливневых дождей вода естественным образом попадает в эти углубления, неся с собой плодородный слой почвы с окрестностей, рыхля ее и насыщая кислородом. В результате в лимане происходит постоянное восстановление плодородного слоя почвы, который не требует рыхления, полива и удобрения. Урожай зерновых в таких условиях произрастает без участия человека, от человека требуется лишь собрать вызревшие злаки.

Локальность сельскохозяйственных угодий потребовала от человека создания стационарных поселений в их близи, что, в свою очередь, постепенно стало отвлекать людей от видов хозяйства, связанных с перемещением на дальние расстояния – от охоты и собирательства незерновых культур. По мере роста производительности труда первых земледельцев все виды традиционных для ранней первобытности промыслов – охота, собирательство, рыболовство стали концентрироваться вокруг поселения. Ареал хозяйственной деятельности неолитических производителей географически начал сужаться. Началась эпоха оседлости.

Сбор готового урожая оказывался фактором искусственного отбора злаковых культур. При срезании колосков в руках человека оказывались зерна, плотно прикрепленные к стеблю, прочие осыпались. После отбора и обработки зерна в пищу попадали наиболее крупные из них. С одной стороны, это способствовало деградации злаковых культур: осыпавшиеся зерна давали новый урожай с большим количеством слабо прикрепленных к стеблю зерен, что естественным образом понижало производительность труда «сборщиков урожая». Но с другой стороны, в руках человека оказывались зерна более крупные и плотно прижатые к стеблю, что создавало возможность в случае необходимости высевать их излишки в почву лиманов. Постепенно сбор урожая, оказывавшийся год от года все менее производительным, вынуждал человека засеивать землю собранным более качественным зерном, что в итоге стало нормой. Начался процесс доместикации злаков, а к хозяйственному циклу помимо сбора урожая добавилось высеивание отборного зерна.

Лиманное земледелие, внешне схожее со специализированным собирательством, тем не менее, стало качественным скачком в развитии первобытного хозяйства. Человек не только собирал зерно, но и засеивал его. Особенностью данной начальной фазы земледелия было лишь то, что человек при ведении хозяйства не касался самой земли (не преобразовывал ее), но воспроизводил урожай, используя ее естественную силу. В этом и заключался качественный скачок – человек научился восстанавливать и умножать природные ресурсы, изменять их, используя силу самой природы, чего никогда прежде не наблюдалось при охоте, рыболовстве и собирательстве.

Лиманные условия географически ограничены. Во-первых, они ограничены площадью углубления в земной коре; во-вторых, – неравномерностью стока воды и увлажнения почвы; в-третьих, – сезонностью стока паводковых вод. По мере роста производительности раннего земледелия данные ограничения вынуждали человека увеличивать площадь пригодных для засеивания почв лимана за счет строительства по его склонам водоудерживающих сооружений – земляных валов. С течением времени люди, таким образом, освоили все доступные почвы в пределах лимана, в результате чего дальнейшее развитие земледелия стало возможным лишь посредством выхода за эти пределы, выхода на равнину. Примерно в VIII–VII тыс. до н.э. произошел переход от лиманного земледелия к поливному.

Выход земледелия на равнину требовал систематического увлажнения почвы. В данных условиях, люди перешли к искусственному орошению по-

средством системы дамб, которыми перегораживались русла малых и средних рек. Строительство дамб выросло из возведения земляных валов, которое было неотъемлемой технологией развитого лиманного земледелия. Возведение дамб обеспечивало сток речной воды в долину, их разрушение – отток воды. В результате окрестные территории получали необходимую для возделывания сельскохозяйственных культур влагу. Однако в условиях жаркого тропического климата вода быстро испарялась, что вело к образованию плотной корки на поверхности почв, закрывавшей доступ кислорода к засеянному зерну. Данное обстоятельство вынуждало человека осваивать навыки рыхления почвы. Первоначально рыхление осуществлялось посредством обычных палок с заостренным концом. Почва попросту прокалывалась. Этими же палками, видимо, земледельцы пытались почву скрести. Со временем это первое орудие земледелия было модифицировано: люди начали использовать палки с загнутым концом (мотыги), что существенно повышало площадь обработки земли. Так возникли орудия собственно земледелия, назначением которых было преобразование почвы, а сама измененная человеком почва стала важнейшим орудием и средством производства.

Экспериментируя с землей, человек, по сути, стремился искусственно воссоздать естественные для лиманов условия. Лиман – это природный эталон, оригинал, который человек пытался воспроизвести. Постоянно соотнося свою деятельность в лиманах с деятельностью на равнине, древние земледельцы создали свой искусственный их вариант посредством полива и рыхления равнинных почв.

Следующим шагом в развитии земледелия стало т.н. самотечное земледелие (V тыс. до н.э.), которое распространилось в дельтах больших рек (Евфрат, Тигр, Нил). Для него было свойственно возведение сложной системы дамб, которыми перегораживались малые рукава реки с целью затопления и орошения многочисленных островов в дельте. Самотечное земледелие, таким образом, обеспечивало охват куда большей площади земли по сравнению с поливным земледелием, ограниченным долинами малых рек.

Преобразование специализированного собирательства в зерноводство завершило переход человека к оседлому образу жизни, что привело к трансформации традиционных для предшествующего периода первобытности промыслов – охоты, собирательства и рыболовства. Они теперь все больше оказываются привязаны к поселению. Так, к примеру, возникли садоводство и огородничество. На первых порах, видимо, плодовые растения выкапывались в лесу и пересаживались вблизи поселения. Пересаживались и

овощи, или высевались их семена. При этом, если в естественных условиях данные растения произрастали в хаотическом порядке, то в пределах поселения они высаживались регулярным образом – рядами. Высадка растений рядами – порядок, подогнанный под макроскопические параметры человека: так проще собирать плоды и ухаживать за культурами. По ходу практики выращивания растений и эмпирических наблюдений за характером их вегетативных особенностей, люди стали учитывать их солнце- и влаголюбивость, что способствовало росту их урожайности. Таким образом, в стремлении воспроизвести естественные условия произрастания фруктовых, овощных и ягодных культур, человечество создало свой вариант их воспроизводства. Полученные в ходе развития зерноводства навыки обработки и полива почвы и перенесенные на садоводство и огородничество также стимулировали производительность труда в данной отрасли [8].

Схожая история произошла и с охотой. Постоянные миграции животных делали охоту в условиях развития зерноводства мало эффективной, поскольку существенно отвлекали рабочую силу от основного вида хозяйствования – земледелия. В данной связи люди предприняли попытку прикрепить животные ресурсы к поселению посредством отлова детенышей и беременных самок и перемещения их в вольер. Вольер, по сути, стал способом искусственного ограничения миграций животных. Исторически первая форма животноводства – стойловое мясное. Животных выращивали для последующего забоя и потребления их мяса в пищу (что являлось и конечной целью охоты). Такой способ животноводства хоть и не обеспечивал бесперебойного снабжения поселения мясом, шкурами, костями, сухожилиями и т.д. (массовый забой скота, столь типичный для неолита, сменялся длительным периодом естественного восполнения поголовья животных), но существенно сокращал затраты рабочего времени на длительные переходы во время охоты, т.е. экономически был более эффективным, позволял людям сосредоточиться на зерноводстве [3, с.42-44; 9, с.64].

Развитие зерноводства способствовало появлению и относительному обособлению еще одной отрасли неолитического производства – керамической. Технология возведения земляных валов и дамб, использовалась людьми при строительстве домов и оборонительных сооружений. Строительство землебитных, а впоследствии и глинобитных домов предполагало вымешивание земли и глины, что создавало условия для использования хорошо вымешанной глины в производстве керамики. Керамические изделия (в первую очередь, различные емкости) были крайне важны для земледе-

лия, особенно для зерноводства. Глиняные горшки и кувшины использовались для хранения пищи (особенно зерна), для эпизодического полива и наполнения стационарных резервуаров воды, для приготовления пищи. Глиняные печи активно использовались для приготовления пищи (в первую очередь, хлеба), обжига керамики, выплавки металлов (хотя значение металлургии в эпоху неолита было невелико). Вымешивание глины, придание ей формы, ее обжиг были весьма трудоемким и требующим систематической тренировки навыков процессом, что делало керамическое производство весьма обособленной отраслью неолитического хозяйства.

В неолитическом обществе, таким образом, проявилось деление производства на отрасли, которые, тем не менее, были обособлены лишь относительно и, в конечном счете, зависели от развития зерноводства, составляли в купе с ним целостную систему хозяйства. Подобные изменения стали следствием формирования исторически нового типа труда, который можно определить как опосредованно целостный. В эпоху ранней первобытности труд имел непосредственно целостный характер: все члены коллектива были примерно одинаково способны к любым известным видам деятельности и могли осуществлять их как одновременно, так и попеременно. Труд ранней первобытности производил человека близко к равной мере всесторонне [10].

В неолите человек также был способен ко всем известным видам деятельности, но уже в разной степени. Эта разная степень была обусловлена формированием отраслевого деления производства. Конкретные виды отраслевой деятельности были различны по трудозатратам. Наиболее трудоемкими были расчистка и обработка земли, сбор урожая зерновых, строительство дамб и оборонительных сооружений, производство керамики. Менее трудоемкими – содержание скота, садоводство, огородничество, рыболовство, производство сельскохозяйственного инвентаря, строительство жилища, пошив одежды и т.д. Кроме временных особенностей человеческая деятельность различалась качественно: требовала большей или меньшей виртуозности, точности исполнения, сноровки, вариативности. Трудоемкая и монотонная деятельность порождала различные формы коллективных работ (рыхление земли, строительство дамб), тогда как менее трудоемкая и монотонная (уход за скотом) или трудоемкая и вариативная (гончарное ремесло) воплощались в индивидуальных формах работы.

В эпоху неолита коллективное хозяйство велось наряду и в связи с индивидуальным, чего не наблюдалось в предшествующую эпоху. При этом

степень обобществления производства, как, впрочем, и его индивидуализации была различной и проявлялась в различных организационных формах. Для эпохи неолита были характерны т.н. «рабочие отряды». Взрослые члены общины распределялись по ним, и каждому отряду выпадал особый вид деятельности на определенный срок. Например, один отряд отправлялся в поле, другой - на строительство дамбы, третий - на разработку глиняного карьера. В условиях масштабных сезонных работ все отряды могли осуществлять один вид деятельности (например, рыхлить землю и засеять ее зерном). Аналогичным образом могла варьироваться степень индивидуализации деятельности. Например, работа в гончарной мастерской требовала непрерывного участия нескольких лиц, а выпекание хлеба, как впрочем, ведение домашнего хозяйства в целом могло осуществляться практически в одиночку.

Отраслевое деление неолитического производства, разная степень обобществления и индивидуализации отраслей, создавали ситуацию, при которой все члены общины могли осуществлять все известные виды деятельности, и периодически обязательно осуществляли их, но склонны и подготовлены были к ним по-разному и с разной степенью профессионализма их реализовывали. Целостный труд эпохи неолита внутренне оказывался дифференцированным и многообразным, опосредованным различными по сложности и временным затратам частными видами труда.

Конкретный труд неолита – это опосредованно целостный труд, или опосредованный частными видами практической деятельности целостный труд. Но в этом труде было и нечто общее. Труд вообще эпохи неолита – это некий средний труд, который сочетал в себе способность человека как к целостному развитию, так одновременно и к специальному (в рамках отрасли). В нем особенно был важен навык перемены труда.

Новая форма труда требовала соответствующих средств производства. Поскольку труд был опосредованно целостным, он требовал создания орудий, который бы предполагали друг друга, образовывали систему и позволяли человеку периодически «выключаться» из производства. В предшествующую эпоху человек был постоянным участником производственного процесса. Человек, например, изготавливал орудие охоты, затем охотился, затем разделывал туши зверей, обрабатывал шкуры, готовил мясо и т.д. В каждый момент производственного цикла его мускульная сила оставалась единственным источником энергии, единственной производительной силой. Простые и составные орудия, которые при этом использовал человек, всего лишь увеличивали силу человека, но не дополняли и не заменяли ее.

Механическое орудие отличается от составного тем, что определенная его часть не требует непосредственного вмешательства человека в производственный процесс (например, человека заменяют передаточные механизмы). Но важнее всего то, что в эпоху неолита появляются такие «составные части» орудия, которые дополняют силы человека действием сил природы. Речь в первую очередь идет о земле. Возделав и засеяв почву, человек на время как бы устраняется из технологического процесса, позволяя земле самой произвести урожай, к сбору которого человек вновь затем подключится. В эпоху неолита человек начинает помещать между собой и предметом преобразования еще один предмет, представляющий собой преобразованный естественный процесс (силу земли, воды, животных).

С изменением труда, производительных сил в целом поменялись производственные отношения, в первую очередь – отношения собственности. Если в предшествующую эпоху присвоение носило непосредственный индивидуально-общественный характер, то в эпоху неолита оно приобретает опосредованный индивидуально-общественный характер. Поскольку неолитическое производство имело разную степень обобществления и индивидуализации: от проведения коллективных работ, в которых участвовала практически вся община, и деятельности, осуществляемой отдельными рабочими отрядами, до работы в мастерской и домашнем хозяйстве, присвоения также обретало в разной степени обобществленный и индивидуализированный вид. Крайними и наиболее устойчивыми вариантами присвоения были общинная и семейная (связанная с мастерскими и домашним хозяйством) формы собственности. Кроме них присвоение осуществлялось в рамках различных объединений – рабочего отряда, фратрии и т.д. Коллективное присвоение, таким образом, было опосредованно индивидуальным. Наглядно это можно обнаружить в землепользовании. Земля находилась в общинной (коллективной) собственности, но при этом она регулярно делилась на наделы по числу душ семьи.

В эпоху неолита меняется форма объективного ценностного («стоимостного») отношения. Неолитическая форма труда предполагала как всестороннее развитие человека, так и частное (в рамках отрасли). Общественно-необходимое рабочее время в таких условиях, видимо, оказывалось временем, которое в среднем требовалось для реализации как общих, так и специальных навыков работника при средней интенсивности и перемене его труда. Данное время становилось мерилom обмена деятельностями и их результатами.

В силу специфики неолитического труда обмен осуществлялся в двух взаимосвязанных формах – коллективной (в рамках общины) и индивидуальной (между отдельными домохозяйствами). Коллективные работы предполагали коллективное потребление. Непосредственно оно раскрывалось в потреблении рабочей силы и главных средств производства (земли, воды) в процессе трудовой деятельности (обработки земли, строительства оросительных систем). Опосредованно – в организации и использовании т.н. «зерновых магазинов» – общих фондов продуктов земледелия и ремесла, к которым был относительно равный доступ у всех членов общины. Продукты из этих «магазинов» (в первую очередь, зерно) должны были обеспечить начальную фазу сельскохозяйственных работ (засевание), и служили «страховым» фондом в случае неурожая. Продукты общего фонда периодически подлежали обмену между общинами.

Индивидуальный обмен осуществлялся уже между домохозяйствами, специализирующимися на разных видах деятельности (например, обработке шкур, производстве керамики, ткачестве и т.п.). Излишки относительно специализированного производства подлежали перманентному натуральному обмену внутри общины. Однако главным «партнером» обмена для домохозяйств являлась, видимо, община в целом: обмен продуктами осуществлялся между семьей и «зерновым магазином». По мере развития обмена некоторые продукты начинали приобретать функцию универсального продукта, на который можно было обменять любой другой продукт. Ранее всего эта функция стала проявляться у зерна. Зерно, будучи продуктом базовой для неолита формы труда, обладало важными для обмена свойствами: длительной сохранностью, относительной однородностью, делимостью, что позволяло ему лучше других продуктов осуществлять функцию первобытных «денег». Обмен, таким образом, в полной мере соответствовал общему состоянию неолитического производства и базовой для него опосредованно целостной форме труда.

Список литературы

1. *Бибиков С.Н.* Некоторые аспекты палеоэкономического моделирования неолита // Советская археология. 1969. № 4. С. 5–22.
2. *Формозов А.А.* О времени и исторических условиях сложения племенной организации // Советская археология. 1957. № 1. С. 13–21.
3. *Шнирельман В.А.* Некоторые проблемы происхождения и возникновения животноводства // Советская этнография. 1974. № 3. С. 47–52.
4. *Мерперт Н.Я.* Миграция в эпоху неолита и энеолита // Советская археология. 1978. № 3. С. 9–28.

5. *Лисицина Г.Н.* Культурные растения Ближнего Востока и юга Средней Азии в VII – V тыс. до н.э. // Советская археология. 1970. № 3. С. 53–66.
6. *Новиков Ю.Ф.* О возникновении земледелия и его первоначальных формах // Советская археология. 1959. № 4. С. 29–41.
7. *Черносвитов П.Ю.* Демографические и экологические процессы как факторы изменения археологических культур // Советская археология. 1985. № 3. С. 285–292.
8. *Шнирельман В.А.* Основные очаги древнейшего производящего хозяйства в свете достижений современной науки // Вестник древней истории. 1989. № 1. С. 99–111.
9. *Букин В.Р.* Возникновение садоводства // Советская археология. 1963. № 2. С. 47–56.
10. *Крадин Н.Н.* Кочевые общества в контексте стадильной эволюции // Этнографическое обозрение. 1994. № 1. С. 62–72.
11. *Корякин В.В.* К вопросу о сущности и особенностях первобытной экономики (ранняя первобытность) // Новые идеи в философии. 2019. Вып. 6 (27). С. 81–93.

TO THE QUESTION OF ESSENCE AND MAIN FEATURES OF PRIMARY ECONOMY (NEOLITHIC)

Vyacheslav V. Koryakin

Perm State Scientific Research University
Bukireva Str., 15, Perm, 614990, Russia

The economy of the Neolithic era was a special type of economy based on mediated individual social work. This form of labor presupposed, on the one hand, the comprehensive development of man, and on the other, the realization of his special abilities (within the framework of the production industry) and a high degree of change in activity. This historically second form of labor determined the nature of the means of production. In particular, she suggested the appearance of the first mechanisms and the introduction of natural processes in production. The neolithic form of labor determined the nature of production relations – property, objective value (value), exchange, which also take a new form.

Key words: primitive society, primitive mode of production, primitive labor, primitive production relations.

ДИАЛЕКТИКА ЦИФРОВОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ РОССИЙСКОЙ ЭКОНОМИКИ И ГЛОБАЛЬНОГО КОНКУРЕНТНОГО ПЕРЕХОДА К КИБЕРФИЗИЧЕСКИМ СИСТЕМАМ ХОЗЯЙСТВОВАНИЯ

В.Г. Прудский

доктор экономических наук, профессор кафедры менеджмента,
Пермский государственный национальный исследовательский университет;
гл. науч. сотр. Пермского филиала Ин-та экономики Уральского отд. РАН
614990, Пермь, ул. Букирева 15; 614000, Пермь ул. Ленина 14.
E-mail: pvg@psu.ru

Современная мировая экономика объективно вступает в эпоху глобального перехода к шестому технологическому укладу индустриального производства, базирующегося на использовании киберфизических систем хозяйствования, цифровой технологической модернизации и приоритетного нарастания накопления нематериальных активов национальных экономик.

Но развертывание внутренней цифровой модернизации экономики России объективно наталкивается на активизацию международных противоречий глобализации, обусловленных проявлениями неравномерности технологического, экономического и социального развития отдельно взятых стран и сдвигами в соотношении и расстановке конкурентных сил на международной арене, усилением глобальной высокотехнологичной конкуренции.

Поэтому переход России к цифровой модели хозяйствования объективно предполагает обеспечение диалектической корреляции динамики ее внутреннего национального конкурентного технологического и пространственно-отраслевого структурного развития с тенденциями глобального конкурентного технологического и пространственно-отраслевого развития.

Ключевые слова: глобализация и мировое индустриальное развитие, цифровая экономика, российская модель цифровой модернизации экономики, киберфизические системы, киберфизическое накопление, динамичные киберфизические конкурентные преимущества.

Переживаемая обществом в первой четверти XXI столетия эпоха глобального перехода к цифровой модели хозяйственного развития стран и территорий, базирующейся на киберфизических системах, объективно представляет собой очередной этап технологического, экономического и социально-политического прогресса мировой индустриальной цивилизации, в который постепенно втягиваются все национальные экономики современного мира.

© Прудский В.Г., 2020.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-010-00955 «Разработка модели управления киберфизическими организациями» и в соответствии с государственным заданием ФАНО России для ФГБУН «Институт экономики» УрО РАН на 2020 год.

Историческое развитие мирового индустриального прогресса объективно реализуется через диалектическое взаимодействие технологических, отраслевых и пространственных структурных изменений в мировой, национальных и региональных экономиках. Национальное хозяйство России объективно является важнейшей составной частью экономики мирового сообщества и в то же время – российское государство на протяжении более 300 лет выступает на международной арене одним из главных субъектов, влияющих на динамику и характер его исторического развития. На протяжении этих столетий Россия периодически претерпевала очередные модернизации, осуществляя технологические и пространственно-отраслевые реструктуризации национального хозяйства, сочетающиеся с перестройками механизмов внешнеполитического влияния на международное социально-экономическое развитие.

Первой такой модернизацией российского общества в начале XVIII выступили реформы Петра I, обеспечившие России мануфактурную модернизацию и активизацию интеграции в сложившийся в XVI – XVII вв. мировой рынок. Второй модернизацией стали реформы Александра II во второй половине XIX в., которые дали толчок разворачиванию в стране промышленного переворота и обеспечили ей место метропольном ядре формирующегося мирового хозяйства. Третьей модернизацией объективно выступила в XX в. социалистическая индустриальная реконструкция народного хозяйства (соответствующая требованиям 3 и 4 технологических укладов промышленного производства) в сочетании с установкой стать базой мировой социалистической революции и лидером развития глобализации на принципах пролетарского интернационализма.

Модернизация российского общества, в основе которой лежал Ленинский проект социализма, потерпела провал в конце XX в. Объективно это стало следствием ошибок в развитии предложенного Лениным проекта во второй половине XX-го столетия. Во внутреннем промышленном развитии не были учтены последствия научно-технической революции и вызовы пятого, а затем и шестого индустриально-технологических укладов. Во внешней политике не было достаточно адекватно определено влияние развернувшейся в мире глобализации на перспективы международного социально-экономического прогресса.

Современная модернизация связывается с разворачиванием четвертой промышленной революции. Она объективно обуславливается развитием глобальных промышленных сетей, созданием интеллектуального производства, внедрением киберфизических систем, распространением сервисов автоматической идентификации, сбора данных, машинно-машинного взаимодействия» [1, с.137]. Но одновременно под влиянием этих процессов по-

лучают развитие глобализация мировой хозяйства, формирующая качественно новые внешние условия и возможности модернизации национальных экономик.

Это делает чрезвычайно актуальным анализ сущности, содержания и перспектив современной глобализации как объективного естественного международного процесса, а также механизмов и возможностей влияния на этот процесс российского государства как субъекта международных отношений. При этом важное значение приобретает анализ тех просчетов, которые имели место в XX в. при реализации ленинского проекта социализма.

Разрабатывая теорию мирового перехода человечества от капитализма к коммунизму посредством социалистических революций, К. Маркс и Ф. Энгельс выдвинули идею первоначального свершения этих революций в промышленно развитых странах. После победы таких революций выдвигалась идея, что пролетариат стран победившего социализма окажет народам отсталых стран помощь в осуществлении социалистических преобразований.

Таким образом, по существу, выдвигалась идея коммунистической (интернациональной) глобализации как социально-экономической модели осуществления перехода мирового сообщества к индустриальной системе хозяйствования.

Развивая разработанную К. Марксом и Ф. Энгельсом теорию мировой социалистической революции как глобальной формы перехода человеческого общества от капитализма к коммунизму, В. И. Ленин выявил неравномерность социально-экономического развития отдельных стран и, как следствие, неравномерность вызревания предпосылок социалистических революций в этих странах.

Отсюда им был сделан вывод, что победа социалистической революции возможна первоначально в немногих или даже одной, отдельно взятой стране. Причем это может быть не самая промышленно развитая страна.

«Неравномерность экономического и политического развития есть безусловный закон капитализма. Отсюда следует, что возможна победа социализма первоначально в немногих или даже в одной отдельно взятой капиталистической стране» [2, с.308].

Но при этом подчеркивалось, что такая страна должна обязательно стать детонатором мировой социалистической революции. Следовательно, параллельное существование и развитие обозначенных моделей глобализации мирового индустриального прогресса изначально не предусматривалось.

Осуществление Великой русской революции в 1917 – 1920 гг. привело к тому, что внутри страны эта революция сумела защитить социалистические преобразования, выдержав интервенцию и контрреволюцию. Но детонировать мировую социалистическую революцию она не смогла.

Сложилась ситуация, когда Советской России (с 1922 г. – СССР) пришлось существовать и развиваться в условиях враждебного империалистического окружения, но в ожидании социалистических революций в других странах. Стимуляторами таких революций, по ожиданиям в СССР, могли стать мировые войны как следствия обострения межимпериалистических противоречий.

В этих условиях В. И. Лениным выдвигается программа социалистической индустриальной модернизации аграрно-промышленного хозяйства в крестьянской стране со значительными пережитками феодализма на его окраинах. Одновременно ставилась задача – заняв лидирующие позиции в мировом индустриальном развитии, быть готовым отразить возможную агрессию империалистических держав и впоследствии оказать интернациональную помощь тем странам, которые вступят на путь социалистического индустриального развития.

Развернувшаяся в 20-30-х гг. XX века дискуссия о возможностях и перспективе построения социализма в отдельно взятой стране, разделила вопрос о построении социализма на два его аспекта: о полной и об окончательной победе социализма в СССР. По этому вопросу в работе «К вопросам ленинизма» Сталин И. В. писал, что он «расчленил этот вопрос на два вопроса, на вопрос о полной гарантии от реставрации буржуазных порядков и вопрос о возможности построения полного социалистического общества» [3, с.143].

Построение полного социалистического общества связывалось с организацией и развитием индустриального производства в стране. Окончательная победа социализма в СССР обуславливалась победой социализма в передовых промышленных странах Западной Европы и Северной Америки.

Таким образом, в ленинской программе построения социализма были разграничены два взаимосвязанных, но противоположных компонента. Во-первых, - проект индустриальной модернизации и последующего промышленного развития страны как объекта управления. Во-вторых, - проект субъектного влияния советского государства на глобальный прогресс человеческого общества через стимулирование мировой социалистической революции, которая объективно связана с индустриальным хозяйственным развитием человечества.

Концепция индустриальной модернизации крестьянской страны на основе принципов марксизма-ленинизма наиболее концентрировано была сформулирована в речи Сталина И.В. на первой Всероссийской конференции работников социалистической промышленности 4 февраля 1931 г., где он сказал: «Мы отстали от передовых стран на 50-100 лет. Мы должны пробежать это расстояние в десять лет. Либо мы сделаем это, либо нас сомнут» [4, с.362].

Выдвинутая программа индустриальных преобразований ориентировалась на технологические, экономические и социальные установки третьего и частично четвертого технологических укладов развития промышленного хозяйствования. Для социально-экономических условий первой половины XX века она была вполне адекватна.

Реализация программы индустриальной модернизации и последующего промышленного развития страны позволили СССР одержать Победу в Великой Отечественной войне, создать ракетно-ядерный потенциал, обеспечивший стране мирное развитие во второй половине XX – первой четверти XXI вв. Но недооценка тех новых стратегических вызовов и ориентиров, которые обозначили четвертый и пятый индустриальные технологические уклады в хозяйственном развитии страны в частности и в глобальном развитии человечества в целом, обусловили кризис и демонтаж сложившейся в стране мобилизационной экономической системы.

Программа, разработанная В. И. Лениным в начале 20-х гг. XX века, впервые поставила вопрос о соревновании двух экономических систем, по существу, двух моделей осуществления глобальных индустриальных преобразований – социалистической и империалистической.

Победа СССР в Великой Отечественной войне и возникновение мировой социалистической хозяйственной системы в середине XX века сформировали условия возникновения и развития в мировой экономике системы двухполюсной глобализации – мирового глобального индустриального прогресса: социалистической и империалистической.

Как следствие – «сущностью холодной войны было противоборство двух типов глобализационных процессов, которые и определяли динамику мировой истории во второй половине XX в.» [5, с.31].

Стержнем развития реализации этих моделей объективно выступило дальнейшее развертывание процесса мировой глобальной индустриализации – исторической замены ручного труда машинным.

Одновременно становится очевидным, что «глобализация не есть самодостаточное явление и потому понять ее природу, сущность, содержание, форму (-ы) невозможно вне исторического процесса» [5, с. 15].

«Сущность исторического процесса – развитие человека. Поэтому, в конечном счете, онтологическим (антропологическим) основанием глобализации является неодолимая тенденция развития человека в соответствии с его универсальной родовой сущностью» [5, с. 23].

При этом глобализация объективно выступает историческим результатом сложного взаимодействия, диалектического переплетения субъективного и объективного, сознательного и стихийного, свободы и необходимости [5, с. 13].

В этом отношении следует согласиться с точкой зрения К.Х. Делокарова, который отмечает «в глобализации противоречивое единство двух социальных феноменов: естественной глобализации и искусственной, управляемой глобализации» [6, с. 446]. В таком подходе отражается диалектика видения глобализации как объективного стихийного процесса, с одной стороны, и глобализации как субъективно управляемого процесса, как результат сознательно реализуемой политики, с другой стороны [7, с. 36-37].

Следовательно, любая модель участия в глобализации (реализуемая отдельно взятой страной или группой стран) является субъектно-объектной системой, взаимодействующая с глобализацией как со стихийным интеграционным социально-экономическим процессом и пытающаяся оказывать на этот процесс посредством проводимой политики соответствующее управляющее воздействие. Строго говоря, в глобализации диалектически переплетаются взаимосвязанные и взаимозависимые процессы объективно экономической интеграции и субъективной экономической политики.

Сложившаяся в середине XX века мировая социалистическая система во главе с СССР, безусловно, стала важнейшим фактором мирового социально-экономического развития. Но одновременно в мире появляются новые факторы глобального развития - научно-техническая революция, ракетно-ядерное оружие, развал колониальной системы, разновекторность развития стран социалистического лагеря. Концепция социалистического лагеря как базы развертывания мировой социалистической революции не получает своего развития в новых условиях, что подталкивает кризис ленинского проекта построения социализма в СССР.

Развитие социалистической модели индустриальной глобализации постепенно становится многовекторным и приводит к возникновению двух базовых центров (модификаций) ее эволюции – СССР (классический ленинский социализм) и Китай (социализм с китайским, восточноазиатским лицом).

Одновременно появляются (если так можно выразиться) – полупериферийные модификации, отражающие специфику и неравномерность формирования социально-экономических условий индустриализации различных стран – югославская, северокорейская, кубинская, польская, венгерская и другие.

Эти явления в развитии социалистической индустриальной глобализации объективно показали, что ей характерны черты многовекторности, которые по мере своего становления неизбежно приобретают соответствующие институциональные очертания. При этом взаимоотношения развития модификаций объективно получают конкурентно-соревновательный характер, негативно реагирующий на попытки доминирования одних стран над другими.

В социалистическом проекте глобального индустриального развития постепенно происходит размежевание механизмов индустриальной модернизации отдельных стран от механизмов влияния этих стран на глобальное общественно-экономическое развитие. Получает признание то обстоятельство, что ни одна отдельно взятая страна, или даже группа стран, не могут субъективно всецело определять ход и перспективы современного мирового развития (даже развертывания мировой социалистической революции). Это обуславливается значительным количеством объективных, противоречивых, взаимозависимых и постоянно изменяющихся факторов данного развития.

Переход индустриальных стран во второй половине XX века к 4-ому, а затем и к 5-ому технологическим укладам промышленного хозяйствования, появление ракетно-ядерного оружия, которое сделало мировые войны тупиковым способом решения международных конфликтов, объективно потребовало соответствующего развития ленинского проекта социалистического строительства в новых исторических условиях.

Такого развития в СССР ленинский проект не получил, что сделало его подходы не адекватными вызовам конца XX века, вследствие чего произошел демонтаж социалистической системы в СССР и странах центральной и восточной Европы.

В странах восточной Азии (Китай, Вьетнам, Монголия) и на Кубе ленинская модель социалистического индустриального развития претерпела существенную трансформацию с учетом национальных особенностей.

Исторически процесс глобальной индустриализации разных стран осуществляется не только разновекторно, но и ступенчато. В результате этого они разделяются на лидеров, последователей и аутсайдеров этого процесса.

Производственно-технологическая дифференциация стран обуславливает их различия в уровнях производительности, конкурентоспособности, а затем и индексах человеческого развития населения. Отмечая это обстоятельство, К. Шваб в своей книге «Четвертая промышленная революция» пишет, что «в ожидании второй промышленной революции в начале XXI века находится население 17% мировой территории, так как около 1,3 млрд. человек все еще не имеют доступа к электричеству. Примерно половина населения земного шара, или 4 млрд. человек ожидают третью промышленную революцию, поскольку большинство из них живет в развивающихся странах, где нет доступа к сети Интернет» [8, с.17].

Следствием такой дифференциации становится возникновение и развитие новых полюсов конкурентного роста, сочетающееся при соответствующих обстоятельствах с ослаблением позиций старых таких полюсов. Вокруг этих полюсов получают развитие процессы глобальной регионализации, между старыми и новыми полюсами активизируется глобальная экономическая конкуренция.

При этом все страны пытаются в той или иной мере оказывать субъективное политическое влияния на динамику и характер объективно-стихийных глобализационных процессов.

Посредством этого субъективно-политического влияния страны пытаются улучшить свое положение в системе международного разделения общественного труда и перераспределения (через международные экономические отношения) мирового валового дохода.

Но возможности стран субъективно влиять на данные процессы объективно определяются их экономическими потенциалами, реализующимися в международном плане через конкурентные преимущества - конкурентоспособность их экономик, в основе которой согласно М. Портеру, в конечном счете, лежит производительность как результат реализации инноваций. М. Портер в частности отмечал, что «компании добиваются конкурентных преимуществ посредством инноваций. Они подходят к пониманию нововведений в самом широком смысле, используя как новые технологии, так новые методы работы» [9, с.215].

Страны-лидеры с большими конкурентоспособными экономическими потенциалами оказывают, как правило, доминирующее политическое воздействие на объективно-стихийные процессы глобализации. При этом они могут преследовать, в первую очередь, свои эгоистические интересы. Но такое субъективное доминирование объективно ограничивается рамками реализации общих интересов экономического развития общества, исходящих из того, что «основанием глобализации является неодолимая тенденция развития человека» [5, с.23].

Обобщенно это проявляется в росте индекса человеческого развития, который объективно обуславливает увеличение общественного производства, сглаживание неравенства и сокращение бедности, активизацию освоения новаций очередного технологического уклада индустриального производства. Современная глобализация объективно выступает фактором перехода мирового общественного воспроизводства и экономик отдельных стран к цифровой системе хозяйствования. Это проявляется, прежде всего, в стремительном расширении мирового цифрового рынка. Его общий объем в настоящее время составляет уже примерно 3,3 – 3,5 трлн. долларов. Совокупный мировой ВВП достигает в настоящее время 75 трлн. долларов. Следовательно, ИТ-отрасль составляет примерно 5% мировой экономики [10, с.15].

Однако, по оценкам экспертов, возобновившийся во втором десятилетии XXI в. экономический рост не сопровождается повышением производительности труда. Он опирается преимущественно на факторы спроса, следовательно, носит краткосрочный характер. Долгосрочный же рост должен опираться на факторы предложения и повышения производительности [11,

с.8]. Одновременно нарастает экономическое и технологическое неравенство между индустриальными лидерами, странами полупериферии и периферии современного глобального хозяйства. «Так если после Второй мировой войны этот разрыв был 7-9 раз, то к 2004 г. Он составил 50-75 раз» [12, с.64].

Данные факты свидетельствуют о том, что развертывающийся в мире переход к цифровой экономике объективно будет сопровождаться процессами кризисной трансформации глобализации и пространственной структуры мирового хозяйства, к чему страны должны готовить свои модели субъективно-политического реагирования.

Современный процесс глобальной индустриализации объективно сопровождается неравномерностью его развития в различных странах и как следствие - изменениями расстановки и соотношения конкурентных сил на международной рыночной арене. Следствием этого становятся сдвиги в структуре глобально-конкурентной конфигурации национальных хозяйств и развитие в мировой экономике новых субъектов-лидеров конкурентного роста, сочетающееся с относительным ослаблением позиций старых таких полюсов. Вокруг новых полюсов получают развитие процессы глобальной регионализации, между старыми и новыми полюсами активизируется глобальная экономическая конкуренция.

Глобализация как нарастающая взаимосвязь и взаимозависимость экономик и обществ в современном мире объективно сопровождается активизацией двух противоположных и в тоже время взаимосвязанных тенденций – глобальных технико-экономических интеграции и конкуренции. Активизация глобальной технико-экономической конкуренции стимулируется трансформацией характера конкуренции и ключевых факторов конкурентного успеха в сочетании с проявлениями неравномерности возрастания научно-технологического уровня производства товаров и услуг в различных странах.

В развитии современной глобальной конкуренции отчетливо просматривается процесс нарастания ключевого значения инновационных высоких конкурентных преимуществ и снижение значения естественных низких конкурентных преимуществ. При этом развертывание глобального историко-хозяйственного процесса индустриализации объективно сочетается с развитием соответствующих технологических, отраслевых и пространственных структур и в мировом, и в национальных масштабах.

Таким образом, под влиянием технологических сдвигов в системе общественного воспроизводства получают свое развитие соответствующие технологические пространственно-отраслевые, а затем и институционально-организационные киберфизические сдвиги в мировой и национальных экономиках. Это требует учета не только текущего потенциала экономического межгосударственного взаимодействия в системе сложившегося

международного разделения труда, но и прогнозирования перспектив трансформации конкурентных позиций и перспектив отдельных стран в мировой экономике, а, может быть, и их конкурентной деградации при определенной вероятности диалектической реализации экономических и неэкономических методов глобальной конкурентной борьбы.

Формируя стратегию цифровой модернизации национальной экономики в условиях глобального конкурентного перехода к киберфизическим системам хозяйствования, России следует двигаться от традиций интернационалистского патронажа индустриальных преобразований в других странах к рациональному взвешенному участию в процессах естественного глобально-конкурентного отбора этих стран, противодействуя внешним деструктивным влияниям на внутреннее конкурентное развитие.

Список литературы

1. *Ястреб Н.А.* Индустрия 4.0: киберфизические системы и Интернет вещей // Человек в технической среде / Сб. науч. статей. Вып. 2. – Вологда: ВоГУ, 2015. С.136-141.
2. *Ленин В.И.* О лозунге Соединенных Штатов Европы // Ленин В.И. Избр. соч.. В 10-ти т. Т.6. – М.: Политиздат, 1985. – 695 с.
3. *Сталин И.В.* К вопросам ленинизма // Вопросы ленинизма. – М.: Госполитиздат., 1952. С. 110-162.
4. *Сталин И.В.* О задачах хозяйственников (Речь на первой Всероссийской конференции работников социалистической промышленности 4 февраля 1931 г.) // Вопросы ленинизма. - М.: Госполитиздат, 1952. С. 355-363.
5. *Мусаелян Л.А.* Исторический процесс и глобализация. – Пермь, 2016. 128 с.
6. *Декалоров К.Х.* Философия в эпоху глобализации: проблемы и противоречия // Философия: курс лекций. – М.: АСТ, 2001. 350 с.
7. *Чумаков А.Н.* Культурно-цивилизационный диалог как способ решения проблем в современном мире // Вопросы философии. 2013. №1. С.35-42.
8. *Шваб К.* Четвертая промышленная революция. – М.: Изд-во «Э», 2017. – 208 с.
9. *Портер М.* Конкуренция. – М.: Изд. дом «Вильямс», 2006. – 608 с
10. *Грамматчиков А.* Цифровая реальность // Эксперт №29 (1038). 17-23 июля 2017. С.13-17.
11. *Мау В.А.* На исходе глобального кризиса: экономические задачи 2017-2019 гг. // Вопросы экономики. 2018 №3. С. 5-29.
12. *Иноземцев В.* Вестернизация как глобализация и «глобализация» как американизация // Вопросы философии. 2004. №4. С. 58-69.

DIALECTICS OF DIGITAL MODERNIZATION OF RUSSIAN ECONOMICS AND GLOBAL COMPETITIVE TRANSITION TO CYBER-PHYSICAL ECONOMIC SYSTEMS

Vladimir G. Prudskiy

Perm State National Research University,
Perm Branch, Institute of Economics, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences,
Bukireva Str., 15, Perm, 614990, Russia; Lenin Str., 14, Perm, 614000, Russia

The modern world economy is objectively entering the era of a global transition to the sixth technological order of industrial production, based on the use of cyberphysical management systems, digital technological modernization and the priority increase in the accumulation of intangible assets of national economies.

But the deployment of internal digital modernization of the Russian economy objectively runs into the intensification of international contradictions of globalization, due to manifestations of uneven technological, economic and social development of individual countries and shifts in the balance and alignment of competitive forces in the international arena, and intensification of global high-tech competition.

Therefore, Russia's transition to a digital business model objectively involves ensuring a dialectical correlation of the dynamics of its internal national competitive technological and spatial-sectoral structural development with global trends.

Key words: globalization and world industrial development, digital economy, Russian model of digital economic modernization, cyberphysical systems, cyberphysical accumulation, dynamic cyberphysical competitive advantages.

