

ISSN 2409-8728 www.aurora-group.eu
www.nbpublish.com

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ



*AURORA Group s.r.o.
nota bene*

Выходные данные

Номер подписан в печать: 06-01-2025

Учредитель: Даниленко Василий Иванович, w.danilenko@nbpublish.com

Издатель: ООО <НБ-Медиа>

Главный редактор: Спирова Эльвира Маратовна, доктор философских наук, elvira-spirova@mail.ru

ISSN: 2409-8728

Контактная информация:

Выпускающий редактор - Зубкова Светлана Вадимовна

E-mail: info@nbpublish.com

тел.+7 (966) 020-34-36

Почтовый адрес редакции: 115114, г. Москва, Павелецкая набережная, дом 6А, офис 211.

Библиотека журнала по адресу: http://www.nbpublish.com/library_tariffs.php

Publisher's imprint

Number of signed prints: 06-01-2025

Founder: Danilenko Vasiliy Ivanovich, w.danilenko@nbpublish.com

Publisher: NB-Media Ltd

Main editor: Spirova El'vira Maratovna, doktor filosofskikh nauk, elvira-spirova@mail.ru

ISSN: 2409-8728

Contact:

Managing Editor - Zubkova Svetlana Vadimovna

E-mail: info@nbpublish.com

тел.+7 (966) 020-34-36

Address of the editorial board : 115114, Moscow, Paveletskaya nab., 6A, office 211 .

Library Journal at : http://en.nbpublish.com/library_tariffs.php

Редакционный совет

Апресян Рубен Грантович — доктор философских наук, профессор, заведующий сектором этики, заведующий отделом аксиологии и философской антропологии Института философии Российской академии наук. Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Горохов Павел Александрович — доктор философских наук, профессор, Российской академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, филиал в г. Оренбурге. E-mail: erlitz@yandex.ru

Резник Юрий Михайлович — доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук, главный редактор журнала «Личность. Культура. Общество». Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Сергеев Михаил Юрьевич — доктор философии (Ph.D.), профессор, профессор-адъюнкт, Отделение либеральных искусств, Университет искусств (США). Division of Liberal Arts, The University of the Arts, 320 S. Broad Street, Philadelphia, PA, 19102, USA.

Хренов Николай Андреевич — доктор философских наук, заместитель директора по научной работе Государственного института искусствознания Министерства культуры Российской Федерации. 125009, Россия, г. Москва, Козицкий переулок, 5.

Сафонов Андрей Леонидович — доктор философских наук, доцент, директор института «Государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования Московской области «Технологический университет». 141070. Московская область, г. Королев, ул. Гагарина, д. 42 zumsiu@yandex.ru

Орлов Сергей Владимирович — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, профессор кафедры истории и философии, 190000, г. Санкт-Петербург, ул. Большая Морская, 67, orlov5508@rambler.ru

Фаритов Вячеслав Тависович — доктор философских наук, доцент, Ульяновский государственный технический университет, 432027, Россия, г. Ульяновск, ул. Северный Венец, 32 vfar@mail.ru

Храпов Сергей Александрович — доктор философских наук, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение Высшего образования «Астраханский государственный университет», профессор кафедры философии, 414056, г. Астрахань, ул. Татищева, 20 а, khrapov.s.a.aspu@gmail.com

Артеменко Андрей Павлович — доктор философских наук, профессор, Харьковская государственная академия культуры, профессор кафедры менеджмента культуры и социальных технологий, 61057, Украина, г. Харьков, ул. Бурсатский спуск, 4, prof.artemenko@mail.ru

Прилуцкий Александр Михайлович — доктор философских наук, Российский государственный педагогический университет им. А.И.Герцена, профессор, 191186, Санкт-Петербург, набережная реки Мойки, д.48, alpril@mail.ru

Ковалева Светлана Викторовна — доктор философских наук, доцент, Костромской

государственный университет, профессор кафедры философии, культурологии и социальных коммуникаций, 156005, г. Кострома, ул. Дзержинского, 17, cultural@kstu.edu.ru

Коротких Вячеслав Иванович – доктор философских наук, доцент, Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина, профессор кафедры философии, социальных наук и журналистики, 399770, Липецкая область, г. Елец, ул. Коммунаров, 28, shortv@yandex.ru

Беляев Игорь Александрович – доктор философских наук, доцент, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Оренбургский государственный университет», профессор кафедры философии и культурологии, 460018. Оренбургская область, г. Оренбург, просп. Победы, д. 13, igorbelvaev@list.ru

Котлярова Виктория Валентиновна – доктор философских наук, профессор, Институт сферы обслуживания и предпринимательства (Шахтинский филиал) Донского государственного технического университета, 346500, Ростовская обл., г. Шахты, ул. Шевченко, 147, biktoria66@mail.ru

Красиков Владимир Иванович – доктор философских наук, главный научный сотрудник центра научных исследований Всероссийского государственного университета юстиции Министерства юстиции РФ (РПА Минюста России), 117638, г. Москва, ул. Азовская, 2, корп. 1, KrasVladIv@gmail.com

Тимощук Алексей Станиславович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Владимира юридического института ФСИН России, 600020, г. Владимир, ул. Большая Нижегородская, 67-е, human@vui.vladinfo.ru

Гончаров Виталий Викторович – доктор философских наук, исполнительный директор Юридической консалтинговой корпорации «Ассоциация независимых правозащитников», 350002, г. Краснодар, ул. Промышленная, 50, niipgergo2009@mail.ru

Смирнов Алексей Викторович – доктор философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, 199034, г Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5, darapti@mail.ru

Чвякин Владимир Алексеевич – доктор философских наук, профессор кафедры экологической безопасности технических систем, Московский политехнический университет., 195805@mail.ru

Воденко Константин Викторович – доктор философских наук, профессор, Южно-Российский государственный политехнический университет (НПИ) имени М.И Платова, 7. 346428 г. Новочеркасск, Ростовская обл., ул. Просвещения 132. vodenkok@mail.ru

Рощевская Лариса Павловна – доктор исторических наук, профессор, отдел гуманитарных междисциплинарных исследований Кomi научного центра Уральского Отделения РАН, главный научный сотрудник, 167982, г. Сыктывкар, Коммунистическая, 24, lp38rosh@gmail.com

Овруцкий Александр Владимирович – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой речевой коммуникации и издательского дела Института филологии, журналистики и межкультурной коммуникации Южного федерального университета, 344006, г. Ростов-на-Дону, Пушкинская, 150, оф. 14, alexow@mail.ru

Федоровская Наталья Александровна – доктор искусствоведения, доцент, директор департамента искусств и дизайна Дальневосточного федерального университета, 690091, г. Владивосток, о. Русский, пос. Аякс, кампус Дальневосточного федерального университета, корп. G, ауд. 357, fedorovskaya.na@dvfu.ru

Ирхен Ирина Игоревна – доктор культурологии, доцент, Академия русского балета им. А.Я. Вагановой, профессор кафедры философии, истории и теории искусства, заведующая аспирантурой, 191023, г. Санкт-Петербург, ул. Зодчего Росси, 2 irkhen67@gmail.com

Жиртуева Наталья Сергеевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры «Политология и международные отношения», Институт общественных наук и международных отношений, Севастопольский государственный университет, г. Севастополь, ул. Университетская, 33, zhr_nata@bk.ru

Даниелян Наира Владимировна – доктор философских наук, профессор Национальный исследовательский университет "МИЭТ", кафедра философии и социологии, 124575, Россия, г. Москва, Зеленоград, ул. Зеленоград, 904,

Сидоров Алексей Михайлович – кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, кафедра онтологии и теории познания, 199034, Россия, г. Санкт-Петербург, г. Санкт-Петербург, ул. Университетская наб., 7/9,

Запесоцкий Александр Сергеевич — доктор культурологических наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, заслуженный артист РФ, академик и член Президиума Российской академии образования, ректор Санкт-Петербургского гуманитарного университета профсоюзов, член-корреспондент Российской академии наук. Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов. 192238, Санкт-Петербург, улица Фучика, 15.

Аршинов Владимир Иванович — доктор философских наук, профессор, заведующий отделом философии науки и техники Института философии Российской академии наук. Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Бёрд Роберт (Bird Robert) — доктор философии, профессор Чикагского университета (США). The University of Chicago. 1130 E. 59th St. Chicago, IL 60637 tel: 773.702.8033

Гиренок Фёдор Иванович — доктор философских наук, профессор, заместитель заведующего кафедрой философской антропологии и комплексного изучения человека Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет. 119991, Москва, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус "Шуваловский".

Губман Борис Львович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и теории культуры Тверского государственного университета. Тверской государственный университет. 170100, Россия, Тверь, ул. Желябова, д. 33.

Делягин Михаил Геннадьевич — доктор экономических наук, профессор, директор Института проблем глобализации. Институт проблем глобализации. 125009, Россия, Москва, Газетный переулок, д. 5.

Денн Мариз (Dennes Maryse) — доктор, профессор Университета им. Монтеня Бордо-3, директор программы центра гуманитарных наук Аквитании (MSHA) и коллектива исследований славянских цивилизаций (CERCS), эксперт Министерства высшего

образования по международным научным программам (Франция). Departement d'Etudes Slaves, UFR LE-LEA, Universite Michel de Montaigne – Bordeaux 3 – 33607

Ильинский Игорь Михайлович — доктор философских наук, профессор, ректор Московского гуманитарного университета. Московский гуманитарный университет. 111395, Россия, Москва, ул. Юности, д 5/1.

Лекторский Владислав Александрович — доктор философских наук, профессор, академик Российской академии наук, заведующий сектором теории познания Института философии Российской академии наук, председатель Международного редакционного совета журнала «Вопросы философии». Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Миронов Владимир Васильевич — доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Российской академии наук, декан философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет. 119991, Москва, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус "Шуваловский".

Намли Елена (Namli Elena) — доктор этики, профессор Упсальского университета (Швеция). Uppsala Centre for Russian and Eurasian Studies. Box 514 SE 751 20 Uppsala – Sweden.

Неретина Светлана Сергеевна — доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Обермайер Бригитте (Obermayr Brigitte) — доктор философии, научная сотрудница Института общего литературоведения и компаратистики им. П. Сценди Берлинского свободного университета. Freie Universitaet Berlin FU Berlin Sonderforschungsbereich 626 Altensteinstrasse 2-4 14195

Смирнов Андрей Вадимович — доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Российской академии наук, заведующий сектором философии исламского мира Института философии Российской академии наук. Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Спирова Эльвира Маратовна — доктор философских наук, и.о. заведующей сектором истории антропологических учений Института философии Российской академии наук, главный редактор журналов «Философская мысль». 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Фишер Норберт (Fischer Norbert) — доктор, профессор, заведующий кафедрой основных философских вопросов богословия Католического университета в Айхштете (Германия). Katholische Universitaet Eichstaett-Ingolstadt. VdRSSD e.V. – Storksbrede 7 59073 Hamm (Westf.) – Germany.

Фройденталь Гидеон (Freudenthal Gideon) — доктор философии, профессор Института Кона истории и философии науки и идей Тель-Авивского университета (Израиль). Tel Aviv University. Ramat Aviv 69978, Tel-Aviv, Israel.

Чиковачки Предраг (Cicovacki Predrag) — доктор, профессор Колледжа Св. Креста (США). Department of Philosophy College of the Holy Cross. Worcester, MA 01610-2395 tel.: 508-793-2467

Чумаков Александр Николаевич — доктор философских наук, профессор, первый вице-президент Российского философского общества. Российское философское общество. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Шахнович Марианна Михайловна — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. Санкт-Петербургский государственный университет 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 7-9.

Шестопал Алексей Викторович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Московского института международных отношений (Университет МГИМО). Университет МГИМО. 119454, Москва, проспект Вернадского, дом 76.

Тищенко Наталья Викторовна — доктор культурологии, ФГБОУ ВО «Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю.А.», профессор кафедры истории Отчества и культуры, 410004 г. Саратов, ул. Политехническая, 17, mihailovan@inbox.ru

Рылёва Анна Николаевна — доктор культурологии, главный научный сотрудник и руководитель Центра непрерывного культурологического образования Российского института культурологии. 119072, Россия, г. Москва, Берсеневская набережная, 18-20-22, строение 3.

Шукров Дмитрий Леонидович - доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры истории и культурологии ФГБОУ ВО "Ивановский государственный химико-технологический университет". E-mail: shoudmitry@yandex.ru

Бережная Наталья Викторовна - доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и методологии науки Южно-Российского института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при президенте Российской Федерации. E-mail : rassgd@yandex.ru

Березанцев Андрей Юрьевич - доктор медицинских наук, профессор по специальности "Психиатрия", врач-психиатр, главный научный сотрудник образовательного центра Первой московской клинической психиатрической больницы им. Алексеева. E-mail: berintend@yandex.ru

Прохоров Михаил Михайлович - доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории, философии, педагогики и психологии, Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет. 603950, Россия, г. Нижний Новгород, ул. Ильинская, дом 65. mmpro@mail.ru

Колесникова Галина Ивановна - доктор философских наук, профессор, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Российского государственного университета правосудия (Крымский филиал), 295006, Южный федеральный округ, Республика Крым, г. Симферополь, ул. Павленко, 5 galina_kolesnik@mail.ru galina_ivanova@kolesnikova.red

Бесков Андрей Анатольевич - кандидат философских наук, заведующий лабораторией "Трансформация духовной культуры в современном мире", Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина. 603005, Нижегородская обл., г. Нижний Новгород, л. Ульянова, 1. E-mail: beskov_aa@mail.ru

Аринин Евгений Игоревич - доктор философских наук, Владимирский государственный

университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовы, заведующий кафедрой, 600005, Россия, Владимирская область, г. Владимир, ул. Студенческая, 12, кв. 16, eiarinin@mail.ru

Баксанский Олег Евгеньевич - доктор философских наук, Физический институт имени П. Н. Лебедева РАН, внс, профессор, 107014, Россия, г. Москва, ул. 2 Сокольническая, 1, кв. 28, obucks@mail.ru

Беляев Игорь Александрович - доктор философских наук, федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Оренбургский государственный университет», Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education «Orenburg State University», 460018, Россия, Оренбургская область, г. Оренбург, ул. Терешковой, 10/6, кв. 116, igorbelyaev@list.ru

Бесков Андрей Анатольевич - Doctor of Philosophy (Ph. D), ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина», Заведующий лабораторией «Трансформация духовной культуры в современном мире», 603162, Россия, Нижегородская область, г. Нижний Новгород, ул. Ванеева, 116, beskov_aa@mail.ru

Горохов Павел Александрович - доктор философских наук, Российская Академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, филиал в Оренбурге, профессор, 460040, Россия, Оренбург область, г. Оренбург, проспект Гагарина, 23/3, erlitz@yandex.ru

Грибер Юлия Александровна - доктор культурологии, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Смоленский государственный университет», профессор, директор Лаборатории цвета, 214000, Россия, Смоленская область, г. Смоленск, ул. 2-я Линия Красноармейской Слободы, 9, кв. 10, Y.Griber@gmail.com

Забнева Эльвира Ивановна - доктор философских наук, Филиал КузГТУ в г.Новокузнецке, директор, 654000, Россия, Кемеровская область, г. Новокузнецк, ул. ул. Орджоникидзе, 7, zabnevailvira@mail.ru

Коротких Вячеслав Иванович - доктор философских наук, ФГБОУ ВО "Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина", профессор кафедры философии и социальных наук, 399770, Россия, Липецкая область, г. Елец, ул. Коммунаров, 58, кв. 4, shorty@yandex.ru

Кусаинов Дауренбек Умербекович - доктор философских наук, Казахский национальный педагогический университет имени Абая, профессор, 050020, Казахстан, республика Алматы, г. город, ул. ул.Тайманова, 222, кв. 16, daur958@mail.ru

Ларин Юрий Викторович - доктор философских наук, безработный (с 1.09.2019) пенсионер (22.06.1953), 625000, Россия, Тюменская область, г. Тюмень, ул. Фармана Салманова, 4, кв. 49, jylarin@mail.ru

Малинов Алексей Валерьевич - доктор философских наук, Санкт-Петербургский государственный университет, профессор, Социологический институт РАН - филиал ФНИСЦ РАН, ведущий научный сотрудник, 199178, Россия, Санкт-Петербург, г. Санкт-Петербург,

ул. 15 линия В.О., 12, кв. 49, a.v.malinov@gmail.com

Мамедалиев Закир Гурбан - доктор философских наук, Азербайджанский государственный экономический университет (UNEC), профессор кафедры "Гуманитарные дисциплины", AZ 1015, Азербайджан, г. Баку, ул. Ингилаб Исмаилов, 48, кв. 79, zakirm57@mail.ru

Мёдова Анастасия Анатольевна - доктор философских наук, Сибирский государственный университет науки и технологий им. академика М.Ф. Решетнёва, Профессор, ФГБОУ ВО Красноярский государственный педагогический университет им. В.П. Астафьева, Профессор, 660020, Россия, Красноярский край край, г. Красноярск, ул. Абытаевская, 4А, кв. 1, krasfilmanager@gmail.com

Овруцкий Александр Владимирович - доктор философских наук, Южный федеральный университет, Зав. кафедрой рекламы и связей с общественностью, 344019, Россия, Ростовская область, г. Ростов-на-Дону, ул. 15 линия, 84, кв. 18, alexow1@ya.ru

Орлов Сергей Владимирович - доктор философских наук, Федеральное государственное автономное образовательное учреждение "Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения", профессор кафедры истории и философии, Философия и гуманитарные науки в информационном обществе. Сетевое издание (ISSN 2309-6888, свидетельство и регистрация ЭЛ №ФС77-54191), Главный редактор, 191180, Россия, Санкт-Петербург, г. Санкт-Петербург, ул. Загородный проспект, 21-23, кв. 243, orlov5508@rambler.ru

Пермиловская Анна Борисовна - доктор культурологии, ФГБУН Федеральный исследовательский центр комплексного изучения Арктики имени академика Н.П. Лаверова УрО РАН, заведующая, главный научный сотрудник научного центра традиционной культуры и музеиных практик, 163009, Россия, Архангельская обл. область, г. Архангельск, Архангельская обл., наб. Сев.Двины, 23, оф. 314, annaperm@fciarctic.ru

Попов Евгений Александрович - доктор философских наук, Алтайский государственный университет, профессор кафедры социологии и конфликтологии, 656049, Россия, Алтайский край край, г. Барнаул, ул. Димитрова, 66, оф. 520, popov.eug@yandex.ru

Сутужко Валерий Валериевич - доктор философских наук, Поволжский институт управления (филиал) Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, профессор кафедры социальных коммуникаций, 410035, Россия, г. Саратов, ул. Бардина, 4, кв. 183, yavasut@yandex.ru

Чебунин Александр Васильевич - доктор философских наук, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования Восточно-Сибирский государственный институт культуры, профессор, 670031, Россия, республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Терешковой, 5, кв. 536, chebunin1@mail.ru

Скороходова Татьяна Григорьевна - доктор философских наук, ФГБОУ ВО "Пензенский государственный университет", профессор кафедры "Теория и практика социальной работы", 440071, Россия, Пензенская область область, г. Пенза, ул. Ладожская, 99, кв. 9, skorokhod71@mail.ru

Римонди Джорджия - PhD (Slavic studies), Сиенский университет для иностранцев,

старший исследователь, Центр русского языка и культуры имени А.Ф. Лосева при МПГУ,
внештатный сотрудник, 53100, Италия, г. Сиена, p.le Rosselli, 27/28, каб.
206, giorgia.rimondi@unistrasi.it

Editorial collegium

Ruben Grantovich Apresyan — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Ethics Sector, Head of the Department of Axiology and Philosophical Anthropology of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Gorokhov Pavel Aleksandrovich — Doctor of Philosophy, Professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, branch in Orenburg. E-mail: erlitz@yandex.ru

Reznik Yuri Mikhailovich — Doctor of Philosophy, Chief Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, editor-in-chief of the journal "Personality. Culture. Society". Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Sergeyev Mikhail Yurievich — Doctor of Philosophy (Ph.D.), Professor, Associate Professor, Department of Liberal Arts, University of the Arts (USA). Division of Liberal Arts, The University of the Arts, 320 S. Broad Street, Philadelphia, PA, 19102, USA.