ФИЛОСОФИЯ ПОСТМОДЕРНИЗМА В КОНТЕКСТЕ ОБРАЗОВАНИЯ

В.Б. Куликов

доктор философских наук, профессор кафедры теории и методологии государственного и муниципального управления,
Уральский Федеральный Университет,
620083, Екатеринбург, пр-т Ленина, 51
E-mail: vbkulikov@list.ru

Философия постмодернизма является опытом критики современной либеральной установки в сферах науки, культуры, образования. Образовательная ценность постмодернизма заключается в поиске форм личностной идентичности, формировании опыта непосредственного переживания в процессе освоения культуры, науки, искусства. Философские идеи постмодернизма находятся в основе представлений педагогического анархизма.

Ключевые слова: философия, постмодернизм, образование, либерализм, идентичность, педагогический анархизм.

Философия постмодернизма достаточно основательно вписалась в современный интеллектуальный ландшафт и в значительной степени формирует художественно-эстетические, политические и образовательные параметры современного социально-культурного пространства. Очевидно, что острота и частота интеллектуальных дискуссий, обсуждающих феномен постмодернизма, в значительной мере затухли. Постепенно, постмодернизм, вопреки всем трудностям описания и попыткам определить его общие черты, занял достойное место на страницах учебников по истории философии [1, с.323-371; 2]. Вместе с тем, появление, только что, публикации на русском языке основополагающей работы Фредерика Джеймисона «Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма» [3] свидетельствует о новом исследовательском интересе к данному социально-культурному и охватывающему различные философские концепции, течению. Существующие глобальные вызовы (пандемия, глобальная война, климатические изменения и множество других факторов) заставляют усомниться в эффективности либерального взгляда на мир, и вновь обратить внимание на «фатальные стратегии» победоносного безрассудства [4]. В основе постмодернизма лежит критическая система представлений, направленная против либерального гуманизма, распространенного в интеллектуальных (философских, политических, образовательных, эстетических) течениях модернистского толка.

Эпоху модерна отличают развитие рациональности, возвеличение либеральных ценностей и прав человека; понимание, что разум и рациональность – более перспективный путь к стабильности, чем различного рода предрассудки. Все, что в модернистской философии и культуре осмыслялось в качестве этических ценностей, здравого смысла, исторической очевидности, фактов человеческой культуры и психологии, возвышалось на уровень абсолютных истин и свидетельств, достойных почти религиозного поклонения. В действительности, нет ничего устойчивого ни в истории, ни в социуме. Современность изменяется количественно и качественно, и постмодернистская позиция «использует свой арсенал для того, чтобы представить многочисленные формы непредставимого, отрефлексировать различные продуктивные рассогласования, несоответствия в нашей нынешней жизни, не поддающиеся схватыванию в суждениях устойчивого вкуса и оценке с точки зрения совершенства формы, – чтобы дать увидеть мыслимые, но невидимые распри, расколы, разломы как источник динамики в экономике, культуре, социальной сфере» [5, с.91].

В качестве идеологической либеральной ловушки постмодернисты представляют и науку с ее стремлением к достижению объективного знания о мире и человеке. Наука, в значительной степени, не более чем форма сконструированной государством идеологии, в которой доминируют либеральные ценности прогресса, развития и стабильности, формирующие в информационном пространстве виртуальную, искажающую реальность картину научного прогресса. Поэтому, с точки зрения Ж.-Ф. Лиотара, язык науки и язык политики самым тесным образом связан между собой. Власть напрямую, непосредственным образом формирует целевые установки научных исследований. Знание уже не выступает самостоятельной общечеловеческой ценностью и на результатах научного поиска просматриваются формулировки правительственного постановления. Достаточно посмотреть на современные публичные дискуссии по изменению климата, чтобы убедиться, в какой степени наука зависима от политических и этических установок, влияющих на изменение ее статуса. Нередко научные исследования в непоследовательности и неопределенности своих выводов сами дают повод для интерпретации их в различных политических и этических аспектах.

Стремление критически взглянуть на представляемую картину мира, подвергнуть сомнению общепринятые социальные институты, находит понимание и поддержку в той части образовательного сообщества, которому недостаточно ясно, для чего тратить учебное время на непонятную им физику, химию, биологию и прочие науки. Эта устойчивая, постоянно воспроизводящая себя «группа гуманитариев» не то что не читала родоначальников постмодернизма, но и слышать о таковых не слышала, но их очень интересует вопрос «для чего эти науки присутствуют в их учебном пространстве?» Как ни странно, именно в постмодернизме есть ответ на этот

вопрос. Во-первых, наука не так объективна и в значительной степени политизирована. Во-вторых, главное, это именно вопрошающая точка зрения и развиваемая на ее основе альтернативная образовательная позиция, претендующая на истинное понимание. Достигается это путем преодоления притяжения метанарративов – этих системообразующих монстров (наука, идеологии, религиозные течения, философские доктрины). Вместо них вырабатываются «мининарративы», направленные на постижение не столь глобальных, менее масштабных и пронизанных личностным смыслом «истин». Это означает, что возможно на образовательной дороге или тропинке окажется (гуру) учитель, который своим личностным светом и своим особым подходом откроет таинственную притягательность мира физики, химии или биологии, тем самым снимая заклятье отчужденности с абстрактного и политизированного феномена науки. В жизни старшеклассника, разуверившегося в школьной системе наук, всегда есть вероятность встречи с увлеченным учителем предметником, способным не столько натаскать к очередному тестированию, сколько подготовить к восприятию сложного и противоречивого взрослого мира.

В образовательном аспекте в постмодернизме находит место утверждение личностного, духовно разнообразного подхода к истинам и явлениям, подтвержденного приоритетом «пережитого опыта», преодолевающего узость эмпирического описания. В постмодернистской образовательной версии точка зрения недоумевающего в необходимости естественно научного блока дисциплин меньшинства заслуживает педагогического внимания, вопреки сложившемуся авторитарному, общему мнению передовой педагогической общественности. В процессе выработки мининарративов в отношении тех обучаемых, которые не усматривают смысла в формировании у себя научных представлений, стимулируется педагогическое творчество, как возможность открытия нового горизонта там, где, казалось бы, нет никаких личностных перспектив.

Государство проявляло и проявляет особую заботу в поддержке и развитии естественно научных направлений, поскольку они непосредственно связаны с прогрессом в сфере технологий и коммуникаций, с обеспечением безопасности, обороны и с целым комплексом внешнего стратегического планирования. Наука теснейшим образом вплетена в решении данных вопросов. И не только естественнонаучное знание, но и гуманитарное знание, во все исторические эпохи, пронизано идеологическими и политическими установками.

Гуманитарное знание и культура так же относятся к зоне особого внимания со стороны власти. Мишель Фуко занимаясь, «археологическим» исследованием исторического знания и культуры показывает, что гуманитарное знание всегда находится под контролем институтов государственного управления, и в значительной степени исполняет заказ на конструирование

конкретного человека средствами культуры в определенных стандартных параметрах.

Современный либерализм в своих репрессивных образовательных практиках нивелирует в обучающейся личности, как ее индивидуальное своеобразие, так и приверженность к общечеловеческим ценностям. Образование, в конечном счете, сводится к получению удостоверяющего сертификата или диплома. В результате человек попадает в классификационную иерархию: либо имеющего профессию, либо не получившего профессию, прошедшего профессиональную подготовку, либо не прошедшего ее, имеющего стаж работы или не имеющего его, закончившего магистратуру или только бакалавриат, имеющего научную степень или не имеющего научной степени и так далее до бесконечности. Только признанная государством, лицензированная и аттестованная форма обучения может считаться легитимной. Образование выступает определенным каналом, направляющим человека в заранее сконструированные культурные, исторические предприятия, в которых реализуется предлагаемый вариант социального положения и гарантируется повышение социального статуса. В подавляющем большинстве молодые люди, обучающиеся в университете, являются приверженцами данной либеральной установки. Вероятно, существует не очень большая группа в общей студенческой массе, для которых получаемое образование сопряжено с непосредственным поиском идентичности, а не получением социального статуса.

Современные родители оказываются носителями и проводниками дискурсов, утверждающих не просто социальную статусность высшего образования, но и особую статусность некоторых специальностей, таких как юридические, экономические, управленческие. Воображаемый карьерный рост никак не коррелирует с идентичностью их взрослеющего ребенка. Мода на ту или иную специальность, на тот или иной образовательный институт, лишней раз подтверждает относительность нравственной и культурной реальности. Рациональные идеи, эмпирический опыт, социальные ценности несут прямую ответственность за социальное неравенство и несправедливость, следовательно, должны быть отвергнуты. Что имеет значение, так это непосредственный опыт, нарративы и убеждения непохожих и отличающихся от общей массы групп или сообществ, являющихся носителями новых истин, приоритетных по отношению к отжившим свой век истинам и ценностям либерального гуманизма. Вместе с активным реформатированием формы и содержания, общественных и гуманитарных дисциплин, неизбежно изменяется отношение к предшествующему опыту и идеалам воспитания.

Теоретическая ценность либеральных форм педагогических практик всегда, так или иначе, идеологически ангажирована и репрессивна по своему содержанию. Всякое воспитательное воздействие несет в себе элемент

этического, политического, культурного подавления. Подавление, в свою очередь, является источником невроза как для учащегося, так и для педагога. Методами комплекса гуманитарных наук, имеющим дело с образованием, невозможно создать единого подхода, который бы отвечал на актуальные вопросы педагога-практика. В результате, педагог не уверен в эффективности преподаваемых дисциплин и в устойчивости социальных ценностей, носителем которых он сам является. А если он уверен, и в том и в другом, может ли он навязывать свой выбор ученику? Решение этой проблемы «предполагает постоянный внешний и внутренний диалог между пониманием фактов, принятием решения о целях и разработкой соответствующих методов» [6, с.93].

Ориентация образовательных установок на успешность во всех сферах школьной жизни, формирование лидерских качеств учащихся предвещает будущее социальное расслоение, которое ожидает учащихся, студентов во взрослой жизни. Формирование личностной картины мира изначально осуществляется в идеологическом и политическом измерении. Политическая реальность включена в пространство семьи, воздействует на педагогическую коммуникацию в рамках фундаментальных политических процессов, например, таких как мир и война. Подобные фундаментальные политические феномены определяют масштабы образовательного пространства, которое, в свою очередь, формирует параметры мировоззренческого горизонта личности, как в историческом, так и в экзистенциальном смысле.

Постмодернизм тонко уловил и выразил изменение политического значения образовательных практик в контексте смены поколений и расширяющейся информационной реальности. В социальной сети есть возможность высказаться по любому поводу и получить любую интересующую информацию. Все что можно узнать о событии или о другом человеке расположено в открытом доступе в Интернете. Это безмерное расширение образовательного пространства влияет на размывание всяческих стандартов повседневной и политической культуры. Информация становится не просто доступной, она предельно обесценивает ценностные ориентиры и делает непредсказуемым политическое поведение нового поколения.

Изменяющиеся коммуникативные технологии, вошедшие в повседневную жизнь, обесценивают культурные традиции, и постепенно размывают образовательные смыслы. Поколение центениалов (так называемое поколение Z или поколение цифророжденных) в новом формате воспринимает тему освоения образовательного пространства, через призму изменившихся, значительно расширившихся коммуникативных технологий. Так называемое проблемное мышление, возможность сконцентриро-

ваться на конкретном вопросе, находить рациональные решения отодвигаются на второй план как непродуктивное и нецелесообразное, а на первый план выходит «клиповое» мышление (фрагментарное и неопределенное). Информация получается и обрабатывается моментально, и также быстро переходит в разряд второстепенной или исчезает из оперативной памяти.

Возникает новая образовательная реальность, в которой рациональность подменяется поверхностным «многознанием», которое, как известно со времен Гераклита, «уму не научает». Традиционные формы подачи учебного материала (уроки, лекции, семинары) не воспринимаются в качестве информационно достоверных, они кажутся предельно затянутыми и охотно игнорируются учащимися. Дистанционное образование становится распространенной формой, в которой в большей степени задействована работа с поисковой системой, а интеллектуальные усилия представлены в минимальной степени.

Постмодернизм точно диагностировал ситуацию кризиса унифицированной европейской образовательной системы, которая не в состоянии справиться с вызовами современного мира. Конечно, в этом диагнозе образовательных европейских ценностей явно прослеживается влияние Ницше. Как отмечал один из представителей философии постмодерна Жан Бодрийяр: «...Ссылаться на Ницше считали своим долгом практически все, начиная с Мишеля Фуко и заканчивая Жилем Делезом, в том числе Жан-Франсуа Лиотар, а также Филипп Соллерс. В эти десятилетия моды на мыслителя каждый из них носил с собой его томик и обязательно участвовал в яростных дискуссиях по поводу его идей!» [7, с.66].

Позиция философов постмодернизма не ограничивается критическим, ницшеанским подходом к существующей ситуации в образовании. Для них характерен поиск путей и возможностей преодоления кризиса. Создатель концепции «деконструкции» Жак Деррида особо подчеркивал важность идеи образовательного и культурного конструктивизма. Так осознавая глубокий кризис преподавания философии в университетах Франции, он и некоторые его единомышленники: «...пытались прежде всего проанализировать процесс деструкции: почему этот распад имел место, каковы были задействованные в нем интересы, мотивации, ходы и так далее, - чтобы затем вступить в борьбу за восстановление такого института обучения философии, в рамках которого появились бы, возникли новые возможности» [8, с.28].

Для деконструкции весьма значима проблема социальных институтов, и в частности, образования. Постмодернистский дискурс, в данном отношении, оказал влияние на реформирование системы образования в условиях

этнического разнообразия в русле «плюралистического и проблемно централизованного подхода», когда образование становится особо чувствительным к интеллектуальным и социально-культурным различиям [9, с.121].

В изменяющейся информационной коммуникации текст приобретает независимое от автора содержание, наполняемое потребителем данного текста, и каждый раз вбирает все более различающиеся смыслы. Вводя категорию «различие» (*différance*), Деррида утверждает, что определенного и завершенного смысла не существует. Смысл конструируется из столкновения оппозиционных различий. К примеру, понятие «учитель» обретает смысл относительно понятия «ученик». Их взаимодействие, в том числе конфликтное, определяет позитивность или негативность проявляющегося смысла. Внешняя, формальная, социальная установка, как правило, навязывает некоторую иерархию, когда одна из оппозиций, например, «учитель» изначально поставлена в привилегированное положение (учитель – он и высшее образование имеет, и классный специалист, и детей малых уму разуму учит и так далее), а другая, «ученик» – заведомо принижена (он разве, что послушный, и неизвестно, что из него получится). Иерархия произвольно или не произвольно может радикально изменяться.

Деконструкция противоположностей предполагает, прежде всего, разрушение имеющейся, навязанной властной системой иерархии. К примеру, вышедшие на протестную акцию против выбросов углерода в атмосферу или против всего плохого за все хорошее семнадцатилетние (или восемнадцатилетние) учащиеся, могут быть позиционированы средствами массовой информации как: «они же дети», «такие славные», «наше будущее», «спасут нас от климатического катаклизма», а взрослые полицейские, наоборот: «жестокие», «бессердечные», «лучше бы преступников ловили».

Подобные перевертыши стали обыденностью в современном информационном поле и являются прямой иллюстрацией философских и политических постулатов постмодернизма. Другое дело, что, имея в виду произвольный характер происходящих в политике или образовании превращений, смены устоявшихся полярных полюсов иерархий с положительного на отрицательное, и обратно, постмодернизм предлагает относиться к имеющемуся типу культурного конструирования конфликтов предельно легко, с шуткой, юмором и надлежащей иронией.

Ироничность или пародийность являются действенными инструментами разрушения любых форм убеждения или доказательства, а также практик, претендующих на универсальное признание. Ироничный подход базируется наприятии неоднозначности и двусмысленности правил поведения и совершаемых поступков. Такое отношение в состоянии разряжать напряженную ситуацию, но в такой же мере создавать ситуацию неопределенности, позиционной неясности. Что касается пародийности, то, как это проис-

ходит на ряде популярных юмористических молодежных контентов, остроумные пародии могут быть совместимы с низкопробным цинизмом, а талантливая сатира – с прямым коммерческим заказом.

Образование – особая социальная сфера, отличающаяся устойчивыми консервативными установками, не особо поощряющая двусмысленность, ироническое отношение или пессимистическое мировосприятие. Образовательные цели предельно сформулированы и откорректированы, задачи на предстоящий год и на среднесрочную перспективу выверены, образовательные стандарты обсуждены в педагогическом сообществе и приняты к реализации.

Постмодернистские установки не подвергают сомнению серьезность образовательного дискурса, но всего лишь напоминают о необходимости дистанции, здорового критического отношения к имеющимся фундаментальным образовательным проектам и прилагающимся образовательным стандартам. Педагогическая реальность всегда богаче самых продвинутых образовательных концептов, и к этой реальности следует прислушиваться особенно настойчиво, потому что на ее основе и происходит критическое осмысление образовательных стратегий.

Образовательная деятельность не лишена ошибок и промахов и к ним следует относиться как необходимым условиям педагогического совершенствования самого учителя, который может выйти за рамки своего педагогического опыта, методической оснащенности и взглянуть на себя с критической стороны. Так что постмодернистское сомнение вполне способно «предоставить средство против самодовольства, самоуверенности, против рассмотрения определенных вопросов как окончательно решенных и закрытых, а это – то, что требует любой честный подход к образованию» [10, с.147].

В образовательном процессе задействована не только мощная административная составляющая, не только профессорско-преподавательский состав, но и обучающийся контингент. Постмодернистские установки оказались весьма созвучными данному субъекту современной образовательной деятельности.

С одной стороны, учащаяся молодежь демонстрирует равнодушие к политическим течениям, а с другой стороны, готовы с легкостью ввязаться в любую протестную акцию, с одной стороны – с пренебрежением относятся к существующей системе образования, с другой – охотно заполняют студенческие аудитории, и осваивают дистанционные формы обучения. Они придумывают и говорят на своем молодежном сленге и, в тоже время, практически осваивают манеру конструировать личностный мессендж в расчете на эмоциональное восприятие окружающих респондентов, заботясь о впечатлении, но не о смысле сказанного. Они не составляют основу электората ни консерваторов, ни либералов, ни правых, ни левых – они

существуют сами по себе, осознавая, что остальной мир достаточно равнодушен к ним, и особо не готов уступать новому поколению свое место под солнцем. Власть и деньги слишком далеки от ценностей их актуального существования, отсюда и жизненная позиция – относиться ко всему легко и с иронией, пользоваться тем, что получаешь здесь и сейчас.

Подобная позиция хорошо встраивается в траекторию педагогического анархизма. Данная траектория нацелена на поверхностное и фрагментарное восприятие образовательной информации, которая постоянно дополняется, переформируется и переистолковывается и, как правило, способна проявляться во множестве вариантов. Анархическая позиция благосклонна к эзотерическим, карнавальным, театрализованным практикам и экстремистским проявлениям, в противовес практикам приверженности традиционным ценностям.

Магический образовательный квест английского подростка (Гарри Поттер) достаточно эффективно разрушает унылое течение существующих образовательных практик. Соответственно, язык данной магической коммуникации, является самодостаточным средством, которое формирует параллельную существующей, но не менее реальную, образовательную коммуникацию.

Рациональный педагогический посыл, исходящий от взрослого мира, может восприниматься совершенно произвольно. Именно этот произвольный, анархический характер и следует иметь в виду, в качестве основного педагогического дискурса, презентующего новое поколение.

С позиций педагогического анархизма становятся излишними теоретические или эмпирические исследования в сфере воспитания (научные игры по реализации бюджетных средств), а также погружение в историю (это всего лишь произвольное толкование индивидуальных или более масштабных событий). Речь не идет о нигилистическом отношении к истории, опыту или теории, но о повороте педагогики к своеобразному, изменяющемуся, неустойчивому мировосприятию. Восприятие и поведение молодого человека произвольно, следовательно, согласно постмодернистской позиции, следует учитывать эти возникающие произвольные (анархические) ценностные и поведенческие установки.

В философском отношении педагогический анархизм базируется на постмодернизме, его концептуальной оценке мутации предметного мира и человека. Педагогические сказания и поэмы, философские системы, образовательные стандарты – все это копии (симулякры) не имеющие отношения к действительности. Жесткие рамки потребительской культуры оказывают влияние на воспитание через символический, знаковый натиск всех разновидностей рекламы в формах зрелищно-игрового контента.

Модернистская модель «общества знания» завершилась и на смену ей пришла информационно-развлекательная «гиперреальность», в которой

общественные процессы переплетены с информационными потоками. Чувственно-эмоциональная зрелищность берет верх над рациональным схематизмом, поэтому рекламно обеспеченные образовательные тренинги, собирают стадионы, а лекционные курсы по философии, аудитории, заполненные на двадцать процентов от списочного состава. Постмодернистская коммуникация констатирует появление и доминирование бессубъектного образовательного пространства, в котором личность преподавателя не играет никакого значения и, собственно, обучаемые, дистанцированные в виртуальном пространстве, растворяются в балльно-рейтинговой гиперреальности.

В контексте образования постмодернизм является проектом, предлагающим искать в каждом новом поколении, не чистый лист бумаги, на котором можно записывать наукообразные, авторитетные истины, но некоторые основания, которые сделают зримой, входящую в мир новую генерацию. У этой пока невидимой реальности нет власти, денег, богатства, но они обладают социальной энергией (отрицательной и положительной), эмоциональным зарядом, ироничным и незлобным отношением к окружающим, любят все переворачивать, менять местами, перемешивать противоположности, придумывать и использовать собственный язык, постоянно спорить и свергать авторитеты. Они всегда будут Другими.

Постмодернизм делает попытку осознать данную инаковость философски, прислушаться к тому «мининарративу», который несет в себе каждый отдельный представитель (или группа) нового поколения, и наконец, использовать полученный контент в образовательном и политическом поле. Следует учитывать и тот факт, что постмодернизм как социальная философия и культурная теория разрабатывался преимущественно левыми теоретиками марксистского толка. Это, до сих пор, самый значимый портал масштабного восприятия социума и культуры в контексте логики современного капитализма и расширения горизонта современной политики и образования.

Постмодернистская точка зрения оценивает философию, образование, политику как постоянное столкновение и смешение самых различных повествований, значимость которых находится в прямой зависимости от популярности в заданном сообществе. Появление в последние два десятилетия «различных концепций, которые объединяются зонтичным термином «постпостмодернизм» [11, с.1] свидетельствуют о разнообразии новых вариантов переосмысления постмодернистских тенденций. Постмодернизм остается важнейшим образовательным феноменом современной европейской культуры, и его потенциал в отношении философского восприятия процессов, происходящих в образовании, далеко не исчерпан.

Список литературы

1. Уэст Д. Континентальная философия. Введение. – М.: Изд. дом «Дело» РАНХиГС, 2015. – 448 с.
2. Андерсон П. Истоки постмодерна. – М.: Территория будущего, 2011. – 208 с.
3. Джеймисон Ф. Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2019. – 808 с.
4. Бодрийяр Ж. Фатальные стратегии. М.: РИПОЛ классик. 2019. – 287 с.
5. Кропотков С.Л. Экономика текста в неклассической философии искусства Ницше, Батая, Фуко, Деррида. Екатеринбург: Гуманитарный университет, 1999. – 408с.
6. Natanson J. Quelques reflexions sur les problems actuels d'une philosophie de l'education. – Paris, 1998, Vol.31, N 1/2. P. 87-96.
7. Бодрийяр Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. – Екатеринбург, У-Фактория, 2006. – 197 с.
8. Рыклин М. Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. – М.: Логос, 2002. – 269 с.
9. Higgs Ph. A reconstruction of South African philosophy of education // Interchange. – Toronto, 1999. Vol.30, N 2. P. 121- 142.
10. Мордвинцева Л.П. Постмодернизм и философия образования. (Сводный реферат) // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 3: Философия. Реферативный журнал. М.: ИНИОН. 2001, С.142-157.
11. Павлов А. Образы современности в XXI веке: метамодернизм // Логос. Философско-литературный журнал. – М.: Изд-во Института Гайдара. 2018, Т.28, №6. С.1-19.

PHILOSOPHY POSTMODERNISM IN CONTEXT OF EDUCATION

Vladimir B. Kulikov

Ural Federal University
Lenin Str., 51, Yekaterinburg, 620083, Russia

Philosophy of postmodernism is a experience of criticism of the modern liberal attitude in the fields of science, culture, and education. The educational value of post-modernism includes in the search for forms of personal identity, the formation of experience of direct experience in the development of culture, science, and art.

Key words: philosophy, postmodernism, education, liberalism, identity, pedagogical anarchism.

ФИЛОСОФИЯ В ИНФОРМАЦИОННУЮ ЭПОХУ: «УМНОЕ НЕЗНАНИЕ»

Е.В. Бакеева

Доктор философских наук, профессор каф. онтологии и теории познания
Уральского гуманитарного института,
Уральский федеральный университет
620002, Екатеринбург, ул. Мира, 19
E-mail: Elenabakeeva3@gmail.com

Рассматривается вопрос о роли философии в информационном обществе. В опоре на труды М.К. Мамардашвили утверждается и обосновывается тезис о понимании как об одной из ведущих функций философского мышления. В современной ситуации «кризиса оснований» знания и теоретического плюрализма важнейшей задачей философии становится выявление целостного смысла конкретного «фрагмента» знания. Данная задача осуществляется посредством актуализации непознаваемого (не подлежащего объективации) «основания» знания. В этом отношении философская практика понимания продолжает и развивает традицию «умного незнания», восходящую к творчеству Сократа и Николая Кузанского.

Ключевые слова: М.К. Мамардашвили, философия, знание, понимание, смысл.

Вот уже несколько десятилетий общим местом является мнение о том, что мы живем в так называемом информационном обществе, где знание является одной из основных ценностей и важнейшим элементом человеческой жизни. Казалось бы, действительно, наше время, как никакое другое в истории человечества, демонстрирует правоту слов английского мыслителя XVII в. Фрэнсиса Бэкона: «знание – сила».

Между тем именно сегодня оказываются очевидными и все опасности, которые несет с собой абсолютизация знания. Можно указать по меньшей мере на две из них. Во-первых, речь идет о том, что такая безоговорочная опора на знание в общественной и частной жизни человека оборачивается потерей свободы. Об этой (скрытой или явной) стороне знания, всегда претендующего на власть по отношению к человеку и миру, предупреждали такие философы XIX века, как Серен Кьеркегор и Фридрих Ницше, а в XX веке тема знания как власти очень глубоко была осмыслена, в частности, французским исследователем Мишелем Фуко. Во-вторых, на

протяжении всего двадцатого столетия и в особенности в начале двадцать первого ярко обозначилась еще одна тенденция, связанная с ростом всевозможных знаний (речь идет не только о научном знании, но прежде всего – о нем): *неустранимо множественный характер знания как такового*. Речь, конечно, идет не просто о том, что знаний становится много (хотя нарастание т.н. «информационной массы» тоже является одной из значимых проблем современности), но о том, что эти знания (или, точнее, системы знаний) зачастую противоречат друг другу, в то же время в равной степени претендуя на истинность. По-видимому, этот феномен существовал всегда, коль скоро человек – существо конечное, а значит, не имеющее непосредственного доступа к истине, однако именно в современном мире эта множественность проявляется особенно отчетливо. В философии подобную ситуацию нередко называют *кризисом оснований*, так как именно неуверенность в отношении того, на чем может быть основано человеческое знание о мире, и приводит к упомянутой множественности.

В результате мы сталкиваемся с парадоксом: чем больше знания, тем меньше у нас возможности его применить и на него опереться, так как любая попытка использовать знание ставит человека перед необходимостью выбора. Перед нами встает вопрос: какую из концепций, описывающих мир в целом или какой-то из его фрагментов, выбрать? В условиях «кризиса оснований» уже не существует однозначного критерия такого выбора, а значит, растерянность человечества перед проблемами и «вызовами» мира не уменьшается, а наоборот – увеличивается. В этой ситуации представляется уместным актуализировать некоторые идеи замечательного советского мыслителя второй половины XX столетия Мераба Константиновича Мамардашвили.

В ряду определений философии, которые можно найти в работах Мамардашвили, есть и такое (данное им в курсе лекций «Введение в философию»): «философия есть гигиеническое, профессиональное занятие незнанием» [1, с. 43]. В других лекционных курсах и выступлениях можно встретить похожие тезисы, подчеркивающие эту ориентацию философии на незнание, в противоположность науке, целью которой выступает производство знания. С одной стороны, в этом отношении Мамардашвили выступает продолжателем давней философской традиции, берущей начало в древности (если говорить о европейской философии – восходящей к Сократу с его знаменитым «я знаю, что я ничего не знаю»). Не случайно мыслителя и по сей день нередко называют «грузинским Сократом». С другой же стороны,

Мамардашвили. удалось найти и выявить, сделать очевидными для всех такие аспекты этой «вечной» темы незнания, которые значимы, насущны именно для сегодняшних людей, живущих в «информационном обществе».

Важнейший из этих аспектов связан с тем, что незнание осмысливается Мамардашвили как момент того свободного действия, на котором и «держится», основывается человеческая мысль и человеческое существование. Именно потому, что свободное или полное действие всегда *предшествует* любой содержательно выраженной мысли, оно не может исходить из какого-то «готового» знания, но, как выражается мыслитель, «содержит элемент незнаемого». В курсе лекций «Эстетика мышления» Мамардашвили говорит: «...наше мышление и участие его в том, что с нами случается, в нашем бытии, основывается на незнаемом. Вообще философия – занятие, имеющее дело с неизвестным» [2, с. 93-94].

Это «незнаемое» или «невидимое» отнюдь не результат человеческого невежества или враждебности по отношению к разуму и к науке. Напротив, это настойчивое подчеркивание мыслителем важнейшей роли «незнаемого» в жизни человека – результат рефлексии самого разума, отдающего себе отчет в своих основаниях и не боящегося парадоксов. И самый поразительный из этих парадоксов заключается именно в том, что, признавая истинность того или иного знания, мы неизбежно должны (если не хотим уйти в «дурную бесконечность») утвердить его на этом странном «фундаменте» незнаемого или незнания. Поэтому речь здесь, конечно, не идет о какой-то временной ограниченности человеческого знания (как любят говорить ученые: «наука пока еще этого не знает») и не о воинствующем невежестве, противопоставляемом «учености», но о том, что философ и богослов XV века Николай Кузанский называл «ученым незнанием».

Мы оказываемся в состоянии «ученого незнания» именно тогда, когда предпринимаем попытку самостоятельного осмысления того, что нам предлагается в качестве знания (того, что освящено авторитетом общепринятого мнения или опирается на свидетельство наших чувств). Задавшись вопросом: «На чем основана истинность того или иного знания, почему мы так уверены в этой истинности?», мыслящий субъект как раз и выходит в эту область «незнаемого» или «невидимого».

В творчестве Мамардашвили это «незнаемое» нередко фигурирует под именами «формы», «силы» или «веры». Все эти слова отсылают к тому состоянию, которое выступает условием истинности всякого знания, само знанием не являясь. Представляется возможным добавить к перечню этих

имен еще одно: «смысл». И вновь мы оказываемся здесь перед необходимостью пересмотра привычных представлений – в данном случае, представления о том, что *смысл* можно как-то высказать, без каких-либо искажений передать другому человеку или сделать всеобщим достоянием. Удивительно, что такое представление вполне мирно соседствует с повседневным опытом человека, который свидетельствует как раз об обратном: гораздо чаще можно встретиться с непониманием, с искажениями смысла или со своей собственной неспособностью внятно его сформулировать.

Итак, знание и понимание – не одно и то же: эта мысль отчетливо проговаривается произведениях Мамардашвили. Собственно, сама эта мысль опять же не нова, да и в философии XX столетия она получает новую жизнь, в частности, в рамках традиции философской герменевтики, восходящей к творчеству Мартина Хайдеггера [3] и получившей наиболее глубокую разработку в концепции его ученика Ханса Георга Гадамера [4]. Однако есть один важный момент, который делает осмысление темы знания и понимания в творчестве Мамардашвили глубоко оригинальным. В отличие от философской герменевтики, делающей упор на принадлежность смысла прежде всего самой «стихии языка», Мамардашвили настойчиво подчеркивает *актуальный характер смысла* – и это выражение нужно понимать *буквально*. Речь идет о том, что смысл возникает (или воссоздается, что в данном случае одно и то же) *только в акте*, в том самом свободном действии, которое, будучи невыразимым или «незнаемым», делает то или иное знание понятным для человека, позволяет ему принять это знание и, так сказать, «встроить» его в свою жизнь. Именно поэтому понять (осмыслить) то или иное знание означает здесь – оживить его. А поскольку жизнь всегда – «здесь и сейчас», она только там, где именно я живу в этот конкретный момент, то оживить знание, сделать его, так сказать, «работающим», я могу только на самом себе. Это означает, что я – как существо мыслящее, или обладающее сознанием, есть своего рода «живой парадокс». Я – это мост между знанием и незнанием, или между знанием и пониманием как живым состоянием.

И вновь следует подчеркнуть, что это открытие, в общем-то, давно известного философии обстоятельства: исток самого знания человека о мире и о себе скрыт от познающего разума. Но Мамардашвили переоткрывает этот момент таким образом, что *самой* своей речью об этих вещах обращает человека к собственному незнанию, или, что то же самое, к таинственному истоку собственной жизни. И как раз принятие того, что этот

исток так и останется тайной для человека, делает людей реально существующими, живыми, и в то же время – разумными существами. Только согласившись с тем, что присутствие смысла в том, что я думаю и делаю, зависит от самого моего движения или стремления к смыслу (которое Мамардашвили и называет «свободным действием»), а не от какого-то внешнего знания, я получаю это знание, так сказать, в свое распоряжение, могу им действительно (разумно) воспользоваться.

Мамардашвили осмысляет и конкретизирует этот парадоксальный закон в применении к разным аспектам человеческого существования. Собственно научное познание в его отношении к философскому «умному незнанию» исследуется мыслителем, помимо ряда блестящих статей, в очень глубоком и «многослойном» с точки зрения смысла произведении «Стрела познания», которому сам автор дал подзаголовок «Набросок естественной-исторической гносеологии» [5]. Одной из сквозных идей этого трактата как раз и является мысль о том, что новое знание в науке рождается только в рискованном свободном действии исследователя. Как правило, следы этого действия почти сразу же оказываются скрытыми под «слоями» каких-то положений, суждений, которые считаются чем-то «само собой разумеющимся», т.е. каким-то «универсальным знанием». Однако это представление на проверку оказывается ложным – ведь иначе никакое действительно новое знание было бы невозможным! Именно поэтому для ученого так важно умение *высвободить* то «пространство», которое, так сказать, не загромождено никаким знанием – и только в этой свободе может родиться мысль. Поэтому Мамардашвили пишет в своем трактате: «...в познании внешнего мира так же (как и в реализации целого жизни) нужно работать на высвобождение (знать себя, скрытое, глубинное неизвестное – не в мире, а в себе) ...» [5, с. 234].

Это, казалось бы, противоречивое выражение – «знать неизвестное» – как раз и указывает на состояние «ученого незнания», или понимания, возникающее в свободном действии. В других своих лекционных курсах, и прежде всего в «Вильнюсских лекциях по социальной философии», изданных с подзаголовком «Опыт физической метафизики» [6], Мамардашвили обращается к тому аспекту отношения знания и незнания, который связан с жизнью человека в обществе. Здесь главной темой становится невозможность полного контроля над общественными отношениями посредством знания – и прежде всего посредством каких-то теоретических представлений о человеке и обществе, которые в ситуации такого контроля превращаются в догму, не подлежат никакому пересмотру. Главная опасность в этом

случае, как подчеркивает мыслитель, заключается даже не в том, что такое знание может оказаться ложным. Дело в другом: сама попытка тотального регулирования общественной жизни посредством знания (как правило, это происходит с самыми лучшими намерениями – например, с целью избежать ошибок и случайностей, освободить человека от необходимости постоянного нравственного выбора, от тяжелой ответственности, связанной с этим выбором) неизбежно оказывается саморазрушительной. Как только человек предпринимает попытку полностью опереться на что-то внешнее в своей жизни (а знание, если мы говорим о каком-то наборе тех или иных «готовых» суждений о мире, как раз и выступает этим «внешним»), он неизбежно теряет всякую опору собственных действий. Собственно, мы сталкиваемся здесь с тем же самым парадоксом знания, которое, для того, чтобы действительно *быть знанием*, нуждается в опоре на то, что знанием не является. В случае с обществом мы можем конкретизировать этот парадокс примерно так: для того, чтобы в обществе существовали законы, которые действительно работают, т.е. служат опорой совместной жизни людей, необходим... элемент свободы, на котором странным образом эти законы и держатся. Любые попытки избавиться от этого рискованного элемента Мамардашвили называет «социальной алхимией». Почему именно «алхимией»? Вспомним, что главное отличие алхимии от химии (как одной из наук) выступает как раз не ошибочность или несовершенство знаний, на которые опирались, к примеру, средневековые алхимики, а *тотальный характер знания*.

В «Очерках современной европейской философии» Мамардашвили так определяет основную черту того, что он называет «социальной алхимией» или социальной утопией: «социально-утопическая мысль неотделима от стремления и желания здесь, на земле, фактически реализовать некоторые конечные идеальные состояния» [6, с. 274-275]. То есть алхимики всегда так или иначе исходят из того, что идеал может быть полностью реализован, может предстать в виде предмета или явления, существующего в мире. Так же, как золото в представлении средневековых алхимиков выступает в виде такого «реального идеала», воплощающего в себе совершенство, благородство и тому подобные идеальные качества, в представлении «социальных алхимиков» существует возможность построения такого общества, которое само по себе будет выступать воплощенным идеалом справедливости, равенства, братства и других вещей, о которых люди мечтали на протяжении всей человеческой истории.

Как все это связано с идеей тотального знания? Связь здесь самая непосредственная: именно предположение о том, что то, к чему мы стремимся в нашей общественной жизни, то есть идеал, в чем бы он ни выражался, полностью открыт, доступен человеческому познающему разуму, и порождает уверенность в возможности построения идеального общества, или «рая на земле». Эта уверенность, сама по себе кажущаяся благой, гуманной, всегда так или иначе оборачивается (при попытке воплотить эту идею в жизнь) разочарованием: идеал всякий раз остается столь же недостижимым, как и раньше, иными словами – остается самим собой, то есть *идеалом*. Заслуга Мераба Мамардашвили заключается как раз в том, что он предельно четко формулирует онтологическую, т.е. – *бытийную* причину такого положения дел. Эта причина как раз и заключается в том, что социально-утопическое мышление пренебрегает тем парадоксальным законом соотношения знания и незнания в человеческой жизни, о котором мы говорили выше. Свобода, или тайна выступает странной «гарантией» любого социального порядка, и эта странность связана именно с тем, что сама свобода (то есть свободное действие признания порядка или закона) ничем не гарантирована, она зависит только от человека, от того движения, которое он совершает или не совершает.

Мы вновь сталкиваемся, таким образом, с тем удивительным обстоятельством, что необходимо признать присутствие тайны не только в том, что – вокруг человека (природа, общество, другие люди), но и *в самом человеке*. С особенной силой и выразительностью этот момент осмысливается Мамардашвили в лекциях, посвященных творчеству Марселя Пруста. Тема ученого или умного незнания преломляется здесь сквозь призму вечной человеческой проблемы соотношения любви и свободы.

В одной из версий лекционного курса о Прусте, опубликованной под названием «Психологическая топология пути», Мамардашвили так определяет основной пафос автора романа «В поисках утраченного времени»: «Он понял, что мы страшны в любви, если мы хотим владеть. И от этого он освободился» [7, с. 12]. Как же можно освободиться от этого, казалось бы, неистребимого желания владеть предметом своей любви? Здесь мы возвращаемся к теме знания и его пределов, и вновь встречаемся с тем обстоятельством, что исток человеческой жизни выходит за пределы владений познающего разума. Как выражается мыслитель, «...есть что-то, что нельзя знать» [7, с.42]. Это «незнаемое» всегда оказывается тем, что нам ближе всего, но при этом не укладывается ни в какие общезначимые нормы и правила. Именно в этом, говорит философ, «...и есть наша жизнь. В этом мы

живы» [7, с.42]. Но если я открываю это непознаваемое «ядро» моей собственной жизни, обратной стороной этого открытия неизбежно оказывается понимание того, что в другом человеке тоже присутствует эта таинственная глубина. И тогда мы неизбежно должны согласиться с тем, что человеческое желание владеть предметом своей любви (владеть в самом широком смысле, включая сюда и психологическую власть над другим человеком) не просто есть что-то сомнительное с нравственной точки зрения, но неисполнимо именно в силу *закона бытия*.

Согласно этому закону самое главное и во мне, и в другом человеке всегда скрывается от нас, и прежде всего – потому, что этого «ядра» нашей жизни, собственно говоря, и нет как вещи или предмета, это «ядро» возникает только в действии, в момент нашего движения к свободе, смыслу или бытию (в данном случае все это – одно и то же). То, к чему мы стремимся в этом действии, как раз и есть неизвестное или «незнаемое», но, тем не менее, более реальное и живое, чем самая общеизвестная истина. Именно это живое «ядро» и есть то, что невозможно присвоить, то, что не принадлежит ни мне, ни кому-либо другому. Мамардашвили называет это недоступное познанию «ядро» «существованием под знаком молнии» [7, с.117], то есть того, что открывается только мне и только на какое-то мгновение, показывая, как говорит философ, то, «что должен сделать только я в момент молнии. Но – должен сделать только я. А вот “должен сделать” – это значит, что не сделал еще. Вот эта душа нам недоступна, она и самому владельцу души недоступна по той простой причине, что ее просто еще и нет. А то, чего нет, и есть самое ценное. Интимное» [7, с.117].