Khrenov Nikolay Andreevich — Doctor of Philosophy, Deputy Director for Scientific Work of the State Institute of Art Studies of the Ministry of Culture of the Russian Federation. 125009, Russia, Moscow, Kozitsky lane, 5.

Safonov Andrey Leonidovich — Doctor of Philosophy, Associate Professor, Director of the Institute "State Budgetary Educational Institution of Higher Education of the Moscow region "Technological University". 141070. Moscow region, Korolev, Gagarin str., 42
zumsiu@yandex.ru

Orlov Sergey Vladimirovich — Doctor of Philosophy, Professor, St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Professor of the Department of History and Philosophy, 190000, St. Petersburg, Bolshaya Morskaya str., 67, orlov5508@rambler.ru

Vyacheslav Tavisovich Faritov — Doctor of Philosophy, Associate Professor, Ulyanovsk State Technical University, 32 Severny Venets str., Ulyanovsk, 432027, Russia vfar@mail.ru

Khrapov Sergey Alexandrovich — Doctor of Philosophy, Federal State Budgetary Educational Institution Higher Education "Astrakhan State University", Professor of the Department of Philosophy, 414056, Astrakhan, Tatishcheva str., 20 a, khrapov.s.a.aspu@gmail.com

Artemenko Andrey Pavlovich — Doctor of Philosophy, Professor, Kharkiv State Academy of Culture, Professor of the Department of Management of Culture and Social Technologies, 61057, Ukraine, Kharkiv, Bursatsky descent str., 4, prof.artemenko@mail.ru

Prilutsky Alexander Mikhailovich — Doctor of Philosophy, A.I. Herzen Russian State Pedagogical University, Professor, 48 Moika River Embankment, St. Petersburg, 191186, alpril@mail.ru

Kovaleva Svetlana Viktorovna — Doctor of Philosophy, Associate Professor, Kostroma State University, Professor of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Social Communications, 17 Dzerzhinskiy Str., Kostroma, 156005, cultural@kstu.edu.ru

Vyacheslav Ivanovich Korotkov — Doctor of Philosophy, Associate Professor, I.A. Bunin

Yelets State University, Professor of the Department of Philosophy, Social Sciences and Journalism, 28 Kommunarov Str., 399770, Lipetsk Region, Yelets, shortv@yandex.ru

Belyaev Igor Aleksandrovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Orenburg State University", Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies, 460018. Orenburg region, Orenburg, ave. Victory, d. 13, igorbelvaev@list.ru

Kotlyarova Victoria Valentinovna – Doctor of Philosophy, Professor, Institute of Service and Entrepreneurship (Shakhty branch) Don State Technical University, 346500, Rostov region, Shakhty, ul. Shevchenko, 147, biktoria66@mail.ru

Krasikov Vladimir Ivanovich – Doctor of Philosophy, Chief Researcher of the Center for Scientific Research of the All-Russian State University of Justice of the Ministry of Justice of the Russian Federation (RPA of the Ministry of Justice of Russia), 117638, Moscow, Azovskaya str., 2, building 1, KrasVladIv@gmail.com

Timoshchuk Alexey Stanislavovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Humanities and Socio-Economic Disciplines of the Vladimir Law Institute of the Federal Penitentiary Service of Russia, 600020, Vladimir, Bolshaya Nizhegorodskaya str., 67th, human@vui.vladinfo.ru

Goncharov Vitaly Viktorovich – Doctor of Philosophy, Executive Director of the Legal Consulting Corporation "Association of Independent Human Rights Defenders", 350002, Krasnodar, Promyshlennaya str., 50, niipgergo2009@mail.ru

Smirnov Alexey Viktorovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, St. Petersburg State University, 199034, St. Petersburg, Mendeleevskaya line, 5, darapti@mail.ru

Chvyakin Vladimir Alekseevich – Doctor of Philosophy, Professor, Department of Environmental Safety of Technical Systems, Moscow Polytechnic University, 195805@mail.ru

Vodenko Konstantin Viktorovich – Doctor of Philosophy, Professor, M.I. Platov South Russian State Polytechnic University (NPI), 7. 346428 Novocherkassk, Rostov region, 132 Prosveshcheniya str. vodenkok@mail.ru

Larisa P. Roshchevskaya – Doctor of Historical Sciences, Professor, Department of Humanities Interdisciplinary Studies of the Komi Scientific Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Chief Researcher, 167982, Syktyvkar, Communist, 24, lp38rosh@gmail.com

Ovrutsky Alexander Vladimirovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Speech Communication and Publishing of the Institute of Philology, Journalism and Intercultural Communication of the Southern Federal University, Pushkinskaya 150, office 14, Rostov-on-Don, 344006, alexow@mail.ru

Natalia Fedorovskaya – Doctor of Art History, Associate Professor, Director of the Department of Art and Design of the Far Eastern Federal University, 690091, Vladivostok, Russian Island, village. Ajax, campus of the Far Eastern Federal University, bldg. G, room 357, fedorovskaya.na@dvfu.ru

Irhen Irina Igorevna – Doctor of Cultural Studies, Associate Professor, Vaganova Academy of Russian Ballet, Professor of the Department of Philosophy, History and Theory of Art, Head of Graduate School, St. Petersburg, 191023, Architect Rossi str., 2 irkhen67@gmail.com

Zhirtueva Natalia Sergeevna – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Political Science and International Relations, Institute of Social Sciences and International Relations, Sevastopol State University, Sevastopol, Universitetskaya str., 33, zhr_nata@bk.ru

Danielyan Naira Vladimirovna – Doctor of Philosophy, Professor, National Research University "MIET", Department of Philosophy and Sociology, Moscow, Zelenograd, Zelenograd str., 904, 124575, Russia,

Sidorov Alexey Mikhailovich – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, St. Petersburg State University, Department of Ontology and Theory of Cognition, 199034, Russia, St. Petersburg, St. Petersburg, Universitetskaya nab., 7/9,

Zapesotsky Alexander Sergeevich — Doctor of Cultural Sciences, Professor, Honored Scientist of the Russian Federation, Honored Artist of the Russian Federation, academician and member of the Presidium of the Russian Academy of Education, Rector of the St. Petersburg Humanitarian University of Trade Unions, corresponding member of the Russian Academy of Sciences. St. Petersburg Humanitarian University of Trade Unions. 15 Fuchika Street, Saint Petersburg, 192238.

Arshinov Vladimir Ivanovich — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy of Science and Technology of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Bird Robert is a Doctor of Philosophy, professor at the University of Chicago (USA). The University of Chicago. 1130 E. 59th St. Chicago, IL 60637 tel: 773.702.8033

Fyodor Ivanovich Girenok — Doctor of Philosophy, Professor, Deputy Head of the Department of Philosophical Anthropology and Complex Human Studies of Lomonosov Moscow State University. Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy. 119991, Moscow, Leninskie Gory, Moscow State University, educational and scientific building "Shuvalovsky".

Gubman Boris Lvovich — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Theory of Culture of Tver State University. Tver State University. 33 Zhelyabova str., Tver, 170100, Russia.

Mikhail G. Delyagin — Doctor of Economics, Professor, Director of the Institute of Problems of Globalization. Institute of Problems of Globalization. 5 Gazetny Lane, Moscow, 125009, Russia.

Denne Maryse (Dennes Maryse) — doctor, professor at the University. Montaigne Bordeaux-3, Program Director of the Aquitaine Humanities Center (MSHA) and the Slavic Civilizations Research Collective (CERCS), expert of the Ministry of Higher Education on international scientific programs (France). Departement d'Etudes Slaves, UFR LE-LEA, Universite Michel de Montaigne – Bordeaux 3 – 33607

Ilyinsky Igor Mikhailovich — Doctor of Philosophy, Professor, Rector of the Moscow University for the Humanities. Moscow University for the Humanities. 5/1 Yunosti str., Moscow, 111395, Russia.

Lector Vladislav Alexandrovich — Doctor of Philosophy, Professor, Academician of the Russian Academy of Sciences, Head of the sector of the Theory of Cognition of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Chairman of the International Editorial Board

of the journal "Questions of Philosophy". Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Mironov Vladimir Vasilievich — Doctor of Philosophy, Professor, Corresponding member of the Russian Academy of Sciences, Dean of the Faculty of Philosophy of Lomonosov Moscow State University. Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy. 119991, Moscow, Leninskie Gory, Moscow State University, educational and scientific building "Shuvalovsky".

Namli Elena is a Doctor of Ethics, professor at Uppsala University (Sweden). Uppsala Centre for Russian and Eurasian Studies. Box 514 SE 751 20 Uppsala – Sweden.

Neretina Svetlana Sergeevna — Doctor of Philosophy, Chief Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Obermayer Brigitte (Obermayr Brigitte) is a Doctor of Philosophy, a researcher at the P. Scandi Institute of General Literary Studies and Comparative Studies of the Free University of Berlin. Freie Universitaet Berlin FU Berlin Sonderforschungsbereich 626 Altensteinstraße 2-4 14195

Smirnov Andrey Vadimovich — Doctor of Philosophy, Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Head of the Philosophy Sector of the Islamic World of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Elvira Maratovna Spirova — Doctor of Philosophy, Acting Head of the Section of the History of Anthropological Teachings of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, editor-in-chief of the journals "Philosophical Thought". 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Fischer Norbert is a doctor, professor, head of the Department of Basic Philosophical Questions of theology at the Catholic University in Eichstatt (Germany). Katholische Universitaet Eichstaett-Ingolstadt. VdRSSD e.V. – Storksrede 7 59073 Hamm (Westf.) – Germany.

Freudenthal Gideon is a Doctor of Philosophy, professor at the Cohn Institute of History and Philosophy of Science and Ideas at Tel Aviv University (Israel). Tel Aviv University. Ramat Aviv 69978, Tel-Aviv, Israel.

Cicovacki Predrag is a doctor, professor at the College of the Holy Cross (USA). Department of Philosophy College of the Holy Cross. Worcester, MA 01610-2395 tel.: 508-793-2467

Alexander N. Chumakov — Doctor of Philosophy, Professor, First Vice-President of the Russian Philosophical Society. Russian Philosophical Society. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Shakhnovich Marianna Mikhailovna — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies of the Faculty of Philosophy of St. Petersburg State University. St. Petersburg State University 199034, Russia, Saint Petersburg, Universitetskaya Embankment, 7-9.

Alexey Viktorovich Shestopal — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy of the Moscow Institute of International Relations (MGIMO University). MGIMO University. 76 Vernadsky Avenue, Moscow, 119454.

Tishchenko Natalia Viktorovna – Doctor of Cultural Studies, Saratov State Technical University named after Gagarin Yu.A., Professor of the Department of History of Patronymic and Culture, Saratov, 410004, Politehnicheskaya str., 17, mihailovan@inbox.ru

Ryleva Anna Nikolaevna — Doctor of Cultural Studies, Chief Researcher and Head of the Center for Continuing Cultural Education of the Russian Institute of Cultural Studies. 119072, Russia, Moscow, Bersenevskaya embankment, 18-20-22, building 3.

Dmitry Leonidovich Shukurov - Doctor of Philology, Associate Professor, Professor of the Department of History and Cultural Studies of the Ivanovo State University of Chemical Technology. E-mail: shoudmitry@yandex.ru

Berezhnaya Natalia Viktorovna - Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Metology of Science of the South Russian Institute of Management of the Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation. E-mail : rassgd@yandex.ru

Berezantsev Andrey Yurievich - Doctor of Medical Sciences, professor in the specialty "Psychiatry", psychiatrist, chief researcher of the educational center of the First Moscow Clinical Psychiatric Hospital named after Alekseev. E-mail: berintend@yandex.ru

Mikhail Mikhailovich Prokhorov - Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of History, Philosophy, Pedagogy and Psychology, Nizhny Novgorod State University of Architecture and Civil Engineering. 65 Ilyinskaya str., Nizhny Novgorod, 603950, Russia. mmpro@mail.ru

Kolesnikova Galina Ivanovna - Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Humanities and Socio-Economic Disciplines
Russian State University of Justice (Crimean branch), 295006, Southern Federal District, Republic of Crimea, Simferopol, Pavlenko str., 5 galina_kolesnik@mail.ru
galina_ivanova@kolesnikova.red

Beskov Andrey Anatolyevich - Candidate of Philosophical Sciences, Head of the laboratory "Transformation of Spiritual Culture in the modern world", Nizhny Novgorod State Pedagogical University named after Kozma Minin. 603005, Nizhny Novgorod region, Nizhny Novgorod, L. Ulyanova, 1. E-mail: beskov_aa@mail.ru

Arinin Evgeny Igorevich - Doctor of Philosophy, Vladimir State University named after Alexander Grigoryevich and Nikolai Grigoryevich Stoletova, Head of the Department, 600005, Russia, Vladimir region, Vladimir, Studentskaya str., 12, sq. 16, eiarinin@mail.ru

Baksansky Oleg Evgenievich - Doctor of Philosophy, Lebedev Physical Institute of the Russian Academy of Sciences, VNS, Professor, 107014, Russia, Moscow, 2 Sokolnicheskaya str., 1, sq. 28, obucks@mail.ru

Belyaev Igor Aleksandrovich - Doctor of Philosophy, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Orenburg State University", Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Orenburg State University", 460018, Russia, Orenburg region, Orenburg, Tereshkova str., 10/6, sq. 116, igorbelbelyaev@list.ru

Beskov Andrey Anatolyevich - Doctor of Philosophy (Ph. D), Kozma Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University, Head of the Laboratory "Transformation of Spiritual Culture in

the Modern World", 116 Vaneeva str., Nizhny Novgorod, 603162, Russia, Nizhny Novgorod Region, Nizhny Novgorod, beskov_aa@mail.ru

Pavel Aleksandrovich Gorokhov - Doctor of Philosophy, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Orenburg Branch, Professor, 23/3 Gagarin Avenue, Orenburg, 460040, Russia, Orenburg Region, Orenburg, erlitz@yandex.ru

Griber Yulia Aleksandrovna - Doctor of Cultural Studies, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Smolensk State University", Professor, Director of the Color Laboratory, 214000, Russia, Smolensk region, Smolensk, 2nd Line of the Krasnoarmeyskaya Sloboda, 9, sq. 10, Y.Griber@gmail.com

Zabneva Elvira Ivanovna - Doctor of Philosophy, KuzSTU Branch in Novokuznetsk, Director, 654000, Russia, Kemerovo region, Novokuznetsk, Ordzhonikidze str., 7, zabnevailvira@mail.ru

Vyacheslav Ivanovich Korotkov - Doctor of Philosophy, I.A. Bunin Yelets State University, Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences, 399770, Russia, Lipetsk Region, Yelets, 58 Kommunarov str., sq. 4, shortv@yandex.ru

Kusainov Daurenbek Umerbekovich - Doctor of Philosophy, Kazakh National Pedagogical University named after Abai, Professor, 050020, Kazakhstan, Republic of Almaty, city, ul.Taimanov str., 222, sq. 16, daur958@mail.ru

Larin Yuri Viktorovich - Doctor of Philosophy, unemployed (since 1.09.2019) retired (22.06.1953), 625000, Russia, Tyumen region, Tyumen, ul. Farman Salmanova, 4, sq. 49, jvlarin@mail.ru

Malinov Alexey Valeryevich - Doctor of Philosophy, St. Petersburg State University, Professor, Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences - Branch of the Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences, leading Researcher, 199178, Russia, St. Petersburg, St. Petersburg, ul. 15 liniya V.O., 12, sq. 49, a.v.malinov@gmail.com

Mammadaliyev Zakir Gurban - Doctor of Philosophy, Azerbaijan State University of Economics (UNEC), Professor of the Department of Humanities, AZ 1015, Azerbaijan, Baku, Ingilab Ismailov str., 48, sq. 79, zakirm57@mail.ru

Medova Anastasia Anatolyevna - Doctor of Philosophy, Siberian State University of Science and Technology. Academician M.F. Reshetnev, Professor, Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V.P. Astafyev, Professor, 660020, Russia, Krasnoyarsk Krai, Krasnoyarsk, Abytaevskaya str., 4A, sq. 1, krasfilmanager@gmail.com

Ovrutsky Alexander Vladimirovich - Doctor of Philosophy, Southern Federal University, Head of the Department of Advertising and Public Relations, 344019, Russia, Rostov region region, Rostov-on-Don, ul. 15 liniya, 84, sq. 18, alexow1@ya.ru

Orlov Sergey Vladimirovich - Doctor of Philosophy, Federal State Autonomous Educational Institution "St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation", Professor of the Department of History and Philosophy, Philosophy and Humanities in the Information Society. Online edition (ISSN 2309-6888, certificate and registration of E-mail No.FS77-54191), Editor-in-chief, 191180, Russia, St. Petersburg, St. Petersburg, Zagorodny Prospekt str., 21-23, sq.

243, orlov5508@rambler.ru

Permilovskaya Anna Borisovna - Doctor of Cultural Studies, Academician N.P. Laverov
Federal Research Center for the Integrated Study of the Arctic, Ural Branch of the Russian
Academy of Sciences, Head, Chief Researcher of the Scientific Center for Traditional Culture
and Museum Practices, 163009, Russia, Arkhangelsk Region, Arkhangelsk region, nab.
Sev.Dvina, 23, of. 314, annaperm@fciarctic.ru

Popov Evgeny Aleksandrovich - Doctor of Philosophy, Altai State University, Professor of the
Department of Sociology and Conflictology, 656049, Russia, Altai Krai, Barnaul, Dimitrova str.,
66, office 520, popov.eug@yandex.ru

Sutuzhko Valery Valerievich - Doctor of Philosophy, Volga Region Institute of Management
(branch) Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President
of the Russian Federation, Professor of the Department of Social Communications, 410035,
Russia, Saratov, Bardina str., 4, sq. 183, vavasut@yandex.ru

Chebunin Alexander Vasiliyevich - Doctor of Philosophy, Federal State Budgetary Educational
Institution of Higher Education East Siberian State Institute of Culture, Professor, 670031,
Russia, Republic of Buryatia, Ulan-Ude, ul. Tereshkova, 5, sq. 536, chebunin1@mail.ru

Skorokhodova Tatiana Grigoryevna - Doctor of Philosophy, Penza State University, Professor
of the Department "Theory and Practice of Social Work", 440071, Russia, Penza region, Penza,
99 Ladozhskaya str., sq. 9, skorokhod71@mail.ru

Rimondi Georgia - PhD (Slavic studies), Siena University for Foreigners, Senior Researcher,
Losev Center for Russian Language and Culture at the Moscow State University, Freelance,
53100, Italy, Siena, p.le Rosselli, 27/28, room 206, giorgia.rimondi@unistrasi.it

Требования к статьям

Журнал является научным. Направляемые в издательство статьи должны соответствовать тематике журнала (с его рубрикатором можно ознакомиться на сайте издательства), а также требованиям, предъявляемым к научным публикациям.

Рекомендуемый объем от 12000 знаков.

Структура статьи должна соответствовать жанру научно-исследовательской работы. В ее содержании должны обязательно присутствовать и иметь четкие смысловые разграничения такие разделы, как: предмет исследования, методы исследования, апелляция к оппонентам, выводы и научная новизна.

Не приветствуется, когда исследователь, трактуя в статье те или иные научные термины, вступает в заочную дискуссию с авторами учебников, учебных пособий или словарей, которые в узких рамках подобных изданий не могут широко излагать свое научное воззрение и заранее оказываются в проигрышном положении. Будет лучше, если для научной полемики Вы обратитесь к текстам монографий или докторских диссертаций работ оппонентов.

Не превращайте научную статью в публицистическую: не наполняйте ее цитатами из газет и популярных журналов, ссылками на высказывания по телевидению.

Ссылки на научные источники из Интернета допустимы и должны быть соответствующим образом оформлены.

Редакция отвергает материалы, напоминающие реферат. Автору нужно не только продемонстрировать хорошее знание обсуждаемого вопроса, работ ученых, исследовавших его прежде, но и привнести своей публикацией определенную научную новизну.