Речь здесь идет, конечно, о призвании, но не в расхожем смысле, например, профессии, хотя и этот момент тоже не исключается. Призвание здесь – нечто абсолютно уникальное, связанное с буквальным смыслом этого слова: именно ко мне, вот этому конкретному человеку, обращен некий призыв, который я могу только пережить, ощутить на уровне интуиции, но не в состоянии полностью выразить на каком-то общезначимом, общепонятном языке. Именно поэтому самое главное в моей жизни есть то «незнаемое», которое невозможно присвоить, а значит, человеком в его таинственной глубине *невозможно владеть*.

Однако означает ли это, что я должен отказаться от любви к другому человеку, коль скоро любовь предполагает «желание владеть» и, соответственно, стремление к тому, чтобы сделать предмет любви полностью «прозрачным», постижимым для меня? Нет, все совсем наоборот: только

признание и принятие невозможности *полного знания* себя и другого открывает мне подлинную любовь. В «Психологической топологии пути» Мамардашвили определяет эту подлинную любовь как состояние, в котором я могу «увидеть в другом партнера по невозможному» [7, с. 129]. «Невозможное» здесь – синоним «незнаемого» или «невидимого», ведь область возможного и есть то, что человек знает о мире и, соответственно, может себе представить в виде тех или иных возможностей. А вот то таинственное «ядро» человеческой жизни, которое он в себе открывает и ощущает, невозможно, так сказать, иметь в своем распоряжении, сделать своим представлением, и поэтому здесь говорится о том, что невозможно, но более реально, чем любые воображаемые возможности. Признать существование в другом человеке этого таинственного начала и означает, согласно Мамардашвили, любить подлинной любовью.

Сегодняшняя социальная реальность, во многом обусловленная информационными процессами, не отменяет того обстоятельства, что человеческое существование *как таковое* парадоксальным образом опирается на *признание своего незнания*. Речь идет о действии, которое Мамардашвили называет «вечным актом» или «сократической точкой». Совершая это действие, человек высвобождает место для собственного бытия – место, занятое внешним, безличным знанием о мире. Иными словами, этим «вечным актом» человек *оживляет* и себя, и то, что его окружает, т.е. мир. Именно поэтому «умное незнание», или то состояние, в котором я оказываюсь в своем рискованном движении к свободе, смыслу и бытию, есть своего рода «живая вода», позволяющая мне быть не просто марионеткой тех или иных чуждых мне сил, но, если воспользоваться еще одним выражением Мамардашвили, «пребыть» или «исполниться». Тем самым способность «умного незнания» оказывается неустранимым условием человеческой жизни, особенно важным и ценным именно в нашу информационную эпоху. Чем быстрее растет вокруг нас масса всевозможных знаний, тем важнее оказывается тот противовес грозящему поглотить нас «информационному морю», которым выступает «умное» или «ученое» незнание.

Список литературы

1. Мамардашвили М.К. Введение в философию // Мамардашвили М.К. Философские чтения. СПб.: Азбука-классика, 2002. С. 6-170.
2. Мамардашвили М.К. Эстетика мышления. М.: Московская школа политических исследований, 2000. -416 с.
3. Heidegger M. Sein und Zeit. Tübingen, 1986.
4. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М.: Прогресс, 1988. – 704 с.

5. *Мамардашвили М.К.* Стрела познания. (Набросок естественноисторической гносеологии). М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – 304 с.
6. *Мамардашвили М.К.* Вильнюсские лекции по социальной философии. (Опыт физической метафизики). СПб.: Азбука, 2012. – 320 с.
7. *Мамардашвили М.К.* Психологическая топология пути. М. Пруст. «В поисках утраченного времени». СПб.: Издательство РГХИ, журнал «Нева», 1997. – 570 с.

PHILOSOPHY IN THE INFORMATION ERA: “INTELLIGENT IGNORANCE”

Elena. V. Bakeeva

Ural Federal University

Mira St., 19, Ekaterinburg, 620002, Russia

The article deals with the role of philosophy in the information society. Based upon the works by M. K. Mamardashvili, the thesis is alleged and validated that understanding is one of the main functions of philosophical thinking. Revealing of the holistic meaning of a specific piece of knowledge is becoming an ultimate goal of philosophy in contemporary reality of foundations crisis of knowledge and theoretical pluralism. This purpose is being accomplished through actualization of incognizable (i.e. beyond cognition) foundation of knowledge. In this regard, the philosophical practice of understanding continues and develops the tradition of intelligent ignorance, which traces its origin to works by Socrates and Nicolas of Cusa.

Key words: M.K. Mamardashvili, philosophy, knowledge, understanding, meaning,

ЦИФРОВЫЕ ВЫЗОВЫ И СТРУКТУРА ПОВСЕДНЕВНОГО БЫТИЯ

А.И. Шинкова

студентка 3 курса, направление «Философия»,
Пермский государственный национальный исследовательский университет,
614990, Пермь, ул. Букирева, 15,
E-mail: russude@mail.ru

С. В. Комаров

доктор философских наук, профессор кафедры философии,
Пермский государственный национальный исследовательский университет,
614990, Пермь, ул. Букирева, 15,
E-mail: philos.perm@gmail.com

Статья посвящена исследованию основных тенденций изменения повседневности человеческого существования под влиянием цифровых вызовов. Создание мобильных и смарт устройств уже повлекло за собой радикальную трансформацию связей человека с миром: изменения форм общения, способов социализации и идентификации личности. Ускорение темпов жизни приводит к нелинейному восприятию времени, развитие мобильностей ведет к амбивалентному сжатию - расширению пространства. «Виртуализация» повседневности не только неизбежно изменяет самого человека, сокращая его бытие-у-себя, но и лишает самого присутствия в реальном мире. Делается вывод о необходимости в рамках цифровизации повседневного существования гарантировать человеку реализацию возможностей: выступать в качестве субъекта, самостоятельного «Я», быть независимым в необходимой мере от других.

Ключевые слова: цифровизация, повседневность, бытие, повседневное бытие, бытие-в-мире, коммуникационная среда, пространство, время, мобильность, гаджет, Internet, виртуализация.

Цифровые технологии прочно вошли в жизнь современного человека. Цифре сегодня доверяется все – от информации о совершенных транзакциях и состоянии здоровья до своих желаний и личных интересов. Нормой стало принимать «Facebook-душ», обновлять аккаунт различными моментами своей повседневной жизни, обмениваться сообщениями, перманентно присутствуя в социальных сетях. Появилось «поколение большого пальца», «поколение с опущенной головой», поколение iGen (поколение айфонов-айпадов).

Проблема, однако, в том, что цифровые технологии выступают не

только как средство деятельности, общения и комфорта жизни человека. Проблема в том, что всё связано с цифровыми технологиями, которые заставляют меняться структуру повседневной жизни человека. Идёт процесс «виртуализации» повседневности, а это ведет к трансформации времени и пространства бытия человека. Ускорение темпов жизни приводит к нелинейному восприятию времени, а развитие мобильностей ведет к амбивалентному сжатию – расширению пространства. Изменяются формы коммуникации, опосредованные цифровым пространством, и благодаря этому трансформируется существование с другими, опосредованное гаджетами, а значит, и способы социализации и идентификации человека. Повседневное бытие человека разворачивается на границе, причём весьма условной, физической и виртуальной реальности, которые оказываются втянутыми друг в друга. Сама трансформация происходит незаметно для самого человека, ибо в повседневности различные области переплетаются, а значит, просачиваются друг в друга [1, с.43]. Это изменение способов общения ведет к трансформации его чувственности и интеллектуальных способностей, и даже к трансформации его телесности. Сегодня житель большого города с айфоном в руках в полной мере становится *homo virtualis*. Возникает вопрос: не растратит ли человек свое бытие-у-себя, в итоге лишив самого себя присутствия в реальном мире?

Задача данной статьи рассмотреть основные тенденции изменения повседневности человеческого существования под влиянием цифровых вызовов.

1.Изменение коммуникативной среды. М. Хайдеггер обращал внимание на то, что человеческое присутствие в мире всегда разворачивается как бытие-с-другими (*Mit-sein*) [2, с.118]. С развитием цифровых технологий это совместное бытие существенным образом трансформируется, отличаясь от того, которое усматривал немецкий философ. Это присутствие раскрывается через изменение способов коммуникации. Например, с развитием цифровых технологий фундаментально поменялись традиционные способы общения: люди перестали писать письма, переходя на общение с помощью SMS, мессенджеров и социальных сетей; радио и телевидение стали средствами «болтовни» и толков», коль скоро они все больше реализуются посредством цифровых технологий. Это приводит к тому, что современные люди все больше перестают общаться друг с другом напрямую, «оффлайн», даже находясь лицом к лицу в реальном мире. Если бы фаббинг

– привычка отвлекаться на мобильные устройства вместо того, чтобы поддерживать разговор с собеседником – было чумой, то она уже унесла бы население равное шести Китаям [3].

Но сегодня «болтовня» как форма падшести-в-мир приобретает все новые и новые формы. Коммуникация в сетевых сообществах существует как бы отдельно от реальности, в другом измерении. Это виртуальное общение, хотя и является структурой вовлеченности в мир (расположенности и найденности в нем), всё же не является полноценным. Всё общение в виртуальном мире ограничивается лишь оценками или «лайками» к фотографиям, различным цитатам известных людей и мемам. А.Гринфилд считает что, когда мы садимся за компьютер, мы ведём себя как аутисты. У нас снижается или отсутствует совсем эмпатия, так как при виртуальном общении нельзя увидеть, как вы покраснели, нельзя считать язык вашего тела. Это подобие невербального общения в виде различных смайлов, улыбочек и т.п. Дело не в том, что цифровое общение лишено физического контакта, дело в том, что за аватарками часто скрываются фикции других; никто никогда наверняка не знает, с кем в действительности общается. По сути, такое общение является даже не «поверхностью», за которой скрывается подлинное бытие; такое общение оказывается только маской присутствия, оно становится своеобразным «языком ритуалов», каких-то мимических знаков, за которым не стоит никакого подлинного существования. Это такая «наличность», за которой не скрывается никакое присутствие.

Можно ли в таком случае говорить о совместном мире, о совместном бытии с другими? Если успешность общения оценивается через количественные показатели «посещений» страниц сайта, то, соответственно, личностно-социальный аспект человека попадает в зависимость от его умения адаптироваться/ориентироваться в информационной среде. Но если «другие» – это только фикция, то значит, твое со-бытие с ними в реальности оказывается квази-присутствием, пусть и развертывающимся в реальном мире. Как такое квази-присутствие влияет на подлинное и реальное бытие? Не становится ли реальное присутствие только индексом от этого квази-бытия?

Как это ни парадоксально, наше бытие в цифровых условиях может становиться даже более комфортным и удобным. С одной стороны, люди получают удовольствие от действий других людей с его виртуальным профилем и удовольствие вполне реальное. Виртуальные отклики намного проще зарабатывать, чем получать их в социальном окружении, где люди намного требовательнее и не так охотно раздают комплименты. Благодаря

этому могут возникать новые формы общности и даже «социальности»: знакомства, группы по интересам, группы общения и т.п. Могут возникать новые конфигурации семей (формирование брачных уз без сексуальных отношений, без детей и общего дома), новые конфигурации отношений (виртуальный секс, секс с роботами), новые формы коммуникации (общение без «биологического» тела с его физиологическими потребностями, полностью виртуальное общение – с уже умершими, со сказочными героями, мифическими существами и т.п.). В сетевом пространстве проходят новые процессы вторичной и третичной социализации, причем которые, по существу, не являются социализирующими процессами. Так или иначе, эта квази-социализация и квази-идентификация индивидов делает повседневное бытие человека удобным. Однако, с другой стороны, квази-присутствие других представляет реальную угрозу для самого бытия-в-мире, поскольку собственное присутствие человека также становится квази-существованием, существованием как планшетных зомби – людей с устройствами в руках, застывших в пространстве, как будто они шли куда-то, но потребность ответить на письмо или проверить обновление застала их врасплох, или как овершереров (от англ. oversharer) – людей, которые перебарщивают в социальных сетях с количеством личной информации и степенью откровенности. Такое существование оказывается со временем единственно возможным существованием, а виртуальное присутствие в сети кажется подлинней, чем присутствие в реальном мире.

Такое существование ведет к трансформации процесса познания, поскольку восприятие информации часто не подкреплено обыденной практикой, а апробируется в сети Интернет. Во-первых, эмпирически неподкрепленные знания часто не соответствуют действительности, а провести различие между реальным и виртуальным событием достаточно проблематично. Каналы Youtube, социальные сети, блоги и другие цифровые медиа дают установки для понимания происходящих в мире процессов, по сути, транслируют человеку «необходимые» (для кого?) каноны и правила. В этих условиях возникает новый «коллективный опыт» образов современного мира, определяющий индивидуальное бытие человека, его способов ориентации в мире, его ценностей и стандартов поведения. Таковы, например, образ социального успеха с базовыми идеями «моя креативность», «моя успешность», стандарты жизни (демонстрация атрибутов красивой жизни (отдыха, семейных праздников, стандартов жилья, и т.п.), отношения к себе (селфи с выкладыванием их в Инстаграм). Происходит «демократизация нарциссизма», а «лайфстайл» приобретает вирусный характер. Во-

вторых, при этом происходит незаметная трансформация собственных представлений под воздействием «коллективного бессознательного» самой сети: многопользовательские миры и фантомные сообщества определяют «Я-концепцию» участника сообщества. Человек хочет, чтобы его увидели и его действия были одобрены другими, а критическое мышление в таких условиях все больше отказывает. Это значит, что меняются не только ценностные ориентиры человека, но и его интеллектуальные способности – аналитическое и критическое мышление, самосознание и рефлексия. Самостоятельное мышление снижается. В-третьих, меняются не только ценностные представления и познавательные способности, трансформируется и чувственный опыт, и эстетическое чувство индивида. Под влиянием сети формируются не только новые эстетические стандарты – «новые медиа», «глубокие медиа», новые формы эстетических переживаний [4, с.49].

Эти новые способы коммуникации, новые формы социальности, новые познавательные способности, связанные с цифровым и виртуальным существованием, ведут к радикальной трансформации его повседневного реального существования. Мобильные устройства из-за внутренней «встроенности» виртуальной реальности в физическую реальность (дополнительная реальность, цифровая разметка физической реальности, цифровая организация деятельности и общения, и т.п.) делают бытие человека полностью прозрачным. При этом, «...компьютерный экран притягивает не только удобствами, но и развлечениями, которые он предлагает» [5, с.285]. Цифровой мир успеха, иллюзий, наблюдения друг за другом вызывают соблазн заниматься "сёрфингом" в интернете: своё бытие-у-себя, где-то в ином мире, в новой реальности – виртуальной, там - где его быть не может. Почему это происходит? Ответ таков: «...все встречающееся человеку в опыте не вписывается в его привычный мир. Из того, что не вписывается, и возникает необычное. Оно, возникая на границах хорошо знакомого мира, одновременно пугает и манит» [1, с.43].

Цифровые технологии как бы отрезают в этом случае человека от реального мира. Человек «кликающий» «оказался перед риском растратить своё бытие-у-себя, chez-soi» [6]. Поэтому попытка закрыться, «спрятаться» от угроз мира реального из-за « сетевого индивидуализма» современного человека еще в большей степени «виртуализирует» его повседневное бытие. Он становится добровольным заложником виртуального мира в бегстве от тех реальных ситуаций и не наигранных собственных эмоций, когда ощущает бессилие и беспомощность подлинного существования, рискуя, тем самым, вообще разорвать связь с реальностью.

2. Модификация жизненного пространства. Что в этих условиях новых форм коммуникации посредством цифровых технологий происходит с восприятием пространства и времени? Речь идет о трансформации фундаментальных структур, организующих бытийный опыт человека, опыт его пребывания в мире.

2.1. Сокращение (сжатие) пространства. В современном мире пространство сжимается и уплотняется. «Действительно, понятие “расстояния” – это не объективная безличная физическая “данность”, а социальный продукт; его протяжённость зависит от скорости, с которой мы его преодолеваем...» [7, с. 24]. Это происходит потому, что современный человек все время находится в движении, а потому – в промежуточном пребывании. Речь идет не только о преодолении физических границ, но – и прежде всего – преодолении границ виртуальных. Кочуя по интернету, человек пребывает в роли вечного гостя, становится «цифровым кочевником». Благодаря современному транспорту человек есть реальный номад, благодаря Интернету – номад виртуальный. Однако и в том, и в другом случае его бытие есть бытие-между. Мобильный телефон, модем входа в локальные и глобальные сети, IP-адреса и есть непосредственная граница между «здесь» и «там». В любом из них налично представлено сжатие пространства и сокращение времени, уничтожение дистанции между «здесь» и «там» [8, с.38].

Однако, это стремление любой дистанции к тому, чтобы исчезнуть в принципе, не означает, что современный человек приближается к самому себе. «...Спешное устранение всех расстояний не приносит с собой никакой близости; ибо близость заключается не в уменьшении отдалённости. Что пространственно оказывается в минимальном отдалении от нас ... может оставаться нам далёким. Что непредставимо далеко в пространстве, может быть нам близким. Малое расстояние – ещё не близость. Большое расстояние – ещё не даль». [9, с.316]. Наоборот, постав вещей на минимальное отстояние от себя означает отстояние человека от своего бытия. То, что благодаря интернету пространственно оказывается близко, не гарантирует близость в духовном плане, а то, что непредставимо далеко в пространстве, может быть нам очень близким. Душевная близость действует на любом расстоянии так же, как и душевное отчуждение. Техническое «сжатие» пространства, его искривление за счёт сокращения времени, означает выпадение из настоящего присутствия, вытеснение жизни, а, значит, и самого человека. Само настоящее бытие остаётся пропущенным. Человек, лишенный полноты (наполненности) бытием настоящего, оказывается фактически опустошённым. Не-у-местным в настоящем.

2.2. *Изменение способов ориентации.* Ориентирование на местности – это выявление своей дислокации. Сегодня смартфон становится подручным средством ориентировки в мире в гораздо большей степени, чем все компасы и устройства прежних эпох. Теперь нельзя место пребывания идентифицировать с формальным адресом дома, с набором устойчивых и локально закреплённых в пространстве прежнего жилища привычных (подручных) вещей. Подлинным домом для человека теперь является мобильное устройство; а смартфон становится перфектным выразителем медиальности повседневного бытия.

Именно смартфон организует само присутствие человека. Виртуальная сеть соотносит моё расположение на месте относительно местных топографических отправных точек. Поэтому нахождение в сети оказывается первичным по отношению к обнаружению своего расположения в непосредственной физической реальности. Сегодня не локализация в пространстве определяет бытие человека, а смарт-устройства определяют пространство пребывания. Средой обитания («фоном человеческой жизни») человека становится не «природный порядок» [10, с.306], а виртуальная природа. Пустота внутреннего пространства требует его идентификации. Условиями идентификации человека является набор «подручных» вещей, которые не имеют локальной привязки. Благодаря цифровым технологиям создаётся цифровой профиль, цифровая личность каждого жителя земли, в которых «...индивиды существуют за пределами своих личных тел, оставляя следы в пространстве» [10, с.86]. «Я» присутствует виртуально: записи в электронном дневнике, реплики на форумах, ссылки и т.д. По сути «виртуальное тело» может существовать в интернет-пространстве бесконечно долго, не имея за собой реального субъекта, обладающего реальной телесностью. И, наоборот, живого человека, не присутствующего в сети, как будто не существует. Это радикально меняет ситуацию конечности человеческого бытия-в-мире.

Быть теперь – означает: быть «онлайн», всегда на связи. Потенциальная доступность в «онлайн» есть подтверждённая наличность или действительность моего бытия. Присутствие – это «бытие-на-связи», т.е. быть-при мобильном устройстве, которое в качестве подручного и представляет наличное бытие самого человека, так как позволяет обнаружить конкретное место пребывания любого абонента и сделать его доступным для других. Но быть-на-связи везде означает одновременно быть везде-как-дома и нигде-не-дома. Всё это обнаруживает, что наше бытие, по существу, является бытием промежуточным. Современный человек существует в качестве

«мерцающего» субъекта, постоянно переходящего от медиального существования к существованию реальному.

2.3. Виртуализация пространства: дополненная реальность. В современных условиях виртуальная, сетевая, информационная реальность оказывается «дополненной» реальностью по отношению к реальности настоящей. Но сетевая реальность обнаруживается как «дополнение» к реальности физической. Теперь не взгляд другого, а звонок другого или лайк другого удостоверяет мое подлинное присутствие. Существование вне связи, вне сети и самим человеком, и другими воспринимается как вычёркивание из бытия. Дополненная реальность оказывается медиальным посредником для обнаружения собственного бытия: человек дан себе самому прежде всего посредством своего присутствия в виртуальной сети [11, с. 94-95].

Для идентификации современного человека требуется заполнение «внутреннего пустого пространства», ибо оно не имеет собственного содержания. Это «пространство» сознания всякий раз может быть заполнено заново посредством операции «заполнения/стирания», «локализации/потери места», «идентификации/разотождествления», и т.п. Существование приобретает «мерцающий» характер между переключениями «там» и «здесь», между реальным и виртуальным. Сами эти реальности оказываются втянутыми друг в друга, и ведут к трансформации телесности человека.

С точки зрения теории технологической сингулярности, современное человеческое тело, состоящее из биологических органов, можно рассматривать как отправную точку, как первоначальную версию человека, которую можно легко модифицировать. Вся современная био - и антропотехника направлена на то, чтобы преодолеть антропологическую ограниченность человека перед миром огромных скоростей и информации, осуществив его искусственную соразмерность меняющемуся существу. Всё это влияет на современное понимание природы «человека» как биосоциального существа. В связи с этим возникают новые точки зрения на будущее человека. Например, что биологическая составляющая постепенно будет нивелирована и полностью заменена на технико-технологическую компоненту. Предлагается идея полной компьютеризации человеческого организма, или модель киборга (искусственные органы с электронным управлением, электронные органы слуха и зрения, человеко-машинные системы, взаимосвязь индивидуум – электронный «сверхинтеллект»). Человеческий разум и тело сможет слиться с машиной, люди научатся переносить структуру своего мозга в машину, и человек перевоплотится в суперкиборга

(Р.Курцвейл). Сегодня стали говорить о прекращении существования человека и начало его *веществования*. Позволим себе не согласиться с этой точкой зрения. Суперкомпьютер, который сможет внести изменения в мир без команд программиста, должен быть сознательным. Однако пока нет чёткого представления, как устроен мозг, чтобы можно было бы сделать его искусственную копию, которая могла бы думать.

Как бы ни относились к этим теориям, но ясно следующее. Эта трансформация человеческого тела, мышления и чувственности связаны именно с тем, что происходит в реальности «деконструкция» всякого центра человеческой идентификации в этих новых условиях цифрового мира. Прежние антропологические инстанции (душа, дух, сознание, личность), претендующие на роль центра человека, редуцируются к некоторому неопределённому месту.

3. Трансформация темпоральности. Все существующие технологии направлены на сокращение времени (его свёртывание). Это, казалось бы, ведет, к обратному «высвобождению», т.н., свободного времени. Однако современные цифровые технологии показывают, что это не так.

3.1. Амбивалентность высвобождения времени. Способом жизни современного человека становится движение, а символом – скорость. Поэтому одной из насущных проблем бытия современного человека является нехватка времени – «pressed for time». Как указывает **Дж. Вайсман**, современному человеку катастрофически не хватает времени, он живёт в ситуации постоянной спешки и суеты, ситуации «темпоральной плотности» [12, с.134-140]. Мы живём согласно темпу времени, стремимся соответствовать ему в каждый его момент. Но это настоящее постоянно сжимается в «момент» времени, что означает сокращение пребывания в настоящем. Требуется соответствовать наступающему настоящему, то есть будущему. Поэтому современный человек не ощущает своего пребывания здесь и сейчас, он только готовится жить в будущем. Это заставляет нас постоянно находиться в состоянии тревоги, и даже воспринимать это напряжение как нечто естественное. Возникает проблема адаптации человека к этой непредсказуемой новой повседневности, которая ранее всегда казалась ему простой, понятной и знакомой.

Почему так происходит? Цифровые технологии многократно увеличили объем доступной человеку информации. Многократно увеличилось число социальных контактов, в нашей жизни появилось слишком много лишних и ненужных людей, сообщений, отношений. Эти связи за счёт но-

вых технологий и отсутствием границ приобрели новый масштаб. Информационный мусор засоряет наше сознание. Налицо парадокс: гаджеты должны экономить наше время, но всё происходит с точностью наоборот. С одной стороны, современный человек окутан комфортной инфраструктурой цифровых технологий, которые обеспечивают стабильный, удобный и не требующих нагрузок образ жизни, а, с другой стороны, современное бытие наполнено избыточными многоуровневыми потоками информации, которые человек не способен воспринять. Спам присутствует не только в электронной почте, но и в повседневной жизни. Если все люди и предметы подключены к интернету, то кому доступна такая привилегия, как приватность? Таким образом, «... “потеря времени” в силу переполнения его из-за возрастающей неспособности в практике жизни рационально обходиться с объективно возрастающей наполненностью свободного времени» [13, с.391].

Мы видим онтологическую и антропологическую потерю соразмерности бытия человека. Человек по своей природе соразмерен бытию сущего, поскольку он и сам есть сущее, вещь среди других вещей. Речь идёт об антропологической размерности бытия: пространство и время только тогда открываются человеку, когда они им обжиты естественным образом – неспешно и осознанно. Существует антропологически заданная размерность открываемого пространства и времени, нашего места присутствия. И всякое её нарушение означает преодоление присутствия, несоразмерность окружающему сущему.

Современный человек одержим будущим, но внесение «будущего в настоящее» означает нарушение сопричастия человека с бытием настоящего, так как всякое превышение скорости, всякое техническое «сжатие» пространства и «сокращение» времени означает выпадение из настоящего присутствия. Само настоящее бытие остаётся пропущенным. Мы просто проскакиваем мимо него на бешеной скорости, и так сокращающей наше пребывание в настоящем. В результате утрачивается не только сущее, но и сам человек, так как не успевает ничего прочувствовать.

3.2. Настоящее бытие. Настоящее время имеет для нас ценность, потому что только в этом времени мы подлинно живем, подлинно существуем. Поэтому подлинное бытие неподвижно (Парменид): оно есть как бы «пространство» для меняющихся обстоятельств. В качестве такого настоящего наше присутствие есть нечто полное и завершённое, оно суть «подлинное» и «истинное».

Для современного человека, как было показано выше, пребывание в

настоящем есть ограниченный ресурс, и потому оно перестаёт быть ключевым источником существования. Стремление к будущему открывается как большое количество возможностей для существования. Но подлинное существование открывается только тогда, когда оно обжито им естественным образом – неспешным и осознанным образом сообразно собственным силам и способностям человека. Значит, существует антропологически заданная размерность открываемого пространства и времени, нашего места присутствия. И всякое её нарушение означает преодоление присутствия, несоответственность окружающему существу. Время такого пребывания и есть настоящее время. Поэтому, стремясь быть в настоящем времени, современный человек схватывает его как соразмерное себе, а потому – как подлинную жизнь.

Проблема в том, что в современности в повседневном способе существования люди пребывают в "неаутентичном" модусе – забвении бытия; мы не осознаем себя творцами собственной жизни, мы «спасаемся бегством» от времени или погоней за временем. Но все это «ловушки времени», в которых мы отпадаем от подлинного своего бытия и настоящего времени, а потому, по сути, не существуем. Приходится признать, что вследствие сжатия пространства и сокращения времени (за счет прошлого и будущего в настоящем), мы не только не успеваем осознать себя, но оказываемся вообще не-у-местными в настоящем. Само настоящее бытие остаётся пропущенным. Увлекаясь в повседневности погоней за будущим, мы "уносимся в никтовость", ибо кто существует в настоящий момент? Никто. Человек, лишенный полноты (наполненности) бытием настоящего, оказывается фактически опустошённым. Мы не только сокращаем бытия-у-себя, но лишаем себя самого присутствия в реальном мире. Если мы не сможем гарантировать в рамках цифровизации повседневного существования возможности человеку выступать в качестве субъекта, самостоятельного «Я», быть независимым в необходимой мере от других, то это грозит выпадением из настоящего присутствия и вытеснением самой жизни.

Список литературы

1. *Вальденфельс Б.* Повседневность как плавильный тигль рациональности // СОЦИО-ЛОГОС. Вып. 1: Общество и сферы смысла. – М.: Прогресс, 1991. С. 39-50.
2. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Сб. статей. – М., 2015. – 460 с.
3. Цифровая повседневность. URL: <https://digitalvocabulary.ru/digital-routine/> (дата обращения: 14.11.2019).
4. *Манович Л.* Язык новых медиа. – М.: «Ад Маргинем Пресс», 2018. – 402 с.
5. *Карр Н. Д.* В стеклянной клетке. Автоматизация и мы. – М.: «Азбука-Аттикус», 2015. – 357 с.

6. *Фролов А.В.* Феноменологическая философия: проблема мира и вызовы цифровой эпохи. URL: <https://istina.msu.ru/conferences/presentations/81773708/> (дата обращения: 14.11.2019).
7. *Бауман З.* Глобализация. Последствия для человека и общества. – М.: Изд-во «Весь Мир», 2004. – 188 с.
8. *Заякин, А. М., Комаров. С. В.* Эффект медиации: бытие между публичностью и приватностью // Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 8 (430). Философские науки. Вып. 53. С. 35-43.
9. *Хайдеггер М.* Время и бытие. – СПб.: «Наука», 2007. – 621с.
10. *Урри Д.* Мобильности. – М.: «Праксис», 2012. – 576 с.
11. *Гринфилд А.* Радикальные технологии: устройство повседневной жизни. – М.: Изд. дом «Дело», 2018. – 424 с.
12. *Вайсман Д.* Времени в обрз: ускорение жизни при цифровом капитализме. – М.: Изд. дом "Дело", 2019. – 304 с.
13. *Люббе Г.* В ногу со временем: сокращенное пребывание в настоящем. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2019. – 456 с.

DIGITAL CHALLENGES AND THE STRUCTURE OF EVERYDAY BEING

Alena I. Shinkova

Perm State National Research University
Bukireva Str., 15, Perm, 614990, Russia

Sergey V. Komarov

Perm State National Research University
Bukireva Str., 15, Perm, 614990, Russia

The article is devoted to the study of the main trends in the everyday life of human existence under the influence of digital challenges. The creation of mobile and smart devices has already led to a radical transformation of human relations with the world: changes in forms of communication, ways of socialization and identification of the individual. And the acceleration of the pace of life leads to a nonlinear perception of time, the development of mobility leads to an ambivalent compression-the expansion of space. "Virtualization" of everyday life not only inevitably changes the person himself, reducing his being-at-home, but also deprives him of his presence in the real world. The conclusion is made that it is necessary to guarantee the realization of opportunities for a person within the framework of digitalization of everyday existence: to act as a subject, an independent "I", to be independent to the necessary extent from others.

Key words: digitalization, daily life, being, everyday being, being-in-the-world, communication environment, space, mobility, gadget, интернет, virtualization.

КОНВЕРГЕНЦИЯ ПОДХОДОВ К «УЛУЧШЕНИЮ ЧЕЛОВЕКА»: МЕЖДУ ТЕХНОНАУКОЙ, МОРАЛЬЮ И ИСКУССТВОМ

А.И. Желнин

кандидат философских наук, доцент кафедры философии
Пермский государственный национальный исследовательский университет
614990, г. Пермь, ул. Букирева, 15,
E-mail: antonzhelnin@gmail.com

Е.А. Южакова

студентка второго курса направления «Философия»
Пермский государственный национальный исследовательский университет
614990, г. Пермь, ул. Букирева, 15,
E-mail: katya.yuzhakova.1999@mail.ru

Понимание популярного концепта «улучшения» человека существенно различается с технологической и гуманитарной точек зрения. Главным критерием демаркации является предмет, т.е. то, что конкретно требует улучшения в человеке. Технонаучный подход тяготеет к идеям усовершенствования биологии человека, тех или иных качеств его организма. Сугубо гуманитарный взгляд напротив полагает, что главным объектом должны стать духовные и культурные стороны его бытия. Вместе с тем можно констатировать определенную конвергенцию. Первой точкой сближения является моральная проблематика, которая всё более настойчиво поднимается обоими лагерями. Второй – все большее переплетение предлагаемых средств: так, улучшение духовных качеств все чаще начинает предполагать воздействия на мозг (когнитивное и нейроулучшение). Ярким примером является искусство (литература и кинематограф): во многих научно-фантастических утопиях и дистопиях управление сознанием человека описано посредством биотехнологических вмешательств.

Ключевые слова: улучшение человека, постчеловек, технонаука, мораль, искусство, утопия, дистопия, sci-fi.

Развитие человека в ходе эволюции шло довольно своеобразным путем, так как высокий уровень развития центральной нервной системы, головного мозга позволил человеку стать доминирующим видом на планете, несмотря на относительно неразвитые в плане специализации другие системы организма. Высокая способность к обучению у человека значительно превосходит степень обучаемости животных даже с учётом сравнительно долгого периода становления, достижения зрелости и самостоятель-

ности индивида (феномен неотении). Если мы будем очень долго дрессировать и учить шимпанзе, он никогда не достигнет уровня развития выше, чем у ребёнка пяти лет. Во многом высокая обучаемость человека обусловлена тем, что он появляется на свет без «жесткого программирования», отсутствие которого сопровождается дополнительной биологической беспомощностью. На относительную слабость организма человека указывал А. Гелен, определив данный феномен как «биологическая недостаточность». Но именно это даёт человеку возможность для программирования, говоря образным языком «с чистого листа», т.е. развития, несдерживаемого жёсткими рамками заложенных природой инстинктов, а во многом определяемого рамками собственных целей, интересов и желаний. Так, А. Гелен отмечает, что биологическая недостаточность является основой для деспециализированной пластичности человека, необходимой для многообразия его культурного развития, и, более того, во многом компенсируется последним: «Можно перейти к человеку как “неспециализированному” существу, к тому, что Ницше называет “неустановившимся животным”. Незрелость и рискованность его конституции бросается нам в глаза так же, как, с другой стороны, способность к самоустановлению, к неутомимой импровизации все новых ответов на неисчерпаемые вызовы бытия и тем самым к построению новых культурных миров» [1, с. 40]. Стоит отдельно пояснить, что подразумевается под «жестким программированием». В своей книге американский биолог Дэвид Иглмен [2, с. 8-15] определяет данный термин, приводя в пример мозг животного, сформированный в основном генетически, и отличает от него мозг человека, который постоянно «программируется жизнью» (опытом). Высокий уровень организации позволяет человеку замещать свои биологические недостатки через интенсивное обучение, мыслительные процессы, саморефлексию, при которой, в том числе происходит критический анализ собственных возможностей и их пределов.

Уже не один десяток лет учёных и деятелей искусства будоражит тема совершенствования/улучшения человека. Злободневность этой темы только возрастает по мере культурного и научно-технического прогресса общества. В подтверждение актуальности данной темы на протяжении всей человеческой истории можно привести в пример сказание о Гильгамеше, греческий миф об андрогинах, миф о Прометее, христианское учение о грехопадении и многие другие: «Попытки преодоления человеком своей собственной природы неоднократно предпринимались на протяжении всей истории развития человечества, начиная с Гильгамеша, ищущего бессмер-

тия, Прометея, укравшего огонь с Олимпа и передавшего его людям, мастера Дедала, бросившего вызов богам, используя не магические средства для расширения человеческих возможностей» [3, с. 295]. Во многих из них наглядно демонстрируются различные вариации оппозиционных отношений совершенных/идеальных сущностей, богов по отношению к своему же несовершенному творению - человеку. В сюжетах древних мифов человек стремится к возвращению себе сил, дарованных ему богами, но по какой-то причине им утраченных. За неимением природных «сил» возвращать себе утраченное человек может прежде всего культурными и техническими продуктами развития общества («второй природой»).

С развитием человеческой культуры образуются несколько взглядов на природу ограниченности человеческих возможностей и способ ее преодоления. Подходы к «улучшению» человека разделяются, прежде всего, по тому, что определяется в качестве предмета «улучшения». В зависимости от определяемого предмета выбираются те или иные методологические подходы, т.е. способы, средства и мероприятия, необходимые для улучшения. *Исходя из этого можно выделить концепцию биотехнологического “улучшения”, направленную прежде всего на организм человека в попытке расширения его анатомо-физиологических качеств, и концепцию духовного “улучшения», направленную на сознание человека с намерениями развития интеллектуальных и морально-этических качеств, ценностей и т.д.*

Концепция технологического улучшения получила сильный толчок в последнее время, с появлением соответствующих технологий, которые потенциально могут быть применены с целью усовершенствования некоторых характеристик человеческого организма. Идея «улучшения» биологии человека во многом оформилось в рамках трансгуманистического движения. Впервые слово «transhumane» было использовано Данте Алигьери в «Божественной комедии», но в современном научном понимании данный термин ввел Джулиан Хаксли в своей работе «Религия без откровения» [4]. Для трансгуманизма «улучшение» человека подразумевает его трансцендентное преодоление, переход в сферу «постчеловеческого». Пределом трансгуманистической трансформации человека полагается практическое обретение индивидуального бессмертия (концепция иммортализма) [5]. Несмотря на то, что трансгуманизм по своей сути является современным технократическим и сциентистским направлением в антропологии, его общефилософские корни также усматриваются в древних философских традициях вплоть до Античности. В.А. Долин показывает, что трансгуманизм, гипостазируя разум (сознание) человека как отдельную самостоятельную

сущность и планируя отделить ее от «тленной» биологической оболочки, во многом придерживаются Платоновского (и отчасти религиозно-христианского) дуализма души и тела [6]. Многие также отмечают генеалогическую преемственность трансгуманистической идеи о «постчеловеке» с учением Ф. Ницше о «сверхчеловеке». Стоит отметить, что произведение, в котором Ницше сформулировал эту доктрину («Так говорил Заратустра»), является в большей своей части художественным, а сам автор подразумевал под переходом от человека к сверхчеловеку усовершенствование не его биологии, а его духа. Это связано не столько с общей антисциентистской, антипозитивистской направленностью, сколько со специфическим пониманием Ницше феномена жизни как такового: «И вот какую тайну поведала мне сама жизнь. “Смотри, - говорила она, – я всегда должна преодолевать самое себя... только там, где есть жизнь, есть и воля: но это не воля к жизни, но – так учу я тебя – воля к власти”» [7, с. 117-118]. Связывая жизнь со стремлением к реализации воли-к-власти, Ницше видит в ней духовный, идеальный по своей сути феномен, что заставляет его искать соответствующие ее природе такие же духовные практики «улучшения» («переоценка всех ценностей»), отказ от религии и переход «по ту сторону добра и зла»).

«Улучшение» как понятие, таким образом, может трактоваться довольно широко в зависимости от того, как оно воспринимается конкретным человеком, потому что сам термин не дает ответа на вопрос, какого рода изменения подразумеваются – духовные или биологические. Последние могут различаться как улучшения абсолютно здорового с точки зрения медицины человека и как улучшение, состоящее в лечении патологии, врожденных или приобретенных изъянов. Вместе с тем, между биотехнологическим и гуманитарным, телесным и духовным вариантами понимания «улучшения» человека наблюдается своеобразная конвергенция. Так, О.В. Попова в работе, посвященной феноменам морального и биотехнологического улучшения человека, проводит сравнительный анализ понятия перфекционизма с двух данных точек зрения. И приходит к выводу, что «моральное совершенствование предполагает преодоление собственной личности, подразумевая усилия, направленные на её максимизацию, проявление ее потенциальных свойств в наиболее полном, завершенном виде. И этот путь преодоления невозможен без постоянной актуализации преодоления человеческого границ и лимитов тела, без своего рода борьбы с ним» [8, с. 98]. Все чаще духовное улучшение подразумевает те или иные воздействия на мозг и процессы в нем. В первую очередь речь идет о так называемом

когнитивном улучшении: действительно, спектр воздействий на человеческий интеллект все сильнее смещается с чисто духовно-психологических практик к вполне материальным воздействиям на его нейробиологическую основу (арсенал данных методов ширится и уже простирается от приема фармакологических препаратов до прямой физической стимуляции нейронов). Сейчас, например, говорят об отдельном нейроулучшении в сфере любви и семейно-брачных отношений, т.к. даже такое возвышенное чувство как любовь имеет свой физиологический фундамент (или, как часто выражаются, свою особую «химию») в виде активности определенных гормонов и нейромедиаторов, что соответственно поднимает моральные вопросы по приемлемости биологических интервенций в нее [9]. Тем не менее это является знаком того, что биотехнологии со временем могут диффузно проникнуть во все сферы человеческой жизни, включая самые интимные.