Не принимаются к публикации избранные части из диссертаций, книг, монографий, поскольку стиль изложения подобных материалов не соответствует журнальному жанру, а также не принимаются материалы, публиковавшиеся ранее в других изданиях.

В случае отправки статьи одновременно в разные издания автор обязан известить об этом редакцию. Если он не сделал этого заблаговременно, рискует репутацией: в дальнейшем его материалы не будут приниматься к рассмотрению.

Уличенные в плагиате попадают в «черный список» издательства и не могут рассчитывать на публикацию. Информация о подобных фактах передается в другие издательства, в ВАК и по месту работы, учебы автора.

Статьи представляются в электронном виде только через сайт издательства <http://www.enotabene.ru> кнопка "Авторская зона".

Статьи без полной информации об авторе (соавторах) не принимаются к рассмотрению, поэтому автор при регистрации в авторской зоне должен ввести полную и корректную информацию о себе, а при добавлении статьи - о всех своих соавторах.

Не набирайте название статьи прописными (заглавными) буквами, например: «ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ...» — неправильно, «История культуры...» — правильно.

При добавлении статьи необходимо прикрепить библиографию (минимум 10–15 источников, чем больше, тем лучше).

При добавлении списка использованной литературы, пожалуйста, придерживайтесь следующих стандартов:

- [ГОСТ 7.1-2003 Библиографическая запись. Библиографическое описание. Общие требования и правила составления.](#)
- [ГОСТ 7.0.5-2008 Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления](#)

В каждой ссылке должен быть указан только один диапазон страниц. В теле статьи ссылка на источник из списка литературы должна быть указана в квадратных скобках, например, [1]. Может быть указана ссылка на источник со страницей, например, [1, с. 57], на группу источников, например, [1, 3], [5-7]. Если идет ссылка на один и тот же источник, то в теле статьи нумерация ссылок должна выглядеть так: [1, с. 35]; [2]; [3]; [1, с. 75-78]; [4]....

А в библиографии они должны отображаться так:

[1]
[2]
[3]
[4]....

Постраничные ссылки и сноски запрещены. Если вы используете сноски, не содержащую ссылку на источник, например, разъяснение термина, включите сноски в текст статьи.

После процедуры регистрации необходимо прикрепить аннотацию на русском языке, которая должна состоять из трех разделов: Предмет исследования; Метод, методология исследования; Новизна исследования, выводы.

Прикрепить 10 ключевых слов.

Прикрепить саму статью.

Требования к оформлению текста:

- Кавычки даются углками (« ») и только кавычки в кавычках — лапками (“ ”).
- Тире между датамидается короткое (Ctrl и минус) и без отбивок.
- Тире во всех остальных случаяхдается длинное (Ctrl, Alt и минус).
- Даты в скобках даются без г.: (1932–1933).
- Даты в тексте даются так: 1920 г., 1920-е гг., 1540–1550-е гг.
- Недопустимо: 60-е гг., двадцатые годы двадцатого столетия, двадцатые годы XX столетия, 20-е годы ХХ столетия.
- Века, король такой-то и т.п. даются римскими цифрами: XIX в., Генрих IV.
- Инициалы и сокращения даются с пробелом: т. е., т. д., М. Н. Иванов. Неправильно: М.Н. Иванов, М.Н. Иванов.

ВСЕ СТАТЬИ ПУБЛИКУЮТСЯ В АВТОРСКОЙ РЕДАКЦИИ.

По вопросам публикации и финансовым вопросам обращайтесь к администратору Зубковой Светлане Вадимовне
E-mail: info@nbpublish.com
или по телефону +7 (966) 020-34-36

Подробные требования к написанию аннотаций:

Аннотация в периодическом издании является источником информации о содержании статьи и изложенных в ней результатах исследований.

Аннотация выполняет следующие функции: дает возможность установить основное

содержание документа, определить его релевантность и решить, следует ли обращаться к полному тексту документа; используется в информационных, в том числе автоматизированных, системах для поиска документов и информации.

Аннотация к статье должна быть:

- информативной (не содержать общих слов);
- оригинальной;
- содержательной (отражать основное содержание статьи и результаты исследований);
- структурированной (следовать логике описания результатов в статье);

Аннотация включает следующие аспекты содержания статьи:

- предмет, цель работы;
- метод или методологию проведения работы;
- результаты работы;
- область применения результатов; новизна;
- выводы.

Результаты работы описывают предельно точно и информативно. Приводятся основные теоретические и экспериментальные результаты, фактические данные, обнаруженные взаимосвязи и закономерности. При этом отдается предпочтение новым результатам и данным долгосрочного значения, важным открытиям, выводам, которые опровергают существующие теории, а также данным, которые, по мнению автора, имеют практическое значение.

Выводы могут сопровождаться рекомендациями, оценками, предложениями, гипотезами, описанными в статье.

Сведения, содержащиеся в заглавии статьи, не должны повторяться в тексте аннотации. Следует избегать лишних вводных фраз (например, «автор статьи рассматривает...», «в статье рассматривается...»).

Исторические справки, если они не составляют основное содержание документа, описание ранее опубликованных работ и общеизвестные положения в аннотации не приводятся.

В тексте аннотации следует употреблять синтаксические конструкции, свойственные языку научных и технических документов, избегать сложных грамматических конструкций.

Гонорары за статьи в научных журналах не начисляются.

Цитирование или воспроизведение текста, созданного ChatGPT, в вашей статье

Если вы использовали ChatGPT или другие инструменты искусственного интеллекта в своем исследовании, опишите, как вы использовали этот инструмент, в разделе «Метод» или в аналогичном разделе вашей статьи. Для обзоров литературы или других видов эссе, ответов или рефератов вы можете описать, как вы использовали этот инструмент, во введении. В своем тексте предоставьте prompt - командный вопрос, который вы использовали, а затем любую часть соответствующего текста, который был создан в ответ.

К сожалению, результаты «чата» ChatGPT не могут быть получены другими читателями, и хотя невосстановимые данные или цитаты в статьях APA Style обычно цитируются как личные сообщения, текст, сгенерированный ChatGPT, не является сообщением от человека.

Таким образом, цитирование текста ChatGPT из сеанса чата больше похоже на совместное использование результатов алгоритма; таким образом, сделайте ссылку на автора алгоритма записи в списке литературы и приведите соответствующую цитату в тексте.

Пример:

На вопрос «Является ли деление правого полушария левого полушария реальным или метафорой?» текст, сгенерированный ChatGPT, показал, что, хотя два полушария мозга в некоторой степени специализированы, «обозначение, что люди могут быть охарактеризованы как «левополушарные» или «правополушарные», считается чрезмерным упрощением и популярным мифом» (OpenAI, 2023).

Ссылка в списке литературы

OpenAI. (2023). ChatGPT (версия от 14 марта) [большая языковая модель].
<https://chat.openai.com/chat>

Вы также можете поместить полный текст длинных ответов от ChatGPT в приложение к своей статье или в дополнительные онлайн-материалы, чтобы читатели имели доступ к точному тексту, который был сгенерирован. Особенno важно задокументировать созданный текст, потому что ChatGPT будет генерировать уникальный ответ в каждом сеансе чата, даже если будет предоставлен один и тот же командный вопрос. Если вы создаете приложения или дополнительные материалы, помните, что каждое из них должно быть упомянуто по крайней мере один раз в тексте вашей статьи в стиле APA.

Пример:

При получении дополнительной подсказки «Какое представление является более точным?» в тексте, сгенерированном ChatGPT, указано, что «разные области мозга работают вместе, чтобы поддерживать различные когнитивные процессы» и «функциональная специализация разных областей может меняться в зависимости от опыта и факторов окружающей среды» (OpenAI, 2023; см. Приложение А для полной расшифровки). .

Ссылка в списке литературы

OpenAI. (2023). ChatGPT (версия от 14 марта) [большая языковая модель].
<https://chat.openai.com/chat> Создание ссылки на ChatGPT или другие модели и программное обеспечение ИИ

Приведенные выше цитаты и ссылки в тексте адаптированы из шаблона ссылок на программное обеспечение в разделе 10.10 Руководства по публикациям (Американская психологическая ассоциация, 2020 г., глава 10). Хотя здесь мы фокусируемся на ChatGPT, поскольку эти рекомендации основаны на шаблоне программного обеспечения, их можно адаптировать для учета использования других больших языковых моделей (например, Bard), алгоритмов и аналогичного программного обеспечения.

Ссылки и цитаты в тексте для ChatGPT форматируются следующим образом:

OpenAI. (2023). ChatGPT (версия от 14 марта) [большая языковая модель].
<https://chat.openai.com/chat>

Цитата в скобках: (OpenAI, 2023)

Описательная цитата: OpenAI (2023)

Давайте разберем эту ссылку и посмотрим на четыре элемента (автор, дата, название и

источник):

Автор: Автор модели OpenAI.

Дата: Дата — это год версии, которую вы использовали. Следуя шаблону из Раздела 10.10, вам нужно указать только год, а не точную дату. Номер версии предоставляет конкретную информацию о дате, которая может понадобиться читателю.

Заголовок. Название модели — «ChatGPT», поэтому оно служит заголовком и выделено курсивом в ссылке, как показано в шаблоне. Хотя OpenAI маркирует уникальные итерации (например, ChatGPT-3, ChatGPT-4), они используют «ChatGPT» в качестве общего названия модели, а обновления обозначаются номерами версий.

Номер версии указан после названия в круглых скобках. Формат номера версии в справочниках ChatGPT включает дату, поскольку именно так OpenAI маркирует версии. Различные большие языковые модели или программное обеспечение могут использовать различную нумерацию версий; используйте номер версии в формате, предоставленном автором или издателем, который может представлять собой систему нумерации (например, Версия 2.0) или другие методы.

Текст в квадратных скобках используется в ссылках для дополнительных описаний, когда они необходимы, чтобы помочь читателю понять, что цитируется. Ссылки на ряд общих источников, таких как журнальные статьи и книги, не включают описания в квадратных скобках, но часто включают в себя вещи, не входящие в типичную рецензируемую систему. В случае ссылки на ChatGPT укажите дескриптор «Большая языковая модель» в квадратных скобках. OpenAI описывает ChatGPT-4 как «большую мультимодальную модель», поэтому вместо этого может быть предоставлено это описание, если вы используете ChatGPT-4. Для более поздних версий и программного обеспечения или моделей других компаний могут потребоваться другие описания в зависимости от того, как издатели описывают модель. Цель текста в квадратных скобках — кратко описать тип модели вашему читателю.

Источник: если имя издателя и имя автора совпадают, не повторяйте имя издателя в исходном элементе ссылки и переходите непосредственно к URL-адресу. Это относится к ChatGPT. URL-адрес ChatGPT: <https://chat.openai.com/chat>. Для других моделей или продуктов, для которых вы можете создать ссылку, используйте URL-адрес, который ведет как можно более напрямую к источнику (т. е. к странице, на которой вы можете получить доступ к модели, а не к домашней странице издателя).

Другие вопросы о цитировании ChatGPT

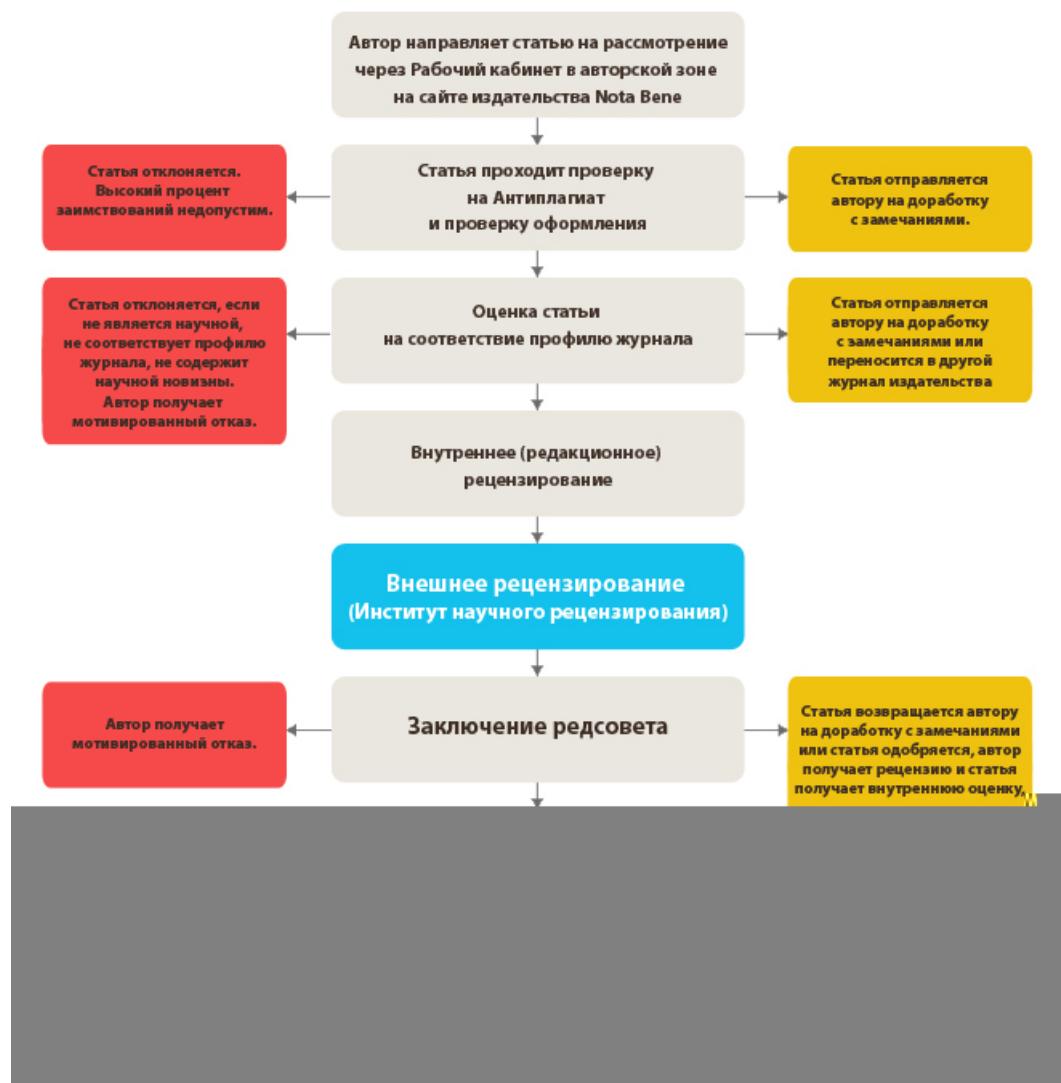
Вы могли заметить, с какой уверенностью ChatGPT описал идеи латерализации мозга и то, как работает мозг, не ссылаясь ни на какие источники. Я попросил список источников, подтверждающих эти утверждения, и ChatGPT предоставил пять ссылок, четыре из которых мне удалось найти в Интернете. Пятая, похоже, не настоящая статья; идентификатор цифрового объекта, указанный для этой ссылки, принадлежит другой статье, и мне не удалось найти ни одной статьи с указанием авторов, даты, названия и сведений об источнике, предоставленных ChatGPT. Авторам, использующим ChatGPT или аналогичные инструменты искусственного интеллекта для исследований, следует подумать о том, чтобы сделать эту проверку первоисточников стандартным процессом. Если источники являются реальными, точными и актуальными, может быть лучше прочитать эти первоисточники, чтобы извлечь уроки из этого исследования, и перефразировать или процитировать эти статьи, если применимо, чем использовать их интерпретацию модели.

Материалы журналов включены:

- в систему Российского индекса научного цитирования;
- отображаются в крупнейшей международной базе данных периодических изданий Ulrich's Periodicals Directory, что гарантирует значительное увеличение цитируемости;
- Всем статьям присваивается уникальный идентификационный номер Международного регистрационного агентства DOI Registration Agency. Мы формируем и присваиваем всем статьям и книгам, в печатном, либо электронном виде, оригинальный цифровой код. Префикс и суффикс, будучи прописанными вместе, образуют определяемый, цитируемый и индексируемый в поисковых системах, цифровой идентификатор объекта — digital object identifier (DOI).

[Отправить статью в редакцию](#)

Этапы рассмотрения научной статьи в издательстве NOTA BENE.



Содержание

Данчай-Оол А.А., Даваа Е.К. Проблема индивидуальности в традиционной тувинской культуре	1
Левин Г.Д. Что есть информация?	16
Грачёв Б.В. Аксиологические основания локальных цивилизаций: формирование философских и религиозных представлений о свободе	35
Ермолаев Т.М. Метафизические атрибуты в естественном богословииprotoиерея Федора Голубинского	59
Константинов М.С. Мировоззренческие модели современного российского общества: теоретико-методологический конструкт исследования	75
Угрин И.М. Категория «вечного» в контексте проблемного поля ценностно-ориентированного развития	90
Розин В.М. Наука: концептуализация и демаркация по отношению к философии и гуманитаристике	108
Карелова Л.Б. Проблемы времени и истории в философии Танабэ Хадзимэ	118
Чекрыгин О.В., Надеина Д.А., Мезенцев И.В. Опыт процессуальной интерпретации абсолюта на основе учения Иисуса	139
Чекрыгин О.В., Надеина Д.А., Мезенцев И.В. Проблематика неоплатонического раскрытия гипотез «Парменида» и решение «апории трансцендентности»	161
Саяпин В.О. Виртуальность в понимании Жиля Делёза и Анри Бергсона и её роль для современной философии информатики	175
Любохонская О.В. Этическое измерение лагом в концепции современного минимализма	194
Смирнов М.Ю., Фёдоров С.В. Сакральное как необходимое условие символа в контексте диалектико-генологического подхода А. Ф. Лосева	203
Вальдес Одриосола М.С. Когнитивные подходы в развитии новых направлений экскурсионной деятельности	218
Англоязычные метаданные	226

Contents

Danchay-ool A.A., Davaa E.K. The problem of individuality in traditional Tuvan culture	1
Levin G.D. What is information?	16
Grachev B. Axiological foundations of local civilizations: formation of the concept of freedom in philosophical and religious systems	35
Ermolaev T.M. Metaphysical attributes in natural theology Archpriest Fyodor Golubin	59
Konstantinov M.S. Ideological models of modern Russian society: theoretical and methodological construct of the study	75
Ugrin I.M. The category of "eternal" in the context of the problem field of value-oriented development	90
Rozin V.M. Science: Conceptualization and demarcation in relation to philosophy and Humanitarianism	108
Karellova L.B. Problems of Time and History in the Philosophy of Tanabe Hajime	118
Chekrygin O., Nadeina D., Mezentsev I.V. The experience of the procedural interpretation of the absolute based on the teachings of Jesus	139
Chekrygin O., Nadeina D., Mezentsev I.V. The problems of the neoplatonic disclosure of the hypotheses of "Parmenides" and the solution of the "aporia of transcendence"	161
Sayapin V.O. Virtuality in the understanding of Gilles Deleuze and Henri Bergson and its role for modern philosophy of information science	175
Lyubokhonskaya O.V. The ethical dimension of lagom in the concept of modern minimalism	194
Smirnov M.Y., Fedorov S.V. The Sacred as a necessary condition of a symbol in the context of A. F. Losev's dialectical and henological approach	203
Valdes Odriozola M.S. Cognitive approaches in the development of new sightseeing activities	218
Metadata in english	226

Философская мысль*Правильная ссылка на статью:*

Данчай-Оол А.А., Даваа Е.К. Проблема индивидуальности в традиционной тувинской культуре // Философская мысль. 2024. № 12. DOI: 10.25136/2409-8728.2024.12.72149 EDN: MLPIKL URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=72149

Проблема индивидуальности в традиционной тувинской культуре**Данчай-Оол Аяс Анатольевич**

ORCID: 0000-0002-0060-8783

кандидат философских наук



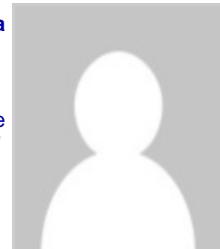
доцент; кафедра философии и социально-гуманитарных наук; Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования "Красноярский государственный медицинский университет имени профессора В.Ф. Войно-Ясенецкого" Министерства здравоохранения Российской Федерации

660022, Россия, Красноярский край, г. Красноярск, ул. Маркса, 124, ауд. 401

✉ dayas@inbox.ru

Даваа Екатерина Карбый-Ооловна

кандидат исторических наук



доцент; кафедра философии; Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования "Тувинский государственный университет"

667000, Россия, республика Тыва, г. Кызыл, ул. Ленина, 5, ооф. 205

✉ super.kate17@yandex.ru

[Статья из рубрики "Социальная философия"](#)**DOI:**

10.25136/2409-8728.2024.12.72149

EDN:

MLPIKL

Дата направления статьи в редакцию:

31-10-2024

Дата публикации:

29-11-2024

Аннотация: Предметом исследования являются аутентичные аспекты развертывания

индивидуальности в тувинской культуре, построенной на синкретизме, объединяющем человека и природу. В такой системе общество органически включено в структуру природы. Человек является органичной частью системы индивида, общества и природы. Важно учитывать, что индивид не мыслится как неделимый объект социальных отношений, так как в мифологии и религиозной системе обнаруживаются примеры уподобления человека любым другим живым существам и разделения души на составляющие или виды. Также предмет исследования выделяется в традиционной культуре, ориентирующейся на преемственность между поколениями и сохранение древних форм мировоззрения. В то же время тувинская культура переживает трансформационные процессы, в которых изменяются формы социального взаимодействия и реализации. Однако понимание мировоззренческих и культурных причин возникновения новых форм индивидуальности в тувинской культуре позволяет решать задачи социальной политики, культурной политики и педагогики. Методом исследования выступает социокультурный подход, который подчеркивает влияние культуры на социальную структуру. Кроме того, системный подход позволяет схватывать предмет исследования в комплексе с другими феноменами культуры и мировоззрения. Выводами исследования являются определение отличий в развертывании индивидуальности в европейской культурной традиции и тувинской культуре. Определено, что само понятие индивидуальности сформировано в европейской культуре на основе религиозного мировоззрения, в котором формируются понятия Абсолюта, субстанции и души. Данные концепты в тувинской культуре не имеют идентичных форм, что доказывается в аутентичных формах понимания человека и души. Универсалы мышления, которые неизбежно развертывались в европейской культуре, не создавались в тувинской культуре, оперирующей только локусом. Также в статье выявлено, что тувинской культуре присуща контекстуальность, приводящая в смещении источника индивидуальности в сторону природы и общества. В результате обнаружено, что индивидуальность в тувинской культуре раскрывается во включенности человека в комплекс природных объектов, обладающих абсолютной ценностью и неповторимостью.