Актуальность так называемого «проклятия Люцифера» [10, с. 53] не теряется, а только возрастает с развитием технологий. Осторожное отношение к продуктам научно-технического прогресса перед внедрением их в обычную повседневную жизнь людей должно производиться с учетом возможных последствий. Суть этого проклятия состоит в том, что при изменении одной части человеческого тела для придания «сверх» качеств может быть запущена цепочка неконтролируемых изменений, которые приведут к своеобразному «эффекту домино», когда при опрокидывании одной костяшки происходит опрокидывание всех остальных. Ввиду трудно прогнозируемых отдаленных последствий, то, что получится в конечном счете, нельзя знать наверняка. Недаром экспансия биотехнологий получает спорные оценки: даже сами трансгуманисты отмечают ее «обоюдоострость», так как она может как способствовать поддержанию биологической безопасности человека и его идентичности, так и обернуться главной угрозой для них [11]. Реальная трансформация организма человека вдвойне чревата рисками, так как ввиду своей сложности и комплексности он во многом остается для науки «черным ящиком», функционирующим по принципу связи всего со всем: ввиду этого даже малейшее «точечное» изменение (например, искусственно вызванная генетическая мутация) по принципу «эффекта бабочки» может иметь фатальные последствия. Сопряженным с большими рисками считается нейроулучшение, т.к. человеческий мозг представляет собой систему, где «всё связано со всем». Причем речь касается не только гипотетических попыток централизованной биополитики управления человеческими разумами со стороны власти или корпораций, но и вполне «бытовых» практик стимуляции человеком собственной

мозговой активности («нейрохакинг»). Указывается, что это явление будет закономерно приобретать все большую популярность, так как массово продвигается метафора, что мозг человека - это биокомпьютер, который можно подвергнуть «апгрейду»: «Нейрохакинг можно рассматривать как явление, симптоматичное для нашего времени, отражающее укорененность компьютерной метафоры мозга в сознании людей. Если мозг человека мыслится как биокомпьютер, по всей видимости, в том же ключе разрабатываются технологии улучшения — как расширение возможностей software и hardware» [12, с. 140]. Причем отдельно укажем на то, что все большую активность в этом продвижении принимает современный арт, в котором целые жанры (например, киберпанк) так или иначе обыгрывают идею «срачивания» мозга с компьютерами и другими информационно-вычислительными устройствами (сетями) с целью усиления его работы.

Ввиду вышесказанного стоит обратить внимание на искусство, особенно фантастику в ее разных ипостасях (прежде всего sci-fi). Авторы продумывают различные варианты общества и человека будущего, при этом не неся значительных потерь в случае как бы это было с настоящим экспериментом. Благодаря большому разнообразию различных сюжетов предоставляется возможность отбора наиболее «жизнеспособных» идей с последующим их воплощением уже научно-технологическими способами и отсеивания наименее вероятных. Моделирование подобных идей также позволяет заранее предугадать появление возможных морально-этических камней преткновения, угроз и рисков будущего человека, что наиболее ярко выражено в утопиях и дистопиях литературы, а теперь и кинематографа: «Нарратив научно-фантастических фильмов строится вокруг конфликта между научными допущениями и их потенциальными позитивными и негативными последствиями... Виртуальность экрана становится возможностью конструирования художественной реальности, в которой можно апробировать самые смелые и спорные идеи. Такие поджанры, как постапокалиптика, киберпанк, антиутопия выступают как опережающее отражение действительности и возможное моделирование будущего, рефлектируя над опасностями бездумного использования достижений прогресса» [13, с. 83]. Литература в данном жанре – это пример того, как трактуются различные вариации соотношения телесного «улучшения» и морального совершенствования, их влияние друг на друга. Например, в произведениях О. Хаксли «О дивный новый мир» и «Остров» показано развитие общества будущего, практикующего различные вмешательства в человеческую биоло-

гию вплоть до манипуляций с генетическим материалом и соответствующей селекцией людей, влияющей на их умственные и духовные качества, характер и поведение (касты «альфа», «бета», «гамма», «дельта» и «эпсилон» в «О дивном новом мире»). Сам Хаксли был очень критично настроен по отношению к возможности подобных вмешательств: «Любая культура, которая в интересах эффективности во имя какой-либо политической или религиозной догмы пытается стандартизировать человеческую индивидуальность, совершает преступное насилие над биологической природой человека» [14, с. 35]. Ф. Фукуяма пишет о гипотетической селекции эмбрионов, представленном в произведении Хаксли как уже о близком, вполне реальном будущем ввиду прогресса в сфере редактирования человеческого генома (например, нашумевшая технология CRISPR/Cas9): «Сегодня мы стоим перед этическим выбором, касающимся тайны генетической информации, правильного использования медицинских препаратов, исследований на человеческих эмбрионах и клонировании человека. Однако вскоре нам придется иметь дело с вопросами о селекции эмбрионов и о степени, до которой все медицинские технологии можно использовать для усовершенствования человека, а не для чисто лечебных целей» [15, с. 35]. С другой стороны, не только философы, но и сами естествоиспытатели все более настойчиво поднимают моральные вопросы перспектив и границ технологической трансформации человеческой телесности, антропологической приемлемости этого. Недаром биоэтика стала, по сути, глобальным регулятором биомедицины, и без одобрения биоэтического комитета не обходится ни одно крупное клиническое исследование или испытание [16].

В заключение можно констатировать определенную конвергенцию естественно-технологического и в широком смысле гуманитарного подходов к улучшению человека. Это сближение результируется не только в обмене отдельными мыслями и идеями, но во взаимопроникновении общей проблематики. Ученые все более всерьез задумываются над моральными и аксиологическими эффектами возможного улучшения человеческой биологии, в то время как художественные авторы все чаще и настойчивее рисуют картины именно биотехнологического улучшения человека в своих фантастических мирах. *Поэтому ученые могут ориентироваться на художественные сюжеты не только как на продукты воображения и источники вдохновения, но и как на своего рода гипотезы, которые могут получить в дальнейшем реальное воплощение.* С другой стороны, сближение не означает слияния. Художники и другие деятели духовной сферы все равно будут со-

хранять критическую оценку биоулучшения человека, видя в этом антигуманный акт, сопровождаемый угрозами и рисками, в то время как ученые и технократы по-позитивистски будут стремиться трактовать его как закономерную веху научно-технического прогресса, а, может быть, и самой эволюции. Вместе с тем очевидно, что учет точек зрения тех и других позволит достичь более полного и сбалансированного восприятия концепта улучшения человека во всей его многогранности и противоречивости.

Список литературы:

1. Гелен А. Образ человека в свете современной философии // Личность. Культура. Общество. 2007. № 3. – С. 37-51.
2. Иглмен Д. Мозг: Ваша личная история. – М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2019. – 256 с.
3. Буйнякова И.С. Биотехнологии human enhancement в парадигме трансгуманистического дискурса // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Право. – 2019. Т. 44. № 2. – С. 294-304
4. Фролова М.И. Эволюционный гуманизм Джулиана Хаксли в век глобализации // Человек. 2013. №3. – С.44-58.
5. Демин И.В. Бессмертие как проект: смерть и бессмертие человека в контексте гуманистического и трансгуманистического типов мировоззрения // Онтология проектирования. 2013. № 4. – С. 7-17.
6. Долин В.А. Философско-антропологические основания дискурса трансгуманизма в контексте диалога платонизма и аристотелизма // Вестник Челябинского государственного университета. – 2018. № 11. – С. 90-99.
7. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. – М.: Академический проект, 2007. – 319 с.
8. Попова О.В. Моральное совершенствование и биотехнологическое улучшение // Знание. Понимание. Умение. – 2016. – № 4. – С. 96-109.
9. Savulescu J., Sandberg A. Neuroenhancement of love and marriage: The chemicals between us // Neuroethics. – 2008. Vol. 1, №. 1. – P. 31-44.
10. Буйнякова И.С. Философско-этические проблемы биотехнологического «улучшения» человека // Logos et Praxis. – 2017. Т. 16, № 3. – С. 49-55.
11. Bostrom N., Cirkovic M. M. (ed.). Global catastrophic risks. – Oxford University Press, 2011. – 554 p.
12. Патракова А.П. Тенденции и риски нейрохакинга: философско-антропологический анализ // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – 2018. Т. 19, № 4. – С. 133-144.
13. Хрюкин Д.А. «Сотворение мира»: способы образного моделирования в научно-фантастическом кино // Артикульт. 2014, №. 1 (13). – С. 81-88
14. Хаксли О. Возвращение в дивный новый мир. – М.: АСТ, 2018. – 192 с.
15. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: последствия биотехнологической революции. – М.: АСТ, 2004. – 349 с.
16. Wahlberg A. et al. From global bioethics to ethical governance of biomedical research collaborations // Social Science & Medicine. – 2013, Vol. 98. – P. 293-300.

**CONVERGENCE OF APPROACHES TO «HUMAN ENHANCEMENT»:
BETWEEN TECHNOSCIENCE, MORALITY AND ART**

Anton I. Zhelnin

Perm State National Research University
Bukireva Str., 15, Perm, 614990, Russia

Ekaterina A. Yuzhakova

Perm State National Research University
Bukireva Str., 15, Perm, 614990, Russia

Understanding the popular concept of «human enhancement» is significantly different from a technological and humanitarian points of view. The main criterion for demarcation is the subject, i.e. part which specifically requires improvement in human. The techno-scientific approach gravitates to the ideas of improving human biology, various qualities of his organic body. A purely humanitarian view, on the contrary, believes that the spiritual and cultural sides of its existence should become the main object. At the same time, we can state a certain convergence. The first point of rapprochement is moral issues, which are more and more persistently raised by both camps. The second is interweaving of the proposed tools: for example, an improvement of spiritual qualities increasingly begins to suggest effects on the brain («neuroenhancement»). A striking example is art (literature and cinema): in many sci-fi utopias and dystopias the control of human consciousness is described through biotechnological interventions.

Key words: human enhancement, posthuman, technoscience, morality, art, utopia, dystopia, sci-fi.

ИНТЕГРАЦИЯ КУЛЬТУР: ПРОБЛЕМА КУЛЬТУРНОЙ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Т.Г. Чернова

кандидат философских наук, доцент кафедры философии,
Пермский государственный национальный исследовательский университет
614990, г. Пермь, ул. Букирева, 15
E-mail: chernovatg@yandex.ru

Проблема осмысления культурной глобализации, интеграции культур является актуальной в теоретическом и практическом планах, как и процесс глобализации в целом. В статье показано, что интеграция культур является настоящей необходимостью для дальнейшего выживания и развития цивилизации, для решения глобальных проблем необходим диалог и взаимодействие менталитетов разных культур, уважительное отношение к другим картинам мира. В статье отмечается, что сегодня действительно происходят глобализационные процессы в сфере культуры, но нет подлинной интеграции культур, в том виде, в котором происходит глобализация, она не решает вставших перед человечеством проблем, а, напротив, порождает психологическую напряженность, создает условия для идеологической и культурной конфронтации.

Ключевые слова: глобализация, культура, интеграция, идентичность, мировоззрение, типы мышления

Современный мир стремительно меняется, преобразования всех сфер жизни общества происходят с такой скоростью, что становится затруднительным отслеживать эти перемены, понимать суть и истинный смысл происходящего. Э. Тоффлер писал, что сегодня складывается совершенно новое общество, «изменения... носят глобальный характер – они затрагивают многие страны. Они революционны... в том смысле, что подразумевают всестороннюю социальную трансформацию» [1, с. 119].

Глобализация – объективный процесс, обусловленный в первую очередь изменениями, которые произошли в экономической сфере – в переходе к наукоемкому технологическому способу производства, создании компьютерных, мультимедийных технологий, позволивших ликвидировать барьеры на пути создания и перемещения товаров и услуг. Радикально изменились средства делового общения, получения, передачи и обработки информации, которые позволили создать глобальные сети, объединившие

финансовые и товарные рынки. Это открыло небывалые возможности распространения, тиражирования культуры.

Глобализация включает всю совокупность интеграционных процессов в экономике, политике и духовной сфере. Один ее аспект – культурная глобализация – приобретает в последние десятилетия необычайный размах именно благодаря развитию средств коммуникации и, поскольку сфера культуры воздействует на все стороны общественной жизни, во многом определяет динамику и направленность общественных процессов.

Термин «глобализация культуры» появился в конце 80-х гг. в связи с проблемой сближения наций и расширением культурных контактов народов. Сам по себе феномен культурной глобализации не нов, культурные контакты существовали всегда, сочинения французских просветителей, философия Гегеля находились в центре внимания европейских философов, еще большими духовными просторами овладело учение К. Маркса. Сегодня, как отмечают многие авторы, положение таково, что «не существует исторического эквивалента глобальному проникновению и объему культурного движения с помощью современных телекоммуникаций, радиовещания и транспортной инфраструктуры» [2, с. 386].

Однако, несмотря на открывшиеся технические возможности для действительной интеграции культур, их взаимного обогащения, глобализация в духовной сфере противоречива, «производство духовных ценностей зависит от экономической мощи государства. Понятно, что слаборазвитые государства не в состоянии конкурировать с развитыми по производству и распространению духовной продукции. Понятно также, что мировое духовное производство занимают богатые страны» [3, с. 139].

В идеале культурная глобализация должна формировать единое духовное пространство с общечеловеческими ценностями, взаимным обогащением культур, а не доминированием одной культуры над другой, поглощением одной культурой другой. Однако сегодня – под видом общечеловеческих – навязываются ценности капиталистического общества, прежде всего, культ пользы, потребления, западные представления о свободе, справедливости, правах человека. Сегодня мы видим скорее процесс стандартизации и унификации, распространение одинаковых (западных) культурных образцов по всему миру. Во главе этого процесса находится самая экономически развитая пока страна – Соединенные штаты Америки, обладающие достаточным экономическим и технологическим базисом непрерывного глобального тиражирования культуры, поэтому современную форму глобализации чаще всего называют американизацией.

Как отмечает Ф. Уэбстер, источником 90% всех сообщений на международные темы, опубликованных мировой прессой, служат четыре западных агентства, из которых два американские (Юнайтед Пресс Интернэшнл и Ассошиэйтед Пресс), одно британское и одно французское, что, конечно, отражается на содержании их сообщений, способствует утверждению их ценностей и мировоззрения. По сути, мир смотрит на события глазами США и западных стран, которые тиражируют всему миру свои представления о правах человека, защите окружающей среды, демократии, образе жизни и т.д. Уэбстер пишет, что «все события и все тенденции развития в мире рассматриваются с точки зрения Америки. О других странах упоминается только в связи с событиями, которые могут, хотя бы потенциально, оказать влияние на США, разве что на эти страны обрушились такие несчастья, что их в силу драматичности просто нельзя не упомянуть в новостях» [4, с.179]. Известно, что большее количество информации не обогащает человеческую жизнь, анализ информации, которая предлагается широкой публике, показывает, что «мы видим и слышим все больше и больше о все менее существенных вещах. “Информационная революция” кормит” информационных бедняков” похлебкой из скандалов в королевской семье, дает им возможность ежедневно смотреть “мыльную оперу”, участвовать в обсуждениях сексуальных похождениях спортсменов и при этом крайне редко рассказывает беднякам о состоянии общества, в котором они живут, о других культурах, об их собственном положении и о его причинах» [4, с. 200-201].

Большой вклад в это вносит телевидение, создающее вторую реальность не только в смысле «мира», куда человек «уходит» отдохнуть от серых безрадостных будней, но и в том, что она намеренно искажает действительность. Телевидение тиражирует стереотипность в понимании жизни, в том числе заражает опасными шаблонами гендерных отношений, транслирует сцены насилия, оказывающие пагубное воздействие на психику человека. Оно не формирует сегодня нового человека глобального общества – гармоничную, духовно богатую личность с проявленным богатством родовых сущностных сил, а транслируют «массовую культуру» с ее культом насилия, секса и жестокости, которая заменяет «разум инстинктами, любовь – сексом, человека – неодикарем» [5, с. 46].

Распространение глобальной культуры осуществляется через английский язык. Массовая культура ущемляет интересы родных языков по всему свету и способствует, в принципе, экспансии английского языка. Сегодня практически невозможно найти работу, не владея компьютером, последний

же невозможно освоить, не зная английского языка, ведь «практически 80% всех электронных программ составлено на английском языке [2, с. 407].

В каждом обществе культура играет важную роль, выполняя функцию регуляции жизни общества, идущей на основе определенных ценностей, социокультурных норм, отражающих и закрепляющих исторический опыт общества, исторические судьбы, специфические черты социокультурной идентичности. Если культура по каким-то причинам не транслирует через систему воспитания и образования социокультурные ценности и нормы, обеспечивающие устойчивое существование и развитие общества, обеспечивающие человеку чувство принадлежности, уверенности, защищенности, то это чревато самыми неожиданными последствиями для общества. Поэтому в условиях глобализации, усиления контактов разных культур и цивилизаций, их влияния друг на друга, очень динамичного и даже агрессивного, особенно важным становится выявление механизмов функционирования культур, закономерностей их культурных практик.

Мироощущение и мировоззрение западного и восточного человека существенно различаются в понимании устройства мироздания, человеческой природы и человеческого бытия, смысла существования человека и общества, механизмов исторического процесса, в этих культурах сформировалось различное отношение к государству, власти, законам.

Восточный человек в отличие от западного в большей степени ориентирован на совершенствование своих духовных качеств, а не на преобразование внешней среды, природа и человек, в рамках восточной культуры, находятся в неразрывной связи, человек должен приспособиться к природе, вписаться в ее естественный ход. «Верующий буддист стремится так построить свою жизнь, чтобы его мысли и действия максимально совпадали с ритмами Вселенной, не нарушали бы “космического закона”, верующий индус стремится к улучшению своей ”кармы”, что может обеспечить ему благоприятное перерождение в следующем жизненном цикле» [6, с.7]. Западный же тип культуры ориентирует человека на активное преобразование внешнего мира, природы, освоение ее сил, и особенно заметным это становится в период становления европейского капитализма, когда на первый план выходят потребности развития промышленного производства, при активном использовании науки для совершенствования техники и технологий. Для этого типа культуры характерен антропоцентризм, ставящий человека выше природы, которую он должен преобразовывать для максимального удовлетворения своих интересов и потребностей. Ему нужна активная, предприимчивая, готовая рисковать и выигрывать в конкурентной

борьбе личность. Ценностями западной культуры являются индивидуализм, автономность, суверенность личности.

Уже в глубокой древности обнаруживается различие в типах мышления западной и восточной культур. Для западной культуры характерен в большей мере логико-вербальный тип мышления. Западная философия и наука сразу формировались как системно-рационализированное знание. Поэтому философия Древней Греции, которая зарождается почти в то же время, что философия Китая и Индии, сильно отличается от нее. Древнегреческая философия опирается на логику и доказательства в отличие от – древнекитайской и древнеиндийской. М. Вебер пишет, что «только на Западе существует наука на той стадии развития, значимость которой мы признаем в настоящее время. Эмпирические знания, размышления о проблемах жизни и мироздания, философская, а также глубокая теологическая мудрость жизни, познание и наблюдение поразительной тонкости – все это существовало и в других странах, прежде всего в Индии, Китае, Вавилоне и Египте... Однако ни вавилонская, ни какая-либо иная культура не знали математического обоснования астрономии, его дали эллины...» [7, с. 44-45].

Для восточного типа культуры характерно, скорее, образное мышление, где не так важно слово, как его контекст, где нет особого понятийно-категориального аппарата. В.Х. Кессиди отмечает, что образный тип мышления обеспечивает восприятие мира во всей его целостности, позволяет схватить множество сторон и отношений в мире вещей и явлений. «Эта возможность составляет основу интуиции и творческого процесса, однако затрудняет отображение в логически непротиворечивой форме свойств и отношений вещей» [5, с. 49]. Японский ученый Макото Кикухи в своем исследовании «Творчество и способы мышления: японский стиль» обратил внимание на принципиальную разницу в характере мышления японцев и представителей западной цивилизации. Он показал, что «в процессе общения, и делового, и бытового, японцы не склонны пользоваться однозначными формулами типа да-нет. Жесткое разделение на “белое” и “черное” не свойственно их культуре, они очень чувствительны ко всем оттенкам света, всему спектру, будь то восприятие природы или отношения между людьми... Для английского языка характерно буквенное выражение, ориентация на логику, линейная структура, он особенно удобен для науки. Японский язык более пригоден для поэзии, он выражает содержание с помощью аналогий, ориентирован на чувства» [5, с. 50].

Согласно В.С. Ротенбергу и В.В. Аршавскому, образный и логико-вербальный типы мышления присутствуют и в западной, и в восточной культуре, однако один них в каждой культуре является преобладающим. Данный факт они объясняют влиянием социокультурной среды, сформировавшейся в результате особенностей развития западной и восточной цивилизаций. «Некоторые восточные цивилизации, ориентированные скорее на приспособление человека к миру как неизменной данности, чем на приспособление мира к человеку, и преодолевающие внутреннюю противоречивость мира благодаря неальтернативному подходу (что особенно ярко проявляется в системах дзен-буддизма), используют в основном возможности образного мышления и способствуют его развитию» [8, с. 83].

В каждом типе мышления есть достоинства и недостатки, кроме того, каждый из них включает в себя элементы другого и в чистом виде не существует. Поэтому действительная культурная глобализация должна быть направлена на все большее сближение и взаимное проникновение культур и типов мышления, на формирование комплексного типа мышления. Особенно актуальным это становится сегодня, когда развитие западной цивилизации привело к глобальному экологическому кризису и поставило человечество на край пропасти. Человек не может остановиться в своем развитии и должен ставить силы природы себе на службу, иначе он никогда не справится с глобальными природными процессами, которые ведут в будущем к естественной экологической катастрофе. Человек, с одной стороны, является важнейшим фактором развития мира, а с другой стороны, он часть этого мира, которая не в состоянии выжить без природы – базиса своего существования. Человек и природа – это сложная система, и если часть системы в лице человечества будет развиваться аномально, то вся системы будет нарушена. Только перед лицом глобального экологического кризиса человек начинает осознавать необходимость исследования системы «человек-природа» и понимать, что существует предел его безответственного отношения к природе, ее бездумного преобразования.

Как полагает В.С. Степин, необходим новый тип рациональности, предполагающий диалог и взаимодействие менталитетов разных культур, уважительное отношение к разным картинам мира. «Онтологией нового типа рациональности выступают представления о целостном космосе, органично включающем человека, представление об объектах действительности как исторически развивающихся человекообразных системах, обладающих “синергетическими” свойствами» [9, с. 360]. Фундаментальные идеи восточной философии только сейчас начинают адекватно осмысливаться

западной культурной традицией. В.С. Степин отмечает, что, во-первых, в древнекитайских философских учениях природный и человеческий мир «воспринимался как органическое целое, все части которого коррелятивно связаны и влияют друг на друга». Во-вторых, «в китайской культурной традиции считалось, что деятельность человека по отношению к природе не должна носить характер насилия». И, в-третьих, «одной из древнейших и фундаментальных в китайской философии была идея космического значения моральных качеств человека» [9, с. 369 - 373].

Конечно, представления древневосточной философии о космосе, как живом организме, и связи человеческих поступков с космическим порядком отдают архаикой и мифом, но они имеют глубокий смысл, который человечество начинает осознавать только сегодня, и который заключается в том, что человек должен руководствоваться нравственными принципами в своей познавательной и технологической деятельности. Принцип ненасильственного действия, по В.С. Степину, не означает бездействия, но это действие, которое позволяет природе развиваться собственным путем, – естественное действие, соответствующее природе вещей. Нужно давать природе самой развертывать ее потенции и «выбирать такие пути развития процессов, которые согласуются с человеческими потребностями» [9, с. 372]. Оказывается, принцип не силового действия коррелирует с представлениями синергетики о стратегии управления сложными самоорганизующимися системами, и «в стратегии деятельности оказывается важным определить пороги вмешательства в протекающие процессы и обеспечить за счет минимизированного воздействия именно такие направления развития системы, которые позволяют избежать катастрофических последствий и обеспечивают достижение человеческих целей» [9, с. 372].

Культура – сложная система множества духовных образований, находящихся в сложных взаимосвязях. Она имеет определенные границы открытости. Многие отмечают, что глобализационные процессы сталкиваются с наибольшими трудностями в духовной сфере культуры, образа жизни, общественной психологии. Силовое воздействие на их систему может вести не к ее развитию, а к противоположному результату – культурному консерватизму как ее защитной реакции. В некоторых случаях это ведет к «ренессансу» уже, казалось бы, изживших себя форм поведения. Примером служит «быстро растущий общественный интерес в современной России к внешней православной религиозной атрибутике – нательным крестам, постам, обрядам крещения и венчания и т.д. Европейские девочки-

мусульманки десятилетиями посещали школы с непокрытой головой. Сегодня это один из источников растущего напряжения в отношениях живущих в Европе мусульман и местных властей» [10, с. 115].

Реакция на западную культуру различна. В некоторых странах ответом на вестернизацию становится усиление стремления к своим традициям, в других – возникают причудливые формы синтеза с местными традициями, культурная глобализация принимается с существенными местными видоизменениями [11, с. 17]. Культурная система имеет границы своей открытости, чрезмерное внешнее воздействие на нее, навязывание чуждого мировоззрения, изменение ценностных установок в результате процессов глобализации может вести к изменению идентичности личности, мировоззренческой неудовлетворенности и культурным конфликтам. У человека сильна потребность в идентификации, потребность в корнях, в принадлежности к определенной социальной общности, с которой человек может себя идентифицировать. «Если культура перестает поставлять индивидам жизнеспособные образцы, то формируются негативные, запутанные идентичности, снижается способность сдерживать негативные элементы и формируется деструктивное поведение» [12, с. 99].

Если жизненный опыт человека приходит в противоречие с резко изменившимися жизненными реалиями, в том числе культурными, это может вызвать чувство изоляции, страха, привести к депрессии. Сегодня в массовое сознание повсюду внедряются новые стереотипы поведения – индивидуальный успех, «достижительность», индивидуализм, рациональная адаптация, которые чужды традиционной восточной культуре, в том числе традиционной идентичности россиян. Противоречие между традиционной и чуждой, навязываемой идентичностями, приводит к тому, что человек теряет доверие к людям и идеям, «происходит разрушение базального отношения к миру – основы идентичности» [12, с. 106].

Глобализация сферы культуры, это объективный процесс, нельзя отменить расширившиеся деловые контакты, новые формы трудовой, образовательной и других миграций, различные формы туризма. Государства не из первого эшелона развития вынуждены заимствовать у высокоразвитых стран технику и технологии, нормы делового общения, некоторые стандарты культурного поведения для того, чтобы быть конкурентоспособными. Но это не основание признать, что сегодня сложилось единое духовное пространство с общечеловеческими ценностями. За рамки глобализирующегося мира выброшены одни регионы, а другие интересны только

как кладовые природных богатств. В мире усиливается социальное неравенство. Хотя есть технические условия культурной глобализации, подлинной интеграции культур пока нет. Глобализация осуществляется по западному образцу и является навязыванием западных культурных ценностей остальному миру, при этом разрушаются национальные границы, национальные культуры, повышается психологическая напряженность, создаются условия для идеологической и культурной конфликтности. О том, что культура будет основой разделения человечества, писал С. Хантингтон в «Столкновении цивилизаций», предотвратить которое, по его мнению, можно при условии, что политика мировых лидеров будет полицивилизационной [13]. Подлинная глобализация возможна лишь «на базе уважения всех народов и государств, на базе расцвета национальных культур, на базе создания человеку всех условий для проявления его сущностных сил» [14, с. 132]. Такая форма глобализации тоже предполагает изменение идентичности, поскольку условия существования человека будут изменяться в сторону более тесного сближения людей разных культур и цивилизаций, но изменяться она будет постепенно, не под давлением чуждых, навязываемых ценностей, а через приобщение к действительно общечеловеческим ценностям. Но на основе ценностей «жесткой конкуренции, стремления к получению высокой прибыли, на базе индивидуализма и отчужденности людей друг от друга» не может быть открытого взаимопроникновения и взаимообогащения культур [14, с. 132].

Список литературы

1. *Тоффлер Э.* Прогнозы и предпосылки // Социологические исследования. 1987. № 5. С. 118 - 131.
2. *Хелд Д., Макгрю Э., Гольдблатт Д., Перратон Дж.* Глобальные преобразования: политика, экономика, культура. – М.: «Праксис». 2004. – 576 с.
3. *Лю И.* Глобализация и китайские реформы // Философия и общество. 2005. № 3. С. 137 - 145.
4. *Уэбстер Ф.* Теории информационного общества. М.: Аспект Пресс. 2004. – 400 с.
5. *Кессиди Ф.Х.* Глобализация, функциональная асимметрия мозга и проблема интеграции культур // Философия и общество. 2004. № 1. С. 45-52.
6. *Орлов С.В.* История культуры. – Пб.: Изд-во ГУАП, 2004. – 135 с.
7. *Вебер М.* Избранные произведения. – М.: Прогресс. 1990. – 808 с.
8. *Ротенберг В.С., Аршавский В.В.* Межполушарная асимметрия мозга и проблема интеграции культур // Вопросы философии. 1984. № 4. С.78-86.
9. *Степин В.С.* Философия науки. Общие проблемы. – М.: Гардарики. 2006. – 384 с.
10. *Молевич Е.Ф.* Введение в социальную глобалистику. – Самара: Бахрах-М, 2007. – 160 с.
11. *Бергер П.* Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире. М.: Аспект Пресс. 2004. – 379 с.
12. *Пузько В.И.* Кризис идентичности личности в условиях глобализации // Философия и

общество. 2007. № 4. С. 98-113.

13. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. – М.: АСТ. 2003. – 603 с.

14. Гобозов И.А. Глобализация, стандартизация и шоу // Философия и общество. 2002. № 3. С.116-132.

INTEGRATION OF CULTURES: THE PROBLEM OF CULTURAL GLOBALIZATION

Tatiana G. Chernova

Perm State National Research University,
Bukireva Str., 15, Perm, 614990, Russia

The problem of understanding cultural globalization and integration of cultures is relevant in theoretical and practical terms, as is the process of globalization in General. The article shows that the integration of cultures is an urgent necessity for the further survival and development of civilization. to solve global problems, we need a dialogue and interaction of mentalities of different cultures, and a respectful attitude to other pictures of the world. The article notes that globalization processes in the sphere of culture are taking place today, but there is no true integration of cultures, in the form in which globalization occurs, it does not solve the problems faced by humanity, but on the contrary, generates psychological tension, creates conditions for ideological and cultural confrontation.

Keywords: globalization, culture, integration, identity, worldview, types of thinking.

МАРКСИСТСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ РЕАЛИЗМА В КИТАЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Ши Шаньшань

преподаватель кафедры теоретического и прикладного языкознания
Пермский государственный национальный исследовательский университет
614990, г. Пермь, ул. Букирева, 15
shishanshanchn@gmail.com

Развитие китайского общества, литературы и культуры в XX в. было тесно связано с марксизмом. Большую роль в этом сыграли представления о необходимости правдивости в искусстве и об обращении к реализму в художественном творчестве. Китайские писатели и критики находились под непосредственным воздействием работ Ф. Энгельса и В. Ленина, творчески развитых в выступлениях Председателя Мао Цзэдуна и других руководителей Коммунистической партии Китая. Изображение современной действительности сквозь призму требований реализма обусловило расцвет китайской литературы во второй половине XX века.

Ключевые слова: китайская литература, реализм, правдивость, отражение, Энгельс, Ленин, Мао Цзэдун, Си Цзиньпин.

Марксистское учение оказало огромное влияние на развитие китайского общества и на китайскую культуру в XX веке. Марксизм стал широко распространяться в Китае после событий Великой Октябрьской социалистической революции. Об этом убедительно писал Председатель Мао Цзэдун [毛泽东]: «Тогда и только тогда китайцы, работавшие в области идеологии, вступили в совершенно новую эру. Китайцы нашли всеобщую истину марксизма-ленинизма, применимую повсюду, и лицо Китая изменилось. Китайцы обрели марксизм в результате применения его русскими» [1: с. 5].

Толчком к ускоренному развитию в Китае марксистской теории стало начавшееся в 1919 году «Движение четвёртого мая», сформировавшееся под немалым воздействием событий, которые происходили в Советском Союзе и способствовали росту интереса прогрессивной китайской интеллигенции к идеям К. Маркса, Ф. Энгельса и В. Ленина. Одна из важнейших задач, вставших в то время перед обществом, – китаизация марксизма, без которой дальнейшее развитие практической деятельности в сфере матери-

альных и духовных преобразований было невозможно. Характеризуя сущность «Движения четвёртого мая» и его связь с российскими событиями, Председатель Мао отмечал: «“Движение 4 мая” было движением антиимпериалистическим и в то же время антифеодальным <...>. Интеллигенция обрела новую надежду на национальное освобождение Китая» [2, с. 258].

Большую роль в «Движении четвёртого мая» играли передовые китайские писатели – Лу Синь [鲁迅], Е Шантао [葉圣陶], Мао Дунь [茅盾], Ван Тунчжао [王統照], Ван Цзяньсань [王劍三] и некоторые другие, создавшие «Общество изучения литературы», задачей которого ставилось создание нового языка художественной литературы, основанного на народном разговорном языке, и внедрение в жизнь общества прогрессивных идей. Одной из важнейших задач литературы в этот период стало разработка новых историко-культурных типов героев, которые бы глубоко отразили жизнь китайского народа, показали бы образы новых героев-революционеров.

Решая эту важнейшую для общества задачу, китайские писатели обратились к опыту русской классической литературы, которая осмысливала действительность через систему «типов» (образов), сформированных национальной культурой XIX в. – «герой времени», «лишний человек», «маленький человек», «человек из народа», интеллигент, совершающий добровольное «хождение в народ», «новый человек» и некоторые другие.

Эти «историко-культурные типы» формировались как результат понимания явлений российской действительности и помогали раскрыть связи между человеком – носителем идей своего времени – и социальной «средой», в которой он существует и с которой он связан множеством разнообразных отношений.

Данная задача стала важнейшей для новой китайской литературы на протяжении 1920–1940-х гг. и в дальнейшем, после Освобождения, наступившего для китайского народа в 1949 г. Выступая в мае 1942 г. на совещании по вопросам литературы и искусства в Яньани Председатель Мао отметил, что работники литературы и искусства должны стоять на позициях пролетариата и широких народных масс, воспевать «друзей» или обличать «врагов». На этом же совещании Председателем Мао был сформулирован важный тезис о том, что «творческим методом» революционной китайской литературы и искусства должен стать «пролетарский реализм». В дальнейшем в китайской общественной практике стал использоваться термин «социалистический реализм», заимствованный из Советского Союза. Несколько позднее (в 1958 г.) Мао Цзэдун предложил считать «основным методом» нового китайского искусства «сочетание революционного реализма

с революционным романтизмом», что предполагало, помимо глубокого понимания современных социальных процессов, сущность которых выражалась в общественных противоречиях и классовой борьбе, следование высоким идеалам и принципам «революционного духа» [3, с. 75, 78].

Естественно, что деятели китайской культуры, разрабатывая принципы нового революционного искусства, обратились к работам Ф. Энгельса и В. Ленина, посвящённым проблемам литературы, а также к практике их интерпретации в Советском Союзе и в русской революционно-демократической критике, авторитет которой в Китае был очень высок.

Понятие «историко-культурный тип» органично вытекало из понимания *реализма*, которое сложилось во второй половине XIX в. Ф. Энгельс в письме к М. Гаркнесс (1888) отмечал: «Realism, to my mind, implies, besides truth of detail, the truthful reproduction of typical characters under typical circumstances» (в русском переводе: «...Реализм предполагает, помимо правдивости деталей, правдивое воспроизведение типичных характеров в типичных обстоятельствах» [4, с. 35]. Из этого текста становится понятным, что реализм в интерпретации Ф. Энгельса предполагает воспроизведение действительности через систему «типов» (в нашем наименовании – «*историко-культурных* типов»), каждый из которых *объясняется* существующими в современной действительности «типическими» (то есть выражающими существенные закономерности своего времени) обстоятельствами, в том числе, в первую очередь, *социальными* отношениями.

В английском тексте письма Ф. Энгельса для характеристики зависимости «характеров» от «обстоятельств» был использован предлог «under» (который в русском переводе был не совсем удачно передан предлогом «в»), то есть «характеры» людей однозначно определяются «обстоятельствами», в которых они находятся (в отличие от *романтизма*, который не стремился к *объяснению* поступков человека воздействием общества). Не всегда точно на русский язык переводилось и слова “truth” и “truthful” как «верность», в то время как более точное в данном контексте слово «правдивость» указывает на необходимость *идейной оценки* изображаемой действительности.

Перевод этого высказывания Ф. Энгельса на китайский язык изначально был выполнен точно и передавал все важнейшие для новой китайской культуры оттенки смыслов: «现实主义的意思是，除细节的真实外，还要真实地再现典型环境中的典型人物。». В этом переводе сочетание иероглифов 真实 [zhēn shí] обозначает «правдивый», «истинный», «подлинный» (иероглиф 真 [zhēn] – «со-

ответствующий действительности», «настоящий», «действительный», «реальный», «достоверный», «фактический», «точный»; иероглиф 实 [shí] – «реальный», «действительный»; «в самом деле», «полный», «крепкий», «конечно», «откровенный»; «чистосердечно»; «истина»). Подход к реализму, предложенный Ф. Энгельсом, сущность которого точно выражалась в указанных иероглифах, работах китайских исследователей нередко дополнялся принципами “essence reality theory”, которые разрабатывались другим западным философом и писателем – Ф. Шиллером.

Аналогичный подход к искусству был реализован в работах В.И. Ленина о Л. Толстом, которые в 1940–1950-е гг. также стали хорошо известны китайским деятелям культуры. В статье «Лев Толстой, как зеркало русской революции» (1908) В.И. Ленин писал: «Противоречия в произведениях, взглядах, учениях, в школе Толстого – действительно кричащие. С одной стороны, *гениальный художник* [выделение курсивом в цитате сделано мной. – Ш.Ш.], давший не только несравненные картины русской жизни, но и первоклассные произведения мировой литературы. С другой стороны – *помещик, юродствующий во Христе*. С одной стороны – замечательно сильный, непосредственный и искренний протест против общественной лжи и фальши, – с другой стороны, *«толстовец»*, т. е. истасканный, *истеричный хлюпик*, называемый *русским интеллигентом*, который, публично бия себя в грудь, говорит: “я скверный, я гадкий, но я занимаюсь нравственным самоусовершенствованием; я не кушаю больше мяса и питаюсь теперь рисовыми котлетками”» [5, с. 209].

Работы В. Ленина были для китайских исследователей, критиков и писателей указанием на необходимость исследовать (изображать) действительность через систему противоречий и показывали, что важнейшей задачей искусства оказывается выявление социальных проблем. В. Ленин сопоставлял поступки великого русского писателя с некоторыми стереотипными «историко-культурными типами» (персонажами русской культуры), присутствующими в сознании современников: «гениальный художник», «помещик, юродствующий во Христе», «толстовец», «русский интеллигент», и такая «призма» помогает ему раскрыть противоречия мировоззрения Л. Толстого.

Таким образом, статьи В. Ленина демонстрировали, что каждый «историко-культурный тип», сложившийся в рамках той или иной национальной культуры, формирует вокруг себя определённый «ореол» *художественных образов*, рассматриваемых читателями и критиками сквозь призму такого методологически верного подхода. Важнейшей задачей новой китайской

литературы стало создание глубоко правдивых, реалистичных типов китайских людей – современников. О создании таких образов в искусстве говорил Председатель Мао на Яньаньском совещании, когда призывал работников литературы и искусства быть «ближе» к тем, о ком они пишут, то есть «слиться воедино с мыслями и чувствами широких масс рабочих, крестьян, солдат», воспроизводить язык народных масс [6, с. 972]. В 1940–1950-е гг. китайские писатели откликнулись на этот призыв, и в новой революционной китайской литературе стали возникать многочисленные яркие образы таких персонажей («революционер», «вождь», «вредитель», «человек из народа»). Примером этого может быть творчество таких писателей, как Го Можо [郭沫若], Ба Цзинь [巴金] (взрослое имя – Ли Фэйгань [李芾甘]; имя при рождении – Ли Яотан [李堯棠]) и других классиков китайской литературы XX в. Три «великих чудодейственных средства» китайской революции («единый фронт», «вооружённая борьба», «строительство партии»), дополненные духовным развитием людей, активнейшее участие в котором приняли китайские писатели, помогло партии победить всех врагов китайской революции.

Большую роль для китайской литературы и критики всегда играла *правильная оценка* действий персонажей (и это традиция, идущая в китайской словесности с древнейших времён). Персонажи, выражавшие мысли о «светлом будущем», интерпретировались как «носители передовых идей» (и их деятельность соответственно оценивалась положительно); другие же – «бездейтельно-беспомощные» «интеллигенты-мечтатели», – наоборот, подвергались критике. Вполне определённое отношение высказывал к таким людям В. Ленин: «...Разгильдяйство, небрежность, неряшливость, неаккуратность, нервная торопливость, склонность заменять дело дискуссией, работу – разговорами, склонность за все на свете братья и ничего не доводить до конца есть одно из свойств «образованных людей», вытекающих вовсе не из их дурной природы, тем менее из злостности, а из всех привычек жизни...» [7, с. 124].

Процесс творческого усвоения китайской литературой и критикой идей Ф. Энгельса и В. Ленина о реализме, принципах отражения и оценки действительности в произведениях искусства показывает, насколько плодотворной может быть практическая деятельность («практический материализм»), в которой общие методологические положения сочетается с национальными традициями. Руководители Коммунистической партии Китая – Мао Цзэдун, Лю Шаоци [刘少奇], Дэн Сяопин [邓小平], глубоко поняв уче-

ние К. Маркса – Ф. Энгельса – В. Ленина, в своей деятельности сумели органично соединить «всеобщие истины марксизма» с китайской традиционной культурой, с практикой китайской революции и построения социализма с национальной спецификой, что стало залогом победы коммунистической партии над врагами страны. Таким же путём следовали и китайские писатели, развивавшие реалистические принципы русской классической литературы и критики – А. Пушкина, В. Белинского, Н. Гоголя, Н. Чернышевского, Л. Толстого, А. Чехова, М. Горького.

Взаимодополнение марксизма и китайской традиционной культуры имело огромное значение для мировой культуры. Китайские политики и деятели культуры, с одной стороны, руководствуясь марксизмом, обобщили традиционную национальную культуру, глубоко поняли её основные достижения и тем самым обогатили и развили марксизм, осуществив его *китаизацию*; с другой стороны, они обогатили традиционную культуру, используя для этого теоретико-методологические положения марксизма.

Современный китайский философ-марксист Цянь Сюнь написал по этому поводу: «Если считать, что западная философия – это учение о мудрости, то китайская философия – это учение о поисках нравственных принципов. Отсюда возникает ряд особенностей восточной и западной культур. К примеру, на Западе уважают науку, говорят о покорении природы, о том, что “знание – сила”. В Китае уважают мораль, восхваляют созидательную деятельность природы, подчёркивают, что в основе всего лежит самосовершенствование человека. На Западе развивали науку, в Китае развивали дух человека» [8, с. 152-153].

Генеральный секретарь КПК Си Цзиньпин, выступая в мае 2016 г. на заседании, посвящённом развитию философии и социальных наук, отметил, что марксизм сегодня по-прежнему остаётся основной «путеводной теорией в философии и общественных науках в Китае». Он призвал всех учёных в сфере философии и иных общественных наук в своих исследованиях интегрировать принципы теории социализма с китайской спецификой в свою преподавательскую и научную деятельность [9]. Устремлённость к правде в сочетании с высокой моралью, соединение общих теорий с национальными традициями – верный залог успеха любой культуры в её развитии. Многовековая история Китая демонстрирует верность этого принципиального положения.

Список литературы

1. Мао Цзэдун. О диктатуре народной демократии. – М.: Госполитиздат, 1949. – 16 с.

2. *Мао Цзэдун*. Движение 4 мая (май 1939 г.) / *Мао Цзэдун*. Избранные произведения: в 4 т. Т. 3. – М.: Изд-во иностр. лит., 1952. С. 258.
3. *Никитина А.А.* О влиянии политики Коммунистической партии Китая (КПК) на изображение персонажей в китайской литературе 1949 - начала 1960-х годов // Вестник СПбГУ. – Сер. 13. – 2013. – Вып. 2. – С 73–81.
4. *Энгельс Ф.* Письмо М. Гаркнесс // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 37. С. 35–37.
5. *Ленин В.И.* Лев Толстой, как зеркало русской революции // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. 5-е изд. М.: Изд-во политической литературы, 1967. — Т. 17. — С. 206–213.
6. *Мао Цзэдун*. Выступления на совещании по вопросам литературы и искусства в Яньани // Мао Цзэдун. Избранное. Пекин: Изд-во «Дунбэй шудянь», 1948. С. 969–995.
7. *Ленин В.И.* Как организовать соревнование? // Полное собрание сочинений: в 55 т. – М.: Политиздат, 1974. – Т. 35. С. 195–205.
8. *Цянь Сюнь*. Моё скромное мнение о соединении марксизма с традиционной китайской культурой // Вопросы философии. – 2011. – № 6. – С. 148–157.
9. *Си Цзиньпин*. Выступление на Заседании по работе с философией и общественными науками. – Пекин: Жэньминь чубаньшэ, 2016. – 29 с. [习近平. 在哲学社会科学工作座谈会上的讲话. 北京: 人民出版社, 2016:29页].

THE MARXIAN INTERPRETATION OF REALISM IN CHINESE CULTURE

Shi Shanshan

Perm State University,
Bukireva str., 15, Perm, 614990, Russia

The development of Chinese community, literature and culture in 20th century was closely linked with Marxism. A major role was played by the perceived need for truthfulness in art and about an appeal to realism in artistic creation. Chinese writers and critics were directly influenced by the works of F. Engels and V. Lenin, who were creatively developed in speeches of Chairman Mao Zedong and other leaders of the Chinese Communist Party. The image of current realities through the prism of realism's requirements has led to the flourishing of Chinese literature in the second half of the 20th century.

Key words: Chinese literature, realism, truthfulness, reflection, Engels, Lenin, Mao Zedong, Xi Jinping.

СОЦИАЛЬНАЯ ФУНКЦИЯ ГОСУДАРСТВА В ФИЛОСОФИИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

А.В. Шарков

ст. преподаватель кафедры философии и кафедры социально-гуманитарных технологий
Пермский государственный национальный исследовательский университет
614990, Россия, г. Пермь, ул. Букирева, 15
E-mail: av.sharkov@yandex.ru

Актуальность темы настоящей статьи диктуется с одной стороны возросшим вниманием исследователей к проблематике социального государства и перспективам его существования. С другой стороны, сегодня эксперты, исследователи и ученые ставят вопрос о роли государства в решении социальных проблем, таких как бедность, неравный доступ к медицине и образованию и др. Полагаем, что при решении вопросов, связанных с будущим социального государства и проблемами его развития, свой вклад должна внести и философская мысль.

В статье рассмотрены взгляды мыслителей Нового времени на социальную функцию государства. Показан вклад философов модерна в продвижение научной мысли к современному пониманию социальной функции государства. Отдельное внимание уделяется базовым положениям философии К. Маркса и Ф. Энгельса о социальном происхождении и назначении государства. Взгляды классиков марксизма на государство и его социальную функцию составили теоретико-методологическую основу для современных исследований в этой области и в большой степени определили ценностную значимость данного феномена для человека и общества.

Ключевые слова: государство, социальная функция, Ф. Энгельс, человек, отчуждение, Новое время

В эпоху Нового времени философская мысль оказалась более развитой, разнообразной и глубокой по сравнению с предыдущими историческими периодами вместе взятыми. В это время творили и французские просветители, и выдающиеся художники Возрождения, и естествоиспытатели, и социалисты-утописты, и представители классической немецкой философии, марксисты и другие. Это предопределило огромный вклад, который внесла философская мысль модерна, в общую «копилку» знаний человечества о себе и природе.

Новое время — это относительно небольшой период в развитии западноевропейской философской мысли, который как никакой другой обогатил интеллектуальное наследие человечества. В этот период истории поднима-

ется гносеологическая проблематика, мыслителями изучаются вопросы путей, способов и форм познания. Высшим критерием ценности и причиной всего совершаемого человеком становится разум. Феномены общественной жизни объясняются исходя из разумного начала и его влияние на общество. Социальный прогресс и история также представляются как результат развития интеллектуальных способностей людей. Меняется и отношение к государству, его социальному назначению и его функциям. Отбрасывается средневековое представление о нем как о месте сосредоточения греха, града земного (Августин), постепенно перестает быть актуальным противопоставление светской власти и церковной.

Изменение функций государства определялось новым пониманием сущности человека и человеческой истории. Разложение средневекового строя и изменение миропонимания, выход человека на новый этап развития Гегель выразил так: «Небо духа проясняется для человечества». С точки зрения немецкого философа, человеческий дух стал самостоятельным и нашел примирение с самим собой, в человеке пробудилось чувство собственного достоинства, что позволяло ему с чистой совестью смотреть на свою действительность, на мирское. «Прекратилось стремление к гробу, к безжизненности духа и к потустороннему» [1, с. 418].

Относительно эпохи Возрождения, которая претворяет Новое время, Ж. Маритен писал так: «В период, последовавший за Средневековьем и который может быть назван эпохой барокко, сакральная цивилизация распалась, тогда как в политической сфере понятие и реальность государства постепенно возрастали» [2, с. 146]. Учреждение божьего царства постепенного начинает возвращать земному граду его функции и самостоятельность, что влечет постепенное наращивание присутствия государства в социальной сфере.

Основная работа Н. Макиавелли (1469-1527) «Государь» по большей части носит прикладной и прагматичный характер. Однако, в ней можно рассмотреть намеки, сделанные автором на особые функции государства, которые позволяют ему стабильно развиваться путем поддержания определенных взаимоотношений с населением. Полагаем, что речь идет, в том числе и социальных функциях государства. Так достаточно четко итальянцем сказано о необходимости главы государства «взять народ под свою защиту», «удержать дружбу народа». По мысли флорентинца это сделать не сложно «... ибо народ требует, чтобы его не угнетали» [3, с. 328-331]. Однако если государь этого не поймет и не осознает, то будет свергнут. Государству и его руководителю следует заботиться о том, чтобы население всегда нуждалось, имело потребность в государстве.

Свое понимание идеального общественного устройства в начале XVII в. представил Т. Кампанелла (1568 — 1639) в произведении «Город Солнца». В своей работе автор старается обратить внимание читателя на

особое отношение города-государства к сфере образования. Из текста следует, что образование представляется Кампанеллой как условие сохранения и воспроизводства общества, а также как основа формирования совершенно нового типа личности. Вероятно, для автора это был образ идеального общества и человека эпохи Нового времени. Новый тип человека производит и новый тип государства с достаточно развитыми социальными функциями. Обучение в идеальном городе идет совместное, включающее интеллектуальное и физическое воспитание. Также, как и в государстве Платона, в процессе образования и воспитания «выясняются наклонности каждого» [4, с. 45, 69, 88].

Свое понимание человеческой сущности и государства в эпоху Нового времени представили Т. Гоббс, Дж. Локк и Ж.-Ж. Руссо. Согласно их взглядам, все люди имеют так называемые «естественные» права, а государство является результатом общественного договора (согласия), который связывает человека и государство взаимными обязательствами.

Т. Гоббс полагал, что все люди равны между собой от природы в своем естественном состоянии, состоянии «войны всех против всех». Причиной этой войны, по мнению ученого, является «...естественная склонность людей вредить себе взаимно, которую выводят они из своих страстей, но главное, из тщеславного самолюбия, права всех на все» [5]. Чтобы обуздать стремление человека вредить ближнему, появляется государство, как результат общего согласия между людьми и гарант порядка в обществе. Объединенное таким образом множество людей называется государством. Это – «Левиафан», смертное божество [6, с. 569-570], единственный субъект, который может ограничить естественные права людей для обеспечения общего блага и справедливости.

Дж. Локк полагал, что людям следует договариваться не между собой, а с правителем, власть которого будет ограничена естественным законом. Это закон, которому подчиняются все люди, устанавливает рамки для прав, свобод и возможностей каждого по распоряжению своим имуществом. Общество представляется атомизированным, каждый человек обособлен от другого человека правами и своим интересом, в основе которого лежит право частной собственности. Естественный закон обязателен для выполнения государством и его институтами. Формальным выражением этого ограничения может являться конституция. Британский ученый был убежден, что люди наделены правами независимо от существования правительства. Роль правительства — защищать «жизнь, свободу и имущество» народа [7, с. 7-8].

В концепции Ж.-Ж. Руссо люди также объединяются в общество ради самосохранения. То, что люди в обществе занимают неравное имущественное и социальное положение – эта идея обосновывается и у Локка, однако

в данном случае только Руссо видит в этом корень многих социальных потрясений. Руссо приходит к убеждению, что неравенство между людьми не существует изначально. Он уверен, что проблему имущественного неравенства между людьми разрешает именно государство как гарант справедливости. Для того, чтобы оно было в состоянии это сделать, людям необходимо значительно ограничить свои права и, прежде всего, право частной собственности в пользу общества. В этом есть суть общественного договора. Согласно Ж.Ж. Руссо, этот договор заключается в «полном отчуждении каждого члена вместе со всеми своими правами в пользу всей общины. Так как, во-первых, раз каждый отдает всего себя целиком, то условие оказывается одинаковым для всех; а раз условие одинаково для всех, ни у кого нет интереса делать его тягостным для других» [6, с. 713-714].

К концепции общественного договора государство оказалось разумным продуктом сознательной, целенаправленной человеческой деятельности. Для создателей этой теории (Гоббс, Локк, Руссо) государство не есть нечто естественное и исторически возникшее, оно результат договоренности между людьми об общем благе и справедливости. Достижение общего блага (счастья) теперь не просто цель государства как естественного состояния человеческого общежития, а как важнейшее условие договора между государством и людьми. При договорных отношениях у каждой из сторон (населения и государства) имеются свои права и обязанности. Среди обязанностей государства в Новом времени появляются (фиксируются в национальных конституциях) обязанности обеспечить достойный уровень жизни и образовательный уровень населения.

Свой вклад в развитии представлений о государстве и человеке внес и представитель классической немецкой философии Г.В.Ф. Гегель. Одним из его исходных тезисов был следующий: все действительное разумно, все разумное – действительно. Согласно Гегелю, весь всемирно-исторический процесс «совершается разумно» [1, с. 65], а государство представляет собой действительность нравственной идеи [8, с. 264] и полную реализацию духа в наличном бытии. Человек как единичное, существует и обладает ценностью благодаря государству, а государство при этих взглядах существует для человека. Таким образом, немецкий диалектик обосновывал в своих работах идею нравственного государства, которое по своей сути является разумным. Эта разумность выражается у него в законах и государственных учреждениях, через которые индивид может реализовывать свою волю. Государство у Г. Гегеля также является и государством «общего сословия», которое ставит интересы всего общества превыше всего.

Кардинальный поворот в понимании сущности человека происходит в связи выходом работ социалистов-утопистов Р. Оуэна, А. Сен-Симона, Ш. Фурье.

Например, основным принципом учения Оуэна о природе человека было утверждение о том, что «...человек всегда был, есть и будет созданием окружающих условий, существовавших до и после его рождения...— это та единая идея, с которой все прочие должны согласоваться, чтобы быть истинными» [9, с. 140-141]. Следовательно, если людей окружить разумными условиями, то и характер их изменится, они сами станут разумными и добрыми. Окружающие условия это с одной стороны природные, а с другой – социальные условия жизни людей. Важнейшая идея социалистов-утопистов заключалась в том, что внешние факторы, социальные отношения, определяют положение и поведение человека в обществе. Таким образом, создав определенные условия жизни, можно сформировать определенного индивида. Получается, что человек будет самим собой тогда, когда для этого будут созданы подлинно человеческие условия, условия, соответствующие его достоинству.

Один из современников Маркса – Л. Фон Штейн впервые ввел в научный оборот понятие социального государства. Наиболее полно его взгляды на сущность социального государства изложены в работе «История социального движения Франции с 1789 г.». В этой работе Л. Фон Штейн ставил перед собой следующую цель – найти возможности устранить классовые противоречия, неизбежно возникающие в буржуазном обществе, средствами самого государства [10, с. 69-79]. Немецкий ученый был убежден, что классовые противоречия могут разрешиться без насилия, кровопролития и революций. Центральную роль своеобразного «примирителя» должно выполнять государство. Социальное государство должно создавать условия или при возможности напрямую влиять на процесс обретения благополучия каждым человеком. Идея социального государства, по-видимому, может согласовываться, отождествляться с такими феноменами как баланс интересов, гармоничное сосуществование, межклассовый диалог, вертикальная социальная мобильность, социальная справедливость и т.п. Теория Штейна стала своеобразным синтезом идей Гегеля и основателей теории общественного договора, а большинство современных правоведов и некоторые философы при исследовании функций, происхождения и развития социального государства наивно полагают, что концепция, предложенная Штейном есть вершина понимания государства, а не одна из его конкретно-исторических трактовок.

Основателями марксизма впервые был применен подход, в котором человек объявлялся подлинной субстанцией истории [11]. Весь исторический процесс представал как непрерывное развитие человеческой сущности. Иными словами, исторический процесс есть выражение развивающейся сущности человека, а его смысл и «цель» – всестороннее, свободное развитие человека [12]. Достижение этой цели возможно, только если разрешится глубочайшее противоречие истории, противоречие между родовой

(универсальной) и индивидуальной (ограниченной) сущностями человека. По мнению Маркса и Энгельса, разрешить этого противоречия человечество сможет достигнуть лишь в коммунистическом обществе.

Важно отметить, что человек у марксистов является социальным существом, т.к. он не может жить вне общества и реализовывать вне его свои сущностные силы. Иными словами, человек может жить только общественной жизнью, участвуя в связях и отношениях, которые объединяют индивидов в коллектив, целостный социальный организм – общество.

Вместе с новым пониманием человека и законов истории, основатели марксизма не могли не затронуть и государство как политическую форму организации общества. Особо важна для понимания сущности государства и его социальных обязательств работа Ф. Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства». В ней показано, что исторически государство выделяется (отчуждается) как сложнейшая форма политической организации общества в результате усложнения человеческой деятельности, а также глубинной потребности общества в управлении.

Полагаем, что государство можно рассматривать как политическую форму отчуждения родовой сущности человека. У этого тезиса два аспекта: 1) государство, становясь официальным выразителем воли народа и представителем всего общества, осуществляет функции рода, заменяя родовую организацию общества; 2) государство является закономерным результатом человеческой деятельности, получает самостоятельное независимо от воли людей существование, становится «над обществом» [13].

Ф. Энгельс связывал процесс политогенеза у греков и римлян с разделением общества на непримиримые классы, имевшие противоположные интересы: «...государство есть признание, что общество... расколосось на непримиримые противоположности, избавиться от которых оно бессильно. А чтобы эти противоположности, классы с противоречивыми экономическими интересами, не пожрали друг друга и общество в бесплодной борьбе, для этого стала необходима сила, стоящая, по-видимому, над обществом, сила, которая бы умеряла столкновения, держала его в границах «порядка». И эта сила, происходящая из общества, но ставящая себя над ним, все более и более отчуждающая себя от него, есть государство» [14, с. 170]. Глубокая потребность общества в самосохранении вызывает к жизни социальную функцию государства и чаще всего актуализируется в результате социальных потрясений, насилия, борьбы классов. В зависимости от своего типа (рабовладельческое, азиатское, феодальное, капиталистическое, социалистическое) государство, будучи социально неоднородным образованием, обеспечивает воспроизводство господствующего в данный исторический период класса, у которого больше возможностей, чтобы нужным ему обра-

зом организовать, выстроить политическую власть. Однако, в итоге государство отчуждено и от господствующего класса, поскольку он полностью никогда не совпадает с государством.

Заслуга Ф. Энгельса состояла в том, что он показал противоречивую природу государства и его политики в социальной сфере. С одной стороны, каждое государство имеет классовую структуру, но с другой стороны, оно вынуждено удерживать классовые противоречия в границах порядка для самосохранения. Это дает теоретическую и методологическую базу современного понимания социальной функции государства [15].

Итак, философская мысль эпохи модерна объявляла социальный прогресс и государство результатом развития человеческого разума, а родовая сущность человека выводилась из его сознания и интеллектуальных способностей. Отличия между людьми трактовались как отличия между их интеллектуальными способностями. Государство же должно было гарантировать свободу и порядок в обществе. Но в проекте социалистов-утопистов человек являлся не только результатом своего интеллектуального развития, но и внешних, окружающих его обстоятельств. В создании достойных человека условий ответственным оказывалось и государство.

Несмотря на значительный прогресс в понимании природы человека и государства в Новом времени, наилучшего результата достигла марксистская мысль. Понимая несовершенство социальной реальности, Маркс и Энгельс предложили исследовать материальные условия существования людей, создали новую концепцию исторического процесса, в которой история и государство показаны как результаты развития человеческой сущности. Государство они определили, как силу, отчужденную от народа. Одновременно социальное назначение государства представлялось им как способность умерять классовые столкновения и держать их в границах «порядка».

Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. – СПб.: «Наука», сер. "Слово о сущем", 2000. – 584 с.
2. Маритен Ж. Человек и государство. – М.: Идея-Пресс, 2000. – 196 с.
3. Макиавелли Н. Избранные сочинения. – М.: «Худож. литература», 1982. – 514 с.
4. Кампанелла Т. Город Солнца, М., 1954. - 228 с.
5. История философии в кратком изложении / Пер. с чеш. – М.: Мысль, 1995 – 590 с.
6. Рассел Б. История западной философии. / Сокр. пер. с англ., общая ред. и послесловие проф. В.Ф. Асмуса. – М., Изд-во иностр. лит., 1959. – 935 с.
7. Локк Дж. Два трактата о правлении. – Москва; Челябинск: Социум, 2014. – 494 с. (Серия: «Библиотека ГВЛ»).
8. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
9. Оуэн Р. Избранные произведения. Т. 2. – М.-Л., 1950. – 352 с.
10. Кочеткова Л.Н. Теория социального государства Лоренца фон Штейна // Философия и общество. № 3, июль – сентябрь 2008. – с. 69–79.

11. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-изд. Т. 3. С. 7-544.
12. *Мусаелян Л.А.* Концепция исторического процесса К. Маркса: человеческий контекст // Философия и общество. 2007, № 3. С. 64-80.
13. *Шарков А.В.* Сущность и антропологические основания социальной функции государства // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2017. Вып. 3. С. 358–367.
14. *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-изд. Т. 21. С. 23-178.
15. *Шарков А.В.* Социальная функция государства: философский анализ проблемы [Электронный ресурс]: монография. – Пермь: изд. ПГНИУ 2018. URL: <https://elis.psu.ru/ident/978-5-7944-3052-3>

SOCIAL FUNCTION OF THE STATE IN THE PHILOSOPHY OF MODERN TIMES

Anton V. Sharkov

Perm State National Research University
Bukireva st., 15, Perm, 614990, Russia

The relevance of the topic of this article is dictated on the one hand by the increased attention of researchers to the problems of the social state and the prospects for its existence. On the other hand, today experts, researchers and scientists raise the question of the role of the state in solving social problems, such as poverty, unequal access to medicine and education, etc. In resolving issues related to the future of the social state and the problems of its development, philosophical thought should also make its contribution.

The article considers the views of Modern times thinkers on the social function of the state. The contribution of the modernist philosophers in the promotion of scientific thought to the present understanding of the social functions of the state. Special attention is paid to the basic principles of the philosophy of K. Marx and F. Engels on the social origin and purpose of the state. The views of the classics of Marxism on the state and its social function formed the theoretical and methodological basis for present research in this area and to a large extent determined the value significance of this phenomenon for man and society.

Keywords: state, social function, F. Engels, man, alienation, Modern times

Ф.ЭНГЕЛЬС: МАРКСИСТСКОЕ ПРОРОЧЕСТВО О РОССИИ

В. Д. Жукоцкий

доктор философских наук, профессор
Тюменский государственный университет

З. Р. Жукоцкая

доктор культурологии, профессор кафедры общей теории права и гуманитарных дисциплин,
ЧУО «БИП – Институт правоведения», Могилевский филиал
212000 Беларусь, Могилев, ул. Комсомольская, 5
E-mail: zhukotskaya59@mail.ru

Тема «Маркс и Россия» имеет преимущественно исторический и историко-философский характер, но и она способна многое прояснить в нашей нынешней ситуации, отслеживая необходимый характер пути, по которому мы пришли к ней. Подчеркнутый интерес К. Маркса к России и русским выдавал глубокую симпатию и надежду, которую он связывал с этим заснувшим в веках Сфинксом, от пробуждения которого во многом зависели судьбы мира.

Авторы статьи делают вывод о подлинной глубине марксовско-энгельсовского анализа развития революционного движения в Европе, включая Россию. Маркс и Энгельс сделали максимум из того, что вообще доступно научному философско-историческому исследованию.

Ключевые слова: Философия Маркса и Энгельса, Россия, историзм, революция

Марксизм стал судьбою России XX века. Этот факт констатируется вне зависимости от тех или иных политических симпатий. Как бы мы не относились к мировоззренческим доминантам советизма, нельзя обойти то обстоятельство, что несколько поколений людей связывали с ним свою судьбу, что целое русской культуры прошло через его горловину.

В настоящее время о возрастающем интересе как к марксизму в целом, так и теоретическому наследию К. Маркса свидетельствуют и работы современных исследователей [1], и Первый Всемирный конгресс по марксизму в Пекине: глобальное будущее (2015); и Международные, Общероссийские теоретические и научные конференции, посвященные 200-летию со дня рождения К.Маркса (2018 – Москва, Минск, Санкт-Петербург, Пермь, Самара и др.)

Первая и исключительная особенность учения Маркса на русской почве состоит в том, что оно с самого начала прорастало как глубоко национальное явление русской культуры. Дух марксова учения оказался на редкость созвучен тональности русской души в этом решающем для судеб России

вопросе – отношении к безудержной капитализации всех общественных отношений. Русский марксизм обнаружил не только глубокие корни, но и широту охвата самых неожиданных общественно-политических идей и течений. Русские революционные демократы и анархисты, народники и «легальные марксисты» – создавали преобладающий фон для культурной эволюции марксистских умонастроений.

Перспектива будущей русской революции, по Энгельсу, не имеет в виду нового коммунистического издания уже существующего в царской России государственного социализма, но его реальное развитие. Только одно обстоятельство могло изменить его новый статус: навязанная извне потребность к предельной мобилизации всех ресурсов, включая социальные, для отражения внешней угрозы. Именно этот, худший для России вариант развития был ей предложен силой обстоятельств и вполне конкретных эгоистических интересов других, более мощных экономически и откровенно враждебных социально-политически стран. В дальнейшем к этому обстоятельству прибавилось еще одно – внутреннее.

Эти выводы Энгельса (из письма Каутскому) сделаны им через год после смерти Маркса и едва ли расходятся с общей линией. Но в любом случае они ставят один из фундаментальных историко-философских вопросов о степени тождественности и степени различия в творчестве двух соратников. Едва ли социальная и философская мысль знает аналоги более тесного творческого содружества, когда усилия одного органично дополняются усилиями другого и, в конечном счете, образуют неразрывный сплав цельного учения. Но подобно тому, как один человек в творческом поиске двоятся, порой меняет акценты, заглядывая на предмет своего изучения с разных сторон, так это тем более характерно и для двоих, по своему совершенно разных людей.

На сегодняшний день имеется множество исследовательских наработок, показывающих степень различия в позициях и оценочных суждениях двух гениев европейского революционного движения XIX века. Например, различают большой *позитивизм* в мировоззрении Энгельса, его большой акцент на великих материалистов эпохи Просвещения, тогда как в творчестве Маркса раскрывается *потаенный*, *нерастроченный метафизический* потенциал, уходящий своими корнями в немецкую классику. Этот потенциал еще только предстоит разгадать. Явственно ощущаемый в начале XX века дефицит философского начала в известном и доступном тогда наследии К.Маркса сподвиг многих русских марксистов на «философские подвиги», а представителей «легального марксизма» и вовсе направил в русло религиозно-философского традиционализма.

Но если все эти различия действительно имели место, то они вполне могли сказаться и на русской теме. Ф.Энгельс всерьез обратился к этой теме в 1875 году в знаменитой серии статей «Эмигрантская литература», пятая

из которых была полностью посвящена России. В том же году она вышла отдельной брошюрой под заглавием «Soziales aus Rusland» («О социальном вопросе в России»). Первый перевод ее на русский язык был сделан В.Засулич: «Фридрих Энгельс о России» (Женева, 1894). После этого она многократно переиздавалась в России под различными названиями.

Марксову любовь к русскому языку разделил и Энгельс. В своем письме к В.Засулич (6 марта 1884 г.) он признается: «Ваш перевод моей брошюры я нахожу превосходным. Как красив русский язык! Все преимущества немецкого без его ужасной грубости» [2, с. 106]. О том, что интерес к русскому не был для Маркса праздным любопытством, свидетельствует и В.И.Ленин: «Маркс и Энгельс, оба знавшие русский язык и читавшие русские книги, живо интересовались Россией, с сочувствием следили за русским революционным движением и поддерживали отношения с русскими революционерами» [2, с. 13]. Особый характер отношения с русскими отмечали и другие. Так Э.Бернштейн признавался, что в отличие от отношений с немецкими социал-демократами «с русскими друзьями Маркс общался чисто по-братски» [4, с. 66]. Это указывает на программный характер этой работы. В ней Энгельс делает основным предметом своей критики эмигрантскую деятельность П.Ткачева. Спор Энгельса с Ткачевым во многом напоминает спор Плеханова с Лениным, а равно – Маркса с Бакуниным. Речь идет о первенстве объективных факторов революции над субъективными, о вызревании прежде всего внутри самих производительных сил общества (безусловно, *буржуазного*) необходимых социальных и экономических предпосылок. Обращает на себя внимание то, что К.Маркс – и это чувствуется даже стилистически – при написании письма в редакцию «Отечественных записок» (ноябрь 1877 г.), письма и особенно *Набросков* ответа на письмо В.Засулич активно использовал энгельсовские наработки. Это особенно заметно при анализе центральной темы: *изолированности* русской общины и того, как это связано с русским деспотизмом. Энгельс дает на этот счет недвусмысленные разъяснения.

«Подобная полная изоляция отдельных общин друг от друга, создающая по всей стране, правда, одинаковые, но никоим образом не общие интересы, создает естественную основу для *восточного деспотизма*; от Индии до России, везде, где преобладала эта общественная форма, она всегда порождала его, всегда находила в нем свое дополнение (курсив – В.Ж.). Не только русское государство вообще, но и даже его специфическая форма, царский деспотизм, вовсе не висит в воздухе, а является необходимым и логическим продуктом русских общественных условий...» [5, с. 544]. Если это верно для «мирного» времени, то это тем более верно для русской революции и ее последствий, которые несли на себе печать не столько *личностей* и *групп* (партий), сколько *условий* и *обстоятельств*. Но еще важнее

другое: «Если что-нибудь еще может спасти русскую общинную собственность, – утверждает Энгельс, – и дать ей возможность превратиться в новую, действительно жизнеспособную форму, то это именно пролетарская революция в Западной Европе» [5, с. 546].

Таким образом, акценты, которые расставляет Энгельс, отличаются от марксовских, в которых главным условием *спасения* русской общины выступает именно русская революция. Однако видимую полярность их позиций можно без труда преобразовать в один логический ряд. Маркс говорит о первоочередном условии, а Энгельс – об условии спасения и выживания самой русской революции. На это же обстоятельство в дальнейшем указывал и Ленин: мы, говорил он, должны «продержаться» до наступления пролетарской революции на Западе. Лишь в дальнейшем появился аргумент «национально-освободительного движения» в глобальном единоборстве с капитализмом. Но и он был опровергнут силовой – военной и экономической – миссией США. Отсюда следует, что решающий аргумент во всех вариантах развития событий принадлежал перспективе «пролетарской революции в Западной Европе», как на это и указывал Энгельс. При этом вариант социал-демократического, реформистского ее протекания еще не обсуждался, хотя он уже реально появился на горизонте.

Следует ли из этого, что Энгельс говорит о революции на Западе как достаточном условии для возрождения России? Вовсе нет. «Сорок миллионов Великороссов образуют слишком большой народ, и у них было слишком своеобразное развитие, чтобы им можно было *навязать* извне какое-либо движение. Да это вовсе и не требуется». [5, с. 568.].

Почему? Да потому что у России и самой достаточно горючего материала, чтобы двигаться в том же направлении, что и Запад. Правда, отмечает Энгельс, к этому есть и серьезные препятствия: «масса русского народа, крестьяне, столетиями, из поколения в поколение, тупо влачили свое существование в трясине какого-то *внеисторического* прозябания, и единственной сменой, прерывающей однообразие этого унылого состояния, были отдельные бесплодные восстания и новый гнет со стороны дворянства и правительства». Но всему этому пришел конец после реформы 1861 года, которую «провели таким хитроумным способом, что она ведет большинство как крестьян, так и дворян к верному разорению» [5, с. . 568.].

Энгельс неоднократно указывает, что перспектива радикальной революции в России выглядит тем более основательной, что в самом высшем обществе наблюдается раскол: традиционный русский деспотизм в лице царского правительства приходит во все большее противоречие «со взглядами быстро растущей столичной буржуазии». Более того, сам он, оставаясь разновидностью «такого азиатского деспотизма, о произволе которого мы на Западе даже не можем составить себе никакого представления», настолько «запутался, сегодня делая уступки либерализму, чтобы завтра с

перепугу взять их обратно», что «сам все более и более подрывает всякое к себе доверие».

В тексте Энгельса поражает не только точность и прогностическая сила проведенного анализа, но в еще большей степени его удивительное созвучие с ситуацией в России конца XX века. Стоит основательно вчитаться в самую стилистику энгельсовского повествования, когда несколькими широкими мазками раскрывается вся глубина постигшего Россию исторического противоречия.

Энгельс демонстрирует настоящий пророческий дар в отношении России и перспектив русской революции. И даже «преждевременная попытка восстания» 1905-1906 годов имела все шансы «загнать имущие классы в объятия правительства». И выступление «Вех» в 1909 году тому подтверждение. Но в том-то и дело, что маховик вызревавшего столетиями исторического противоречия был раскручен настолько основательно, что никакие попятные движения уже не могли его остановить. Оставалось либо двигаться в том же направлении, либо уйти в сторону. Вот только к какому результату это движение должно было привести в конечном счете Энгельс не уточняет. Он выражает лишь общую озабоченность тем, что своеобразие русской истории может самым неожиданным образом сказаться на характере и направленности русской революции. Не случайно он обращает внимание на укорененность в русском народе культурно-исторической традиции *почитания царя*. «Русский народ, – отмечает Энгельс, – устраивал бесчисленные разрозненные крестьянские восстания против *дворянства* и против отдельных чиновников, *но против царя – никогда*, кроме тех случаев, когда во главе народа становился *самозванец* и требовал себе трона» [5, с.547.].

Все дело в том, что «царь представляется крестьянину *земным богом*» в соответствии с русской поговоркой «бог высоко, царь далеко». Разочарование в официальных формах почитания *бога* и *царя* вовсе не означало автоматического разочарования в самой традиции их почитания. Это с необходимостью должны были учитывать революционеры всех мастей – от либерального до социального и социалистического спектра. Иначе говоря, ни Маркс, ни Энгельс не заглядывают в перспективу *соединения* общей логики развития исторических событий со своеобразием русской культурно-исторической традиции. Это дело самой истории. Они указывают лишь на саму эту логику и на те внешние и внутренние обстоятельства, которые могут на нее повлиять, либо корректируя, либо вовсе изменяя ее направленность. До сих пор мы не нашли каких-либо серьезных погрешностей в их анализе, за исключением одного: перспективы «пролетарской революции в Западной Европе» и характера влияния на нее со стороны русской революции.

Как было отмечено выше, Энгельс видел международное значение революции в России в том, что «она одним ударом уничтожит последний, все

еще нетронутый резерв всей европейской реакции». Но когда все это произошло, последовало то, на что можно было меньше всего рассчитывать: произошла внутренняя *консервативная консолидация* Запада, как на либерально-консервативной, так и национал-социалистской основе. Более того, используя международный фактор традиционного страха перед Россией, ему удалось привлечь на свою сторону и значительную часть рабочего движения, как бы вынужденно вставшего на реформистский путь. Правда, для этого пришлось пойти на значительные социально-экономические уступки рабочему классу. После русской революции стало ясно, что такая игра стоит свеч.

Таким образом, вместо фактора революционизирующего Запад, при том, что он также действовал, возобладал фактор его внутренней консервативной консолидации. Такое влияние русской революции на Запад не только изменило перспективу европейской пролетарской революции, но, как следствие этого, предопределило и ее собственную судьбу: она оказалась в тисках навязанной ей *самодостаточности*, а в стремлении вырваться из них она угодила в холодные объятия нарочитой буржуазности Запада. Энгельс демонстрирует настоящий пророческий дар в отношении России и перспектив русской революции.

Общий контекст всемирной истории с неизбежностью втягивает в свою орбиту и обособленное (в социально-политическом смысле) течение русской истории. В результате они взаимно корректируют друг друга и выводят тему революции на еще более глобальный уровень – уровень всеобщей *экологической революции*, которую единственную в своем роде нельзя решить одними за счет других. Тема *социальной революции* по-прежнему сохраняет свою актуальность, но, по крайней мере для Запада, не в собственно политической плоскости радикального переворота общественного строя, а поиска такой *равновзвешенности*, которая в свое время характеризовала исторический результат конфронтации родовой аристократии и буржуазии, а в наше время – еще и рабочего класса.

Русская тема не только скорректировала концептуальные построения К.Маркса в отношении перспектив европейского и мирового развития [6], но существенно повлияла и на само это развитие. Поражает логическая строгость марксовских теоретических построений, которые сами оказались фактором истории и стимулировали как бы методом от противного (через обострение проблемы) поиск нового исторического компромисса.

Парадокс нашего времени в том, что по мере отдаления от реалий советской эпохи, мы все более получаем материал, воскрешающий забытые было марксистские истины. Марксизм можно постигать *по Марксу*, через ученичество и преподавание со всей суммой абстрактного теоретизирования и возникающего недоверия к букве и слову. А можно открывать в самой

жизни, даже не подозревая порой, что открываешь Маркса и марксизм, проникаясь духом его бунтарства против попрания личности потугами стяжательства и корысти «все на продажу». Новый марксизм, еще не знающий своего имени, рождается из гуши народной и интеллектуальной жизни страны, где должен доминировать творческий энтузиазм научной, эстетической и общественно созидающей практики.

Список литературы

1. *Кондрашов П.Н.* Философия праксиса Карла Маркса // Вопросы философии. 2016. № 10. С. 69-80; *Шелике В.Ф.* Непознанный Маркс и некоторые проблемы современности. Часть 1–3 // Философские науки. 2013. № 3. С. 37–48; № 4. С. 94–107; № 5. С. 120–130.
2. *Энгельс Ф.* Письмо В.И. Засулич / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 36. С. 104-106.
3. *Ленин В.И.* Фридрих Энгельс / Ленин В.И. ППС, 5-е изд. Т. 2. С. 3-14.
4. *Бернштейн Э.* Карл Маркс и русские революционеры. – Харьков, Изд-во «Пролетарий», 1923. – 74 с. .
5. *Маркс К.* Конспект книги Бакунина «Государственность и анархизм» / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 18. С. 579-624.
6. В интересной статье *Б.Ф.Поршнева* содержится углубленный анализ самой последней, оставшейся незаконченной работы Маркса «Хронологические выписки», где он, используя российский материал намечает новые возможности исторической классификации: см.: Маркс-историк. Отв. ред. Э.А. Желубовская – М.: Наука, 1968. – 711 с.

F. ENGELS: A MARXIST PREDICTION ABOUT RUSSIA

Vladimir D. Zhukotsky

Tyumen State University

Zinaida R. Zhukotskaya

Private Higher Educational Establishment «The Belarusian Law Institute»
Komsomolskaya St., Mogilev, 212000, Republic of Belarus

The topic «Marx and Russia» predominantly has a historical and historico-philosophical character, but it can also clarify a lot in our present-day situation, tracking the essential nature of the path, along which we have come to it. The emphasized interest of K. Marx to Russia and the Russians betrayed a deep sympathy and hope associated with the Sphinx, which had been falling asleep for many centuries, and awakening of which, in many respects, influenced the world's fate.

The authors of the article draw the conclusion about the true depth of the Marx-Engels analysis of the revolutionary movement development in Europe, including Russia. Marx and Engels made a great contribution to the scientific philosophical and historical research.

Key words: Marx's and Engels philosophy, Russia, historical, revolution

О РЕЛИГИОЗНЫХ ПЕРЕМЕНАХ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

М.Г. Писманик

доктор философских наук, профессор кафедры культурологии и философии,
Пермский государственный институт культуры,
614000, Пермь, ул. Газеты «Звезда» 18,
E-mail: mg-pismanik@yandex.ru

В статье показано, что после тяжких гонений религии в СССР, ощущения шока от крушения коммунистических идеалов и падения безбожного режима, – она вернулась в обновленную страну с триумфом. Государство обрело светский статус и уже реально обеспечивает свободу совести сограждан. Чувствуя потребность в поддержке сакральной веры, – массовое сознание относится к ней с уважением и высоко ценит лояльность религиозных конфессий. В статье представлена динамика религиозных перемен и обзор когорты верующих. К сожалению, религия подверглась политизации и воздействию фанатиков-клерикалов. Они призывают к мировоззренческому реваншу, посягают на светский статус государства, систему образования, насаждают атеофобию в массовое сознание и различные сферы культуры. Религиозное прикрытие активно используют агрессивные националисты, экстремистские лица и группы.

В стране осуществляется интенсивная поляризация духовной жизни, кардинальным образом меняется и социокультурная ситуация. Но светское общество еще не вполне вышло из состояния кризисного шока. В отличие от религиозной когорты, оно не институировано и не ориентировано на противостояние клерикалам. Недавнее, доминирующее светское пространство культуры, ныне пронизано риском клерикальной агрессии. Стратегия национальной политики и гражданского единения россиян требует активной защиты светского статуса государства и необходимого становления толерантного «мировоззренческого равновесия».

Ключевые слова: безбожие, религиофобия, религиозный «Ренессанс», не-офиты, светское государство, политизация религии, атеофобия, религиозная когорта, клерикальный реванш, толерантность.

Минувшие три десятилетия – время сложной бифуркации нерелигиозных и религиозных начал в общественном сознании. Стоит внимательней всмотреться в нее. Антирелигиозное советское государство регулярно и властно более полувека навязывало трем своим поколениям идеалы коммунизма и безбожную веру. В этих государственных намерениях безбожная вера, являясь наиболее ненормальным духовным насилием, проявила себя как наименее конструктивная социальная компонента. Упрямо противостоя тысячелетней духовной традиции россиян, она оказалась неспособной ее одолеть и стать тем убеждением, которое узами солидарности скрепляет

устой самосознания общества. Узрев в религии антагонизм идеалам коммунизма, используя «Союз воинствующих безбожников» (действовал в 1925-1943 гг.), власть выдворяла ее из всех сфер культуры. В конце концов, религию загнали в духовное гетто. Были прикрыты почти все храмы, а духовенство подверглось жесточайшим репрессиям. Гонения обрушились и на верующих, особенно, на активных прихожан. Резко снизилось число россиян, соблюдающих обряды. Религия, затравленная гонениями и заточенная в гетто общественного сознания, подобно пружине, сжалась в подсознании значительного числа сограждан.