Ключевые слова:

индивидуальность, традиционная культуре, тувинская культура, мировоззрение, индивид, синкретизм, социальная структура, контекстуальность культуры, душа, человек

1. Введение

Развитие современной цивилизации создает ситуацию, в которой почти каждый человек взаимодействует с большим количеством людей. Естественным образом это приводит к усилению потребности в идентификации себя и выявления своей неповторимости. Но отсутствие четких механизмов удовлетворения этих потребностей порождает у человека чувство фruстрации. К тому же каждая культура создает свои уникальные формы индивидуализации. В совокупности это вызывает возникновение множества форм идентичности, принятие которых становится проблематичным. В этом контексте выделяется тувинская культурно-историческая традиция, в которой сформирована аутентичная система индивидуализации. Уникальность традиционной тувинской культуры заключается в синтезе языческой картины мира и буддистской философии, а также в самом тувинском языке, относящемся к тюркской группе. Синкретизм этой культуры сформировал оригинальное восприятие человека, которое не разделяет его от природы. При этом в современном тувинском обществе неизбежно происходят трансформационные

процессы, которые изменяют понимание индивидуальности, а именно, смешение традиционного понимания человека и современных глобализированных моделей индивидуализации.

Актуальной проблемой становится раскрытие индивидуальности в различных культурных традициях, сформированных в непохожих мировоззренческих парадигмах, так как люди постоянно взаимодействуют с представителями других культур и групп. Анализ этих изменений представляет собой важную задачу, выполнение которой поможет глубже понять сущность процессов изменения традиционного общества в современности. Непосредственно в тувинской культуре актуальность обозначенной проблемы доказывается разными уровнями этнической идентификации у молодого и старшего поколений [1], разделением ценностей сельского и городского населения [2], что является следствием трансформационных процессов в культуре и обществе, возникающих вследствие модернизации и урбанизации. Поэтому проблема индивидуальности в традиционной тувинской культуре требует особого внимания, поскольку уникальность индивида становится ключевым фактором определения его социального статуса и перспектив развития локальных сообществ.

2. Обзор литературы

Социально-философские проблемы тувинской культуры не были предметом глубокого научного анализа в связи с тем, что внимание исследователей было направлено на этнографические и исторические вопросы. В то же время фундаментальные мировоззренческие черты тувинского общества становятся объектом исследований в последние десятилетия. Религиозные аспекты синкретизма тувинской культуры раскрывались в публикациях О.М. Хомушку [3; 4]. Проблемы идентификации тувинцев России, Монголии и Китая раскрывались М.В. Монгуш [5]. Тщательный анализ социальной адаптации тувинского общества к современности осуществлен в трудах Ч.К. Ламажаа [6; 7]. Эволюция тувинской культуры проанализирована в публикациях А.К. Кужугет [8]. Культурологические аспекты трансформации тувинского искусства стали предметом исследований В. Ю. Сузукей [9]. Особенности антропологии тувинской культуры раскрывались в публикациях Ч.О. Адыгбай [10].

Тщательный анализ модернизации традиционных культур проведен в конце прошлого столетия N. Hirai [11]. Определение сущности понятия «традиционная культура» раскрыто в публикациях А.В. Костиной [12]. Этносоциальные процессы Сибири проанализированы Ю.В. Попковым, Е.А. Тюгашевым [13]. Влияние ценностей на индивидуальность и различия между индивидуализмом и коллективизмом являлось предметом исследований Г. Хофстеде [14]. Рассмотрение традиционной культуры как механизма передачи ценностей и норм через поколения осуществлено А.В. Захаровым [15]. Связь между культурой и личностью выявлялась М. Мид, Р. Бенедикт [16].

В то же время в представленных исследованиях предметом не являлись концепты, описывающие понимание индивидуальности в тувинской культуре. Кроме того, такие составляющие этого концепта как неповторимость, индивид, душа, субъект также не были раскрыты в научных работах. Также в культурологических и философских исследованиях не раскрыта логика становления понятия индивидуальности в европейской культуре с позиции сравнительного анализа. Восполнение обозначенных пробелов является задачей данного исследования.

3. Методология

Для раскрытия отмеченной проблемы необходимо провести социально-философский анализ взаимосвязи мировоззрения и социальной системы тувинской культуры, что требует использования комплексного подхода. В качестве методологии в данной статье используется социокультурный подход, описанный в трудах П. Сорокина [17], Т. Парсонса [18]. Из современных публикаций, посвященных анализу развития социокультурного метода, выделяются детальные исследования Ю.Л. Беляковой, А.Л. Темницкого [19]. Непосредственно к тувинской культуре социокультурный подход применялся в работах Ю.В. Попкова и Е.А. Тюгашева [20]. Согласно выбранному подходу, культура формирует социальные нормы и ценности, а общественные отношения, в свою очередь, влияют на культурные практики. Кроме того, в социокультурном подходе ценным для данного исследования является акцентирование на том, что коренные социокультурные изменения (например, смена культурных парадигм) имеют значительное влияние на общество, в отличие от политических или экономических трансформаций. Это связано с тем, что культура определяет мотивацию и поведение людей [21]. В результате применение социокультурного подхода в анализе феноменов конкретной культуры позволяет освободиться от детерминизма и редукции предмета исследования, что возникает в случае поиска в аутентичных традициях универсальных понятий и концептов, одним из которых является индивидуальность.

Сложность обозначенной проблемы также требует применения и других методов. Для раскрытия качественных изменений в развитии тувинской культуры и мировоззрения в данном исследовании использован исторический метод. Логический анализ применен для выявления взаимосвязи особенностей тувинской культуры и мировоззрения, кроме того институциональный метод позволил выделить социальные институты в тувинском обществе. Концептуальный метод позволил раскрыть сущность различий в формировании индивидуальности в тувинской и европейской культурах.

4. Результаты исследования

Республика Тува окружена горными хребтами, что стало причиной ограниченной транспортной доступности, а также отстраненности и периферийности по отношению к историческим империям. Природный ландшафт Тувы является уникальным, так как на замкнутой территории имеются разнообразные климатические зоны (тундровая, таежная, степная, пустынная). Это обусловило предельное разнообразие флоры и фауны. В свою очередь такое богатство повлияло на синcretизм картины мира тувинцев, органично вплетающей человеческую деятельность в природные процессы. Тувинская культура является результатом долгого исторического процесса, в ходе которого происходит смешение автохтонных мировоззренческих элементов с аллохтонными культурными феноменами. Картина мира тувинской культуры характеризуется синcretизмом, в котором не происходит разделения мышления на конкретные и абстрактные сущности, не возникают универсалии, не выделяется субъект и объект мышления. Бытие и познание концептуально сформированы в рамках натуралистического мышления, но не оформлены в понятийной системе и лексиконе. В то же время тувинская культура не выработала метафизический и трансцендентный уровни, описывающие в европейской культуре абстракции и универсалии, так как созерцание является наиболее подходящим в условиях критической зависимости человека от природных сил. Понятийно-категориальной системы не создавалось ввиду отсутствия необходимости в ней. Поэтому языческие верования тувинцев стали центральным элементом многоуровневой картины мира, объединяющей земной и потусторонний мир. В результате социальная система

түвинцев построена на родовой общности и территориальном единстве. Каждый человек обнаруживал себя в локальном сообществе, оперирующем синкетической системой мировоззрения. Это создавало определенную гармонию интерсубъективного пространства.

Түвинская культура формировалась в глубине веков в комплексе языческих верований, в которых одухотворялись природные силы и подчеркивалась зависимость человека от них. С XVIII века в пространство Тувы стал проникать буддизм, основательно закрепившийся в космологической системе и в түвинском языке. В результате возник синтез буддизма с автохтонными верованиями, что проявилось, например, в существовании культа лам и шаманов. Впоследствии во времена модернизации советского периода поверх этого синтеза наложилось монотеистическое мировоззрение, которое сохраняется в рамках материалистического мышления. В рамках марксистской методологии отрицалась специфика традиционной культуры [22], что приводило к искажениям в описаниях культурных феноменов. Кроме того, в ходе модернизации в түвинской культуре кардинально изменилась материальная культура, что привело к трансформации духовной культуры.

Социальная структура традиционного түвинского общества характеризуется традиционализмом, патриархальностью, сильными родовыми отношениями [23], а также функционированием главного социального института в виде сложной семьи с несколькими поколениями. Социальные нормы проявлялись как ситуативная система, для которой мир предстает как действие [24, с.57]. Сама природа мыслилась как одухотворенная сущность, поэтому духовные изъяны мыслились как физические, человек должен был и стремился соответствовать высшей духовности природы.

В виду того, что в түвинской культуре социум не выделяется из гармонии природы, а индивид не мыслится как неделимая социальная единица, социальные связи не обнаруживают своего абстрактного осмысления. Они фактически повторяют базовые аспекты социального института семьи в виде природных процессов, в которых младшие уважают и внимают опыту старших и в то же время обладают определенной долей автономии.

В процессе модернизации происходит изменение социальной системы, разрывается культурная преемственность, меняется положение индивида. Кроме того, вследствие индустриализации в түвинском обществе начинает трансформироваться социальный институт семьи, а именно, формируется нуклеарная семья, в которой носителем культуры и коллективного опыта становятся только родители. Старшие родственники, являвшиеся частью сложной семьи, отдаляются, их влияние на процесс культурной преемственности между поколениями снижается. Родовая самоидентификация для современных түвинцев теряет свое влияние, но в целом остается актуальной. Трансформация социальной системы усиливается в XXI веке, в то же время родственные отношения в условиях развития информационно-коммуникационных технологий даже усиливаются и актуализируются [25]. Такие изменения происходят в результате европеизации түвинского общества.

Индивидуальность является понятием, сформированным в европейской парадигме, для которой центр системы природа-общество-индивидуум постепенно смешался в сторону отдельного человека. В историческом плане индивидуальность концептуально оформляется в древнегреческой философии в виде обращения к атому, который обнаруживается в человеке в виде души. Для европейско-христианского понимания

индивидуа требуется оперирование проективным мышлением при анализе познания и бытия, потому что линейное восприятие времени и тотальное мышление развертывают жизненный путь человека в уникальную траекторию. Также в европейской философии превалирует рационально-аналитическое мышление, которое строится на универсалиях, являющихся необходимыми в тотальном осмыслении мира. В этой парадигме, так или иначе, человек оперирует спекулятивным методом, в котором выделяется абстрактный предмет. Поэтому в социальной проблематике европейской философии неизбежно конструируются абстрактные понятия индивида, личности, индивидуальности. Естественно, что понимание индивида как неделимой социальной единицы, становится необходимым этапом в становлении этой традиции.

Согласно философской энциклопедии индивидуальность определяется как «неповторимое своеобразие какого-либо явления, отдельного существа, человека» [26, с. 102]. Исходя из этого понимания, в рамках социокультурного подхода обнаруживается явное влияние христианской антропологии на понимание бытия человека. Европейская философия с необходимостью апеллировала к отдельно взятому субъекту социальных отношений, так как в рамках религиозного мировоззрения индивидуальная ответственность стала центральным элементом эсхатологического учения и мотивации. Поэтому в христианской культуре проблема греховности и ответственности человека формирует необходимость абсолютизации свободы [27], что создает неограниченные перспективы для индивидуализации. Индивидуальность нужна европейцу для развертывания и осознания своей свободы, что критически важно в современных условиях, так как это снимает ограничения на самореализацию. В таком мировоззрении внутренняя мотивация сильнее внешней, поэтому человеку важнее «свои» цели.

Кроме того, Бог в христианстве, будучи личностью, уникalen и своеобразен, человек соответственно, обладая душой, тоже уникalen и неповторим. Также в европейско-христианской культуре Бог является субстанциальным и самодостаточным, но человек самодостаточен только по отношению к социуму. На возникновение индивидуальности влияет самосознание, в котором человек не только отграничивает себя от других, но и соотносит себя с другими. Посредством этого человек оценивает себя с позиции других людей. В результате индивидуальность в европейской культуре осмысливается посредством понятия субстанции. Индивидуальность как основа антропологии формировалась мистическое единство человека с трансцендентным. Неповторимость становится фундаментом сoteriology и духовной связи с персонализированным Абсолютом. Индивидуальное познается через общее [26, с. 103]. Логично, что в европейской философской традиции формируется субстанциализация бытия и познания, и соответственно антропологии.

Другое понимание человека и индивидуальности формируется в традиционной культуре, в которой локус мышления создает особое понимание социальных отношений. Сама социальная структура традиционной тувинской культуры несравнима с модернистскими [22]. Человек мыслится как рожденный в гармонии природы, что и определяет его изначальную целостность. В этой связи исследователи подчеркивают главной особенностью тувинской культуры синcretism, который проявляется в тождестве человеческого и природного миров [24, с. 27].

Традиционное тувинское мировоззрение строится на идее цикличности природы, от которой и отталкивается индивид в своем самосознании [28]. В ней человек не мыслится как что-то целостное, что критично для христианского мировоззрения. В определении

своей индивидуальности представители восточной культуры, частью которой является и тувинская, ориентируются на взаимосвязанность и взаимозависимость от других людей [29]. Индивидуальность определяется в зависимости от контекста, который в условиях традиционной тувинской культуры полностью формируется природой. В добуддийских воззрениях тувинцев обнаруживается концепт неповторимости жизни [30]. Уникальность природы являлась ориентиром в постижении своей неповторимости для тувинцев, да и сама жизнь рассматривалась как единство, основанное на многообразии [24, с. 19].

Вследствие контекстуальности тувинской культуры человек видит себя не только как часть общества, но как часть природы. Природа для традиционных культур является главным учителем и духовным наставником [31]. Поэтому в тувинской культуре духовное нераздельно от природы, что выглядит крайне противоречивым для европейской антропоцентрической культуры.

В традиционной культуре структура социальных и духовных связей имеет иной характер, что не требует инициативности и мобилизации каждого индивида [32]. Это создает пространство для созерцательного взаимодействия с природой, в котором сохраняются неограниченные возможности для свободы и самореализации (свобода передвижения, свобода деятельности, свобода изучения природных процессов). Традиционное общество устойчиво, поэтому в современности оно не исчезает, а раскрывается в новых формах. Этим обеспечивается стабильность социальной структуры и низкая мобильность. Естественно, что такое общество характеризуется приматом коллектива и жизнью в локальном пространстве.

Изучение синcretизма традиционной тувинской культуры требует анализа её онтологии и гносеологии, что с одной стороны противоречиво, но с другой стороны необходимо в условиях применения европейской рационально-философской методологии.

С гносеологической точки зрения в тувинской культуре отсутствуют универсалии и категории, вместо них есть мифологемы, которые конструируют реальную картину мира. Ввиду отсутствия в традиционной тувинской культуре универсальной антропологии и космологии, и, следовательно, метафизического и трансцендентального, абстракция не проявляется в мировоззрении тувинцев, так как ситуативность мышления формировала конкретность мировосприятия. Логично, что в гносеологической модели тувинцев превалирует созерцание, а не рационально-аналитическое познание. Вследствие этого, в тувинской культуре невозможно обнаружить внеприродные концепты и слова. Традиционная тувинская культура не выработала индивидуального отношения человека к миру, поэтому в ней не сформировались понятия индивидуальности и личности [33].

В тувинской культуре вся природа и все живые организмы наделяются качествами неповторимости и им придаётся безусловная ценность [34]. Многое в природе существует только за счет неповторимости, индивид существует благодаря родовому, человек живет благодаря опыту и мудрости предков. Каждое существо является природным созданием, его жизнь наполнена внутренней целесообразностью, которую человек не имеет права нарушить. С точки зрения современного рационального мышления каждое живое существо борется за ресурсы и продолжение рода. В то же время общеизвестны примеры биологического альтруизма, в которых выживание сородичей становится залогом выживания отдельного организма. В условиях духовного растворения человека в природе этическое обоснование необходимости бережливого отношения к живому становится последовательным и естественным. Поэтому богатство природы становится источником духовно-ценностной системы для индивида. Тувинцы без острой надобности

не могли приносить вред живым существам, рубить деревья или охотиться, даже одежда создана для минимизации негативного влияния на флору и фауну. Современное общество ограничивает методы взаимодействия с природой, усиливает утилитарные методы, формирует потребительское отношение и эксплуатацию. Натуралистический синcretизм традиционных культур видит природу как источник мудрости, задача человека вникнуть в нее. Традиционное общество ценит людей любознательных, глубоко понимающих сущность природных процессов.

Понимание многообразия природы и живого приводит к аутентичному пониманию души в тувинской культуре. Душа в европейском понимании, а именно с точки зрения нематериальной субстанции, не имеет адекватного перевода в тувинском языке, так как часто употребляемый в современном языке аналог «сунезин» связан с интеллектуальной сферой [30, с. 18] и употребляется не только по отношению к человеку, но и к животным. Кроме того, у коренных народов Сибири имеются представление о множественности душ у человека (прижизненные и посмертные, материальные и нематериальные) [30, с. 74]. Парадоксально то, что сознание народов Южной Сибири индивидуализировало и персонифицировало отдельные признаки человеческого тела [24, с. 59]. В целом, несубстанциальный характер души в архаичных культурах обнаруживается в обрядах инициации, посредством которых человек умирал и перерождался в ином социальном статусе. Например, в тувинской культуре обнаруживается возрастная периодизация, построенная на двенадцатилетнем цикле [35]. Вдобавок, важно учитывать влияние на тувинскую культуру буддизма, в котором сознание человека рассматривается как поток [36], что противоположно европейскому пониманию субъекта мышления как субстанции. В результате, душа, являясь центральным элементом христианской антропологии, совершенно иначе раскрывается в тувинской культуре, что приводит к аутентичному пониманию индивидуальности.