С начала 60-х гг., безбожные гонения заменила «система атеистического воспитания». Поддерживая материалистическую картину мира, она охватила все слои населения. Главное же, – она более искусно внедряла воинственное безбожие в общественное сознание. Прожив, как и «Союз безбожников», около двух десятилетий, – «система» так и не добралась до своей конечной цели. Энтузиастами воинственности стали немногие сограждане, а к началу 80-х гг. численность верующих стала нарастать. Правда, «системе» удалось наделить сознание заметной части населения религиофобией, – политически окрашенной предубежденностью, неким мировоззренческим подобием «ветрянки». Эти питомцы «системы», хулили устои религии и посмеивались над верующими.

Как известно, к этапу «перестройки» в Отечество нагрянули катастрофические потрясения, порушившие советскую державу, прервавшие связь времен и вызвавшие глубокий психологический шок во всех социальных стратах. Державная трагедия отозвалась едва ли не в каждой семье бедствиями, растерянностью, чувством бесперспективности и одиночества. Наступило межвременье. В обществе надломился фундамент безбожия, рухнула надоевшая «система воспитания». Из глубин массового подсознания, в духовность ринулись волны мистики. В этой идейной сумятице пали навязанные коммунистические идеалы, а с ними – и устои безбожной веры. В массовом сознании возник духовный вакуум. Разжатой пружинной, религия вырвалась из гетто и заполонила вакуум духовности.

Реалистичная картина мира у большинства россиян перевернулась. Они внезапно почувствовали в себе иную, спасительную и зримо их роднящую, сакральную веру. Причастность к ней придало отчаявшимся ощущение психологической поддержки и надежду на лучшее будущее. Религия ворвалась в само сердцевину общественного сознания. Некоторые именуют этот феномен «религиозным Ренессансом». Почти немедля около 80% рядовых россиян обратились к сакральной вере и соединились с теми немногими согражданами, кто сохранял ее в безбожных гонениях. К религиозной когорте примкнуло множество предпринимателей и государственных служащих.

Религиофобия в обществе практически исчезла. В нем оформилось устойчивое уважение к религии даже со стороны неверующих сограждан, осознавших, сколь значима (хотя и противоречива) роль религии в мировой и отечественной истории. «Крушение социализма, – констатирует В.И. Гараджа, – отразилось в общественном сознании как крушение атеизма не только в качестве неотъемлемой составной части идеологии правящей коммунистической партии, но как крушение любой нерелигиозной формы сознания» (1, с.297). Вхождение религии в самую стремнину духовной жизни страны, во многом разнообразило и обогатило нашу культуру. Религия, как известно, вобрала в себя немало общечеловеческих культурных ценностей. Она, по-своему, защищает и даже освящает их. Для общества высоко значима нравственно-патриотическая позиция и социально-милосердное служение конфессий. Общество дорожит также вносимым традиционными религиями вкладом в поддержание социальной стабильности Отечества.

Конституция определила Российскую Федерацию в статусе светского государства, то есть, нейтрального как к религии, так и к атеизму. В научном понимании, фундаментальные устои светского государства коренным образом отличны от фактически антирелигиозного статуса советского государства с его идейной установкой к навязыванию воинствующего атеизма. Светскость современного российского государства состоит не в ограничении, но именно в поддержании свободы убеждений, а также в признании действительной правомерности как нерелигиозных, так и религиозных начал в культуре и общественных отношениях (2, с. 374-375).

Конституция отделила религиозные объединения от светского государства, провозгласила реальную свободу совести, ввела принцип равенства религий и равенства сограждан, не зависимо от их отношения к религии. Чрезвычайно важным является тот момент, что приобщение многих россиян к религии уберегло их от анархии и тем укрепило их гражданственность. К тому же, религия заметно снижает возникающую в обществе деструктивную «протестную готовность». Социологи выяснили, что независимо от их конфессии, верующие ныне более лояльны и более терпимо переносят испытания межвременья.

Но каждому россиянину очевидно, что в последнее время в нашем светском государстве религия, выйдя за пределы храма и прихода, всё более настойчиво пронизывает сферы воспитания, образования, просвещения и иные измерения культурного пространства. Пронизывает не столько силой веры и числом убежденных адептов, сколько нарастающим натиском своих институций, т. е. религиозных центров, объединений, учреждений, сообществ активистов и пр. При этом она получает явную и неявную поддержку своих ангажированных адептов в государственных и общественных структурах. Известный социолог религии М.Ю. Смирнов точно фиксирует: адептами «активно культивируется представление, что именно религия должна

быть важнейшей духовной основой общества, а религиозные организации призваны стать опорой российской государственности» (3, с.102). Суждение М.Ю. Смирнова находит подтверждение в новых, уже нередких высказываниях ответственных чиновников. Так, 7 ноября минувшего года на заседании Общества русской словесности заместитель министра культуры Ольга Ярилова публично объявила патриарха РПЦ Кирилла «духовным лидером нашей страны» (4).

Перейдем к анализу сформировавшегося состава религиозной когорты. Поначалу ее основную численность составляли новообращенные («неофиты»), которым присуще повышенное мистическое возбуждение. Но за сравнительно короткое время, это возбуждение у них заметно снизилось. Как показывают многие социологические исследования, в большинстве своем, эта когорта ныне не обладает глубокой верой и ажиотажной мистичностью. До сего дня, в когорте выделяется лишь малая группа реально «воцерковленных» верующих, то есть тех, кто органично связал себя с культовой жизнью при храме и строго следует вероисповедным указаниям. Судя по исследованиям, (да и по признанию духовенства), – «воцерковленные» в православии составляют менее 10%. Преобладают в церкви те, кого священники именуют «захожанами» и «обрядоверами.

Что тоже показательно: четвертую часть (25%) всей религиозной когорты составляет многомиллионная, странная группа тех, кто не в состоянии определить свою конфессиональную принадлежность («верю в Бога, в высшую силу, но не исповедую конкретную религию»). Этот важный факт установлен в ходе Всероссийского опроса, проведенного социологическим центром «Среда» в 2012 году (5). Опрос охватил 79 субъектов РФ, выборка 56.000 респондентов, представив 98,8% населения страны. Правда, исполнить это самоопределение стало непростым делом: с взлетом религиозности в обществе, помимо традиционных конфессий, появились великое число многообразных новых исповеданий отечественного и иностранного происхождения. Однако, в этой необычной группе безмерно много и тех, кто по сие время не может разобраться даже в том, какому Богу или какой именно «высшей силе» он поклоняется...

В рамках анализа всей религиозной когорты, приведем ценные данные всероссийского опроса, осуществленного в 2017 году авторитетным «Левада-центром» (6). Учтем, что самоопределение респондентов по группам на основе их отношения к тем или иным исповеданиям, в опросе осуществилось нечетко. Потому их итоговая численность в когорте превышает 100%. Характеризуя степень религиозности, «Левада-центр» выделяет в когорте четыре группы. Первая группа (9% опрошенных) считает себя «очень религиозными». Вторая группа просто маркирует свою сакральную веру. Но численность второй группы заметно нарастает: за три последних года её количество возросло от 35% до 53%, Третья группа именуется лишь «в

какой-то мере религиозной». Она включает около половины (44%) респондентов. Четвертая группа (33% респондентов) признаёт себя в данное время уже «не очень религиозной». Выяснилось, что значительная часть членов четвертой группы, в сущности, не религиозна. То есть, некоторые поверхностно-сакральные представления ее членам известны и симпатичны. Но глубинные, – подлинные начала религиозного миропонимания и усвоенных ценностей – ими не уловлены, не интериоризованы и не доминируют в их сознании. Образ жизни таковых не столько религиозный, сколько «мирской», то есть светский.

Православие остается в России крупнейшей по численности и доминирующей по влиянию религией. К нему с уважением и особо доброжелательно относятся 92-93% опрошенных россиян. К католикам – 74%, к протестантам – 61%, к мусульманам – 59%, к адептам восточных религий – 57%, а к иудеям – 55%. Очень важно при этом, что 62% респондентов доброжелательно и с уважением относятся и к атеистам. Лишь 16 % респондентов проявляют к ним опасение и неприязнь. И всё же, по неясной причине, за эти три года, группа нерелигиозных и атеистов сократилась вдвое (с 26% до 13%). Примечательно, что сами атеисты уже предпочитают именовать себя материалистами.

К сожалению, подъем религиозности не снизил в обществе проявления агрессии и криминальности. Рыночное время внесло и в саму религию скверну коммерции, свободно находящую здесь свои лакуны. Что особенно тревожно для постсоветского бытия и гражданского единения, – в стране была допущена политизация религии. Ввиду этого, нарастает влияние клерикалов (фанатиков, добивающихся первенства церкви в светском обществе и в средствах массовой информации). Религиозное прикрытие особо активно и искусно используют воинствующие националисты, а в первую очередь – экстремистские лица и группы.

В постсоветском обществе происходит интенсивная поляризация духовной жизни, кардинальным образом меняется и социокультурная ситуация. В нарушение баланса социальной устойчивости, ватерпас духовности все более смещается к воинственно институированному сакральному краю. Правда, по нашему глубокому убеждению, нерелигиозные граждане, в своем громадном большинстве, ныне фактически свободны от проявлений религиофобии. Но светское сообщество еще не вполне вышло из кризисного шока. К тому же, оно приметно отягощено комплексом вины за свое участие или же равнодушие к гонениям религии. Что не маловажно, – в отличие от религиозной когорты, – светское общество не институировано и не консолидировано. Оно благодушно, в основе своей аполитично, избыточно толерантно и не ориентировано к противостоянию клерикалам. Впрочем, светское сообщество так же не настроено к вескому диалогу и полемике с религиозным сообществом и его представителями во власти. В

итоге, еще недавнее, по преимуществу, светское пространство культуры, – ныне, по преимуществу, модифицируется в пространство религиозное, где крайне затруднено становление необходимого светскому государству «мировоззренческого равновесия».

Наряду с поддержанием начал социальной стабильности, взлет религиозности внес в кризисное общество и дезинтегрирующие напряжения. Клерикальный азарт воинствующего реванша стимулирует обострение мировоззренческих и конфессиональных различий россиян. Клерикалы провоцируют расчленение россиян на «наших» и «не-наших», тем самым внедряя неприязнь к «не-своим». Социальные напряжения тонизируют и иные наполняющие лоно религии деструктивные новшества. Таковы: атеофобия (подобие религиофобии, – та же «ветрянка», только перенацеленная); уверенность в своей вероисповедной исключительности и предвзятость к иноверцам; дух коммерциализации; межконфессиональная конкуренция; миссионерский прозелитизм. Особую тревогу у дальновидных сограждан вызывают уже упомянутые «страшилки»: нарастающая политизация религии, подъем клерикализма и частые импульсы фанатичного экстремизма. Под воздействием атеофобии и энергично транслируемого через СМИ клерикального реванша, – массовому сознанию навязываются утверждения о безусловной монополии религии на моральные ценности, о безродности и аморальности приверженцев атеизма и материализма. Здесь уместно привести высказывание замечательного философа и религиоведа, академика Л.Н. Митрохина: «Как мне представляется видеть, что главный водораздел пролегает не между верующими и атеистами, а между реакционерами, человеконенавистниками, циниками и подлецами, с одной стороны, и гуманистами, людьми долга, чести, – с другой. Уверен, что такой вывод вполне соответствует научному представлению о религии, как органической и исторически закономерной форме культуры» (7, с.977).

Сакральные «тренды» уже входят в государственные церемонии. Слыть неверующим – культурно непристойно и уже «неполиткорректно». Отчасти, этими факторами можно объяснить осуществившуюся мировоззренческую метаморфозу ряда авторитетных деятелей светского государства. Являясь, как правило, недавними атеистами, свое искреннее, индивидуальное приобщение к сакральной вере, – они теперь демонстрируют публично и даже возглавляют набожные шествия. Чиновничество, в основной массе, следуют за шефами. К шествиям также пристроилось немало карьерных политиков. По-видимому, в этих процессиях преобладают искренние, недавние неопиты. Однако, есть и фарисействующие. Сомнительно, к примеру, зачислить в религиозную когорту причудливо себя именующего «православного коммуниста» – лидера той партии, которая более всего виновна в еще не забытых гонениях на религию и верующих.

Бесспорна органическая спаянность ведущих общечеловеческих ценностей культуры у верующих и нерелигиозных сограждан. «Различия в отношении к религии не должны усугублять нравственное отчуждение между людьми. Взаимопонимание и единение верующих и неверующих – неперемненное условие социальной гармонии, нравственного оздоровления общества» (8, с.192). Но этому взаимопониманию и единению грозит культурный разрыв. Идеиные напряжения и разделения в постсоветском обществе, к сожалению, усиливаются. Тому способствует клерикальное вмешательство в деятельность ряда государственных ведомств, а также упомянутые выше деструктивные сакральные новшества. Тревогу светской общественности, да и значительной части верующих россиян, вызывает вторжение клерикалов в светскую систему государственного образования. Правда, на наш взгляд, социокультурная ситуация в постсоветском обществе еще свободна от столкновений рядовых верующих и неверующими согражданам. Как правило, рядовые верующие лояльны и сравнительно терпимы к иноверцам и неверующим, но в какой-то мере уже считают их «иными». Сопровождаемый атеофобией, запал клерикального реванша явно грозит столкновениями между теми и другими.

Таковыми нам видятся противоречивые следствия осуществившегося в стране мировоззренческого сдвига. Необходимо, на наш взгляд, усилить правовое и общественное пресечения авантюрных покушений клерикалов на конституционные основы нашего светского государства. Но не менее важно и дальнейшее, более глубокое прояснение сложившейся социокультурной ситуации и очерченных здесь тревожных проблем бифуркации в ее светских и религиозных началах. В этом отношении особенно необходима более активная реализация Стратегии государственной национальной политики и более энергичные усилия по формированию гражданственности россиян. Надобно также глубокое осмысление и внедрение климата солидарности в постсоветском обществе, испытывающем мировоззренческие напряжения и противостояния. Особенно важно приобщать подрастающие поколения к осознанному усвоению знаний и гуманных норм российской культуры, крайне необходимых для формирования гармоничной, гражданской, патриотично ориентированной личности, толерантной по отношению к религиозному и светскому миропониманию.

Список литературы

1. *Гараджа В.И.* Социология религии. – М.: ИНФРАМ-М, 2005. – 348 с.
2. *Писманик М.Г.* Религия в культуре и в гражданском единении: монография. Перм. гос. ин-т культуры. – Пермь, 2019. – 444 с.
3. *Смирнов М.Ю.* Религия и религиоведение в России. – СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2013. – 365с.

4. *Патриарх* предложил ввести в школах спецкурс по русской культуре URL: https://www.stoletie.ru/lenta/patriarkh_predlozhil_vvesti_v_shkolah_speckurs_po_russkoj_kulture_145.htm. (Дата обращения 20.12.2019 г.)
5. *Сборник «Арена»*. Атлас религий и национальностей Российской Федерации. – М. 2012. – 235с. Электронная версия <http://sreda.org/arena/about-project>.
6. *Религиозность*. <https://www.levada.ru/2017/07/18/religioznost/> (Дата обращения 12.09.2017 г.)
7. *Митрохин Л.Н.* Философские проблемы религиоведения. – СПб.: Изд-во РХГА, 2008. – 1046 с.
8. *Писманик М.Г.* Религиоведение. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2009. – 279 с.

ON RELIGIOUS CHANGES IN MODERN RUSSIA

Matvei G. Pismanik

Perm State Institute of Culture,
Gazeta "Zvezda" Str., 18, Perm, 614000, Russia

The article shows that after the severe persecution of religion in the USSR, the shock of the collapse of Communist ideals and the fall of the godless regime religion returned to the renewed country in triumph. The state has acquired a secular status and already provides real freedom of conscience for its citizens. Because of the need to support the sacred faith the mass consciousness treats it with respect and highly values the loyalty of religious denominations. The article presents the dynamics of religious changes and an overview of the cohort of believers. Unfortunately, religion has been politicized and influenced by fanatical clerics. They call for ideological revenge, encroach on the secular status of the state, the educational system, and inculcate atheophobia in the mass consciousness and various spheres of culture. Religious cover is actively used by aggressive nationalists, extremist individuals and groups. There is an intense polarization of spiritual life in the country, and the socio-cultural situation is changing dramatically.

But the secular community has not yet fully emerged from the state of crisis shock. Unlike the religious cohort, it is not institutionalized and is not focused on opposing clerics. The recent, dominant secular cultural space is now riddled with the risk of clerical aggression. The strategy of national policy and civil unity of Russians requires active protection of the secular status of the state and the necessary formation of a tolerant worldview balance.

Key words: atheism, religious phobia, religious "Renaissance", neophytes, secular state, politicization of religion, atheophobia, religious cohort, clerical revenge, worldview balance, tolerance.

ФИЛОСОФСКИЙ УРОК «ФИЛОСОФСКОГО ПАРОХОДА»

Р.Л. Лившиц

Доктор филос. наук, профессор каф. философии и социально-политических дисциплин
Амурский гуманитарно-педагогический государственный университет
681000, Комсомольск-на-Амуре, ул. Кирова, 17/2
E-mail: rudliv@yandex.ru

Высылка нескольких десятков интеллигентов из Советской России в 1922 году рассматривается как событие, обусловленное стечением конкретных исторических обстоятельств. Предпринята попытка развеять навеянный современной идеологической конъюнктурой мифологический туман вокруг вопроса о понесенном отечественной культурой уроне от предпринятой большевистским руководством России акции.

Ключевые слова: «философский пароход», контекст эпохи, политические мотивы, мифологема экстраординарного культурного урона, цивилизационный рывок

В начале двадцатого века наша страна вступила в полосу бурных потрясений, имевших гигантские последствия как для нее, так и для всего мира. И нет ничего удивительного в том, что сейчас, спустя сто лет, мы устремляем свой мысленный взор в те времена, когда эти события происходили. Дистанция длиной в век охлаждает страсти, но не в такой мере, чтобы можно было равнодушно внимать добру и злу. (Да и вряд ли идеал беспристрастности осуществим в общественных науках.) Но чем больше проходит лет, тем более выпукло и зримо для пытливого взора проступает суть явлений и процессов.

В череде приближающихся юбилейных дат есть одна, которая непременно вызовет всплеск общественного интереса и станет предметом острых дискуссий. Речь идет об экспатриации в 1922 году большевистским правительством России группы оппозиционно настроенных интеллигентов. Это событие по-прежнему привлекает внимание исследователей, о чем свидетельствует простой факт: на запрос «философский пароход» справочная система e-library выдает ссылку на 6 тысяч работ разного плана и объема. Многие из них – чистая публицистика, не представляющая научного интереса. Среди научных работ есть объемные исторические работы, например, труды Е.М. Главацкого [1; 2]. Велико число исторических исследований, посвященных тем или иным аспектам темы. Но очень мало исследований концептуального плана, в которых ставится цель философски осмыслить суть событий вековой давности. Наиболее интересна из них, на наш взгляд,

работа А.А. Ермичева [3]. Цель настоящей статьи – по возможности восполнить этот очевидный пробел.

Число людей, непосредственно вовлеченных в интересующее нас событие, крайне невелико: всего лишь несколько сотен человек. В результате кропотливых исторических изысканий фактическая сторона дела выяснена достаточно подробно. Общее количество высланных составляет 81 человек, а вместе с членами семей – 270 [4, с.5]. (Правда, в более раннем издании указаны другие цифры: 67 высланных, с членами семей – 228 [5, с.42]). В Википедии без ссылок на источники указано, что экспатрировано 225 человек. Ни по масштабам, ни по глубине воздействия на общество, ни по последствиям для страны это событие не идет ни в какое сравнение с трагедией гражданской войны и эпидемией массовых репрессий, разразившейся в 1937–1938 гг. Однако интерес широкой публики к эпизоду с «философским пароходом» сохраняется, как уже отмечено, на высоком уровне, что обусловлено, на наш взгляд, нарциссическим комплексом, присущим сознанию как либерального интеллигента, так и его псевдоантипода – интеллигента православно-монархического толка. В этом сознании действительные пропорции невероятно искажаются: гибель нескольких миллионов «простых людей» в ходе гражданской войны и иностранной интервенции оказывается чем-то одинаковым (или почти одинаковым) по значимости с переживаниями нескольких сотен человек, вызванными принудительной эмиграцией.

Прежде чем осуждать большевиков за их действия, поинтересуемся тем, чем занимался «цвет русской интеллигенции» тогда, век назад. Некоторые, наверное, будут удивлены, но факт есть факт: значительная часть тех, кто имел возможность покинуть Советскую Россию, этой возможностью воспользовалась. Эмиграция была добровольной и никак с политикой не связанной. Так, всемирно известный певец Ф.И. Шаляпин уехал в 1922 году за границу на гастроли, но не вернулся. Большевистская власть высоко ценила талант великого певца, ему (первому в стране!) было присвоено звание народного артиста. Оснований не любить новую власть (и тем более бояться ее) у великого певца не было, а покинул он страну по причинам вполне житейским: в России он не мог рассчитывать на такие гонорары, которые ему платили на Западе. Увы, но быт порой оказывается важнее, чем бытие. Столь же прозрачны и прозаичны мотивы других известных людей: композиторов С.В. Рахманинова, покинувшего страну в 1917 г., С.С. Прокофьева, эмигрировавшего в 1918 г., Н.К. Метнера, уехавшего в 1921 г, писателей и поэтов В.В. Набокова, покинувшего Россию годом позже, И.А. Бунина, И.С. Соколова-Микитова, З.Н. Гиппиус, Д.С. Мережковского, К.Д. Бальмонта (эмигрировавших в 1920 г.), А. Белого, А.М. Ремизова, Б.К. Зайцева, И.Г. Эренбурга, которые перебрались на Запад в те же годы. Примерно в одно и то же время с Ф.И. Шаляпиным из России уехали такие

творцы культуры, как М.И. Цветаева, В.Б. Шкловский, Н.Н. Берберова, В.Ф. Ходасевич, В.В. Кандинский. (Некоторые из них потом вернулись.) Об этих фактах упоминает Д.А. Дмитриева [6].

Было бы ханжеством осуждать тех деятелей культуры, которые разво-рошенному бурей быту предпочли комфортную жизнь на Западе. Жить в стране, прошедшей через ряд тяжелейших потрясений, в стране с разрушенной экономикой и инфраструктурой, с высоким уровнем бытовой преступности и толпами беспризорных на улицах – испытание не из легких. Но не стоит впадать и в ханжество другого вида: считать, что высылка из *такой* страны – тяжелейшее наказание, акт неслыханной жестокости.

Отдельного внимания заслуживает вопрос о том, какое влияние оказала на русскую культуру предпринятая руководством страны акция. Для либерально настроенной публики сама постановка такого вопроса выглядит бессмыслицей. «Разумеется, русская культура понесла тяжелейший урон, – мыслит либерал, – ведь выслали *цвет* русской интеллигенции». (Юная, судя по некоторым признакам, А.В. Устинова пишет, что эта участь постигла *весь* цвет [7, с.103].) Действительно, среди вынужденных эмигрантов было немало ярких фигур, а некоторые приобрели известность уже за рубежом. Но можно ли их считать лучшими представителями русской интеллигенции? Большинство авторов склонно отвечать на этот вопрос положительно. Так Н.М. Тобольцева как о чем-то само собой разумеющемся пишет, что такие пассажиры «философского парохода», как Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, П.Б. Струве, С.Н. Булгаков, А.С. Изгоев были корифеями русской общественно-политической мысли [8, с.121].

В этом списке почему-то не обнаруживается И.А. Ильина. Серьезное упущение! В современной России его чтут как великого философа, сам В.В. Путин цитирует его труды в своих речах. Но те, кто почитают И.А. Ильина, похоже, его не почитывали. Если бы они заглянули в труды этого автора, то обнаружили бы, что был он по своим взглядам ярким националистом, русским фашистом, который с большой похвалой отзывался о фашизме немецком (а также итальянском).

Вот некоторые наиболее показательные высказывания этого «крупного мыслителя» на сей счет: «Фашизм есть явление сложное, многостороннее и, исторически говоря, далеко еще не изжитое. В нем есть здоровое и больное, старое и новое, государственно-охранительное и разрушительное» [9, с.86]. И далее: «Фашизм был <...> *прав*, поскольку искал *справедливых социально-политических реформ*. <...> Фашизм был *прав*, поскольку исходил из *здорового национально-патриотического чувства*, без которого ни один народ не может утвердить своего существования, ни создать свою культуру» [Там же].

И этот вдохновенный певец нацизма, прямо оправдывающий его чудовищные преступления, этот мрачный мистик, наполняющий свои бесчисленные сочинения исступленными проклятиями в адрес большевиков, советской власти, Советского Союза, грезящий о том времени, когда в нашей стране воцарится фашистская диктатура, – один из лучших умов России?!

Другим пассажиром «философского парохода» был Н. А. Бердяев. В отличие от И.А. Ильина, он не опозорил себя романом с нацизмом, да и вообще не сочинял политических агиток, а писал в манере, претендующей на некий академизм. Советский читатель не имел возможности ознакомиться с его произведениями, поскольку они в нашей стране не печатались. Теперь очевидно, что такая политика была ошибочной, ибо она имела эффект запретного плода. Простодушному советскому гуманитарии казалось, что от него прячут сокровища великой мудрости. И вот власть переменялась, появилась возможность с головой окунуться в океан бердяевского красноречия. Не в пример Чехову, этот автор к краткости не стремился, напротив, отличался исключительной словоохотливостью. И если у читателя хватит терпения и времени, чтобы уловить в его водянистых трактатах нечто ценное, какие-то заслуживающие внимания мысли и суждения, то он будет в известной степени вознагражден. Но напрасно было бы в пухлых сочинениях этого именитого автора искать оригинальной концепции, целостного видения социальной реальности. Вместо стройной системы взглядов у него бессистемный набор «интуиций», т.е. высказываний по разным поводам. Не имея аргументов, доказывающих его правоту, Н.А. Бердяев впадал в пророческий тон, порой превращая свою речь в малосодержательное словоизвержение. И.А. Боричевский характеризовал подобный тип сочинительства более жестко: «торжественное блудословие под вывеской философии» [Цит. по: 10, с.73].

Конечно, такой стиль философствования имеет своих поклонников, поскольку он способен доставить определенное эстетическое наслаждение. Однако читатель, который ищет в философских трудах не откровения пророка, а рационально обоснованные идеи, воспринимает подобное творчество скептически и даже порой иронически. Так, злые языки для характеристики особенностей мудрствования Н.А. Бердяева придумали даже слово «белибердяевщина». Нет, эти насмешники были вовсе не из среды большевиков. Они принадлежали к эмигрантским кругам. Содержание его проповеди довольно однообразно: нужно бояться бога и ни в коем случае нельзя пытаться изменить что-то в реальной жизни. «Смиряться и терпи, грешный раб, не вздумай протестовать против своего рабского положения», – вот лейтмотив его умопостроений. Другая любимая мысль этого автора: все в руке божьей. Как, скажите, на основе таких «интуиций» составить обоснованный прогноз развития общества? Наука как раз и отличается от околонучного рассусоливания о том, о сем способностью предвидеть будущее.

Поскольку никаких предпосылок для такого предвидения в трудах Н.А. Бердяева не обнаруживаются, постольку ни малейшего значения для научного анализа социальных процессов они не имеют. И потому совершенно не случаен тот факт, что интерес к трудам Н.А. Бердяева в настоящее время практически отсутствует. В современном социально-философском дискурсе они функционируют как факт истории культуры, но не как актуальный инструмент исследования.

Другой известный автор, тоже имеющий репутацию крупного философа, – С.Л. Франк. Он также обладал даром красноречия и стоял на консервативно-охранительных позициях. Его основная идея – необходимость синтеза религиозной веры и научного знания. Идея, конечно, нереализуемая, потому что религия и наука базируются на диаметрально противоположных принципах. Если в средние века призыв к синтезу разума и веры был явлением прогрессивным, потому что объективно способствовал развитию науки, то в XX веке он носил уже реакционный характер, поскольку подрывал позиции рационального мышления, открывал простор для мистики и мракобесия. Конечно, каждый волен понимать прогресс на свой лад. Для одних прогресс состоит в том, что люди в массовом порядке надевают на себя крестики и становятся в одночасье исключительно благочестивыми и образцово богомольными. Для других – в торжестве науки, просвещения, в приобщении к достижениям мировой культуры. Перед большевиками стояла цель: вытащить страну из трясины культурной отсталости. И философы, подобные Н.А. Бердяеву и С.Л. Франку, были в этом деле отнюдь не союзниками. Их консервативно-охранительная позиция объективно способствовала тому, чтобы увековечить отставание России от Запада. И считать такую позицию проявлением «передовой мысли» – значит выдавать реакцию за прогресс.

Говоря вообще, абстрактно, хорошо, когда «расцветают сто цветов», когда всякая мысль и всякое недомыслие имеют возможность свободно излиться в публичное пространство. Изъятие из российской культурной среды некоторых интеллигентов, надо прямо сказать, эту среду обеднило. Небольшое количество мракобесов, реакционеров и даже трубадуров нацизма культурному прогрессу не помеха.

Но насколько оскудела культурная нива России от того, что восемь десятков человек, профессионально занимающиеся культурным творчеством, оказались за ее пределами? В наши дни весьма популярной является точка зрения, согласно которой понесенный страной ущерб был чрезвычайно велик, грандиозен, невосполним. Наиболее кратко и выразительно ее сформулировал Л.А. Коган: «В итоге национальному духовному генофонду был нанесен огромный качественный урон, содействовавший люмпенизации и конформизации общества» [11, с.82-83].

Возникает закономерный вопрос: неужели несколько десятков человек, пусть высокообразованных и талантливых, образуют основу «национального духовного генофонда» такой громадной страны, как Россия? Кто же тогда осуществил мощный цивилизационный рывок, который вывел Советский Союз в число передовых стран мира? Чем объяснить подъем русской культуры в советский период отечественной истории? В Советском Союзе творили такие великие поэты, как Владимир Маяковский и Сергей Есенин, такие великие скульпторы, как Вера Мухина и Евгений Вучетич, композиторы Дмитрий Шостакович и Исаак Дунаевский, писатели Михаил Шолохов и Константин Симонов... В советскую эпоху в нашей стране была создана гуманистическая культура мирового уровня. Отсутствие в советской культурной среде религиозных философов не стало препятствием для создания мощной философской традиции. Так, творчество Э.В. Ильенкова и М.А. Лифшица, бесспорно, принадлежит к лучшим достижениям мировой философской мысли XX века. Для большой страны отъезд нескольких десятков деятелей культуры не может иметь критического значения. Да, культура создается умом и талантом конкретных творческих личностей, но при условии, что для этого существует подходящая историческая почва. Советская эпоха – это эпоха героического созидания, породившего невиданный взлет культуры. У нас появился собственный кинематограф мирового класса; русский балет в советское время достиг новых высот, огромны достижения советского народа в области музыки, живописи, литературы. И все это после нанесенного «огромного качественного урона национальному духовному генофонду»?

Если возвыситься над схваткой, посмотреть на наши земные дела с какой-то другой планеты, то, конечно, лучше всего было бы всем деятелям культуры предоставить свободу, никого не трогать, всех гладить по головке, в том числе и откровенных врагов советской власти (как И.А. Ильин), и ее недоброжелателей (вроде Н.А. Бердяева или П.А. Сорокина). Но в реальной жизни свободы как таковой, свободы вообще не существует. Свобода – вещь предельно конкретная. Цель большевиков, никогда ими не скрываемая, а, наоборот, всегда открыто провозглашаемая, – освобождение трудящихся от капиталистической эксплуатации. И главным инструментом социальных преобразований было, разумеется, государство. Ничего другого в их распоряжении не имелось, да история ничего иного и не придумала. Любое государство – и молодая советская республика не исключение – есть орудие насилия. Любое государство выражает и защищает интересы господствующего класса. Советское государство, что вполне естественно, не собиралось защищать интересы эксплуататорских классов. Оно с самого начала имело цель создать общество без эксплуатации. Если гражданин не предпринимал действий, направленных на свержение законной власти, гос-

ударство его не трогало. Но борьба с государством не могла остаться безнаказанной. В чрезвычайных условиях власть применяет насилие не только по отношению к террористам, заговорщикам, организаторам переворотов, но и к тем, кто представляет собой потенциальную угрозу.

В этой связи приведем пример из истории США, страны, как всем известно, образцово демократической и свято блюдущей права человека. Не составляет секрета тот факт, что в 1942 году там было интернировано 120 тысяч японцев, причем японцем считался всякий, кто имел как минимум одну восьмую японской крови. Интернированные в своем большинстве были полноправными гражданами США, совершенно лояльными и законопослушными. Но шла война, а на войне свои законы.

В 1922 года Советская Россия формально не находилась в состоянии войны ни с одним государством. Но это само по себе не означает, что обстановка в стране была мирной. Фактически гражданская война не закончилась, а лишь перешла в иную фазу. Новая власть была еще чрезвычайно слаба. Перед нею – гигантский воз проблем, каждая из которых казалась неразрешимой. Свергнутые классы не смирились со своим поражением. Против молодой Страны Советов продолжали бороться силы внутренней контрреволюции, опиравшиеся на мощную поддержку извне. Государственный аппарат был откровенно плох. Он не имел ни опыта, ни сил, чтобы обеспечить в стране должный порядок. И в этой обстановке всякое критическое выступление против новой власти, даже критическое настроение воспринималось как реальная опасность. Именно в такой атмосфере и созрело решение о высылке некоторых деятелей культуры за границу. Эта мера диктовалась вовсе не доктринальными мотивами, а текущими политическими соображениями.

Почему была выбрана именно такая форма репрессий? Любой мало-мальски знакомый с историей человек знает, что она не является изобретением большевиков. Так, известно, что великого римского поэта Овидия император Август в 8 году н. э. сослал в глухую провинцию. Причина ссылки гениального поэта не очень ясна, но вероятнее всего это кара за поэму «Искусство любви». В царской России ссылка была довольно обычным видом наказания. Ссылке неоднократно подвергался Пушкин, хотя никакого участия в политической деятельности он не принимал. Ссылку испытал также А.И. Герцен. Потом он эмигрировал, поскольку условия жизни в России были несовместимы с его убеждениями. Конечно, царское правительство его не выслало за границу, однако результат тот же: А.И. Герцен оказался на чужбине отнюдь не потому, что рвался туда. Так что большевики при выборе формы репрессии воспользовались уже существующим опытом – как мировым, так и отечественным.

Такого рода действия государство предпринимает, когда существует угроза (реальная или мнимая – другой вопрос) для его безопасности. Ошибается тот, кто полагает это исключительно советской практикой. Сошлемся еще раз на пример США. В 50-х годах XX века там по инициативе сенатора Джозефа Маккарти развернулась кампания борьбы с «внутренними врагами». Была создана «Комиссия по расследованию антиамериканской деятельности» и даже приняты законы, позволяющие преследовать граждан США по подозрению в нелояльности. Людей увольняли с работы, вынуждали уйти с должности, заносили в черные списки и даже приговаривали к реальным срокам заключения. Супругов Юлиуса и Этель Розенбергов даже казнили. Им инкриминировался шпионаж в пользу Советского Союза. Список американских деятелей культуры, которые подверглись репрессиям, весьма внушителен: композиторы Леонард Бернстайн, Аарон Копленд, актрисы Бетти Гаррет, Ли Грант, Джипси Роуз Ли, актеры Говард да Сильва, Сэм Джаффе, кинорежиссер Стэнли Крамер, крупный социолог П. Лазарсфельд, писательница Дороти Паркер, отец атомной бомбы Роберт Оппенгеймер, знаменитый певец Поль Робсон. От маккартизма пострадал и Чарли Чаплин, который в рекомендациях не нуждается. И даже такая мировая знаменитость, как А. Эйнштейн, был подвергнут гонениям. Это, конечно, далеко не полный список. Так что тот, кто клеймит позором большевиков за высылку за границу нескольких десятков деятелей культуры, должен со всей решительностью осудить и маккартизм. Но этого почему-то не делается. Чем можно объяснить такую избирательную слепоту?

Люди, осуждающие большевиков за высылку «цвета русской культуры», не дают себе труда задать вопрос: какова наиболее вероятная судьба принудительно отправленных в эмиграцию деятелей культуры, останься они в Советской России? О некоторых можно сказать вполне определенно, что их ждал суд и суровый приговор. Так, например, трудно себе представить, чтобы в развернувшейся в стране холодной гражданской войне И.А. Ильин, этот яростный ненавистник советской власти, остался в стороне. Если бы не высылка, не смог бы он дожить до 71 года и оставить обширное литературное наследие. Трудно себе представить, чтобы в жернова политических репрессий не попал бы упомянутый Н.А. Бердяев с его открытым неприятием новой власти. То же самое можно сказать о С.Л. Франке.

Вообще о мотивах действий людей нельзя судить без учета конкретных исторических реалий. Большевики были не трусливыми обывателями, а людьми, издевавшими ссылки, тюрьмы, каторгу, рисковавшими каждый миг свободой и жизнью. В эпохи социального перелома борьба достигает чрезвычайного ожесточения, поэтому вызывает удивление не сам факт репрессий, а то, что они (в тот момент) были столь вегетарианскими.

Некоторые из тех, кого принудительно отправляли в эмиграцию, не очень расстраивались по этому поводу, так как надеялись уютно устроиться

за границей. Насколько нам известно, никому из высланных не пришлось работать таксистами или официантами, все занимались привычным им творческим трудом. Следовательно, большевики, выслав своих потенциальных (а частью и реальных) врагов из страны, фактически спасли их от гораздо более серьезных бед, которые их ждали, останься они на родине. Конечно, если человека, да еще в солидном возрасте, заставляют покинуть свою страну, вырвав из привычной обстановки, из обжитой среды, разрушив дружеские связи, это для него вовсе не благо. Ну, а когда альтернативой депортации является арест, суд, тюремное заключение и, весьма вероятно, расстрел, то такое наказание предстает в совершенно ином свете.

К нашим соображениям добавим следующее. В рыночно-демократической России депортация по политическим мотивам не применяется. Но в стране создана обстановка, заставляющая талантливых людей искать счастья за границей. Советская власть депортировала восемь десятков человек, а власть, пришедшая ей на смену, вынудила сотни тысяч квалифицированных ученых и инженеров, покинуть родину из-за отсутствия условий для позитивной творческой самореализации.

Нетрудно представить, что произошло бы со страной в случае победы контрреволюции в 1922 году, а не через 71 год после этого. Россия превратилась бы в сырьевой придаток Запада сразу, не пройдя стадию индустриализации, не совершив цивилизационного рывка.

Подведем итог. В конкретно-историческом плане высылка в 1922 году некоторых деятелей русской культуры за границу – мелкий эпизод истории политической борьбы в нашей стране, которому антисоветская пропаганда придала гигантское значение, не соответствующее фактической стороне дела. Среди высланных были яркие фигуры, но считать, что с их отъездом русская культура понесла огромный урон, нет серьезных оснований. Решение о высылке диктовалось конкретной политической обстановкой, сложившейся в России. Форма репрессий объективно была максимально гуманной в условиях развернувшейся холодной гражданской войны. Высланные деятели культуры прожили за границей благополучную и творчески насыщенную жизнь, а репрессии не являются чем-то уникальным и беспрецедентным в мировой и отечественной истории.

В социально-философском плане важно констатировать следующее. Для большевиков власть была не самоцелью, а средством преобразования России. Благодаря большевикам Россия в облике Советского Союза превратилась в могучую и высококультурную державу с мощной индустрией и развитым сельским хозяйством. Совершенный в кратчайшие сроки цивилизационный рывок позволил обрести такую военную мощь, которая оказалась достаточной для победы над нацистской Германией и ее сателлитами. Именно Советский Союз внес решающий вклад в избавление мира от коричневой чумы. Таким образом, власть большевиков была благотворной и

спасительной для народа России, и мира в целом. И это есть высшее историческое оправдание деяниям большевистской власти.

Список литературы

1. *Главацкий М.Е.* «Философский пароход»: год 1922-й. Историографические этюды. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та. 2002. – 224 с.
2. *Главацкий М.Е.* История интеллигенции России как исследовательская проблема. Историографические этюды. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та. 2003. – 160 с.
3. *Ермичев А.А.* Заметки о «философском пароходе» // Соловьевские исследования. 2014. №3 (43) С.120-138.
4. «Очистим Россию надолго...» Репрессии против инакомыслящих. Конец 1921 — начало 1923 г.: Документы / Под ред. А.Н. Артизова, В.С. Христофорова. – М.: МФД: Материк, 2008. – 848 с.
5. *Высылка* вместо расстрела. Депортация интеллигенции в документах ВЧК–ГПУ. 1921 – 1923 / Сост. В.Г. Макаров, В.С. Христофоров. – М.: Русский путь, 2005. – 544 с.
6. *Дмитриева Д.А.* «Летучий голландец» российской интеллигенции (очерки истории «Философского парохода») // Скепсис. 2005, №3/4. С. 79-102.
7. *Устинова А.В.* Вклад пассажиров «философского парохода» в национальную и мировую культуру / Диалог культур – основа мира и согласия. Материалы региональной научной конференции студентов, магистрантов и аспирантов. – Самара: изд. Самарского госуд. ин-та культуры, 2017. С.101-104.
8. *Тобольцева Н.М.* Октябрь 1917 и «интеллигентская правда» // Русская литература и журналистика в движении времени. 2012. №1. С. 119-137.
9. *Ильин И.А.* О фашизме / И.А. Ильин. Собр. соч. В 10 т. Т. 2. Кн. 1. – М.: Русская книга, 1993. – С. 86–89.
10. *Корсаков С.Н.* Мифы и истины русской философии // Вопросы философии, 2015. № 5. С. 69-85.
11. *Коган Л.А.* Выслать за границу безжалостно (Новое об изгнании духовной элиты) // Вопросы философии. 1993. № 11. С. 61–84.