Согласно Э. Дюркгейму в доиндустриальном обществе, основанном на традиции, индивидуальное обнаруживается вне «я» [37, с. 69]. В социальной структуре современного общества для индивидуализации субъект «я» дистанцирует себя от коллективного «мы». Однако в синcretичном мировоззрении тувинской культуры человек не может дистанцироваться от природы, тем более он не выделяет себя из общества. Индивидуализация в таком случае осуществляется в обнаружении себя в природе и обществе.

Индивидуальность в природном многообразии проявляется как необходимая сущность всего живого. Таким образом, она обнаруживается не как неповторимость в абстрактном социуме, а как уникальность природного творения, глубокого и бесценного в своей сути. Человеческая индивидуальность концептуально раскрывалась в тувинской культуре в органичном единстве с природой. Подчеркивалась духовная связь человека с живым существами, которая формировалась в гармонии с обществом. В таком подходе обозначается абсолютная ценность индивида, так как он включен в единство уникальных природных творений.

5. Выводы

Таким образом, анализ формирования понятия индивидуальности в европейской культуре позволяет глубже понимать особенности его развертывания в других культурах. Натуралистическое мировоззрение тувинцев формирует особую систему социальных связей, в которых индивид находится в единстве не только с социумом, но и с природой. Богатство флоры и фауны сформировало предельное благоговение тувинцев перед

природой, поэтому абсолютная ценность и неповторимость жизни является центральным элементом картины мира тувинской культуры. Исходя из этого, формируется аутентичное понимание индивидуальности, которое обнаруживается не только у человека, но и любого живого существа. Такое различие от европейского понимания индивидуальности возникает вследствие того, что это понятие сформировано векторе религиозного монотеистического мышления, осмысляющем душу и человека посредством понятия субстанции. В тувинской культуре концептуальное ядро построено на оперировании замкнутым локусом, без конструирования универсалий и субстанциализации человека. Кроме того, в тувинской культуре человек раскрывается как комплекс множества сущностей и феноменов. Это происходит вследствие контекстуальности и ситуативности, а также встраивания социальных отношений в природные процессы. В результате индивидуальность в традиционной тувинской культуре раскрывается не посредством дистанцирования от социума, а через подчеркивание ее безусловной ценности и включенность в естественную гармонию природы.

Сделанные выводы вписываются в выбранный социокультурный метод, так как мировоззренческий фундамент традиционной тувинской культуры определяет развертывание индивидуальности. Сохранение автохтонной социальной системы в Туве происходит вопреки трансформационным процессам культуры и проникновение аллохтонных концептов и понятий. В итоге совокупность методов позволила нам выявить, что в традиционной тувинской культуре индивидуальность раскрывалась не посредством субстанциального понимания субъекта человека, а через органичное включение его в живое и бесценное единство природы.

Выявленные аспекты определяют сущность изменений социальной структуры современного тувинского общества в условиях модернизации и глобализации. Кроме того, результаты данного исследования могут иметь применение в педагогической практике и построении методических материалов в преподавании основ традиционных и синcretичных культур.

Библиография

1. Ламажаа Ч.К. Тува как лимитрофная зона: язык, религия и идентификация населения // Новые исследования Тувы. 2021. №3. С. 178-194.
2. Шляпников В.Н. Предикторы осмысленности жизни у тувинцев, проживающих в сельских районах и городах Тувы // Культурно-историческая психология. 2024. Том 20. № 2. С. 69–77. <https://doi.org/10.17759/chp.2024200208>.
3. Хомушку О.М. Религия в истории культуры Тувинцев. Москва : Наука, 1998. 177 с.
4. Хомушку О.М. Будийские и добудийские культы народов Саяно-Алтая // Мир психологии. – 2006. – № 1(45). – С. 161-169.
5. Монгуш М.В. Один народ: три судьбы. Тувинцы России, Монголии и Китая в сравнительном контексте / М. В. Монгуш. – Осака : Национальный музей этнологии, 2010. – 358 с.
6. Ламажаа Ч. К. Архаизация общества в период социальных трансформаций // Знание. Понимание. Умение. 2011. № 3. С. 35-42.
7. Ламажаа Ч.К. Социальная трансформация / Ч. К. о. Ламажаа // Знание. Понимание. Умение. 2011. № 1. С. 262-264.
8. Кужугет, А.К. Духовная культура тувинцев: структура и трансформация. Кемерово : Изд-во КемГУКИ, 2006. 319 с.
9. Сузукей В.Ю. Конфигурация развития музыкальной культуры Тувы : динамика аксиологического аспекта. Кемерово : Кемеровский гос. ун-т культуры и искусств, 2006.-205, [1] с.

10. Адыгбай Ч.О. Человек и природа в традиционной культуре : Автореф. дис. на соиск. учен. степ. к.филос.н. : Спец. 09.00.11 / Том. гос. ун-т.-Томск, 1995.-15 с.
11. Naofusa, Hirai. Traditional cultures and modernization: Several Problems in the Case of Japan // Cultural Identity and Modernization in Asian Countries. Tokyo: Institute for Japanese Culture and Classics, 1983. URL:
<http://www2.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cimac/hirai.html> (дата обращения 15.10.2024).
12. Костина А.В. Традиционная культура: к проблеме определения понятия // Электронный журнал Знание. Понимание. Умение. 2009. № 4. С. 16.
13. Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. Тува в диалоге культур: компаративистский контекст // Новые исследования Тувы. 2020. №4. С. 217-229.
14. Fatehi K., Priestley J.L., Taasoobshirazi G. The expanded view of individualism and collectivism: One, two, or four dimensions? // International Journal of Cross Cultural Management. 2020. № 20(1). С.7-24. <https://doi.org/10.1177/1470595820913077>.
15. Захаров А.В. Традиционная культура в современном обществе // Журнал «Социологические исследования». 2004. №7. С. 105-115.
16. Benedict R. Patterns of Culture (1st ed.). Routledge. 1935.
<https://doi.org/10.4324/9780429054419>
17. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. 543 с.
18. Парсонс Т. Понятие культуры и социальной системы // О социальных системах / Под ред В.Ф. Чесноковой и С.А. Белановского. М.: Академический Проект, 2002. С. 693-776.
19. Темницкий А.Л. Социокультурное: от нерасчлененного понятия к дуальным оппозициям // Вестник Института социологии. 2011. №3. С. 140-163.
20. Попков Ю.В., Тюгашев Е.А. «Затерянный мир»: Тувинская культура в центр-периферийной интерпретации геокультурного и социокультурного пространства // Новые исследования Тувы. 2022. №1. С.225-236.
21. Белякова Ю.Л. Социокультурный подход: этапы формирования и оссоциокультурный подход: этапы формирования и основные императивы // Государственное управление. Электронный вестник. 2011. №29. С. 1-7.
22. Капишин А. Е. О понятии «Традиционное общество» в социальных науках // Вестник РУДН. Серия: Социология. 2006. № 2. С.1-5.
23. Монгуш С. О. о., Данчай-оол А.А. Трансформация тувинской культуры в процессах модернизации и глобализации // Общество: философия, история, культура. 2022. № 7(99). С. 29-35. <http://dx.doi.org/10.24158/fik.2022.7.4>.
24. Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1989. 243 с.
25. Ламажаа Ч. К. о. Социальная культура тувинцев и онлайн-пространство // Новые исследования Тувы. 2021. № 2. С. 115-129. <http://dx.doi.org/10.25178/nit.2021.2.10>.
26. Индивидуальность // Новая философская энциклопедия. Т. 2 : Е-М. 2010[т.е. 2009]. Москва: Мысль. 635 с. С. 102-105.
27. Рукин А. В. Понятие человеческой личности в экзистенциальной традиции // Вестник Бурятского государственного университета. 2020. № 1. С. 66-72.
<http://dx.doi.org/10.18101/1994-0866-2020-1-66-72>.
28. Sodnompilova Marina M., Nanzatov Bair Z. The Idea of Space among the Nomads of Great Steppe // Social Evolution & History. 2019. №2. С.35-54
<http://dx.doi.org/10.30884/seh/2019.02.02>.
29. Волков А. В. Человек: бытие между природой и культурой // Studia Humanitatis Borealis. 2021. № 2(19). С. 4-13. <http://dx.doi.org/10.15393/j12.art.2021.3721>.
30. Жизненное пространство и духовный мир человека через призму языков Сибири / Отв. ред. Н. Б. Кошкарева, Е. В. Тюнтешева; Рос. акад. наук, Сиб. отд-ние, Инт

- филологии.-Новосибирск: Академиздат, 2021.
31. Спирина М.Ю. Природа и человек в традиционной культуре и сегодня // Россия: тенденции и перспективы развития. 2020. №15-2. С.770-772.
32. Purzycki B. G., & Kulundary V.. Buddhism, identity, and class: fairness and favoritism in the Tyva Republic. // Religion, Brain & Behavior. 2017. № 8(2). С. 205–226.
<https://doi.org/10.1080/2153599X.2016.1267031>.
33. Данчай-Оол А. А. Диалектика становления феномена личности в тувинской культуре под воздействием модернизации и глобализации // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2023. № 73. С. 79-90.
<http://dx.doi.org/10.17223/1998863X/73/8>.
34. Зыкин А. В. Анимизм, соотношение природного и культурного в мировоззрении тувинцев // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Познание. 2018. № 10(85). С. 4-8.
35. Дамба М. К. Возрастная периодизация в тувинской народной педагогике // Казанская наука. 2016. № 2. С. 114-116.
36. Нижников С. А., Воробьев В.В. Проблема статуса "я" как антропологической категории в буддийской философии // Новые исследования Тувы. 2021. № 2. С. 92-99.
<http://dx.doi.org/10.25178/nit.2021.2.8>.
37. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М.: Канон. 1996

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предметом исследования в представленной статье является проблема индивидуальности в традиционной тувинской культуре.

В качестве методологии предметной области исследования в данной статье в рамках системного и социокультурного подходов были использованы дескриптивный метод, метод категоризации, метод анализа.

Актуальность статьи не вызывает сомнения, поскольку современное общество характеризуется мультикультурностью, множественностью различных процессов и обилием социальных трансформаций. Все это в своей совокупности оказывает влияние на сохранение культурно-исторического наследия и традиционных народных культур, которые несут в себе огромные возможности для исследовательского потенциала и обширное поле для изучения. В этом контексте исследование проблемы индивидуальности в традиционной тувинской культуре представляет научный интерес среди различных ученых.

Научная новизна исследования заключается в глубоком изучении по авторской методике, анализе и подробном описании проблемы индивидуальности в традиционной тувинской культуре.

Статья написана языком научного стиля с грамотным использованием в тексте исследования изложения различных позиций ученых к изучаемой проблеме и применением научной терминологии, характеризующей предмет исследования.

Структура статьи, к сожалению, не выдержана с учетом основных требований, предъявляемых к написанию научных статей. В структуре представленной научно-исследовательской работы можно условно выделить вводную часть, основную часть, заключительную часть и библиографию.

Содержание статьи отражает ее структуру. В частности, особую ценность представляет отмеченная в ходе исследования тенденция, что «с гносеологической точки зрения в

тувинской культуре отсутствуют универсалии и категории, вместо них есть мифологемы, которые конструируют реальную картину мира. Ввиду отсутствия в традиционной тувинской культуре универсальной антропологии и космологии, и, следовательно, метафизического и трансцендентального, абстракция не проявляется в мировоззрении тувинцев, так как ситуативность мышления формировалась конкретность мировосприятия. Логично, что в гносеологической модели тувинцев превалирует созерцание, а не рационально-аналитическое познание. Вследствие этого, в тувинской культуре невозможно обнаружить внеприродные концепты и слова. Традиционная тувинская культура не выработала индивидуального отношения человека к миру, поэтому в ней не сформировались понятия индивидуальности и личности».

Библиография содержит 20 источников, включающих в себя отечественные и зарубежные периодические и непериодические издания.

В статье приводится описание различных позиций и точек зрения ученых, характеризующих подходы к пониманию индивидуальности в культуре и особенностей ее проявления в традиционной тувинской культуре. В статье содержится апелляция к различным научным трудам и источникам, посвященных этой тематике, которая входит в круг научных интересов исследователей, занимающихся указанной проблематикой.

В представленном исследовании содержатся выводы, касающиеся предметной области исследования. В частности, отмечается, «натуралистическое мировоззрение тувинцев формирует особую систему социальных связей, в которых индивид находится в единстве не только с социумом, но и с природой. Абсолютная ценность и неповторимость жизни является центральным элементом картины мира тувинской культуры. Исходя из этого, формируется аутентичное понимание индивидуальности, которое обнаруживается не только у человека, но и любого живого существа. Такое различие от европейского понимания индивидуальности возникает вследствие того, что этот концепт сформирован векторе религиозного монотеистического мышления, оперирующего понятием субстанции в понимании души и человека. В тувинской культуре концептуальное ядро построено на оперировании локусом, без конструирования универсалий. Кроме того, в тувинской культуре человек раскрывается как комплекс множества аспектов и феноменов. Это происходит вследствие встраивания социальных отношений в природные процессы».

Материалы данного исследования рассчитаны на широкий круг читательской аудитории, они могут быть интересны и использованы учеными в научных целях, педагогическими работниками в образовательном процессе, руководством, администрацией, работниками министерств, ведомств и организаций к ведению которых относятся вопросы национальной культуры, культурологами, историками, философами, антропологами, социологами, аналитиками и экспертами.

В качестве недостатков данного исследования следует отметить, что, к сожалению, структура статьи не выдержана с учетом требований, предъявляемых к этому виду научно-исследовательских работ. Необходимо выделить структурные элементы исследования отдельными заголовками (введение, обзор литературы, методология, результаты исследования, обсуждение результатов, выводы, заключение). Некоторые структурные элементы целесообразно более четко описать в тексте исследования, в частности, обратить внимание на методологию исследования и не ограничиваться только упоминанием методологических подходов, а также более четко описать и выделить обзор литературы по заявленной теме и в завершении сделать обобщающее заключение, а не ограничиваться только краткими выводами. Кроме того, необходимо обратить внимание на незначительную техническую ошибку, которая выразилась в отсутствии пробела между предложениями в данном случае: «...меняется положение индивида. Кроме того,...». Указанные недостатки не снижают высокую научную

значимость самого исследования, однако их необходимо оперативно устраниć и доработать структуру текста статьи. Рукопись рекомендуется отправить на доработку.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предметом рецензируемого исследования выступает концепт индивидуальности в традиционной тувинской культуре. Учитывая наблюдаемый в последние пару десятилетий рост конфликтов традиционных культур с практиками и институтами глобализации, а также алармистские прогнозы экспертов, актуальность выбранной для исследования темы следует признать весьма высокой. Методология исследования автором раскрыта недостаточно. В тексте выделен целый раздел под названием «Методология», но в нём фактически продолжается предыдущий раздел «Обзор литературы», поскольку речь идёт о том, какие из аспектов «социокультурного подхода» использовались в исследованиях различных авторов. Какие собственно методы применялись автором рецензируемого исследования в процессе работы, осталось за рамками рассмотрения: «подход» – категория довольно размытая, не всегда поддающаяся инструментализации. Соответственно, в разделе «Методология» раскрываются причины использования «социокультурного подхода», но ничего не говорится, какие же конкретные методы исследования применялись автором статьи. Тем не менее, из контекста можно понять, что в основу исследования были положены исторический и институциональный методы (при анализе истории развития институтов тувинского общества), а также критический концептуальный и сравнительный аксиологический методы (при экспликации и анализе конкретных концептов тувинской культуры, их когнитивного и ценностного содержания). Вполне корректное применение указанных методов позволило автору получить результаты, обладающие признаками научной новизны. Прежде всего, речь идёт о выявленной связи между системой социальных связей тувинского общества и его натуралистического мировоззрения, особенно касающихся отношений индивида и социума. Некоторый интерес представляет также сравнительный анализ европейской интерпретации индивидуальности с трактовкой в тувинской культуре. Наконец, выявленные и описанные автором связи между ценностной структурой тувинцев и их когнитивными установками и практиками также имеет определённую научную ценность. В структурном плане рецензируемая работа также производит вполне положительное впечатление: её логика последовательна и отражает основные аспекты проведённого исследования. Стиль статьи философский и научно-аналитический. В тексте встречается некоторое количество стилистических (например, странные словосочетания вроде «глубина усугубляется» [обычно «усугубляется» нечто отрицательное, например, проблема или чья-то вина]; и др.) и грамматических (например, несогласованные предложения «... Тувинская культурно-историческая традиция, в которой сформировалась оригинальные акценты в понимании человека»; или пропущенная запятая после производного предлога «согласно» в предложении «Согласно выбранному подходу культура формирует...»; и др.) ошибок, но в целом он написан достаточно грамотно, на приемлемом русском языке, с корректным (за некоторым исключением) использованием научной терминологии. В числе упомянутых исключений можно указать странные выражения вроде «обнаруженные [а не сделанные] выводы», «анализ», который почему-то является «актуальной проблемой» и др. Строго говоря, выражение «универсальная антропология, не разделяющая человека и природу» также не совсем

корректно: ничего уникального [на фоне всей доистории человечества] в такой «антропологии» нет – скорее уникальной следует считать отклонение от нормы – современные противопоставления человека и природы. Непонятно также, почему раскрытие влияния глобализации на тувинскую культуру должен помочь «понять сущность формирования новых моделей человека в современной глобализированной культуре, построенной на европоцентризме и универсальном мировоззрении» – если тувинская культура [или антропология?] настолько «уникальна», то что её понимание может дать для раскрытия сущности глобализации, построенной на принципах европоцентризма и универсального мировоззрения?

В статье встречаются и некоторые странные размытые утверждения, смысл которых улавливается с большим трудом, например: «Вопросы социальных отношений [о каких конкретно вопросах идёт речь? – рец.] становятся крайне актуальными в современном мире [что делает их такими "актуальными"? почему они раньше были "менее актуальными"? – рец.]». Другой пример: «...Становится подтверждением актуальности традиционной культуры, ориентированной на последовательное развитие и выработку новых концептов [концептов чего? идеологии? культуры? традиции? – рец.] без катализмов или революций [как концепт может быть "с катализмом или революцией"? – рец.]». Ещё пример: «...В тувинской культуре неповторимость и безусловная ценность являются сущностью природы и живых организмов» – как «ценность» может быть «сущностью»? Почему бы не сформулировать стилистически более определённо и менее двусмысленно: «В тувинской культуре вся природа и все живые организмы наделяются качествами неповторимости и им придаётся безусловная ценность»? Примеры можно умножить. Все стилистические и грамматические погрешности нужно устраниТЬ до публикации статьи. Библиография насчитывает 20 наименований, в том числе источники на иностранных языках, и в должной мере отражает состояние исследований по проблематике статьи. Апелляция к оппонентам имеет место при обсуждении теоретико-методологических оснований исследования. В числе достоинств статьи можно упомянуть также достаточно большой эмпирический материал, привлечённый для анализа.

ОБЩИЙ ВЫВОД: предложенную к рецензированию статью можно квалифицировать в качестве научной работы, отвечающей основным требованиям, предъявляемым к работам подобного рода. Полученные автором результаты будут интересны для социологов, философов, культурологов, специалистов в области традиционных культур, а также для студентов перечисленных специальностей. Представленный материал соответствует тематике журнала «Философская мысль». По результатам рецензирования статья рекомендуется к публикации после устранения высказанных замечаний.

Результаты процедуры окончательного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

У статьи есть четкая структура: введение, обзор литературы, методология, результаты исследования, выводы. Введение не отражает предмет исследования. Также нет пояснений относительно научной актуальности и предполагаемой научной новизны. Насколько актуальной является проблема индивидуальности в традиционной тувинской культуре? Является ли эта проблема актуальной именно в данное конкретное время?

В статье имеется обзор научной литературы. Однако не по всем авторам приводятся соответствующие ссылки на публикации. В частности, отсутствуют ссылки на упомянутые в тексте научные работы Хомушку О. М., Монгуша М. В., Ламажаа Ч. К., Кужугета А. К.,

Сузукея В. Ю., Адыгбая Ч. О., Товуу С. С., Нираи Н., Костиной А.В., Попкова Ю. В., Тюгашева Е. А., Захарова А. В. Хотелось бы увидеть некоторые выводы по итогу обзора литературы: есть ли какие-то не рассмотренные до настоящего времени научные проблемы, которые могли бы стать предметом исследования в представленной статье?

Методологический раздел представлен набором разных методов: социокультурный, исторический, логический, институциональный, концептуальный. Большое внимание в описании методологии уделяется социокультурному методу. Институциональный метод в статье используется для анализа социальных институтов в тувинском обществе. Можно было бы еще проанализировать этнические институты, которые имеют значение для развития традиционной тувинской культуры.

В статье проводится различие между европейским и традиционным (тувинским) пониманием индивидуальности. Подчеркивается то, что, несмотря на длительный период социализации тувинской культуры в контексте российской культуры, у тувинцев сохраняется натуралистическое мировоззрение.

В статье делается важный вывод, что "мировоззренческий фундамент традиционной тувинской культуры определяет развертывание индивидуальности. Сохранение ядра автохтонной социальной системы в Туве происходит вопреки трансформационным процессам культуры и проникновение аллохтонных концептов и понятий, что является естественным в условиях синкретизма и традиционализма". Однако нет пояснений, какие именно из сделанных научных выводов обладают признаками научной новизны.

Важной является прикладная направленность статьи, и ее возможное методическое использование в научно-педагогической деятельности: "результаты данного исследования могут иметь применение в педагогической практике и построении методических материалов в преподавании основ традиционных и синкретичных культур". Это важный фактор, указывающий на наличие очевидной связи между научной работой и преподавательской деятельностью.

В статье используется большой библиографический список литературы: приводится 20 источников, как на русском языке, так и на английском.

У статьи хороший академический стиль. Характер изложения и выводы представляют интерес для читательской аудитории.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Левин Г.Д. Что есть информация? // Философская мысль. 2024. № 12. DOI: 10.25136/2409-8728.2024.12.72481
EDN: SPIUME URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=72481

Что есть информация?

Левин Георгий Дмитриевич

доктор философских наук

ведущий научный сотрудник; сектор теории познания; Институт философии РАН

117534, Россия, г. Москва, ул. Чертановская, 47, корп. 2., кв. 45

✉ g.d.levin@mail.ru



[Статья из рубрики "Философия познания"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2024.12.72481

EDN:

SPIUME

Дата направления статьи в редакцию:

27-11-2024

Дата публикации:

05-12-2024

Аннотация: Информация понимается в статье как универсальная определенность бытия, находящаяся по степени общности на одном уровне с материей и энергией (Н. Винер). Такое ее понимание называют панинформистским. Предлагается определение так понимаемой информации, охватывающее все ее разновидности, и на его основе в генетической последовательности рассматривается специфика каждой из них. Сначала исследуется информация, заключённая в неживых предметах, затем генетическая информация, заключенная в молекулах ДНК, РНК и белка, после этого – информация, функционирующая в неодушевленных организмах. Это создает основу для исследования субъективной информации, заключенной в феноменальном мире субъекта, а затем и для анализа компьютерной информации. Параллельно исследуются способы трансляции информации, специфические для каждой из ее разновидностей. Сопоставляются особенности синтетической и матричной трансляции, выясняется их роль в эволюции материального мира. Мировоззренческой основой исследования являются реализм и

последовательный детерминизм, а также и принципы сохранения и монизма. В качестве конкретных методов исследования используются генетический подход и метод дистинкций. Основным результатом проведенного исследования является обоснование тезиса, согласно которому информация как универсальная определенность бытия в зависимости от континуального или дискретного стиля мышления может быть представлена как форма, структура или отношения, входящие в состав предмета и транслируемые к другому предмету, одновременному с ним или следующему за ним во времени. В последнем случае трансляции делятся на синтетические и матричные. Показан, что под это определение подходит и субъективная информация Предлагаемое определение информации обладает следующими эвристическими достоинствами: 1) представляет все типы информации как виды одного рода, что позволяет исследовать отношения между ними на основе принципа монизма; 1) выявляет генетическую связь между ними, что позволяет представить их как исторические этапы в развитии материального мира; 3) создает методологическую основу для обсуждения «трудной проблемы сознания»; 4). позволяет взглянуть на три типа человеческой деятельности: познание, коммуникацию и практику – как на три этапа движения информации.

Ключевые слова:

Информация, коммуникация, формальная
объективная информация, субъективная
панинформизм

причина, форма, структура, отношение,
информация, генетическая информация,

Гранты: 1. РГНФ. 1997 – 1999. 95-06-17840а. Анализ и синтез в истории науки и в современном научном познании. Рук. 2. РГНФ. 1999 – 2001. 99 – 03 – 19633а Проблема универсалий. Р3. РФФИ. 2001 – 2003. № 01-06-80205а. Теория диалога. Рук.4. РГНФ. 2003 – 2005. № 03-0300638а. Философские категории. Рук.5. РГНФ 2004. № 04-03-1608д. Издание монографии: Левин Г.Д. Проблема универсалий. Современный взгляд М. 2005.6. РГНФ. 2004 – 2006. 04-03-00093а Теоретическое знание, понимание и мифотворчество. Исп.7. РГНФ. 2006 – 2008. № 06-03-00325а. Истинность и рациональность. Рук.8. РГНФ. 07-03-1645Д. Издание монографии: Г.Д. Левин. Философские категории в современном дискурсе.9. РФФИ. 2007 – 2009. 07-06-00476. Релятивизм в современной науке.

Состояние проблемы. Вопрос «Что есть информация?» сходен с вопросом «Что есть истина?» Понтия Пилата не только по грамматической форме, но и по значению для философии. Именно поэтому он исследуется разными теориями с разных сторон и в разных терминах. Каждая из этих теорий и терминологических традиций имеет право на существование только в том случае, если открывает тот аспект общего для них предмета, который не виден с других точек зрения. Цель статьи - показать, что философская теория информации соответствует этому критерию, причем для ее разработки, вполне достаточно совершенствовавшейся веками классической гносеологической терминологии. Именно поэтому до конца еще не сформировавшаяся терминологию философии сознания я буду использовать минимально.

Задача выявить признак, присущий всем разновидностям информации, не только исключительно важна для науки, но и исключительно трудна. Об этом свидетельствует уже тот факт, что насчитывают около ста разных по смыслу определений термина «информация» [1]. О трудности этой задачи свидетельствует также и тот «невероятный, но очевидный» факт, что в определениях информации, даваемых даже выдающимися

исследователями, содержатся грамматические, логические и даже смысловые некорректности. Вот лишь несколько примеров:

Н. Винер: «Информация есть информация, а не материя и не энергия» [[2], с. 208]. Первая часть этой фразы - тавтология, а вторая - отрицательное определение, которое считается в логике ошибкой.

Л. Бриллюэна: «Негэнтропия эквивалентна информации» [[3], с.273]. Но если «информация» и «негэнтропия» - синонимы, значит один из терминов - лишний.

В.М. Глушков: «Информация в самом общем ее понимании представляет собою меру неоднородности распределения материи и энергии в пространстве и во времени» [4]. Но что такое мера? Единица измерения? Нет? А что?

А.Д. Урсул, основоположник отечественных философских исследований информации, считает, что ее «можно определить ... как отраженное разнообразие» [[5], с 229]. По грамматическому смыслу слов получается, что информация - это не отражение, не образ разнообразия, а само разнообразие. Едва ли автор хотел сказать именно это. Не помогает и его пояснение: «Информация – это разнообразие, которое один объект содержит о другом объекте» [[5], с 229]. Выделенная курсивом часть фразы бессмысленна, бессмысленна, следовательно, и вся фраза.

Причин таких «невероятных, но очевидных» грамматических, логических и смысловых неувязок, на мой взгляд, две. Во-первых, все цитированные авторы - профессиональные физики и математики. «Информация» же - философская категория. И точно так же, как для определения категорий физики требуется физический профессионализм, для определения информации требуется профессионализм философский. А профессионализм в одной науке не заменяет профессионализма в другой. Об этом прекрасно сказал выдающийся методолог науки М. Вебер, который писал по поводу методологических рассуждений историка Э. Майера: их «можно уподобить диагнозу не врача, а самого пациента, и в качестве такового их следует по достоинству оценивать и трактовать» [[6], с.416]. Без анамнеза, т.е. описания болезни самим больным, профессиональный медицинский диагноз невозможен. И философский ответ на вопрос «Что есть информация?» должен опираться на ответы, которые дают представители конкретных наук, но не сводиться к ним.

Вторая причина обсуждаемых неувязок - это невероятная трудность самого вопроса. И когда ответ на него начинает «брехнуть» в сознании исследователя, он стремится выразить его, не считаясь ни с грамматикой, ни с логикой, ни подчас даже с точностью смысла. Главное сейчас - поймать и зафиксировать мысль, все остальное можно сделать потом. А это значит, что и читатель, изучая существующие определения информации, обязан сквозь все грамматические, логические и даже смысловые неувязки текста понять то, что уже понял и пытался сказать автор. Подойду с этой методологической установкой к приведенной выше формуле Н. Винера «Информация есть информация, а не материя и не энергия» [[2], с.208].

Что такое панинформизм? Начну несколько издалека. Термин «*informatio*» употреблял еще Цицерон, но в Европе он стал широко применяться лишь в XV веке, когда увеличился обмен знаниями и возникла потребность в термине, обозначающем не знание само по себе, а знание, передаваемое от одного лица к другому. В России потребность в таком термине возникла несколько позже, в XVII веке. Было предложено несколько претендентов на его роль: «известие», «сообщение», «сведения», «данные»,

«информация». Категориальный смысл получил последний термин.

Первоначально он означал обычное знание, выраженное в языке и передаваемое от одного лица к другому. Но постепенно общность этого терминаросла. Сначала в его денотат были включены знания, которыми обмениваются высшие животные, обладающие *субъективной реальностью*. Затем было признано, что информацией обмениваются и организмы, не обладающие субъективной реальностью, в том числе растения и даже вирусы. Настоящей революцией в эволюции термина «информация» стало открытие *генетической информации*. Расширение его денотата достигло предела, когда было заявлено, что информация и ее трансляция существовали в неживой природе до возникновения жизни. Такую предельно общую трактовку информации называют *панинформизмом* [[7], с. 223]. С панинформистами полемизируют исследователи, убежденные, что история информации начинается с истории жизни на Земле.

Объективность и материальность. Сказанного об эволюции термина «информация» достаточно, чтобы вернуться к формуле Винера. Прежде всего, ясно, что автор - панинформист: он ставит информацию на один уровень с материей и энергией. А как информация связана с материей и энергией? Это уже философский вопрос, и чтобы ответить на него, необходимо отмежеваться от знаменитого определения материи, данного В. И. Лениным: «материя есть объективная реальность, данная нам в ощущении» [[8], с. 149]. Без знания этого определения студент когда-то не мог рассчитывать даже на тройку, да и сегодня оно упоминается многими как само собой разумеющееся. Дело в том, что в существовании объективной реальности убеждены все реалисты: как материалисты, так и *объективные идеалисты*. Расходятся они по вопросу о том, из чего состоит объективная реальность, что представляет собой ее *первосубстрат*. Объективные идеалисты убеждены, что он тождествен первосубстрату субъективной реальности: это идея, дух, мысль, сознание. Материалисты же убеждены, что он отличен от субстрата субъективной реальности и *первичен* по отношению к нему. Это ставит их перед вопросом, от которого избавлены идеалисты: что *конкретно* представляет собой этот первосубстрат объективного мира, первичный по отношению к субъективному миру и его первосубстрату? Ответить на него материалисты пытаются со времен Фалеса. Вот один из современных ответов: «Самые большие оптимисты полугласно принимают, что дно материи уже достигнуто, и ниже фотонов, лептонов и кварков, создающих, по предположению, адроны, некуда опускаться. Просто оптимисты допускают еще один уровень специфичных материальных субстратов, с высказанный или задней мыслью, что он должен быть последним... Для третьих наиболее перспективным является указатель, на котором написано: «все есть вакуум и все от вакуума» [[8], с.с. 246 – 247].

Дилетантское спутывание Лениным объективности мира с его материальностью, возведённое в ранг краеугольного положения диалектического материализма, принесло много бед отечественной философии. Если же его устраниТЬ, то станет ясно, что *информация*, которая не является ни материей, ни энергией, объективна, но не материальна. Она не состоит из материи, но связана с ней. Понять эту связь - и значит понять природу информации. Но для этого нужно конкретизировать представление о материи как первосубстрате объективного мира.

Гиломорфизм и атомизм. В рамках материализма существуют два понимания первосубстрата мира - континуальное и дискретное. Континуальное представлено аристотелевской доктриной гиломорфизма (*hylo* - дерево, затем - материя, *morphe*-форма), дискретное - атомизмом Демокрита. На основе принципов гиломорфизма первосубстрат мира мыслится как некая бесформенная масса, делимая до бесконечности. В эту чистую материю извне вносится чистая форма, и так возникает

первичная оформленная материя. Затем в нее также извне снова вносится форма, в итоге возникают предметы, например, из глины - кувшин, а в итоге - и мир в целом.

А вот с точки зрения Демокрита первосубстратом мира являются его далее неделимые части, атомы. Первые предметы возникают в результате того, что атомы встают в отношения друг к другу. Возникающие в результате первые целостности снова встают в отношения друг другу, и в итоге возникает мир во всем его разнообразии. Предмет исследования у гиломорфизма и атомизма один, различны способы его описания. Формулу Винера можно исследовать на основе того и другого. Сначала испытаем гиломорфизм.

Он позволяет устранить из формулы Винера тавтологию. Получается: информация есть *форма*, а не материя, и не энергия. Возникает естественный вопрос: почему Винер сам не внес в свою формулу это совершенно очевидное уточнение?

Это уточнение позволяет увидеть связь информации с материей и энергией: *информация есть форма*, вносимая в материю энергией. Правда, философы, в отличие от физиков, предпочитают говорить не об энергии, а о движении. Тогда получается: *информация есть форма*, вносимая в материю движением. Но разница между этими двумя формулировками не принципиальна, поскольку энергию традиционно понимают, как «единую общую меру качественно различных форм движения материи, сохраняющуюся при их взаимопревращениях» [[9]с. 563].

Однако это узкое понимание информации, поскольку формой обладают не только предметы, но и процессы. Но я упрощу себе задачу: начну с рассмотрения информации, заключенной в предметах, и трансляции информации, понимаемой как перенос формы от одного предмета на другой предмет. Классический, обсуждаемый вот уже более двух тысяч лет пример такого переноса - оттиск печати на воске. При этом я использую генетический подход: начну с исследования простейшей разновидности объективной информации - той, что существует в неживой природе. Это позволит выявить не только ее специфические черты, но и признаки, общие ей с информацией более высоких типов. После этого останется лишь выявить специфические черты этих последних.

Три вида причинной связи. Аристотель придавал переносу формы от одного предмета к другому большое значение. Даже чувственное познание трактуется им как перенос формы из познаваемого предмета в душу человека: «Ощущение есть то, что способно принимать формы чувственно воспринимаемых [предметов] без [их] материи, подобно тому, как воск воспринимает оттиск печати без железа и без золота» [[10], с. 73]. Важно видеть, что в этом примере информацией является форма не только оттиска печати на воске, но и форма самой печати. Форма печати первична, форма оттиска печати вторична. Первую условимся называть *информацией-для*, вторую - *информацией-от*. Информация-от не просто вторична по отношению к информации-для. Она соответствует ей. Трансляция информации имеет место только в том случае, когда имеет место это соответствие. Это верно для информации всех типов, в том числе и субъективных.

Принципиально важная деталь: в примере Аристотеля на воск, строго говоря, переносится не только форма печати, но и часть ее материи (золота), а также часть заключенного в ней движения (тепла). Золото печати по Аристотелю является материальной причиной, заключенное в ней движение - движущей, а форма - формальной. Получается, что трансляция объективной информации - это одна из трех разновидностей причинной связи. Для понимания природы как информации, так и ее трансляции эти три формы причинной связи необходимо сопоставить.

Главное сходство между материальной, движущей и формальной причиной заключается в том, что они порождают свои следствия в полном соответствии с *принципом сохранения и принципом монизма*. Принцип сохранения состоит из двух частей: 1) ничто не возникает из ничего и не превращается в ничто; 2) то, что прибыло в одном месте, убыло в другом, и наоборот. В материальной и движущей причинной связи работают обе части этого принципа: теплота камня, нагреваемого Солнцем, «прибыла» в камень только потому, что «убыла» из Солнца. Причина порождает следствие тем, что становится следствием. Именно эта мысль выражена в латинской формуле *«aequat causa effectum»*, *«тождество причины следствию»*.

А вот в *формальной* причинной связи работает только первая часть принципа сохранения: отиск формы печати на воске возник *не из ничего*, а только потому, что до его возникновения уже существовала форма самой печати. Однако после его возникновения форма печати *не «убыла»*. Эта закономерность работает в трансляции не только объективной, но и субъективной информации. Если я дам тебе яблоко, говорит Б. Рассел, то у меня будет на одно яблоко меньше, но если я дам тебе идею, количество идей у меня не уменьшится. Для понимания трансляции информации учет этой ее особенности имеет принципиальное значение.

Такое же значение для понимания трех типов причинной связи имеет *принцип монизма*. Во времена Демокрита и Аристотеля он выражался формулой *«подобное испытывает от подобного»*. Под подобием при этом имелось в виду сходство тех предметов, между которыми происходит обмен материей, энергией и информацией. Например, дерево «испытывает» от железа потому, что оно подобно железу, т.е. также обладает массой, энергией и пространственными характеристиками.

В трансляции объективной информации принцип монизма проявляется в том, что и носитель информации-для, и носитель информации-от обладают массой, энергией и пространственными характеристиками. Когда этого сходства между объектами нет, взаимодействие между ними невозможно, невозможен, следовательно, и обмен информацией. На этом эвристические возможности гиломорфного, континуального, аристотелевского видения мира для понимания природы информации, пожалуй, исчерпаны. Испытаем теперь эвристические возможности атомистического, дискетного, демокритовского мировоззрения.

Дискретная трактовка объективной информации. Дискретное понимание объективной информации выражается двумя существенно разными парами философских категорий. В первом случае «форма» заменяется «структурой», а «материя» - «элементами», во втором «форма» заменяется «отношением», а «материя» - «носителями отношения». Связь структуры с отношениями достаточно очевидна: это совокупность отношений, образующих систему из ее элементов. Труднее увидеть связь структуры и отношений с формой. Ее блестяще проанализировал выдающийся болгарский философ Д. Михалчев в великолепной книге «Форма и отношение» [\[11\]](#). Я опираюсь на полученные им результаты.

В рамках дискретного видения мира трансляцию информации, например, отиск печати на воске, можно представить либо как перенос структуры от одной системы на другую систему, либо как перенос отношений между компонентами одного предмета на другой предмет. Категории «отношение» и «носители отношения» являются более тонкими, хотя и более громоздкими инструментами исследования, чем «структура» и «элементы». Именно поэтому я буду использовать преимущественно их. Если выразить на них формулу Н. Винера, то получится: *информация — это отношения, образующие предмет*

из его компонентов и способные к переносу на другие предметы. На этот же язык можно перевести и приведенную выше формулу Л. Бриллюэна «*Негэнтропия эквивалентна информации*». Для этого достаточно учесть, что негэнтропию традиционно понимают как упорядоченность, организованность системы. Упорядоченной же системе делают отношения между ее элементами и их все более сложными ансамблями. Следовательно, информация, заключенная в системе, — это отношения между ее элементами, способные к переносу на другие системы.