PHILOSOPHICAL LESSON OF THE “PHILOSOPHICAL STEAMBOAT”

Rudolf L. Livshits

Amur State University of Humanities and Pedagogy
Kirov Str., 17/2, Komsomolsk-on-Amur, 681000, Russia

The expulsion of a group of intellectuals from Soviet Russia in 1922 is regarded as an event due to a concatenation of specific historical circumstances. An attempt has been made to dispel the mythological fog inspired by the modern ideological conjuncture around the issue of the damage incurred by the Russian culture from the action undertaken by the Bolshevik leadership of Russia.

Key words: «Philosophical steamboat», the context of the era, political motives, the mythologeme of extraordinary cultural damage, a civilizational breakthrough

ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ДВИЖЕНИЯ В «ПОСТМАРКСИСТСКОЙ» КОНЦЕПЦИИ Э. ЛАКЛАУ И Ш. МУФФ

В.О. Мельников

аспирант направления «Философия, этика и религиоведение»

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614990, г. Пермь, ул. Букирева, 15

E-mail: Viktor_melnikov_psu@rambler.ru

В данной статье рассматривается достаточно популярная сегодня «постмарксистская» концепция Э. Лаклау и Ш. Муфф. Объясняются основные теоретические положения их работ: артикуляционная практика, дискурс, гегемония и т.д. Дается их представление о строении общества и роли общественно-политических движений в нем. Далее, концепция подвергается критике с точки зрения классического марксизма: демонстрируется ее противоречивый, непоследовательный характер. В частности, указывается, что исходя из работ Э. Лаклау и Ш. Муфф непонятен процесс общественного развития, который в силу релятивизма приобретает характер случайного. Также указывается, что превратное, усеченное понимание человека приводит лишь к феноменологическому фиксации отдельных сторон социальной реальности. Наконец, высказывается мнение о практической реализации теоретических положений данной концепции в современном мире.

Ключевые слова: постмарксизм, марксизм, общественно-политические движения, Э. Лаклау, Ш. Муфф, человек, дискурс

«Постмарксизм» как направление современной философии уже получил определенное внимание со стороны отечественного философского сообщества. При этом интересно, что по большей части причисление того или иного автора к «постмарксизму» происходило без авторского самоотождествления с ним. Однако есть две фигуры, которые открыто причисляют себя к этому направлению мысли, и в этом смысле стоят особняком: Э. Лаклау и Ш. Муфф. В 1985 году, издав книгу «Гегемония и социалистическая стратегия», они активно включились в интеллектуальные баталии того времени. Нужно отметить, что общественные потрясения того исторического периода требовали своего объяснения, и, в первую очередь, это касается появления т.н. «новых социальных движений» (феминисток, экологов и т.д.). По мнению Лаклау и Муфф данные феномены не могли быть объяснены с позиций западной неомарксистской традиции, т.к. в ней по-преж-

нему было слишком много «эссенциализма» и экономического детерминизма, в то время как эти движения при ближайшем рассмотрении выглядели социально-политическими, без всякой привязки к экономике. Советский же вариант марксизма авторы также отвергли, т.к. считали, что тот, начиная с В.И. Ленина, является «жутким обеднением разнообразия Маркса» [1, р.VIII]. Вместо этого они обратились к другим интеллектуальным традициям: психоанализу Ж. Лакана, и постструктуралистским работам М. Фуко и Ж. Деррида, чтобы использовать их инструментарий для пересмотра марксистской теории. «Многие социальные антагонизмы, многие решающие для понимания современных обществ факторы принадлежат полям дискурсивности внешним марксизму, тем, которые не могут быть переосмыслены в терминах марксистских категорий, особенно принимая во внимание, что само их присутствие привело к тому, что марксизм, как закрытая теоретическая система, ставится под сомнение» [1, р.IX-X]. Под удар попал не только экономический детерминизм, но и т.н. «эссенциализм» Маркса – т.е. сущностное объяснение действительности. Э. Лаклау и Ш. Муфф в соответствии с принципом деконструкции (Ж. Деррида), считают, что никакой «позитивной онтологии», т.е. цельного, содержательного и (по мнению авторов) конечного определения объекта быть не может. Вместо этого они предлагают рассматривать общество как постоянно становящуюся реляционную систему дискурса. Лингвистическое и социальное в такой системе фактически отождествляются, т.к. любые социальные практики невозможны вне языка. Следовательно, авторов при анализе общества, в первую очередь, интересуют знаки, значения, связи, отношения. При этом авторы, вслед за М. Фуко, конкретизируют, что среди всех отношений, именно отношения власти – конституирующее начало социального. Происходит это потому, что структура в постструктурализме принципиально незамкнута, вследствие чего окончательная фиксация смысла невозможна. Поэтому антагонистические силы борются за хотя бы временную фиксацию смыслов, и сама эта борьба самоидентифицирует эти силы. Она осуществляется в рамках т.н. артикуляционных практик. «Артикуляция – любая практика, устанавливающая отношения между элементами таким образом, что их идентичность модифицируется в результате артикуляционной практики» [1, р.105]. В результате борется структурируется некое смысловое пространство, которое и называется дискурс. Дискурсов много, а потому все, что не входит в какой-то один дискурс, выносится в дискурсивное пространство для этого дискурса, и там становится частью другого дискурса. Именно в этом смысле следует понимать авторское утверждение, что

новые проблемы, встающие перед обществом, являются «внешними» для ортодоксального марксизма и, следовательно, якобы недоступны для него.

Дискурсы и дискурсивное пространство постоянно структурируется в результате жизнедеятельности антагонистических сил, борющихся за «плавающие означающие». Плавающие означающие, это означающие, у которых отсутствует фиксированные позиции в реляционной системе дискурса. Эти позиции им сообщаются в узловых пунктах дискурса – словах, которые уже более-менее зафиксированы. К примеру: демократия – это пустое означающее, а «права человека», «суверенитет», «народовластие» – это узловые пункты, которые задают смысл этому означающему. Отсюда появляются либеральный вариант западной демократии, вариант «суверенной демократии» от правящего класса России, или социалистический вариант демократии, как самовластия народа. Тут появляются понятия различия и эквивалентности, в рамках которых артикуляционные практики связывают или разъединяют означающие. Следовательно – как минимум несколько позиций по поводу связи или отсутствия связи между парой означающих. Следовательно – антагонизм как «свидетель невозможности окончательного замыкания структуры». В этом смысле проявляется незамкнутость оппозиций – неразрешимость (по Ж. Деррида), которая всегда присуща любой структуре. Некоторые считают, что таким образом у Деррида прослеживается тот самый эссенциализм, от которого постструктуралисты открещиваются, однако в действительности это «дурная бесконечность»: принцип деконструкции ничего не создает, не дает возможности дать позитивное определение чего-либо. Впрочем, как мы уже упоминали, для постструктуралистов это как раз и считается нормой. «Деконструкция... выступает тем самым как одна из форм эмансипации, причем, в конечном счете, эта форма оказывается наиболее радикальной, поскольку заранее отказывается от приписывания субъектности...любым идентичностям, определяемым вне конкретно-исторического контекста, и тем самым открывает бесконечный горизонт для практически ориентированного поиска» [2, с.174].

Принципиальная неразрешимость любой структуры, согласно авторам, является предпосылкой существования политики. При этом в рамках конкретно-исторической ситуации каждый раз образуются свои «правила игры», которые устанавливает гегемон. Понятие «гегемонии» авторы взяли у А. Грамши (что является, по большому счету, единственной привязкой к марксизму): оно означает победу одного из противоборствующих дискурсов над другими в том смысле, что победивший дискурс устанавливает

жесткие границы того, что понимать под тем или иным знаком. Это происходит нечасто, в том случае, когда какая-то артикуляционная практика оказывается «способна преобразовать свою сущность в репрезентирующую универсальность, преодолевая (в цепи эквивалентности) пределы своей особенности не прекращая, тем не менее оставаться таковой. Это отношение, посредством которого определенная партикулярность принимает репрезентацию универсальности, полностью несоизмеримой с первой, мы называем гегемоническое отношение» [1, р. XIII]. В предельном случае, победивший дискурс цементируется в структуры здравого смысла, становится общеизвестным, и в этом ключе – мертвым, как политический момент. При этом авторы оставляют возможность разрушения даже такого дискурса.

Поскольку Э. Лаклау и Ш. Муфф считают (небезосновательно) текущий неолиберальный порядок гегемоническим порядком, постольку они описывают деятельность современных общественно-политических движений как направленных против окончательной победы неолиберализма. Каждая из раздробленных идентичностей (феминисток, экологов, сексуальных, этнических и прочих меньшинств) противостоит попыткам неолибералов очертить границы нового мира, при этом именно в этом противостоянии данные движения самоидентифицируются. «"Они" существует в качестве условия возможности "мы", его "конституирующего внешнего"», это означает, что конституирование конкретного "мы" всегда зависит от того, к какому типу принадлежит то самое "они", от которого "мы" дифференцируется» [3]. Следовательно – движения являются в т.ч. и продуктами неолиберализма, а не только противниками. При этом авторы отвергают традиционное марксистское представление о пролетариате как о единственном универсальном субъекте, который сможет всех объединить в борьбе с капитализмом, неолиберализмом и т.д. [1, р. 151-153]. Вместо этого они считают, что на подобную роль может претендовать любое из общественно-политических движений в зависимости от политического контекста. Таким образом, роль общественно-политических движений согласно подобной концепции – быть антагонистическими силами в рамках бесконечной борьбы за гегемонию своего дискурса.

Итак, обозначив основные положения концепции Э. Лаклау и Ш. Муфф, перейдем к их критике. Во-первых, необходимо отметить, что мы не считаем, будто бы ленинский вариант марксизма является обеднением наследия К. Маркса. Возможно, авторов оправдывает то обстоятельство,

что под советским марксизмом, большей частью непереуведенным на иностранные языки, они понимают официозный и действительно догматический вариант «марксизма от КПСС». Однако они, например, допускают следующий пассаж: «В конце существования второго интернационала область, в которой функционировала марксистская дискурсивность, становилась все более и более многообразной, находясь в спектре охватывающим простирающимся от проблем интеллектуалов до национального вопроса, а также от внутренних недостатков теории трудовой стоимости до отношений между социализмом и этикой, особенно это касается австрийского марксизма. Разделение же международного рабочего движения и реорганизация его революционного крыла вокруг советского опыта, привело к нарушению закономерностей этого творческого процесса» [1, р. IX]. По-видимому, авторы считают, что творческий процесс прекратился в силу каких-то авторитарных решений большевиков. Мы, в свою очередь, полагаем, что приведенный самими же авторами пример наглядно демонстрирует зыбкость их методологии по части выделения дискурсивной, лингвистической реальности как первичной, и даже наоборот – он скорее показывает, что объективные социально-экономические процессы вызывают изменения в дискурсивном поле. Вполне естественно, что первая успешная социалистическая революция привлекла к себе большое внимание, надолго стала центром обсуждений среди левых (и не только) интеллектуалов.

Однако подобный детерминизм авторам не подходит, в нем слишком много «экономизма» и «эссенциализма». При этом любопытно, что в принципе от детерминизма авторы не уходят: правда, вместо экономики, они ставят на определяющее место политику, отношения власти, ведь только так, якобы, можно объяснить появление «новых социальных движений». Самое интересное, что взлет этих движений вполне объясним даже с позиции той карикатурной версии марксизма (как жесткого экономически детерминированного), с которым активно борются Э. Лаклау и Ш. Муфф. Например, новые экологические движения появляются вслед за резким усилением эксплуатации природы капитализмом во второй половине XX века, особенно с учетом выноса производств в страны третьего мира и, как следствие, значительной экономии на природосберегающих технологиях.

На самом же деле, в классическом марксизме всегда присутствовало понимание, что базис определяет надстройку лишь в конечном счете. Это означает, что настроечные сферы, куда относится и политика, обладают собственной историей развития, помимо единого плана исторического процесса. К тому же мы можем добавить, что значительное усложнение всего

общества (факт, с которым трудно поспорить) означает и усложнение его отдельных частей, в т.ч. и политической сферы. Следовательно – указанные социальные движения вполне могли появиться в результате определенных (в т.ч. политических) условий, однако сами эти условия – результат известных объективных процессов.

Конечно, отказываясь от «эссенциализма», т.е. от сущностного объяснения основ действительности, авторы и не предполагают существования каких-либо объективных законов развития общества (хотя они постоянно дают методологию его анализа, что можно посчитать за противоречие). Поскольку структура в постструктурализме постоянно становится, все, даже самые устойчивые значения могут быть «реактивированы», т.е. разрушены. Несмотря на то, что авторы стараются уйти от крайнего релятивизма при помощи рассуждений о конвенциональности знака и временной фиксации смыслов, их позиция не выдерживает никакой критики со стороны общественно-исторической практики: каким образом общество от плуга и мотыги дошло до робототехники и космических полетов? Именно вопрос о развитии традиционно [см. напр. 4, с. 195-213] становится роковым для представителей неклассической философии. На первый взгляд постструктурализм, представленный концепцией Муффа и Лаклау, отходит от жесткого структурного детерминизма, добавляет структуре динамики, говоря, что она постоянно становится. Однако развитием это назвать сложно, ведь никакого усложнения не происходит: приращение содержания, появление нового происходит на базе более простого, которое в результате развития никуда не девается, а включается в состав более сложного или остается фоном для его существования. Однако дискурсивная борьба антагонистических сил в рамках артикуляционных практик не прибавляет богатства содержания всей системе, если, конечно, не считать количественное приращение знаков и значений (которые, согласно авторам, рано или поздно, всё равно выносятся за пределы дискурса). Ни о каком движении от низшего к высшему, от более простого к более сложному речи не идет.

К тому же, сомнения вызывает сама возможность автономного самоусложнения языковой структуры. Авторы порой ссылаются на некие «конкретно-исторические условия» (например, уже описанный случай с авторским пониманием последствий октябрьской революции, или же наступлением неолиберализма), однако они во многом интересуют авторов лишь как определенный фон, в пределах которого разворачивается дискурсивная борьба. По-нашему же мнению, эта борьба является лишь продолжением и дополнением к социально-экономическим процессам, которые происходят

в «реальном мире». Условно говоря: землевладелец и крестьянин являются антагонистами не потому, что имеют разные смысловые позиции по поводу каких-либо вещей, а потому, что занимают разные места в системе общественного производства (которые, и обуславливают разные смысловые позиции). Фактически, мы можем наблюдать отождествление логического и исторического: в авторской интерпретации, в рамках процесса становления общества развиваются не реальные объекты, а лишь «представления», «значения», «понятия» этих объектов.

На наш взгляд, основные проблемы этой концепции происходят из превратного, усеченного понимания человека. Ведь с позиции теории дискурса каждый индивид – не более чем локус в поле дискурсивной реальности, не самостоятельная и непрочная идентичность, немислимая вне системы реляционных различий. Да, конечно, человека как существо социальное невозможно представить вне системы, но ведь в конце-концов человек и является ее творцом. Выкинув из классического марксизма сущностное определение человека, как производящего существа, которое посредством преобразования природы (материи) создает себя и свое бытие [5, с. 17], авторы резко сузили эвристический потенциал своей концепции, т.к. в ней человек становится лишь спутником исторического процесса изменений в структуре языка. Причем изменений случайных, поскольку, повторим, никаких объективных законов развития общества на такой основе быть не может. В этом смысле появление и развитие общественно-политических движений как во второй половине XX века, так и в современности не может быть полноценно объяснено. Это же вытекает и из самой сущности движений, которую им обозначили авторы – из того момента, что движения являются очередными антагонистическими силами в борьбе за очередную гегемонию нельзя вывести ни процесса их целостного развития, ни развития их отдельных элементов: характера организационной структуры, форм деятельности и т.д. Так, например, переход от иерархических организационных структур к горизонталистским, может быть объяснен не отрицанием авторитаризма, а объективным процессом выстраивания сетевой логики современного общества, основанного на еще большем разделении труда. Можно сказать, что авторы по большому счету лишь фиксируют определенные феноменологические процессы в данном поле. К слову, надо отдать должное – некоторые их размышления выглядят достаточно интересными. В частности, Ш. Муфф имеет несколько работ на тему роли «страстей» в политике [см. напр. 6]. Речь идет не об эмоциях, а о нерациональной составляющей деятельности и идеологии тех или иных общественно-политических движений

(например, националистических). Небезынтересными выглядят и собственно центральные размышления авторов о значении дискурса, роли языка и символов в общественных процессах, что становится особенно актуальным сегодня, в эпоху стремительно развивающихся форм коммуникаций. Однако авторские претензии на «преодоление марксизма» с учетом тех критических моментов, которые мы отметили, выглядят неубедительными. Хочется повторить высказывание В.В. Орлова адресованное «пост-марксисту» Д. Беллу [7, с. 168], и обозначить Э. Лаклау и Ш. Муфф скорее «до-марксистами», или «не-марксистами».

Напоследок отметим еще один, в данном случае практический, момент: Лаклау и Муфф много времени уделили развитию левых, социалистических идей в политике. По их задумке, пролетариат наравне с другими социальными движениями, захватив в результате артикуляционных практик гегемонию в современном дискурсе, сможет сбросить с себя ярмо угнетенного класса и начать строить новое общество. Прекрасный проект на деле оборачивается печальными последствиями: тактика «борьбы за дискурс» в рамках многолетней деятельности, например европейских левых, сегодня привела к тому, что внимание обычных людей в Европе устремляется к правым силам, т.к. те обещают решить реальные проблемы в реальном мире [см. напр. 8]. Причем Лаклау и Муфф также позиционируют себя как противники такого подхода, но, по сути, предлагают его же: «Решение заключается не в том, чтобы забросить “культурную” борьбу и вернуться к “реальной” политике. Один из центральных принципов... заключается в необходимости создания цепи эквивалентности среди различных видов демократической борьбы направленной против разных форм зависимостей. Мы доказывали, что борьба против сексизма, расизма, сексуальной дискриминации, и защита окружающей среды должна быть артикулирована вместе с борьбой рабочих в новом проекте “левой” гегемонии» [1, р. XVIII]. По-видимому, «решение» авторов заключается опять-таки в дискурсивной борьбе, но уже в рамках некой широкой коалиции социальных движений, рабочих и всех «угнетенных». Многолетняя история от Второго интернационала до движения «Оссиру» не раз демонстрировала, насколько «успешны» подобные проекты.

Список литературы

1. *Laclau E., Mouffe C.* Preface to the Second Edition. *Hegemony and Socialist Strategy*. – Verso, 2001. – 198 p.
2. *Морозов В.Е.* Россия и другие: идентичность и границы политического сообщества. – М.: Новое литературное обозрение, 2009. – 656 с.

3. *Муфф Ш.* Политика и политическое. [Электронный ресурс] URL: https://vk.com/doc182701393_370096992?hash=0bba76ce5b9d8f30b6&dl=ca5b8194982b682231 (Дата обращения: 07.02.20)
4. *Корякин В.В.* Труд и единый закономерный исторический процесс. – Пермь, изд. ПГУ, 2008. Ч.1. – 418 с.
5. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 3.
6. *Муфф Ш.* К агонистической модели демократии // Логос, 2004, 2(42). С. 180-198
7. *Орлов В.В., Васильева Т.С.* Философия экономики. – Пермь: изд. ПГУ, 2006. – 266 с.
8. *Кагарлицкий Б.Ю.* Между классом и дискурсом. Левые интеллектуалы на страже капитализма. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2017. – 280 с

SOCIO-POLITICAL MOVEMENTS IN THE "POST-MARXIST" CONCEPT OF E. LACLAU AND CH. MUFF

Victor O. Melnikov

Perm State National Research University
Bukireva Str., 15, Perm, 614068, Russia

This article discusses the rather popular “post-Marxist” concept of E. Laclau and Ch. Muff. The basic theoretical provisions of their work are explained: articulatory practice, discourse, hegemony, etc. Is also explained their idea of the structure of society and the role of socio-political movements in it. Further, the concept is criticized from the point of view of classical Marxism: its contradictory nature is demonstrated. In particular, it is indicated that, based on the works of E. Laclau and Ch. Muff, the process of social development is incomprehensible. It is also indicated that a perverse, truncated understanding of human leads only to the phenomenological fixation of certain aspects of social reality. Finally, an opinion is expressed on the practical implementation of the theoretical provisions of this concept in the modern world.

Key words: post-Marxism, Marxism, socio-political movements, E. Laclau, Ch. Muff, human, discourse

**ПРОБЛЕМА «НЕЗАВЕРШЁННОГО МИРА»
В ФИЛОСОФИИ Э. БЛОХА**

М.А. Лумпова

аспирантка направления «Философия, этика и религиоведение».
Пермский государственный национальный исследовательский университет,
614068, г. Пермь, ул. Букирева, 15.
E-mail: 4655523@gmail.com

Н.А. Мусеев

кандидат философских наук, ст. преподаватель кафедры культурологии,
музыковедения и музыкального образования.
Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет,
614990, г. Пермь, ул. Сибирская, 24.
E-mail: nmuseev@yandex.ru

Статья посвящена герменевтическому рассмотрению учения Э. Блоха в контексте становления неклассических форм философствования. Представлен онтологический проект модели «незавершённого мира» и его интерпретация, позволяющая зафиксировать процесс конструирования истории субъектом, погружённым в мир. Дана неклассическая трактовка «активности» прошлого в становлении настоящего и будущего. Рассмотрена эстетическая теория (мир как тотальность), проясняющая механику взаимообуславливающей работы становления субъекта и реальности.

Ключевые слова: Эрнст Блох, реально возможное, объективно возможное, последующий фрагмент, предвиденье, история, субъект.

Положение философии в современной дисциплинарной матрице гуманитарного и естественнонаучного знания выделяется невероятным разнообразием подходов и мнений. Плюрализм мысли обусловлен поиском новых принципов осмысления таких феноменов как человек и мир, в совокупности образующих актуальную проблему бытия и реальности, возможности их познания и преобразования.

Трансформация философского знания связана с кардинальным изменением способа человеческого существования и восприятия окружающей реальности (обусловленных возникновением новых форм опыта, обновлением экзистенциального и онтологического спектра чувственности, переходом к автоматизированной форме труда, процессом тотальной цифровизации и т.д.). В целом, характеризуя общее направление актуальной мысли, мы можем говорить о всевозрастающей интенсификации противоречивых попыток рефлексии над трансформацией опыта присутствия (субъекта) в мире пост-современности. Поиск выхода из теоретического лабиринта, в который зашла современная мысль, проявляется у различных теоретиков,

прежде всего, в попытках построения непротиворечивых онтологических систем, фундированных либо (а) в наследии той или иной классической традиции, либо (б) в кардинальном разрыве с ней. Чаще всего, современная мысль (хочет она того или нет) вращается вокруг теоретических поисков модерна. При этом следует отметить, что в конце XIX-го и на протяжении первой половины XX столетия возникает целый ряд работ, которые так и остались авангардными проектами, обладающими мощным эвристическим потенциалом.

Переход к исследованию бытийной проблематики в дискурсе неклассической философии, начатый так называемой «школой подозрения», определил пересмотр как онтологического, так и экзистенциального статуса человека, мира и культуры в целом. М. Фуко подчеркивает: «XIX век, и прежде всего Маркс, Ницше и Фрейд открыли перед нами новую возможность интерпретации, заново обосновали возможность герменевтики <...> перед нашими глазами вновь появилось нечто такое, что сам Маркс называл “иероглифами”. Это ставит нас в неудобное положение, поскольку эти техники интерпретации касаются нас самих, поскольку теперь мы, как интерпретаторы, с помощью этих техник стали интерпретировать себя самих» [1]. Уход от категориального построения бытийной схематики (основанного на аксиоматическом методе) к исследованию того *как* бытие разворачивается внутри бытия конечного сущего (и роли этого конечного сущего в открытии и формировании реальности), поставил новые вопросы.

Взаимообусловленность реальности и способа существования субъекта, изменения в установках человеческих масс (затрагивающие такие фундаментальные сферы как отношение к миру и к самому себе), связаны с переосмыслением роли чувственности и материальности в культурной и социальной жизни. Современное знание осмысливает эти проблемы в контексте *процесса эстетизации*, разворачивающегося на протяжении XX столетия и, строго говоря, продолжающегося по сей день [2].

Проблематика процесса эстетизации укоренена в трансформации самосознания субъекта модерна, она связана со сферами экономики, политики, но, прежде всего, эстетики – сферы чувственного опыта (всего *sensoriuma* чувственности, втянутого в орбиту человеческого существования). Так, один из теоретиков направления «визуальных исследований», американский философ Джонатан Крэри, предлагает исследовать субъект как «наблюдателя», чьи внутренние техники наблюдения опосредуют способы его укоренённости а) в мире и б) в настоящем моменте (а также в истории как таковой). Крэри подчеркивает влияние темпоральности на формирование имманентной модели присутствия, а также указывает на роль телесного опыта наблюдателя в выработке этой модели. Философ отмечает, что «в XIX веке видение было неразрывно связано с мимолетностью – то есть с новыми темпоральностями, скоростями, опытом постоянного движения и

устаревания, новой плотностью и седиментацией структуры визуальной памяти» [3, с. 37], что и определяет способ человеческого существования и восприятия реальности (в той или иной культурной традиции).

Основная проблема в существующей полифонии подходов к осмыслению внутренней взаимосвязи реальности и способа человеческого бытия (определяющего эту реальность), заключается в методологической неопределённости. Необходима разработка основания, которое позволит сформировать непротиворечивый комплекс философского знания, включающего в свою междисциплинарную матрицу исследование различных аспектов реальности. Возможность исследования взаимодействия человека и мира, роли человека в формировании реальности, открывается на путях переосмысления способа исторического бытия человека. Разработка временной модели присутствия субъекта в истории, таким образом, даёт возможность подступиться к переосмыслению онтологического основания, как мира, так и самого субъекта. Мы исходим из следующего положения: мощным эвристическим потенциалом в построении непротиворечивого методологического основания в исследовании человека и реальности обладают онтологические принципы, разработанные немецким философом Эрнстом Блохом (1885-1977) в рамках его фундаментальной «философии надежды» [4;5;6].

Разработка проблематики исторического бытия индивида в философии Э. Блоха предполагает весьма своеобразный путь прочтения *истории* и толкования опыта *процессуального исторического бытия субъекта* в мире культуры. Философ исходит из ряда таких оригинальных понятий как «реальная возможность», «последующий фрагмент», «фронт» и др. Размышления над понятием *истории*, несмотря на социальную направленность философии Блоха, всегда связаны с онтологической проблематикой, в частности с исследованием категории *развития*. Философ постулирует, что *фундаментальной характеристикой материального мира является его незавершённость*: «действительное никогда не побеждает окончательно» [7, с. 50].

Для того чтобы перейти от механического понимания истории к её процессуальному объяснению, Блох вводит различие между *объективно возможным* и *реально возможным*. Ему представляется важным показать основания реализации истории вне классической парадигмы исторического исследования, обозначить незавершённость прошлого, и, следовательно, пересмотреть всю динамику настоящего и будущего (так или иначе опосредованных им).

Объективно возможное можно представить как ожидаемое, прогнозируемое возможное, то, что можно просчитать, вывести или спроектировать (то, что могло произойти). *Реально возможное, это то, что ещё не собрано в самой действительности прошлого* (то, что не могло произойти в прошлом как конкретный факт, но то, что может быть реализовано в процессе *конструирования* прошлого в настоящем). Это нечто, ещё не ставшее, не

созревшее, но присутствующее в форме своеобразной энтелехии. В процессе развития мира определённые условия, действия или же люди могут заставить вырваться это реально возможное до объективно возможного и сконструировать некий объект, который сможет стать недостающим кирпичиком альтернативного (по отношению к ожидаемому будущему) варианта развития действительности. Блох пишет: «*Реально возможным... является все то, чьи черты ещё не полностью собраны в сфере самого объекта, будь то по причине их незрелости либо потому, что новые условия, хотя и опосредованные уже существующими, подготавливают появление новой действительности*» [7, с. 50]. Категория реально возможного, обнаруженная и описанная Блохом, отражает исходную незавершённость мира, что, собственно, и позволяет перевести прошлое из пассивного набора фактов – в активный источник развития действительности в настоящем. В рамках данной модели становится возможным анализ процесса встречи (и появления «нового» как такового) между активным в своей действительности настоящим и активным в реальной возможности прошлым, обуславливающих реальность настоящего и способы присутствия в нём.

Важно подчеркнуть, что видение мира как незавершённого, а истории как процесса (обусловленного особой ролью субъекта-дешифровщика прошлого), исходит из своеобразной перспективы «эстетического» видения реальности и мира как некоей *тотальности*. Прояснить фундаментальные принципы бытия «незавершённого мира» возможно через анализ эстетического опыта субъекта. Открытое в опыте эстетического восприятия произведения искусства есть прямое отражение опыта присутствия, а также диалектической работы становления мира.

Рассуждая об истории в рамках категориальной структуры возможное/действительное, Блох задаётся вопросом о том, что мы видим, когда смотрим на произведение искусства: «Живёт ли в том, что обрело свой образ, нечто большее, чем просто игра некой видимости?» [7, с.65]. В ходе рассуждения философ пытается разрешить затруднение, связанное с природой видения того, что ещё не стало объектом реальности. Блох обнаруживает в феноменальном присутствии искусства некий *шифр*, способный вскрыть действительность «отнюдь не односторонней реальности мира» [7, с. 69]. Художественный образ (как таковой) фундирован в подвижной наличности, он сам есть «подвижное и важное пред-видение действительного» [7, с. 69]. То, что скрывает непосредственная включённость человеческого присутствия в настоящее, проступает в бытии произведения искусства как уникальная ситуация *пред-видения* – мозаичной незавершённости/временности образа.

Пред-видение реальной возможности (как неустранимого компонента реальности) осуществляется в искусстве в несколько шагов: обнаружение

формальной самодавяющей целостности произведения; выделение внутренней диалектической напряжённости, порождающей распад целостности с выделением «последующего фрагмента» (позволяющего, в действительности, сохранять эту целостность).

Шаг первый: обнаружение формальной завершенности произведения искусства (что предполагает целостность и автономность мира художественного произведения). Данная целостность противостоит напряженной открытости (незавершенности) мира повседневности. При этом следует подчеркнуть, что произведение искусства обладает внутренней силой своеобразного «гомеостаза» (постоянства внутренней среды), оно включает в себя возможность сохранять целостность и постоянство при всей (фактически бесконечной) вариативности зрительского внимания к миру произведения. Речь, в данном случае, идёт о том, что конкретное произведение способно сохранять свою целостность вне зависимости от целей и опыта реципиента, рассматривающего это произведение, он (реципиент) всегда (интуитивно) ощущает эту целостность, более того, всегда способен найти себе место в этом герметичном пространстве образов. Искусство содержит в себе возможность допустить ту или иную зрительскую интерпретацию, при этом – опосредованная лишь временем эстетической коммуникации – эта интерпретация не сможет разрушить внутренней целостности произведения. Следует отметить также, что сам внутренний мир произведения обладает отнюдь не «жесткой» рамкой (строго регламентирующей «поведение» реципиента в отношении к элементам произведения), но включает в себя плоскость экзистенциальной открытости опыту зрителя, т.е. предполагает диалог, способный трансформировать «субъективность» реципиента. При этом мир образов, обуславливающих целостность произведения, остаётся на «недостижимой» для посягательств реципиента высоте: гоголевский Чичиков остаётся Чичиковым, и Грэгор Замза всегда превращается только в жука, – читатель не можем посягнуть на «опорные узлы» символической ткани произведения. Нам остаётся двигаться по его поверхности или стремиться проникнуть в его глубину. Блох, говоря об образе в искусстве, подчеркивает, что он «остаётся имманентным при всём своём трансцендировании» [7, с. 69]. Эта имманентность в искусстве «демонстрирует караты чистой воды в отдельных образах, ситуациях, действиях мира, не взрывая его, – в этом истоки абсолютной зримости предвидения» [7, с. 70]. Образ в искусстве всегда остаётся закруглённым на себя, он совершенен в своей завершенности. Тотальность произведения – «целостность, в которой ничего не отсутствует» [7, с. 73].

Описывая тотальную завершенность произведения искусства, Блох находит в нём противоположность тотальности (имманентной целостности) как таковой, что и является открытием *второго шага* рассмотрения произведения: искусство содержит в себе одновременно то, что подрывает

его тотальную завершённость. «Любое великое искусство – а именно в этом его коренная инаковость и решающая истинность – демонстрирует разрушение. Там обнаруживается – причём совершенно несравнимо с чистой случайностью фрагментарного в том смысле, которого можно избежать, – вещественное в высшей степени материальное покое пространство, содержащее незакруглённую имманентность, – и далее, – Разрушение поверхности, или же просто культурно-идеологической связи, в рамках которой возникли произведения, открывает их глубину, если только она есть» [7, с. 73-74].

Разрушение поверхности не следует воспринимать в его буквальном смысле, будто бы на месте некогда цельного в своей завершённости греческого храма теперь возникают «античные» руины или, что скульптура низвергается до осколков, представляя зрителю лишь разрозненные фрагменты: торс, голову, увенчанную лавровым венком и т.д. Более того, Блох говорит, что руины вообще могут стать «усовершенствованием формы, но не обязательно усилением шифра» [7, с. 74], то есть они способны придать большую целостность.

«Трещинам» распада придается совершенно особое значение в искусстве, смысл которого заключается не в разрушении, но в метаморфозе. Данный «распад» во внутреннем единстве произведения приводит к последующему появлению *фрагмента*, несводимого к дискретной «механической» детали. Фрагмент находится в самом произведении и «лучше соответствует глубинному содержанию искусства, чем законченность, стремящаяся сразу же показать художественное произведение» [7, с. 74]. Любое великое произведение искусства содержит в своей глубине этот механизм напряжённого порождения фрагмента и выводит его лишь при разрушении своей поверхности взглядом зрителя, включённого в ситуацию видения/созерцания произведения. «Феномен последующего фрагмента» – это явление разрушения поверхности и выведения наружу шифра реальной возможности (разрушающей прямолинейное представление хроникального историзма об исторической действительности).

Подчеркнём, Блоху важно показать, что выделение концепта видения «последующего фрагмента», рождающегося из внутреннего противоречия бытия произведения искусства, проясняет специфику самого (онтологического и исторического) бытия индивида: субъект без некоторой материальности произведения (его пред-явленности) не может извлечь фрагмент, а произведение – не может предъявить свой фрагмент реальности без зрителя. Наличие произведения и реципиента в едином акте созерцания (эстетической коммуникации и события порождения последующего фрагмента) является залогом предъявленности эссенции целостности в пространственно-временных рамках конкретного момента созерцания. Субъект вы-

ступает гарантом временного присутствия фрагмента в настоящем, тем самым, косвенным образом опосредуя саму «среду» (хронотоп) собственного присутствия.

Встреча субъекта и фрагмента (объекта и, строго говоря, «объективного» мира) происходит на линии, которую сам Блох именуется «фронтом». «Фронт», будучи своеобразным пространством, на котором «встречаются» субъект и объект, является одновременно пространством их неразличимости и слияния. Это слияние в свою очередь открывает возможность быть новому, живому настоящему «субъекта» и «объекта» в их неразрывной связи и взаимообусловленности. Важно отметить, что именно «фронт» даёт возможность проявиться шифру реальной возможности, разрушая проективную, хроникальную модель временности как простой причинной обусловленности, открывая всю неоднозначность включённости самого зрителя/наблюдателя в создание исторической реальности. Наблюдатель (при должной установке восприятия) способен открыть подлинную вариативность собственного выбора, веер возможностей для обретения индивидуальной траектории в мире и открытия пространства для самоопределения. Строго говоря, более нет ни «субъекта», ни «объекта» (как метафизических категорий), но есть «фронт», сплавляющий субъект и объект в едином хронотопном пространстве «смысла» (в делёзовской понятийной системе). Этот смысл рождается в процессе уникальной диалектики восприятия мира, скрывающего под вуалью обманчивой простоты сложную систему временного бытия участников исторического процесса.

Возвращаясь к мысли Э. Блоха, подчеркнём, что решаемая им задача постижения исторического бытия человека в мире, его (человека) самости и внутреннего своеобразия присутствия, связанная с выявлением фундаментального «принципа надежды», строится на онтологической системе, состоящей из аутентичных неклассических «категорий». Обращение к искусству как к материалу, позволяющему прояснить специфику базовых понятий («фронт», «последующий фрагмент», «предвидение» и др.), открывающих новое понимание исторического процесса, позволяет переосмыслить природу самого человека и способов его существования.

Следует подчеркнуть, что интуиции Э. Блоха в отношении к постижению бытия искусства и современной культуры, во многом авангардные для своего времени, обретают устойчивую почву для своего развития только сейчас. Сам Блох подчеркивал, что глубинное значение фрагмента должно быть распространено за пределы искусства: «фрагмент скрыт в самой вещи, он принадлежит как *rebus sic imperfectis et fluentibus* [лат. нечто незавершённое и текучее – М.Л., Н.М] такой вещи, как мир» [7, с. 76]. Обретя устойчивое методологическое основание, мы способны выйти к миру, человеку и истории как таковым – к постижению мировых и культурных (бытийно-смысловых) форм, обуславливающих реальность. Постигание их

внутренней связи, вообще говоря, и есть ключевой предмет современной философии; как отмечает М. Мерло-Понти: «Подлинная философия в том, чтобы снова научиться видеть мир...» [8, с. 21].

Список литературы

1. Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс. URL: <http://www.lib.ru/CULTURE/FUKO/nfm.txt> (дата обращения 12.01.2020).
2. Инишев И.Н. Диапазон эстетического: от дискурса до текстуры // Философский журнал. 2014. №2(13). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/diapazon-esteticheskogo-ot-diskursa-do-tekstury> (дата обращения: 12.10.2019).
3. Крэри Д. Техники наблюдателя. Видение и современность в XIX веке. – М.: V-A-C press, 2014. – 256 с.
4. Bloch E. The Principle of Hope, vol.1. – Cambridge, Mass., The MIT Press, 1995. – 528 p.
5. Bloch E. The Principle of Hope, vol.2. – Cambridge, Mass., The MIT Press, 1995. – 536 p.
6. Bloch E. The Principle of Hope, vol.3. – Cambridge, Mass., The MIT Press, 1995. – 504 p.
7. Блох Э. Принцип надежды // Утопия и утопическое мышление: антология заруб. лит. М.: Прогресс, 1991. С. 49-78.
8. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. – СПб.: Ювента, 1999. – 605 с.

THE PROBLEM OF THE “UNFINISHED WORLD” IN E. BLOCH'S PHILOSOPHY

Maria A. Lumpova

Perm State National Research University
Bukireva Str., 15, Perm, 614068, Russia

Nikolay A. Museev

Perm State Humanitarian-Pedagogical University
Sibirskaya st., 24, 614990, Perm, Russia,

The article is devoted to a hermeneutical examination of the teachings of E. Bloch in the context of the formation of non-classical forms of philosophizing. An ontological project of the model of the “unfinished world” and its interpretation are presented, which allows us to fix the process of constructing history by a subject immersed in the world. A non-classical interpretation of the “activity” of the past in the formation of the present and future is given. Aesthetic theory is considered (the world as totality), clarifying the mechanics of the mutually contributing work of the formation of the subject and reality.

Keywords: Ernst Bloch, really possible, objectively possible, subsequent fragment, foresight, history, subject.

КОНЦЕПТ ИДЕИ В ФИЛОСОФИИ Ж.ДЕЛЕЗА

Торощин Е.А.

Магистрант 2-го курса направления «Философия»,
Пермский государственный национальный исследовательский университет,
614990, Пермь, ул. Букирева 15;
E-mail: egtoroshchin@gmail.com

Комаров С.В.

Доктор философских наук, профессор кафедры философии,
Пермский государственный национальный исследовательский университет,
614990, Пермь, ул. Букирева 15;
E-mail: philos.perm@gmail.com

В статье рассматривается концепт «Идеи» в философии Ж.Делеза. Анализируются основные особенности традиционного философского мышления, и указывается, что в основе такого мышления лежит представление об онтологическом тождестве. Однако само это тождество оказывается не действительным, а только мыслительным тождеством. Ж.Делез предлагает исходить именно из онтологического единства, которое первично по отношению к логическому тождеству. Исходя из этого, Идея понимается не как бестелесная сущность, но как минимальный дифференциал самого бытия. Рассматриваются особенности такого понимания Идеи, рассматривается ее структура и генезис, и формы эмпирического проявления.

Ключевые слова: идея, тождество, различие, бытие, мышление, понятие, смысл, проблема, Делёз, Платон, Гегель.

Среди историко-философских работ Ж.Делеза («Спиноза», «Кант и критическая философия», «Бергсонизм», «Лейбниц и барокко») номинально нет специального исследования, посвященного философии Платона или Гегеля. Такой работой является основные работы французского философа «Различие и повторение» и «Логика смысла», поскольку в них подвергается ревизии вся философская традиция, основанная на приоритете идеи как представлении [4,5]. Это понимание идеи основано на онтологическом тождестве, а это, с его точки зрения, является препятствием для того, чтобы мыслить действительный мир как мир становления [7, с.418]. Основой делезовского мышления становится онтологическое различие.