Трансляция информации от существующих предметов к возникающим. До сих пор я рассматривал трансляцию объективной информации на материале одновременно существующих предметов, например, печати и воска. Теперь необходимо рассмотреть трансляцию информации от реально ее существующего материального носителя к возникающему, от предка к потомку. Возьмем предельно элементарный пример такой трансляции: перенос информации, заключенной в разрозненных молекулах хлорида натрия (поваренной соли), растворенных в воде, к возникающему из них кристаллу хлорида натрия. Процесс возникновения такого кристалла состоит из двух этапов: сначала возникает *зародышевой кристалл*, а затем на его основе вырастает основной. Трансляция информации на первом этапе заключается в том, что внутренняя структура реально существующих молекул хлорида натрия детерминирует структуру возникающего кристалла. Такой способ трансляции информации называют *синтетическим*. На втором этапе структура возникшего зародышевого кристалла детерминирует структуру соседних частей. Такой способ трансляции информации называют *матричным*.

В основе матричного способа трансляции информации лежит принцип монизма, выражаемый формулой *подобное притягивается подобным*: из смеси веществ, в которую погружен уже возникший зародышевый кристалл, он притягивает только такие молекулы, из которых состоит сам, а затем ставит их в такие отношения, в которых находятся составляющие его молекулы. В итоге структура возникающей части кристалла дублирует структуру существующего. Эту разновидность матричной трансляции информации называют *репликацией*.

Здесь возникает проблема. Репликация — это самовоспроизведение предмета, а оно считается специфическим признаком живого. Этот пример показывает, что между неживым и живым нет резкой границы, и потому зародышевые формы самовоспроизведения встречаются уже в неживой природе, в частности, при образовании кристаллов.

Генетическая информация. В ходе эволюции неживой природы на основе существующей в ней объективной информации возникает генетическая информация, воплощенная в так называемых живых молекулах — ДНК, РНК и белка. Генетическая информация сходна с информацией, заключенной в неживых предметах, в том, что она представляет собой отношения между входящими в эти молекулы атомами — углерода, водорода, кислорода и азота. Сегодня она описана с точностью до отношений между отдельными атомами. Я рассмотрю ее с чисто гносеологической точки зрения, не вникая в профессиональные тонкости генетики. Начну с молекулы ДНК.

Как и кристалл, исторически она формируется в два этапа. На первом, *синтетическом*, в так называемом первичном бульоне, возникает зародышевая (первичная, материнская) молекула ДНК. На втором, *матричном* этапе на ее основе как на матрице возникает дочерняя ДНК. Это классический случай репликации, также описанный с точностью до атомов и отношений между ними.

Ясности нет в понимании природы первичного, синтетического этапа трансляции генетической информации. Здесь противоборствуют две точки зрения. Согласно первой здесь все происходит точно так же, как и при формировании зародышевого кристалла: разрозненные атомы углерода, кислорода, водорода и азота, находящиеся в первичном бульоне, объединились в молекулу ДНК. *Физическая информация*, заключённая в этих атомах и представляющая собой отношения между образующими их элементарными частицами, детерминирует генетическую информацию, представляющую собой те отношения, которые объединяют эти атомы в молекулу ДНК.

Но против этой совершенно естественной точки зрения выдвигают столь же естественное возражение. *Возможность* для объединения атомов углерода, кислорода, водорода и азота в молекулу ДНК безо всякого вмешательства извне заложена в этих атомах. Но когда математики подсчитали степень этой возможности, оказалось, что она *пренебрежимо мала*. Но молекулы ДНК существуют, это факт. И если в атомах, из которых они состоят, возможностей для объединения их в эту молекулу недостаточно, значит, нужно искать еще одну причину их возникновения «на стороне». Несложные размышления приводят в выводу, что ею может быть только Творец всей природы. В этой связи вспоминается ответ П. Лапласа на вопрос Наполеона, почему в его космологической теории не упоминается Творец: «Я не нуждался в этой гипотезе». Этот ответ можно обобщить: любая теория является научной, пока она не нуждается в этой гипотезе.

Это возвращает наши надежды к «наивной» гипотезе, согласно которой первые молекулы ДНК и заложенная в них генетическая информация возникли в результате реализации возможностей, заложенных в тех атомах, из которых эти молекулы состоят. Для обоснования этой гипотезы главным является тот факт, что вероятность возникновения молекул ДНК и закодированной в ней генетической информации внутри неживой природы и по ее законам *не равна нулю*. Следовательно, вопрос стоит так: достаточно ли времени существования Земли и существующего на ней количества, чтобы эта *не равная нулю* возможность превратилась в действительность?

Но оставим этот вопрос в стороне, примем, что первичная молекула ДНК и заключенная в ней генетическая информация так или иначе возникли. Возникновение всех других «живых» молекул вместе с заключенной в них генетической информацией совершается матричным методом. Возникновение дочерних молекул ДНК происходит в результате репликации. На их основе возникают молекулы РНК, содержащие новый тип генетической информации, т.е. новый тип отношений между образующими их атомами. Этот второй тип матричной трансляции информации называют *транскрипцией*. На третьем этапе информация из молекулы ДНК транслируется в молекулу белка. Этот тип матричной трансляции информации генетики тоже называют *трансляцией*.

Биологическая информация. На основе этих трех разновидностей генетической информации возникает *биологическая информация*. Она по-прежнему представляет собой *отношения*, но уже не между атомами в макромолекуле, а между макромолекулами и образованными из них частями организмов. Это усложнение материальных носителей информации ведет к усложнению и самой информации и появлению у нее новых свойств. Одно из них состоит в следующем. Генетически первые организмы лишиены субъективной реальности и потому не имеют целей, не способных к целесообразному поведению. Но их геном наделяет их поведение свойством, которое называют *квазицелесообразностью*: эти организмы принимают информацию извне и транслируют вовне собственную информацию так, что объективно, на самом деле эти трансляции способствует их гомеостазу, а также продлению их жизни и жизни их рода, т.е. т.е. онтогенезу и

филогенезу. В неживой природе такое поведение невозможно.

Следующий качественный скачок в эволюции форм информации и способов ее трансляции связан с появлением нервной системы. В этом случае на предмет Б переносится не только информация, заключенная в предмете А, но и информация, заключённая в предмете, воздействующем на А. Например, паук реагирует не только на сотрясение паутины, но и на попавшую в нее жертву.

Нематериальность объективной информации. Итак, я рассмотрел три типа объективной информации: 1) существующую в неживой природе, 2) генетическую и 3) биологическую. Было показано, что в зависимости от стиля мышления каждую из них можно представить как форму предмета, как его структуру и как отношения между его компонентами. Все эти три типа объективной информации обладают особенностью, над которой размышляли еще Платон и Аристотель, и которую легче всего увидеть на материале отношений: они не состоят из материи и потому не обладают физическими атрибутами: массой, энергией и пространственными характеристиками. Следовательно, они не могут оказывать физического воздействия на физические предметы. Такое воздействие оказывают лишь предметы, объединенные отношениями в предметы более высокого типа, например, атомы, объединённые в молекулу.

Субъективная реальность и субъективная информация. Сказанного о трех типах объективной информации достаточно, чтобы обратиться к исследованию субъективной информации. А для этого, в свою очередь, необходимо во всей полноте осознать три «странных» субъективной реальности, в состав которой она входит.

Первая из этих странностей заключается в том, что в повседневной жизни мы не делим мир на субъективный и объективный, не «удваиваем» его: я вижу стол, а не образ стола, стол и его зрительный образ для меня слиты, выступают как один предмет. Эту странность чувственного восприятия мы не замечаем просто потому, что привыкли к ней, как привыкают к устойчивому запаху. На этой «лжи во спасение» зиждется практическая деятельность не только людей, но и высших животных. Именно благодаря ей кошка вцепляется в мышь, а не в свои глаза. Иногда, впрочем, вера в то, что предмет и его чувственный образ - это одно и то же, нас подводит, например, в галлюцинациях.

Попытки теоретически объяснить эту «странность» нашей субъективной реальности и заключенной в ней субъективной информации породили две философские системы: **презентационизм**, возводящий этот житейский *наивный реализм* в ранг философского мировоззрения, и **солипсизм**, согласно которому реально существуют только чувственные образы вещей, которые мы по *наивности* принимаем за объективно существующие вещи, слитые с этими чувственными образами.

Презентационизму и солипсизму как двум объяснениям психологического совпадения чувственного образа предмета с самим предметом противостоит **реализм**. Он «раздваивает» объективно-субъективный мир индивида на объективный и субъективный и тем самым открывает *вторую странность* субъективной реальности. Дело в том, что она дана человеку непосредственно, в ее существовании он просто не может сомневаться, а вот существование за ее границами объективной (трансценденальной, трансцендентной, внешней, физической и т.д.) реальности он должен себе доказать. Декарт попытался сделать это с помощью знаменитого «cogito ergo sum». Кант признал эту попытку неудачной и назвал «скандалом для философии» необходимость «принимать лишь на веру существование вещей вне нас» [[12], с.101].

С третьей «странностью» субъективной реальности реалист сталкивается при попытке

обнаружить ее не в своей голове, а в голове другого человека. С помощью самых современных приборов он может обнаружить в его голове лишь компоненты его мозга, протекающие в нем электрохимические процессы и отношения между этими компонентами и процессами, т.е. *объективную информацию*. У исследователя, получившего такой результат, возникает соблазн заявить, что ничего там больше и нет. От этого вывода его удерживает лишь наличие собственной субъективной реальности. Перед нами «скандал для философии», не уступающий по масштабам тому, о котором писал Кант. Если оба «скандала» объединить, то получается: изнутри *субъективной реальности* нельзя убедиться в существовании *объективной*, а изнутри *объективной* - в существовании *субъективной*.

Но рассмотрим точку зрения реалиста, который разрешил для себя все эти трудности. Он убежден в существовании и объективной реальности за границами собственного сознания, и в существовании сознаний других людей. Рассмотрим проблемы, которые при этом возникают.

Проблема сознания и мозга. Мир, находящийся за границами субъективной реальности данного конкретного индивида, распадается на две неравные части: ту, которая находится в пространственных границах его мозга, и ту, которая находится за этими границами. Вопрос об отношении субъективной реальности индивида с той объективной реальностью, которая заключена в пространственных границах его мозга, является одной из сторон основного вопроса философии, вопроса об отношении объективной и субъективной реальности. Он исследовался на протяжении всей истории познания. Именно поэтому сегодня он формулируется чуть ли не полудюжиной способов: 1) как проблема сознания и мозга, 2) как проблема психики и мозга, 3) как психофизиологическая проблема, 4) как *mind-brain problem* (ее важно отличать от *mind-body problem*, которая относится ко всему телу, а не только к мозгу), 5) как трудная проблема сознания (*hard problem of consciousness*). Именно в этой последней формулировке эта проблема исследуется в современной философии сознания. Подчеркивают, что она является трудной только в том случае, если исходить из первичности мозга и задаваться вопросом, каким образом он порождает сознание^[59].

Вот как суть этой проблемы выражает один из ее ведущих отечественных исследователей Д.И. Дубровский: «Как объяснить связь явлений СР (субъективной реальности, – Г.Л.) с мозговыми процессами, если первым нельзя приписывать физические свойства (массу, энергию, пространственные характеристики), а вторые ими необходимо обладают?» [[13], с. 15]. По существу, это вопрос о том, как объяснить связь мозга и субъективной реальности на основе одного из ключевых принципов научного исследования – *принципа монизма*. Классики философии сознания, что не могут ответить на этот вопрос, и называют эту ситуацию *разрывом в объяснении*, *explanatory gap*.

Но для теории информации нет никакой необходимости исследовать отношение всего содержания субъективной реальности индивида ко всему содержанию объективной реальности, заключенной в его мозге. Достаточно рассмотреть отношение *субъективной информации*, заключенной в субъективной реальности индивида, к *объективной информации*, заключенной в его мозге и представляющей собой систему отношений между различными областями мозга и между протекающими в нем электрохимическими процессами. После такого радикального сужения проблемы разрыв в объяснении снимается. Ведь эти отношения объективны, но не материальны. Они не состоят из материи и, следовательно, не обладают ни массой, ни энергией, ни пространственными характеристиками. Это позволяет так переформулировать вопрос Д.И. Дубровского: как

объяснить связь не обладающей физическими признаками субъективной информации, заключенной в субъективном мире индивида, с также не обладающей физическими признаками объективной информацией, заключенной в его мозге?

Здесь важно различать два вопроса: 1. Как мозг порождает объективную информацию, т.е. систему отношений между его частями и протекающими в нем электрохимическими процессами? 2. Каким образом так понимаемая объективная информация порождает субъективную, и как последняя оказывает обратное влияние на первую. Первый вопрос решается классическими научными методами. Второй вопрос является «трудным» только потому, что основан на пресуппозиции, которая представляется настолько очевидной, что даже не формулируется явно: *субъективная информация и объективная информация сосуществуют рядом и взаимодействуют между собой.*

На естественный вопрос, как возможно такое взаимодействие, логически возможны три ответа: 1. У современной науки нет средств для ответа на этот вопрос, но со временем они появятся. 2. Средствами классической науки этот вопрос не решается; нужны неклассические методы. 3. Вопрос не имеет смысла, поскольку основан на ложной пресуппозиции: никаких двух взаимодействующих между собой информации в голове человека нет; там находятся только мозг, изученный до мельчайших деталей, так же тщательно изученные протекающие в нем электрохимические процессы отношения (в том числе и связи) между этими частями и этими процессами.

Но те философы, которые, по выражению Платона, признают существующим лишь то, за что они могут крепко ухватиться руками, этот третий компонент внутреннего содержания мозга просто не замечают. Если же его разглядеть, то возникает следующая «совершенно безумная» гипотеза: Объективная информация, представляющая собой систему отношений между областями мозга и протекающими в нем электрохимическими процессами, и субъективная информация, находящаяся в феноменальном мире субъекта - это не две разные информации, существующие рядом и взаимодействующие между собой, а одна и та же информация, рассматриваемая с противоположных позиций: изнутри, с позиций первого лица, и извне, с позиций внешнего наблюдателя. Вот несколько аргументов в поддержку этой гипотезы:

1. Она снимает проблему объяснительного разрыва.
2. Она просто объясняет тот «тайный» факт, что физическими характеристиками не обладает не только субъективная, но и объективная информация.
3. Она поддерживает один из ключевых тезисов философской теории информации, согласно которому любую информацию, в том числе и субъективную, можно в определенном аспекте представить как систему отношений между компонентами ее материального носителя, а трансляцию информации - как перенос этих отношений от одного материального носителя к другому.
4. Ситуации, когда один предмет принимали за два разных предмета, достаточно типичны в истории познания. Хрестоматийный пример: планету Венеру долго принимали за два небесных тела - Утреннюю и Вечернюю звезду.

На последний аргумент можно возразить: утверждение, что Утренняя звезда и Вечерняя звезда - одно и то же небесное тело, не содержит внутреннего противоречия, а утверждение, что структура электрохимических процессов головного мозга индивида и его субъективный мир - это одна и та же сущность, рассматриваемая с разных сторон, воспринимается как противоречие.

Принцип дополнительности и проблема сознания и мозга. Однако противоречащие друг другу утверждения об одном и том же предмете тоже нередки в истории науки. Знаменитый пример: экспериментально установленный факт, что в одних экспериментах свет ведет себя как поток волн, а в других - как поток корпускул. Физики воспринимали эти бесспорные экспериментальные результаты как противоречащие друг другу. Выход в 1927 году предложил Н. Бор. Он заявил, что эти экспериментальные результаты не исключают, а дополняют друг друга. Так возник знаменитый *принцип дополнительности* Н. Бора. Он существует в двух интерпретациях. Первая основана на тезисе Гегеля, который Н. Бор усвоил через С. Кьеркегора и который гласит: действительность противоречива, и потому логически противоречивые высказывания могут быть истинными. Вторая интерпретация принципа дополнительности оставляет закон противоречия в покое, но предлагает повременить с его применением к противоречащим опытным данным. Их нужно принять, а ответ на вопрос, как они возможны, оставить будущим поколениям. Не исключено, что для этого в данной конкретной науке придется сменить всю систему понятий.

Сегодня принцип дополнительности в обеих его интерпретациях приобрел общеметодологический статус. М.А. Розов, например, применяет его при исследовании социальных процессов [[14]с. 153 - 181]. Я принимаю второй его вариант: предлагаю признать, что фиксируемые приборами отношения между электрохимическими процессами, протекающими в мозге индивида, с одной стороны, и непосредственно данная ему субъективная информация, с другой стороны, - это одна и та же реальность, а ответ на вопрос, как это возможно, отложить до того времени, когда наука откроет необходимые для этого средства. Надежду та то, что это произойдет, во мне укрепляет тот факт, что мозг является самым сложным из известных сегодня предметов научного исследования [[15], с18] и в нем наверняка содержится то, «что и не снилось нашим мудрецам».

Но не следует и преувеличивать отличие этой гипотезы от традиционной точки зрения. В решении некоторых научных проблем они работают одинаково, например, при сопоставлении процессов, протекающих в сознании субъекта, с процессами, протекающими в его мозге. Делается это сопоставлением отчетов исследователя мозга с отчетами исследуемого. Эти сопоставления можно делать как на основе убеждения, что сравниваются два разных и взаимодействующих процесса, так и на основе убеждения, что это один и тот же процесс, рассматриваемый с двух разных сторон. В первом случае исследователь сталкивается с *разрывом в объяснении*, а во втором - с тем самым противоречием, которое принцип дополнительности позволяет «взять в скобки».

Мне ближе второй вариант. На его основе процесс познания объективного мира можно представить следующим образом. Объективная информация, заключенная в познаваемом предмете и представляющая собой систему отношений между его компонентами, трансформируется в результате воздействия этого предмета на органы чувств субъекта в систему отношений между компонентами этих органов чувств, затем систему отношений между компонентами электрохимических процессов, протекающих в нервной системе субъекта и, наконец, в структуру процессов, протекающих в высших отделах его головного мозга. Здесь-то и происходит то, чего с точки зрения здравого смысла не может быть никогда: перед самим субъектом эти отношения предстают как его субъективная реальность.

На основе положения о тождестве объективной информации, заключенной в мозге субъекта, с субъективной, заключенной в его феноменальном мире, можно описать и процесс, парный познанию - практику: отношения между процессами, протекающими в

мозге индивида, сначала трансформируются в отношения между процессами в его нервной системе, затем - в отношения между компонентами его целесообразных действий и, наконец, в отношения между компонентами созданных им предметов или процессов. Тем самым подтверждается один из ключевых тезисов, отстаиваемых в статье: любую информацию, заключенную в предмете, можно представить либо как его форму, либо как его структуру, либо как отношения между его компонентами, а любую трансформацию информации - как перенос их от одного материального носителя к другому.

Взаимосвязь субъективной информации с объективной, воплощенной в языке. Многие исследователи не любят дистинкции, поскольку они умножают проблемы. Среди проблем, порождаемых различием объективной и субъективной информации, одна из самых трудных - это вопрос о соотношении информации, существующей в субъективном мире индивида, с той объективной информацией, которая представляет собой отношения между буквами, словами и предложениями естественного языка. В исследовании этого вопроса весьма эвристичным является использование философских категорий «сущность» и «явление»: субъективную информацию, находящуюся в феноменальном мире индивида и непосредственно доступную только ему, можно представить, как *сущность*, а отношения между буквами, словами и предложениями естественного языка, в которых эта информация закодирована, и которая доступна всем знающим этот язык - как проявление *сущности*. Кодирование субъективной информации в тексте можно представить как переход от сущности к формам ее проявления, а чтение текста, т.е. его раскодирование, - как обратный процесс. Этот подход избавляет от трактовки структуры языковых выражений не как объективной информации, а как объективно существующих знаний, чем грешил даже К. Поппер в своей теории объективного знания [[17], с. 96-110].