Задача данной статьи реконструировать ключевые моменты делезовского концепта идеи, основанного на идее онтологического различия. Такая реконструкция имеет не только собственно философское, но и общенаучное значение, поскольку в современной науке проблема различия и становления является ключевой проблемой (см., например [12]).

Критика традиционного понимания идеи. Необходимость мыслить онтологическое различие связано с тем, что идея во всей исторической традиции (все равно у Платона или у Гегеля) трактуется как бытие вещи. Действительно, например, в философии Платона идея понимается как прообраз вещи, единство между вещью и идеей определяется как тождество. В таком случае сходство между вещами сворачивается в единство рода. Однако при этом становится невозможно помыслить действительное изменение, становление и развитие вещи, поскольку это означает возникновение нетождественного и иного.

Проблема в том, что бытие как единое по отношению ко многому есть иное. И Платон озабочен этой проблемой, поскольку она приводит к множеству противоречий [13, с.275-345; 14, с.346 - 412]. В самом деле, если бытие есть иное, то тогда иным оказывается само тождество. В таком случае бытие и иное оказываются самостоятельными родами сущего: первое – родом единства, второе - родом различия. Любая реальная вещь оказывается единой в отличие от других реальных вещей, и, одновременно, различной благодаря своему развитию по отношению к самой себе. В последнем случае единство вещи заключается во всем множестве способов ее присутствия. А это означает, что бытие дано не в его тождестве с вещью, а в его *различии*. Разрушение тождества подобия вещи и идеи означает, что бытие не может быть схвачено понятийно как род сущего.

Чтобы сохранить бытие как род сущего, необходимо мыслить его как первичное тождество, а различие мыслить как иное тождественного. В таком случае понятия, которые выражают это различие, не только не содержат в своём содержании действительного отличия от исходного понятия, но и существуют без увеличения его содержания. Отрицательные и негативные понятия принципиально тождественны исходным понятиям, от которых они образуются [4, с.26].

Это понимание различия на основе первоначального тождества есть черта философского мышления от Платона до Гегеля. В самом деле, во-первых, понятие трактуется всегда как внутреннее отношение идеи к вещи, образца к его воплощению. В таком случае представление вещи как явление понимается как абстрактное определение ее основания, которое заключается в ее идее (понятии). Во-вторых, всякое определение вещи осуществляется через родовидовую классификацию, в которой определение через род и видовое отличие и есть представление вещи. Род и есть тождественное, т.е. бытие вещи, в то время как видовое отличие задает иное внутри этого тождества (рода). Инобытие вещи (ее изменение) и есть иное внутри ее себе тождественного бытия. Родовидовая классификация и есть переход от общего (родового) представления к частному (видовому), и обратно. Поскольку род состоит из видов, то род представляет собой общее или тожде-

ственное особенным видам или экземплярам сущих вещей. Видовые же отличия, определяющие сами вещи, выступают как особенные, и определяются путем отрицания от родовых характеристик. Наконец, в-третьих, тождество тогда трактуется как одинаковое и подобное, а различие как различие подобных и одинаковых. Поэтому представление как эмпирическое воплощение идеи есть представление по аналогии: если это представление сущности вещи, то оно выражает ее одинаковость, если это представление явлений вещи, то оно выражает их как подобие вещи самой себе. Если это представление различия между разными вещами, то такое представление дает их аналогичность; если это представление их единства (рода), то это представление выражает их подобие друг другу.

Таким образом, в основе исторического философского мышления лежит первичность тождества, а различие имеет вторичный характер. Во-первых, это онтологическое тождество, где бытие понимается как идея (сущность) вещи. Во-вторых, это логическое (мыслительное) тождество, где бытие понимается как тождество в роде. Иначе говоря, мышление, понятие, идея и трактуется как настоящий род бытия. Но в таком случае оказывается невозможным выразить подлинное становление и развитие реальных вещей. Различие оказывается не действительным – онтологическим – различием вещи, но различием только в ее понятии или различием ее понятий; это не действительное развитие реальности, а ее идеальное развитие, развитие ее категориальной структуры. Для Гегеля, например, различение предмета есть не действительное различие, а различие в мышлении. Различие между предметом и сознанием есть различие самого сознания и в самом сознании [3, с.50]. Различается не сама действительность, но ее идея, ее понятие. В тождестве мышления и бытия приоритет отдан мышлению, а не самому реальному бытию. Поэтому у Гегеля различие выступает как инобытие того же самого, а различие оказывается отрицательностью, присущей рефлексии в себя. Так, у него переход от чистого бытия к определенному бытию возможен потому, что само бытие изначально понимается как мышление [2, с. 68-69], а различие оказывается различием сущности, т.е. простого тождества с самой собой [2, с. 370-371, с.376-378].

Это объяснимо, поскольку с точки зрения всей этой философии утверждение бытия в качестве начала мысли невозможно, так как в этом случае мы с необходимостью впадем в противоречие: мысль не может начинаться с не-мысли. Для начала мышления необходимо возвести бытие до уровня тождества со своим понятием. Однако при этом, поскольку сохраняется изначальное подобие (тождество) вещи и ее идеи, развитие идеи начинает выдаваться за развитие самой действительности.

Делёзовский концепт Идеи. Ж.Делёз предлагает пересмотреть это положение, поскольку такое понимание есть идеализм. Бытие, замечает фран-

цузский философ, выражает один онтологический смысл, который заключается именно в том, что оно есть постоянное становление-различие, которое находится за пределами мышления. Смысл бытия заключается в том, что оно выступает именно как не тождественное, отрицательное по отношению к себе существование. Поэтому действительное понимание его как становления требует не мышления тождества, но мышления различия; требует не мышления всегда себе тождественной идеи (сущности), но мышления Идеи, которая есть результат различия, требует не представления, а именно различения.

Поэтому суть заключается в том, чтобы, во-первых, обнаружить «до-философское» чистое мышление, т.е. такое мышление, в котором происходит различение самих первоначальных понятий и установление первоначального логического тождества, с которого и начинается традиционного и привычного мышления. И, во-вторых, в противоположность всей философской традиции понять возникновение мышления из того, что мышлением не является. Необходимо понять, как возникает сама мысль, а точнее, что ей предшествует; нужно, как бы, зайти за границу мысли, туда, откуда она происходит. Поэтому Ж.Делёз ставит задачу обнаружить генезис акта мышления в самом мышлении.

Он называет свою философию трансцендентальным эмпиризмом, обнаруживая связь с философией Канта. Бытие, по его мнению, не может быть категориально схвачено потому, что сами категории есть результат допонятийного различения; но оно может быть *почувствовано*. Сам генезис Идеи понимается им как различение внутри чувственного восприятия. Однако его Идею нельзя понимать как кантовскую априорную понятийную форму: отношение между элементами и Идеей иное, чем кантовское отношение между рассудочным понятием и материей чувственного восприятия. Идея не может быть понята как внешняя форма, организующая чувственное многообразное; она есть минимальный дифференциал самого этого чувственного многообразного. Согласно философу, само различение того, что воспринимается и того, что воспринимает, осуществляется как различение в чувственности, еще до всякого их понятия. Это различение есть результат интенсивности самой чувственности как события восприятия. И это есть – *начало* мышления. Различие оказывается «механизмом» становления Идеи, но само оно при этом оказывается не эксплицируемым. Оно – имплицитно, но старается исчезнуть в том состоянии и той структуре, которую эксплицирует. Так в становлении смысла как единства тождества исчезает, скрывается его «основание» - само различение бытия.

Именно то, что предшествует мышлению, то, откуда исходит мысль, Ж.Делёз и определяет как Идею. Очевидно, что это идея не в привычном – платоновско-гегелевском – понятийном смысле; это Идея как минимальное чувственное (бытийное!) условие самого мышления. Такая Идея ни в коем

случае не выражает сущность; она не есть некое идеальное образование. Наоборот, Идея оказывается множеством чувственных элементов, но не организует и не объединяет их, и посредством этого не учреждает их единство. Она есть не единое множественного единичного, но, напротив, множество различия, которое совсем не нуждается в единстве. Такая Идея, безусловно, еще не образует мышление, скорее, она подобна малым перцепциям. И в этом смысле означает само различие бытия, его множественность и процесс различения этой множественности, которая порождает саму мысль о бытии, мысль и которая оказывается единством (представлением тождества) этого множества [1, с.36-37].

Попробуем проследить процесс возникновения и становления смысла как воплощения Идеи. Делезовская Идея расположена на множестве чувственных элементов с количеством n -параметров (это кантовское чувственное многообразное). Идея цвета или звука, поясняет философ, дается множеством чувственных элементов разных модальностей, расположенных в трех измерениях пространства. И в этом смысле она оказывается непрерывной системой связей между изменениями параметров этих элементов. Однако существуют три важных момента в понимании этого чувственного множества. Во-первых, элементы множества – до самого момента становления Идеи не могут быть поняты, строго говоря, как чувственные или понятийные элементы. Потому, что до самого генезиса смысла и проявления Идеи, ее элементы не могут быть определены. В этом случае «...у них нет ...актуального существования, они неотделимы от потенциала или виртуальности» [4, с.225]. Это значит, что согласно Ж.Делезу, и в совершенно кантовском смысле чувственное многообразное как материал самого феномена всегда *post factum*: становление Идеи и определяет сами чувственные элементы как элементы множества.

Во-вторых, элементы множества образуют внутренние взаимные связи, которые не позволяют им существовать независимо друг от друга. Чувственные элементы детерминируются этими связями так, что при их изменении меняется метрика и порядок всего феномена чувственного восприятия. Само множество, исходя из этого, определяется имплицитно, что не позволяет выявить его как единую внешнюю структуру. Это означает, что, в противоположность кантовскому пониманию, Идея не есть внешняя форма организации чувственного многообразного, а внутренняя структура – смысловая – структура, в то время как пространственно-временная конфигурация множества чувственных элементов образует внешнюю структуру явления (феномена).

Наконец, в-третьих, эта множественная дифференциальная связь между элементами, которая актуализируется в различных пространственно-временных конфигурациях феномена, есть реализация Идеи в кон-

кретной особенной форме ее воплощения. Таких реальных форм и актуальных сроков воплощения Идеи есть множество в соответствии с множеством пространственно-временных конфигураций дифференциального множества элементов. (Подробно делезовский анализ чувственности как онтологической «складки» интенсивности восприятия показан в [10]).

Исходя из этого, необходимо сказать, что в таком случае необходимо утверждать особый онтологический статус Идеи, поскольку она полностью не может воплотиться ни в каком конкретном пространственно-временном явлении, ни во всем множестве феноменов. Именно в связи этой особенностью генезиса Идеи Ж.Делез различает ее виртуальное и актуальное, потенциальное и реальное бытие, проводя между ними различие. Генезис идет от виртуального существования Идеи к ее актуализации, от дифференциации элементов к актуальным срокам и различным отношениям. Актуальное существование Идеи есть не явление виртуального ее существования, а всего лишь его выражение: в реальном осуществлении Идеи не все из ее состава ее множества актуализируется. Аналогично и реальное эмпирическое бытие Идеи не тождественно отрицанию потенциального, но содержит его в себе как возможность дальнейшего осуществления. Однако здесь важно отметить, что генезис Идеи возникает именно из виртуального, а не потенциального, потому, что понятие потенциального подразумевает определенную возможность, которая еще до момента актуализации уже определена. А виртуальное состояние Идеи выступает именно как не локализуемая дифференциальная структура, которая эмпирически актуализируется в виде ставшего смысла. Именно в связи с этим он проводит различие между дифференсацией и дифференциацией Идеи, когда дифференциация есть процесс виртуального существования Идеи, а дифференсация есть процесс её актуализации [4, с.254].

В самом деле, Идея, которая существует только в виде такой множественности, не может никак определиться ни в чувстве, ни в понятии. Более того, из-за того, что Идея-множественность существует только в форме чистой дифференциации, она может быть схвачена отнюдь не как множественность и различие, но как единое и тождество, и только после ее конкретного воплощения в чувственном феномене восприятия. Почему? Потому, что, во-первых, только «задним числом» не сложно в виртуальном существовании усмотреть единство чувственных элементов и квалифицировать его как тождество смысла. Множественность всегда сохраняет свой внутренний характер, но, реализовавшись, Идея предстает в представлении как тождество и единство понятия. Во-вторых, потому Идея может быть схвачена только как единство феномена, что сам субъект познания выступает как результат этой множественности: единство сознания и выступает как представление тождества «Я мыслю» [8, с. 100].

Таким образом, по Ж.Делезу, нельзя сказать, что Идея принадлежит чувству или понятию, объекту или субъекту, вещи или термину (предложению), который означает эту вещь (в первом случае – это было бы объективным идеализмом, во втором случае – субъективным). Она есть элемент бытия, выражающийся в различии, минимальный дифференциал бытия, который воплощается во множестве чувственных феноменов.

Проблема смысла у Ж.Делеза. Теперь понятно, почему Ж.Делез говорит не о понятии идеи, но о ее концепте, который описывает Идею как онтологический, а не логический феномен [7, с.30-35]. Речь идет теперь не о «складке» интенсивностей, но о становлении самого смысла, о явлении самой мысли как результате первичного чувственного различения. Мышление и есть, собственно, мысль о предмете восприятия. Идея, понятая как сложение множества малых чувственных перцепций, оказывается «производством» этого смысла. Эти как бы малые перцепции составляют как бы структуру смысла, а их взаимодействие обнаруживается как его генезис. В таком случае, говорит Ж.Делез, «...если смысл переносится на объект, то последний может полагаться в реальности не как внешний смыслу, но лишь как граница его», и, далее, «...поскольку это отношение осуществлено, [оно] учреждается единством смысла, одновременно с осуществляющим его объектом (*вставка в квадратных скобках наши – С.К., Е.Т.*)» [4, с.191]. В таком случае Идея оказывается не статичной структурой (хотя и имеет структуру), а процессом становления самой мысли как статичной структуры, которая, поэтому и всегда уже после становления, может характеризоваться стабильностью, единством, тождеством и воспроизводством. Образование смысла означает генезис Идеи как эмпирического образования, который всякий раз может заново воспроизводиться. Можно сказать, что, учредившись и состоявшись как онтологический феномен, смысл (мысль) может воспроизводиться бесконечное количество раз.

В этом смысле важнейшим элементом делезовского концепта Идеи как становления смысла является *проблема*. Проблема понимается здесь не в гносеологическом, а в онтологическом смысле слова – как основа существования смысла. В самом деле, в привычном понимании проблема чаще всего понимается как незнание или простое затруднение познания. Однако Ж. Делёз понимает проблему именно как способ обнаружения онтологического различия и, благодаря этому, актуализации смысла. Проблема – не простое незнание, а событие, благодаря которому смысл как бы «выходит» на поверхность сознания. Поэтому необходимо понять проблемы как мысленные "объективности", которые и определяют становление мысли. В этом смысле, проблемы оказываются конфигурациями эмпирической актуализации Идеи.

Проблема предстает при этом как сам процесс осуществления мышления субъекта. Можно сказать, что субъект познания сам образуется благодаря выявлению проблем как «объективностей мысли». Действительно, расчленение или тиражирование проблемы выражается вопросом, т.е. явлением смысла в вопросительной форме. Особенностью традиционного философского мышления является постановка вопросов, которые в своей формулировке уже содержат ответ в той или иной форме. Поскольку диалектика как мышление в противоречиях исходит из традиционного определения идеи как тождественной себе сущности, то она, по мнению Делёза, не имеет дела с действительным противоречием как онтологическим, а не логическим и мыслительным, различием. Она «заменяет» действительное противоречие спекулятивным противостоянием противоположных и противоречивых предположений [4, с.203]. Так, у Гегеля вопрос о начале мышления связан с введением *понятия* чистого бытия, но такое понятие бытия оказывается противоречием, поскольку как понятие оно по существу является тождественным самому себе. Поэтому самопротиворечивость бытия оказывается не его реальным противоречием (различием в себе), а всего лишь мыслительным противоречием определений (представлений) его понятия. Между тем, понимание Ж. Делёзом онтологического различия и концепт Идеи как воплощения этого различия предполагает принципиальный отказ от такой постановки вопроса о начале мышления и начале бытия и возврат к первоначальной диалектике Платона до того, как она стала утверждать тождество идеи. Необходимо понимание Идеи не как сущности, а как минимального дифференциала самого бытия. Мышление онтологического различия ведет к тому, что мы всегда уже имеем дело со ставшим смыслом, с одной стороны, и продолжающимся процессом его становления, с другой. Этот процесс становления смысла и есть проблема как актуальное состояние Идеи. В этом случае постановка вопроса об онтологическом различии и будет вопросом о действительном начале как бытия, так и самого мышления [11].

Действительно, философия различия ведет не только к радикальной постановке вопроса о понимании действительного становления и развития, о чем говорилось в начале. Новое понимание Идеи и генезиса смысла предполагает новое понимание истины - не в привычном гносеологическом понимании этого слова как соответствия между бытием и знанием, вещью и ее понятием, между воплощением и образцом, между экземпляром и прототипом, а истины как события конституирования самого этого отношения (различения) между бытием и мышлением. А это чрезвычайно важно для дальнейшего развития философии науки вообще [9].

Список литературы:

1. Бадью А. Ж. Делез. Шум бытия. – М.: Фонд научных исследований «Прагматика культуры», издательство «Логос-Альтера», «Ессе homo», 2004. – 184с.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики . – СПб.: Наука, 1997. – 799с.
3. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. – М.: Наука, 2000. – 495с.
4. Делёз Ж. Различие и повторение/ пер. – СПб., ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384с.
5. Делёз Ж. Логика смысла. М.: Академический проект, 2015. – 472с.
6. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. С.Н.Зенкина. – СПб.: Издательство «Институт экспериментальной социологии», Издательство «Алетейя», 1998. – с. 286.
7. Дьяков А.В. Жиль Делёз. Философия различия. СПб., Алетейя, 2013. – 504с.
8. Кант И. Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994. – 591с.
9. Касавин И.Т. Познание в мире традиций. – М.: Наука, 1990. – 202с.
10. Комаров С.В. Анатомия складки Ж.Делеза. // Личность. Культура. Общество. М., 2010, Т.ХII. №2 (55-56). С. 221-227.
11. Комаров С.В. Различие как событие: возможности мышления // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2012, Вып. 2(10). – С. 18-30.
12. Мейясу К. Вычитание и сокращение. Делез, имманенция и материя. URL: www.free-docs.xuz
13. Платон. Софист. Сочинения в 4 тт. Т. 2. – М., Мысль, 1993. – 528с.
14. Платон. Парменид. Сочинения в 4 тт. Т.2. – М.. Мысль, 1993. – 528с.

CONCEPT OF AN IDEA IN THE PHILOSOPHY OF J. DELEUZE

Yegor A. Toroshchin

Perm State National Research University
Bukireva Str., 15, Perm, 614990, Russia

Sergei V. Komarov

Perm State National Research University
Bukireva Str., 15, Perm, 614990, Russia

The article deals with the concept of "Ideas" in the philosophy of J. Deleuze. The main features of traditional philosophical thinking are analyzed, and it is pointed out that such thinking is based on the idea of ontological identity. However, this identity itself is not valid, but only a mental identity. J. Deleuze suggests starting from ontological unity, which is primary in relation to logical identity. Based on this, the Idea is understood not as a disembodied entity, but as a minimal differential of being itself. The features of this understanding of the Idea are considered, its structure and Genesis, and forms of empirical manifestation are considered.

Keywords: idea, identity, difference, being, thinking, concept, meaning, problem, Deleuze, Plato, Hegel.

ПАМЯТИ ПЕРМСКИХ ФИЛОСОФОВ-ФРОНТОВИКОВ

С.В. Поросенков

доктор философских наук, профессор кафедры философии
Пермский государственный национальный исследовательский университет
614068, Пермь, ул. Букирева, 15
E-mail: svp53@mail.ru

Рассмотрены проблемы философии войны в аспекте сопоставления уникальных судеб философов-фронтовиков и с обстоятельствами войны. Показано, что онтологическая позициональность на границе бытия и небытия в условиях войны может вести к формированию у философов-фронтовиков материалистического мировоззрения, где абсолютный ценностный смысл связан с коммунистическими идеями. В России философы-фронтовики своей деятельностью передают живую память о Великой Отечественной войне и победе в этой войне.

Ключевые слова: война, победа, философы-фронтовики, экзистенциальный смысл, военный опыт.

Война – область применения философии к явлению, сопровождающему всю историю человечества, но не нашедшему общепринятых рациональных объяснений. В философии войны реализован плюрализм философских подходов к ее исследованию в социально-философском, аксиологическом, гносеологическом аспектах. Что есть война: разрушение социальных структур в результате действия объективных экономических и политических причин или социальная патология, порожденная иррациональными силами агрессивной природы человека? Есть ли справедливые войны или всякая война – зло? Можно ли прогнозировать войны или в этом социальном явлении есть элемент непредсказуемой внезапности? Вопросы можно продолжать. Но философия войны имеет аспект развертывания тотального смысла жизни людей, вовлеченных в конкретную, реальную войну, возможность сопоставления уникальных судеб с обстоятельствами войны. Этот подход особо значим, когда речь идет об участии в войнах философов, и свидетельства о таком участии всегда были, начиная с первых проявлений философской мудрости в Древнем Мире.

Философы на войне, в том числе философы-победители – это особая тема, так как острое непосредственное переживание реальной возможности гибели открывает смысл экзистенциальной проблемы не только и не столько в форме рационального мышления, сколько через эмоционально-волевую сферу, через осознание философом как эмпирическим индивидом

позициональности своего существования по отношению ко всему существующему. Вместе с тем, на войне философу, по опыту Л. Витгенштейна, открывается понимание того, что можно рационально и вербально выразить, а о чем следует молчать. Логико-философский трактат Л. Витгенштейна был написан на полях 1-ой мировой войны, и эта работа является образцом разграничения рационального мышления и того экзистенциального смысла, который невыразим посредством положительных понятий.

Н.А. Бердяев полагал, что современный период истории – это время философствовать во время боя, когда решается проблема экзистенциального смысла любви, смерти, свободы, личной судьбы и отношения к Родине. Ситуации войны – это ситуации онтологического пребывания на границе жизни и смерти, когда уникальное бытие соприкасается с границей бытия вообще, границей перехода в ничто, в абсолютное нигде и никогда. Эта онтологическая позициональность открывает новый смысл прежнего знания и активное видение мира, самого себя сквозь призму пограничных ситуаций.

Философ на войне переживает ту сторону человеческой природы, которая известна как инстинкт агрессии, способность к насилию. Вместе с массовым насилием, в которое войной вовлечены миллионы, каждый участник переживает способность, возможность и меру реализации собственных насильственных действий. Какое насилие, и в каких ситуациях легитимно в моральном, правовом, военном смысле? Какое насилие недопустимо? Прав ли во всем победитель или он всю жизнь будет в ужасе вспоминать невосполнимую цену выхода насилия за некие рамки. Не здесь ли исток молчания о многом, что случилось в условиях войны?

Война отрицает фундаментальный принцип самооценности жизни каждого человека. Но есть абсолютная вина тех, кто начал войну и легитимность насилия тех, кто выполняет священный долг защиты жизни, Родины, свободы. Этот долг защиты ведет к реализации высших духовных сил человека, так как он защищает то, без чего вообще нет смысла бытия.

В России уже несколько поколений выросли после Великой Отечественной войны, но та война и Победа в ней, остается священным символом народа-победителя, духовной силы народа, преемственной связи поколений. Судьбы фронтовиков – это уникальные грани смысла этого символа, воплотившие многие социальные, политические, духовные перипетии предвоенного, военного и послевоенного времени. Вовлеченность в эту войну определила судьбы миллионов людей и привела к определенному развертыванию тотального смысла жизни, когда ощутима граница бытия и небытия, а тем самым открывается смысловое поле всего существующего.

Судьба философов-фронтовиков особенно интересна тем, что на пути философствования они осуществляют рефлексию происходящего, открывают значение военного опыта.

В России тема Великой Отечественной войны и Победы – неотъемлемая часть исторической памяти народа, исток патриотического вдохновения, глубокий корень переживания единства народа. Философы же обретают в осмыслении войны и победы исходные духовные ценностные основания философствования, которые образуют необходимые рамки для творческого разума, отграничивающие философию от произвольных комбинаций каких угодно объяснений всего существующего.

В Перми философы-фронтовики плодотворно трудились в послевоенное время. Их жизненный путь, их деятельность привлекают внимание, вызывают не только исторический интерес, но создает поле размышлений о многоплановости отношений личности и общества, мировоззрения человека и форм общественной идеологии, философских убеждений и общественной практики. Философы Перми, бывшие студенты пермских вузов, знают о философах-фронтовиках Михаиле Федоровиче Калашникове, Науме Лазаревиче Розенберге, Захаре Ильиче Файнбурге, Геннадии Викторовиче Шелепове.

Михаил Федорович Калашников (1918-2007) – доктор философских наук, профессор, фронтовик, чья судьба отразила всю многосложность исторического времени. Отец Михаила Федоровича работал в исполкоме заведующим отделом лесохозяйства. 27 сентября 1937 года его арестовали по обвинению в причастности к правоцентрическому блоку во главе с Н.И. Бухариным и вскоре расстреляли. Мать была отправлена в ссылку в Среднюю Азию на восемь лет. Младшие дети – брат и сестра, оказались в детском доме. М.Ф. Калашников был в это время студентом Уральского политехнического института. Как сын «врага народа» он был исключен из комсомола и отчислен из института. В 1938 году в Перми он поступил на исторический факультет Пермского педагогического института и, через некоторое время, был восстановлен в комсомоле.

Личная трагедия не сломила будущего философа. Он остался сторонником коммунистической идеологии и проявил себя как активный комсомолец, а, впоследствии, и коммунист. В 1941 году М.Ф. Калашников, окончив экстерном институт, обратился в военкомат с просьбой отправить его на фронт. Его просьбу отклонили по причине «неблагонадежности», но через несколько месяцев в 1942 году он был направлен комиссаром в добровольный комсомольский лыжный батальон. В составе 53 гвардейского стрелкового полка он воевал на ржевско-сычевском участке Калининского фронта. Был тяжело ранен в бою за деревню Холминка. После госпиталя

просил снова отправить его на фронт, но в 1943 году его послали учиться в Уфимское техническое училище, по окончании присвоили звание лейтенанта и назначили командиром пулеметного взвода, а также – помощником начальника штаба запасного полка. В 1946 году Михаил Федорович демобилизовался. И хотя на фронте он вступил в КПСС и имел военные награды, клеймо сына «врага народа» продолжало влиять на его жизнь вплоть до 1957 года, до посмертной реабилитации отца. В 1959 году Михаил Федорович пришел работать старшим преподавателем в Пермский педагогический институт на кафедру философии. Направлением его научных исследований стало формирование научно-материалистического мировоззрения молодежи. Одним из первых в Перми он проводил масштабные социологические исследования и внес значительный вклад в становление Пермской школы религиоведения.

М.Ф. Калашников испытал тяжелейшие удары судьбы, пережил военные ситуации, где непосредственно ощущалась близость смерти, но в своем мировоззрении придерживался последовательно-материалистической, атеистической позиции понимания всего сущего. С 1964 по 1992 годы заведовал кафедрой философии Пермского педагогического института. За годы научной и педагогической деятельности Михаил Федорович был составителем и научным редактором десяти выпусков межвузовских сборников «Научный атеизм. Вопросы теории и практики». Свою последнюю книгу «Социальный идеал. Теория и современность» он посвятил памяти отца. Михаил Федорович был удивительным человеком, не только не сломавшимся под ударами судьбы, но и сумевшим с достоинством прожить жизнь. Его справедливость, мудрость и потрясающее трудолюбие остались в памяти коллег, аспирантов и студентов, а это значит, что его социальная жизнь продолжается.

Наум Лазаревич Розенберг (1922-2010) – кандидат исторических наук, доцент, фронтовик, прошедший всю Великую отечественную войну. В 1940 году поступил в Днепропетровский государственный университет. В 1941 году уходит на фронт. В августе 1941 года участвует в боях на Юго-Западном, а затем Донском фронте в качестве рядового 31-го отдельного мотострелкового батальона. В 1943-1944 годах в звании сержанта служил командиром отделения саперного батальона 31-го танкового корпуса 1-ой танковой армии, комиссаром саперного батальона на Степном, 1-ом Украинском, Донском и Сталинградском фронте. С февраля 1944 года был комиссаром 95 отдельного мотострелкового батальона 31-го танкового корпуса 1-ой танковой армии, затем комиссаром 237 танкового полка 31-ой танковой дивизии.

Наум Лазаревич был дважды ранен, контужен. На протяжении всей войны он был непосредственным свидетелем страданий и смерти своих бывших товарищей. Вот запись в дневнике, который вел Наум Лазаревич, от 9 августа 1943 года: «С 3 августа началось наше наступление, а 4-го я был направлен в 1-ю роту, откуда пришел только вчера. Первой роте досталось больше всех – 20 чел. ранено и убито. Дзюбенко тяжело ранен был и умер от ран. Я выносил его из-под разрывов боеприпасов и разрывов снарядов от «катюш». Тяжело и жалко терять такого человека. Но война. И никто из живых не лучше павших в боях. Я заставил усвоить себе эту мысль, и она дает мне много силы воли при трудных и опасных условиях». Героизм, сила духа, высокий нравственный идеал защитника Отечества в условиях боевых действий, крайнего напряжения всех человеческих сил, формировали личность победителя.

В 1946 году Наум Лазаревич поступил в Смоленское Военно-политическое училище. После его окончания в 1948 году служил в 87-ом гаубичном артиллерийском полку на Дальнем Востоке. В 1950 году поступил в Военно-педагогический институт им. М.И. Калинина в Ленинграде. После окончания преподает в военном авиатехническом училище в Перми. С 1961 года – старший преподаватель кафедры философии Высшего командно-инженерного училища ракетных войск. Из армии уволился в 1974 году в звании полковника.

В 1974-1992 годах Н.Л. Розенберг работал доцентом кафедры философии Пермского политехнического института. В этот период Наум Лазаревич был образцом для преподавателей в выполнении учебной и научной работы. Он был образцом не в смысле введения военной дисциплины в вузе, а демонстрируя высокую ответственность и понимание значимости преподавания философии в нем. Автор этих строк с благодарностью вспоминает как Наум Лазаревич тщательно и уважительно анализировал его открытую лекцию по теме «Классы и классовые отношения».

Соединение огромного жизненного и военного опыта с философскими идеями определяло особое смысловое поле взаимодействия поколений в преподавании и усвоении студентами философских знаний. Н.Л. Розенберг вел большую работу по линии Совета ветеранов Великой Отечественной войны, передавал живую память о войне и победе новым поколениям. Множество деталей жизни в условиях войны, уникальные переживания различных ситуаций, придавали особую значимость выступлениям Наума Лазаревича в студенческих аудиториях, на различных общественных мероприятиях, в кругу коллег-преподавателей.

В 2005 году в Москве состоялся прием президентом России ветеранов в честь 60-летия победы в Великой Отечественной войне. В числе приглашенных был и Н.Л. Розенберг. В ходе приема президент России В.В. Путин подошел к Науму Лазаревичу и выразил ему добрые пожелания по случаю юбилея Победы. Наум Лазаревич был глубоко нравственным человеком, искренне доброжелательным в отношениях с коллегами, в общении со студентами. Мудрость высокой нравственной позиции была доступна ему как человеку с огромным жизненным опытом, включая опыт фронтовика, прошедшего всю войну.

Захар Ильич Файнбург (1922-1990) – доктор философских наук, профессор, фронтовик, человек очень сложной судьбы, известный своей научной принципиальностью и широким кругом научных интересов. Он родился в семье большевиков. Его отец, Илья Львович Файнбург, был заместителем наркома юстиции СССР, а мать, Раиса Захаровна Альперович, – членом коллегии республиканского Госплана. В 1938 году они были арестованы и расстреляны. После их расстрела он воспитывался в детском доме в Подмосковье.

В 1940 году З.И. Файнбург поступил в Московский институт философии, литературы и истории. В 1941 году записался добровольцем во Второй Коммунистический полк г. Москвы, служил в разведке, затем в артиллерии. Член ВКП(б) с 1945 года. После войны окончил экономический факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. В 1949-1960 гг. работал в Поволжском лесотехническом институте в Йошкар-Оле, а с 1960 года и до конца жизни – в Пермском политехническом институте. Был старшим преподавателем и доцентом кафедры политэкономии, а с 1964 года – заведующим созданной им кафедры основ научного коммунизма (ныне кафедра социологии и политологии Пермского государственного национального исследовательского политехнического университета).

В свете Победы уходит в тень отрицательная роль политического режима, который накануне войны организовал массовые репрессии в СССР. У многих фронтовиков они коснулись ближайших родственников. Но судьба, воспитание и исторические обстоятельства войны привели к тому, что З.И. Файнбург до конца жизни был сторонником коммунистической идеологии, четко отделял методы политических репрессий от содержания общественных преобразований, трактуемых как построение социализма.

В период перестройки он провел в Перми цикл публичных лекций, где подробно, в деталях, разоблачал сталинские репрессии. И, вместе с тем, он излагал последовательно марксистский, научный подход к анализу строительства социализма, рассматривая социализм как первую фазу коммуни-

стической формации. Это различие репрессивных методов и объективных социальных процессов, с одной стороны, свидетельствует об определенной теоретической позиции, а с другой стороны, дает представление о ценностной позиции, которая отделяет личную жизненную трагедию, трагедию потери родителей в результате репрессий, от позитивной оценки развития нового типа общества, предсказанного марксистской теорией.

Одним из первых Захар Ильич вступил в 1966 г. в Советскую социологическую ассоциацию, а в 1967 году на базе ППИ создал и возглавил лабораторию промышленной социологии и социологии высшего образования. В те годы существовало недоверие к социологии, казавшейся некоторым идеологам буржуазной наукой. З.И. Файнбург проявил настоящий боевой дух, защищая социологию как науку и созданную им кафедру основ научного коммунизма от ортодоксально мыслящих идеологов.

Захар Ильич был ученым с широким кругом научных интересов: социолог и философ, специалист в области социологии труда, семьи и культуры, экономических и социальных проблем научно-технического прогресса, теории личности и коллективизма, социального планирования, социально-философской фантастики. Многие годы он вел методологический семинар на кафедре научного коммунизма ППИ, о чем его коллеги вспоминают как об устной традиции научной школы в классическом, традиционном смысле этого слова. Сегодня в Перми и за ее пределами трудятся ученики Захара Ильича, продолжая дело учителя в науке.

Геннадий Викторович Шелепов (1925-1993) – кандидат философских наук, доцент, фронтовик, воевавший с гитлеровской Германией и Японией. Геннадий Викторович в четырехлетнем возрасте остался сиротой, воспитывался бабушкой. С 11 января 1943 года призван в РККА, откомандирован в военно-пехотное училище телефонистом гвардейской стрелковой дивизии. В 1944-1945 гг. участвовал в боях за освобождение Румынии, Венгрии, Чехословакии, Польши. Принимал участие в операции по взятию Берлина. Воевал в Монголии и Китае. Демобилизован в январе 1946 года.

На фронт Геннадий Викторович был отправлен за месяц до окончания военно-пехотного училища. Случилось так, что на момент отправки он заболел и ему пришлось упрашивать не оставлять его в училище. Он добился своего, но болезнь сыграла свою роль в обстоятельствах начала фронтовой жизни. Вечером перед первым боем Геннадий Викторович сидел в углу землянки, закутавшись в шинель. Он весь трясся в приступе болезни. Проходящий мимо командир заметил его и на вопрос солдат, то делать Шелеповым, ответил: «Ничего! Все начинают трястись, когда к фронту подходят». То есть командир думал, что у солдата психологические проблемы, страх перед боем. Но Геннадий Викторович вспоминает, что-страха-то как

раз и не было. И сам для себя отсутствие страха объясняет сочетанием переживания болезни, ненависти к фашистам, которую тогда испытывал каждый советский человек. Поэтому замечание командира о страхе он воспринял как незаслуженную обиду. Рядовой Шелепов выше из землянки, взобрался на холм, где была выкопана землянка, и, вытирая слезы обиды, дал себе клятву во что бы то ни стало доказать, что он, Гена Шелепов, не испытывает страха, что он не боится ни пуль, ни летящей вместе с ними смерти.

Первый бой, в котором принял участие Геннадий Викторович – форсирование Днепра. Жестокий бой. Грохот разрывов авиабомб, снарядов всех калибров, мин, пулеметные и автоматные очереди, все это сливалось в какой-то кромешный, адский гул. Гибли товарищи, живые рвались вперед. Беспредельная жестокость войны и беспредельное мужество преодоления себя свершались одновременно. Геннадию Викторовичу довелось участвовать впоследствии во многих боях. Он особо вспоминал бой за небольшую украинскую деревушку Черноголовка, где погибла почти вся дивизия, сформированная из ребят двадцать пятого года.

Геннадий Викторович был демобилизован в январе 1946 года. Учился на философском факультете Киевского государственного университета, который окончил в 1951 году. После окончания вуза оставлен в аспирантуре, преподавал философию в университете марксизма-ленинизма при Киевском военном округе. С сентября 1959 г. – ассистент кафедры марксизма-ленинизма Черновицкого государственного медицинского института. С сентября 1961 года работал в Пермском государственном университете, где прошел путь от ассистента до и. о. заведующего кафедрой философии. С 1978 года назначен заведующим кафедрой философии Пермского сельскохозяйственного института, где проработал до декабря 1993 года.

Г.В. Шелепов по убеждениям, в научной деятельности и общественной работе, включая работу лектором обкома КПСС, последовательно опирался на марксистско-ленинскую теорию и развивал ее. Его кандидатская диссертация, которую он защитил в 1969 году была посвящена философии науки. Когда речь идет об убеждениях философов-фронтовиков, то можно полагать, что эти убеждения не только и не столько продукты воспитания и идеологического воздействия, сколько сплав экзистенциальных переживаний ситуаций войны с философскими принципами марксистско-ленинской теории. Духовная высота героического опыта придает абсолютность значению философских принципов, из которых исходит философ в своей деятельности. Г.В. Шелепов пользовался заслуженным авторитетом среди коллег, среди пермских философов. Он, как и другие философы-фронтовики внес неопределимый вклад в дело сохранения исторической памяти о Великой Отечественной войне и Великой Победе.

Сегодня многие полагают, что в информационном обществе происходит кризис традиционных ценностей, возникает проблема определения ценностного центра современного российского общества, проблемы ценностных ориентиров в морали, религии, искусстве, философии. Философы-фронтовики ориентировались на ценностный центр, определенный содержанием коммунистических идей. И в этом отношении философы-фронтовики своей деятельностью, научными трудами сохраняют идеал ценностной определенности человеческого бытия, человечности как фундамента жизни вообще, которую они защищали, рискуя собственной жизнью.

Что в современной России может объединять людей при взгляде в прошлое? Пошлое может и разъединять, учитывая плюрализм ценностных ориентаций и проблему определения ценностного центра российского общества. Например, ретроспективный взгляд на революцию 1917 года ведет одних к трактовке «Великая Октябрьская», других – «большевистский переворот» ... Ретроспективный взгляд на победу в Великой Отечественной войне объединял, объединяет и будет объединять людей, чья родина Россия. И философы-фронтовики – живая память о победе, о том, что неизменно позитивно в российской истории.

В статье использованы материалы из книги «Бессмертный батальон». – Пермь: ПГСХА, 2015 г., а также материалы сайта «Пермский государственный архив социально-политической истории»

MEMORY OF PERM FRONT-LINE PHILOSOPHERS

Sergei V. Porosenkov

Perm State Scientific Research University
Bukireva Str., 15, Perm, 614068, Russia

The problems of the philosophy of war are examined in the aspect of comparing the unique destinies of front-line philosophers and the circumstances of the war. It is shown that ontological positionality on the border of being and non-being in conditions of war can lead to the formation of a materialistic worldview among philosophers who are front-line soldiers, where the absolute value sense is connected with communist ideas. In Russia, front-line philosophers through their activities convey a vivid memory of the Great Patriotic War and the victory in this war.

Key words: war, victory, front-line philosophers, existential meaning, military experience.

Научное издание

НОВЫЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФИИ

Выпуск 7 (28)

Научный журнал

Компьютерная верстка *И.И.Щелев*

Подписано в печать 18.05.2020

Дата выхода в свет 26.05.2020

Формат 60*84 1/16. Усл. печ. л. 14,65

Тираж 70 экз. Заказ 910

Адрес учредителя и издателя:

614990, г. Пермь, ул. Букирева, 15,

Пермский государственный

национальный исследовательский университет

Тел. +7 (342)239-64-35

Адрес редакции

«Новые идеи в философии»:

614990, г. Пермь, ул. Букирева, 15,

Пермский государственный национальный

исследовательский университет

Философско-социологический факультет, кафедра философии

Тел. +7 (342)239-63-92 E-mail: philosophy-psu@mail.ru

Издательский центр

Пермского государственного

национального исследовательского университета

614990, г. Пермь, ул. Букирева, 15. Тел. +7 (342) 239-66-36

Типография: Центр «Издательство ПНИПУ»

614990, г. Пермь, Комсомольский пр., 29. Тел. +7 (342) 219-80-33

Распространяется бесплатно