Различие субъективной и объективной языковой информации позволяет различить и два информационных процесса: саморазвитие субъективной информации в рамках феноменального мира и развитие объективной информации, в которой закодирована субъективная информация по правилам грамматики, логики и математики. Между этими двумя информационными процессами существует соответствие, которое в процессе исторического развития, с одной стороны, субъективной информации, а, с другой, естественного языка становится все более строгим. На каком-то этапе повышения строгости этого соответствия появляется возможность абстрагироваться от него и рассматривать трансформацию языковых выражений по правилам грамматики, логики и математики как самостоятельный процесс на манер шахматной игры. Восстановление связи языковых выражений с той субъективной информацией, для выражения которой они и были созданы, совершается лишь по завершении этих преобразований. Первоначально так обрабатывали математическую информацию. Затем так же стали обрабатывать и содержательные тексты.

Качественно новый этап в эволюции информации как универсальной определенности бытия наступил, когда обработку объективной информации по правилам грамматики, логики и математики передали неживым предметам. Это сначала удалось сделать с математическими текстами. Возникли абаки, затем механические калькуляторы, электронные калькуляторы и наконец компьютеры. Затем этот же путь прошла и содержательная языковая информация, функционирующая по правилам логики. Произошло отрицание отрицания: объективная информация снова стала возникать, трансформироваться и транслироваться на основе неживых предметов без участия людей. Но произошло это на высшей ступени эволюции информации как универсальной

определенности бытия. Сегодня возникновение, трансформация и трансляция компьютерной информации - это предмет целой теории. В рамках исследования этапов эволюции информации как универсальной определенности бытия я, не вникая в технические детали, предельно кратко осуществляю ее гносеологический анализ.

Компьютерная информация. Компьютерной называют информацию, «захваченную на машинном носителе или передаваемую по телекоммуникационным каналам в форме, доступной восприятию ЭВМ» [\[16\]](#). В компьютере нет ни субъективной реальности, ни субъективной информации. В нем заключена только объективная информация, представляющая собой систему отношений между ее материальными носителями. Для конкретности я буду говорить о компьютерной информации, записанной на ферромагнитных дисках. В роли материальных носителей здесь выступают его ячейки, способные намагничиваться и размагничиваться, а в роли объективной информации - отношения между этими ячейками и их все более сложными системами.

В неживой природе, существовавшей до возникновения жизни, отношения между предметами целиком детерминировались внутренним содержанием этих предметов. Отношения, составляющие содержание компьютерной информации, «вставляются» между их носителями (в нашем примере - между ячейками магнитного диска) извне, волей программиста. По правилам, также созданным программистом, эти отношения возникают, трансформируются и транслируются.

Следовательно, компьютерная информация не первична. Она является лишь формой проявления сущности, например, объективной информации, заключенной в естественном языке, которая сама, в свою очередь, является формой проявления более глубокой сущности - субъективной информации, существующей в феноменальном мире субъекта. Чтобы превратить эту последнюю в компьютерную информацию, с ней нужно провести три радикальные процедуры. Во-первых, выразить ее в объективной информации, заключенной в естественном языке; во-вторых, абстрагироваться от связи этой объективной информации с той субъективной, формой выражения которой она является; в-третьих, перевести эту объективную информацию с естественного языка, содержащего несколько десятков букв, на компьютерный язык, содержащий всего две буквы, в нашем примере - намагниченные и ненамагниченные ячейки компьютерного диска. Ненамагниченную ячейку обычно обозначают цифрой 0, а намагниченную - цифрой 1. Отсюда цифровой называют и информацию, заключенную на магнитном диске и представляющую собой отношения между его ячейками. Это несколько сбивает с толку.

Эти последовательности намагниченных и ненамагниченных ячеек и отображающих их единиц и нулей могут быть любой конечной длины, что позволяет им содержать любое конечное количество информации. Но возникает вопрос, имеющий принципиальное значение для всей философской теории информации: что представляет собой **минимальное количество компьютерной информации**, бит, и что представляет собой ее **минимальный материальный носитель**?

Рассмотрю этот вопрос на популярном в компьютерной литературе примере - светофоре, управляемом компьютером. Для начала предельно упрощу этот пример. Пусть перед нами переезд через железную дорогу, регулируемый только красным светом, который управляется компьютером, подключенным к видеокамере. Компьютер включает светофор, когда видеокамера фиксирует пересечение поездом переезда и выключает, когда поезда нет. Для выполнения этой работы на магнитном диске компьютера достаточно активизировать только одну ячейку: поезд идет - ячейка намагничивается (1) - светофор включается; поезд прошел - ячейка размагничивается (0) - светофор

выключается. Эти два противоположных состояния одной ячейки являются, с одной стороны, информацией-от (от видеокамеры), а, с другой, информацией-для (для светофора).

Теперь усложним пример: пусть переезд регулирует трехцветный светофор. Для управления им в компьютере необходимо активизировать уже две ячейки. Отношения между ними могут представлять собой уже не две, а четыре объективные информации: поезда нет - обе ячейки не намагнечены (00) - светофор зелёный; поезд приближается первая ячейка намагничена, вторая нет - (10) - светофор желтый; поезд проходит через переезд - обе ячейки намагнечены (11) - светофор красный; поезд удаляется - первая ячейка намагничена, вторая - нет (01) светофор снова желтый.

Возникает вопрос, принципиальный для всей теории информации: так что же представляет собой элементарное, атомарное количество любой объективной информации: одно из двух противоположных свойств материального объекта (намагнченность - ненамагнченность) или бинарное отношение между двумя материальными объектами? Выше я упрощал дело - трактовал объективную информацию как систему отношений между компонентами материального объекта, способную к переносу на другой объект. Контрпримером этой трактовки является случай с красным светофором, где в роли объективной информации выступало не отношение между объектами, а свойство одного объекта. Этот контрпример вынуждает внести в эту классическую теорию информации существенное дополнение. Как следует из второго примера, намагнченность и ненамагнченность ячеек тесно связана и отношением между ними: они являются его основаниями. Это позволяет утверждать, что в роли объективной информации могут выступать не только отношения, но и их основания, а в роли материальных носителей информации - не только пары, тройки и т.д. объектов, между которыми существуют эти отношения, но и отдельные объекты - носители оснований этих отношений.

Подведу итог. Обсуждение природы информации нельзя завершить. Его можно только остановить. Я останавливаю его здесь и кратко резюмирую сказанное.

Информация трактуется в статье как универсальная определенность бытия, существующая как в неживых предметах, так и в феноменальном мире человека. Так понимаемая информация в истории человеческого познания фиксировалась в трех категориях: «форма», «структура» и «отношение». Ключевым для понимания природы информации является деление всех ее разновидностей на объективные и субъективные. Истолковать все разновидности объективной информации как форму, структуру или отношения сравнительно нетрудно. Проблема возникает при подведении под эти категории субъективной информации. Для решения этой проблемы в статье приводятся аргументы в защиту гипотезы, согласно которой субъективная информация, существующая в феноменальном мире индивида, тождественна той объективной информации, которая существует одновременно с ней в высших отделах его головного мозга. Эта гипотеза обладает следующими эвристическими достоинствами:

1. Представляет все типы информации как виды одного рода, что позволяет исследовать отношения между ними на основе *принципа монизма*.
2. Выявляет *генетическую связь* между всеми видами информации, показывает, как именно, в строгом соответствии с законами материального мира информация, существующая в неживых предметах, трансформируется в биологическую, в том числе генетическую, то - в информацию, существующую в феноменальном мире людей и,

наконец, в компьютерную информацию.

3. Создает методологическую основу для исследования вопроса о взаимосвязи процессов, протекающих в субъективном мире индивида, с физиологическими процессами, протекающими в его мозге.

4. Представляет три вида человеческой деятельности: 1) исследование природы, 2) передачу результатов исследования другим лицам и 3) применение их на практике - как три способа переноса информации от одного материального носителя к другому.

Библиография

1. Саврухин А. П. Информация как понятие и термин. savrukhan.narod.ru/information.doc
2. Винер Н. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине. М.: Наука, 1983. 344 с.
3. Бриллюэн Л. Научная неопределенность и информация. М.: Мир, 1966. 271 с.
4. Глушков В. М. О кибернетике как науке // В.М. Глушков Кибернетика, мышление, жизнь. М.: Наука, 1986. С.с. 53-61.
5. Урсул А. Д. Природа информации. Философский очерк 2-е издание. Челябинск, 2010.231 с.
6. Вебер М. Критические исследования в области логики наук о культуре // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс 1990. 801 с.
7. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полное собрание сочинений, т.18. М. Издательство политической литературы 1968. 423 с.
8. Петров С. Методология на субстратния подход. София. Издателство Наука и искусство. 1980. 293 с.
9. Алексеев И. Энергия //Философская Энциклопедия в 5-х т. под редакцией Ф. В. Константинова. Т. 5. М.: Советская энциклопедия. 1970. 563-564.
10. Аристотель. О душе. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1937. 180 сс.
11. Михалчев Д. Форма и отношение. София: Университетското издателсство св. Климент Охридски. 1914. 547 с.
12. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собрание сочинений в 6 томах, т.3. М.: Мысль 1964. 795 с.
13. Дубровский Д. И. Проблема «Сознание и мозг». Теоретическое решение. М.: Канон+. 2015. 208 с.
14. Розов М. А. Теории социальных эстафет и проблемы эпистемологии. М.: Новый хронограф 2008. 353 с.
15. Садовничий В. А. Искусственный интеллект и суперкомпьютер // Философия искусственного интеллекта. М.: ИНТЕЛЛ. 2017. .С.с. 17-27.
16. Понятие компьютерной информации. URL <https://studfile.net/preview/2568476/page:2/>.
17. Левин Г. Д. Проблема "третьего мира" в современной эпистемологии // Эпистемология и философия науки.-2014.-№ 1.С. с. 96-110.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензия

на статью «Что есть информация?»

Предметом исследования статьи является обоснование тезиса о том, что философская теория информации соответствует критерию научности, что для ее анализа достаточно совершенствовавшейся веками классической гносеологической терминологии. Автор ставит задачу выявления признака, присущего всем видам информации, считает, она может быть решена только в философском поле, так как информация является философским, а не физическим или математическим понятием. Автор указывает на логически противоречивые определения информации, которые даются представителями различных областей науки. Автором анализируются различные виды информации – генетическая, биологическая, компьютерная и т.д.

Методология предметной области исследования включает исторический метод, метод категоризации, дескриптивный метод, метод анализа и др. Автор также использует сравнительно-сопоставительный подход, исследуя различные подходы к пониманию природы информации.

Актуальность заявленной темы определяется необходимостью философского осмыслиения информации, поскольку информация рассматривается как философская категория. В современном информационном обществе философское осмыслиение информации, безусловно, является актуальной проблемой.

Научная новизна работы обусловлена тем, что в ней информация трактуется в статье как универсальная определенность бытия, существующая как в неживых предметах, так и в феноменальном мире человека. Автором рассмотрены вопросы трансляция информации от существующих предметов к возникающим, передачу результатов исследования другим, применение их на практике, способов передачи информации от одного материального носителя к другому. Очевидно, что гипотеза автора нуждается в дальнейших исследованиях и проработке деталей в его аргументации.

Статья написана научным языком, претензий к стилю изложения нет. Структура соответствует требованиям, предъявляемым к научному тексту. Однако бросается в глаза ошибки, связанные со «слипанием» слов, что, указывает на необходимость тщательной проверки текста на предмет выявления ошибок и редактирование текста. Содержание статьи соответствует ее теме. Выводы статьи обоснованы, логически вытекают из приведенных аргументов. Автор выдвигает гипотезу, согласно которой субъективная информация, существующая в феноменальном мире индивида, тождественна той объективной информации, которая существует одновременно с ней в высших отделах его головного мозга. Согласно автору, его гипотеза опирается на принцип монизма, выявляет генетическую связь между всеми видами информации, создает методологическую основу для исследования вопроса о взаимосвязи процессов, протекающих в субъективном мире индивида, с физиологическими процессами, протекающими в его мозге.

Библиография статьи включает 17 библиографических источников, однако бросается в глаза некорректное оформление списка литературы, что, конечно, требует доработки. Литература не оформлена в алфавитном порядке. Автором не использованы результаты исследований проблемы информации, опубликованных в последние годы – труды Воскресенского А.К., Жолкова С.Ю., Слюсарева В.В. и др.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Автор рецензируемой статьи возвращается к вопросу о природе информации и

возможности её описания средствами языка философии. Сформулированная в столь общем виде, тема статьи может восприниматься как не слишком новаторская, однако, конкретное содержание статьи позволяет утверждать, что автор имеет собственный взгляд на множество научных и философских проблем, которые возникают в процессе обращения к определению и интерпретации этого понятия. Поэтому, по мнению рецензента, несмотря на частные замечания, которые возникают в процессе знакомства со статьёй, в целом её можно признать удачным опытом обращения к этой поистине фундаментальной теме (трудно было бы назвать другое научное понятие, которое в последние десятилетия столь быстро «набирало бы вес», как понятие информации). В качестве особенности представленного в работе подхода отметим то обстоятельство, что автор делает акцент именно на философской составляющей своего исследования, подчёркивает, что он разрабатывает «философскую теорию информации», опирается на терминологию классической философии, стремится выявить философское содержание связанных с «информацией» дискуссий, и т.п. Это крайне важно именно с точки зрения представителей «философского цеха», поскольку подтверждает значимость философии как методологической основы научного познания, то есть ту роль, которая не была утрачена философией несмотря на обильную и часто безадресную критику, которая раздавалась в отношении её места в культуре в последние два века. Укажем, однако, на характерные погрешности, которые автор мог бы в рабочем порядке устраниТЬ до публикации статьи. Так, он замечает, что сегодня «насчитывают около ста разных по смыслу определений термина «информация»» (подобные констатации иногда звучат и в отношении других понятий). Но что это значит? Если вспомнить формальную логику, на которую часто ссылается и сам автор, то «дать определение» означает раскрыть содержание понятия. Если сто разных авторов дают, действительно, различные определения, то из этого можно сделать только тот вывод, что никаким общезначимым смыслом в науке оно не обладает. Вряд ли мы примем такой результат. На наш взгляд, «суммируя» самые разные относящиеся к «информации» формулировки, автор зачисляет в «определения» и те из них, которые на эту роль вовсе не претендуют. Например, почему противопоставление информации материи или энергии следует считать определением этого понятия? Это просто противопоставление, и ничуть больше. Далее, автор, кажется, принципиально неверно понимает значение термина «гиломорфизм» (или «гилеморфизм»). У Аристотеля и тех, кто позднее к его взглядам апеллировал, этот термин указывает только на «двусоставность» единичной чувственно воспринимаемой вещи (у Аристотеля, кстати, это выражение дословно означает «со-целое»). Никакого отношения к оппозиции «дискретность – континуальность» этот термин не имеет. Аристотель, собственно, стремится понять, «где кончается» форма и начинается материя (вспомним знаменитый пример с «курносостью» Сократа). Ещё один пример некорректного использования аристотелевского словаря связан с понятием материи: «В эту чистую материю извне вносится чистая форма, и так возникает первичная оформленная материя». То, что автор называет «чистой материей», – это как раз «первоматерия», существующая лишь в возможности, а вот «оформленная материя» (пусть и «недостаточно оформленная») – это уже конкретная вещь, о чём, собственно, уже сказано выше. Разумеется, все подобного рода погрешности должны быть до публикации исправлены (формат рецензии просто не позволяет перечислить их, но текст в этом отношении нуждается в существенной доработке). Встречаются просто неудачные выражения («встают в отношения друг к другу»), пунктуационные ошибки («для ее разработки, вполне достаточно...»), хотя и тех, и других всё же не слишком много. Думается, однако, что все подобного рода исправления могут быть внесены в текст в рабочем порядке. В статье представлено оригинальное научно-философское содержание, она может быть рекомендована к печати.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Грачёв Б.В. Аксиологические основания локальных цивилизаций: формирование философских и религиозных представлений о свободе // Философская мысль. 2024. № 12. DOI: 10.25136/2409-8728.2024.12.72510 EDN: VKNSFT URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=72510

Аксиологические основания локальных цивилизаций: формирование философских и религиозных представлений о свободе

Грачёв Богдан Валерьевич

кандидат политических наук

Научный сотрудник, Институт философии РАН

109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, 12, стр.1

✉ BogdanGrachev@gmail.com



[Статья из рубрики "Аксиология: ценности и святыни"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2024.12.72510

EDN:

VKNSFT

Дата направления статьи в редакцию:

29-11-2024

Дата публикации:

13-12-2024

Аннотация: Предметом исследования является формирование и содержание представлений о свободе в наиболее значимых философских и религиозных традициях, а также их влияние на цивилизационную специфику. Выбор предмета обусловлен тем, что такие традиции во многом определили характер существующих локальных цивилизаций. Понимание не артикулируемых, но всегда латентно присутствующих смыслов, взаимный учет иерархий ценностей больших человеческих общностей может способствовать повышению качества межкультурного и межцивилизационного диалога. В каждом из рассмотренных учений, «свобода» оказывается уникальной, и зачастую несопоставимой, а в отдельных традициях как, например, в конфуцианстве и даосизме, исследуемая категория присутствует лишь имплицитно. Понимание «свободы»

прослеживается в античной традиции, начиная с Гомера, затрагивается период европейского средневековья, анализируются взгляды представителей различных течений арабо-мусульманской культуры, индуизма и буддизма. Применяется синтез подходов диалектического восхождения (с использованием антиномичных категорий) и социокультурного сравнения. В случае, если целевые категории «свободы», «свободы воли», «свободы для», «свободы от» напрямую не проявлены, производится их реконструкция посредством аналитической экспликации. К основным результатам проведенного исследования следует отнести вывод о несопоставимом характере представлений о свободе в различных традициях, а, следовательно, и о невозможности универсального проекта глобализации. Несмотря на то, что этот либеральный западный проект крайне успешен сегодня в разных уголках земного шара, в долгосрочном периоде вероятно его сворачивание и ренессанс традиционных культур. Это связано с тем, что идея свободы, лежащая в основе либерализма наследует античной мысли, то есть является локально-цивилизационной, а не общечеловеческой, поскольку в других культурно-философских доктринах аналогичного содержания не обнаруживается, а их основной ценностный фокус сосредоточен на иных категориях. Особый вклад автора заключается в постановке вопроса о мультицивилизационном аксиологическом сравнении, разработка методологии которого представляет собой значительную и высоко актуальную исследовательскую задачу, а также в первичной апробации такого сравнения.

Ключевые слова:

аксиология локальных цивилизаций, европейская традиция свободы, свобода в исламе, свобода в индо-буддизме, китайская традиция свободы, свобода как ценность, свободная воля, традиционные ценности сегодня, аксиология глобализации, проекты мироустройства

Введение

Сегодня в информационном поле появляется все больше упоминаний о закате однополярной модели мироустройства, окончании эпохи гегемонии Запада и невозможности реализации универсалистской социально-культурной модели. Одновременно с распространением идеи многополярности растет интерес к теоретическим проблемам осмысливания локальных цивилизаций, одним из широко признанных критериев выделения которых является специфика философско-смысловой системы, характерной для значительного числа людей на той или иной территории. Углубление понимания природы локальных цивилизаций требует описания их уникальных ценностных иерархий, выделения в них общего и отличного. Исследования, направленные на разработку подобной проблематики, помимо очевидной научной актуальности, имеют и практическое значение. Именно ценности как этический императив составляют основу как для формирования внутриполитической повестки, так и для поиска общего языка на международной арене.

Принципиальной в контексте этой работы является предпосылка, что система ценностей и смыслов, исторически сформированных и закрепившихся в мироощущении народов – носителей цивилизационной идентичности, а также особенности их смыслополагания [1] мало подвержены изменениям, и современные большие социокультурные сообщества наследуют характерную для них историческую традицию.

В рамках статьи для сопоставления выбрана одна из ключевых ценностей цивилизации Запада – категория свободы. Обозревается ее формирование и эволюция понимания в античной (частично средневековой), исламской, индийской и китайской философских и религиозных традициях, поскольку именно в них задавалось то первичное, фундаментальное представление, которое с течением веков корректировалось, но сущностно сохранилось. Ставится вопрос о месте «свободы» в каждой из анализируемых ценностных систем. Представляется целесообразным как можно более широко охватить смыслы, которые исторически задавались мыслителями, и оценить, какие факторы способствовали их формированию.

Разумеется, при такой постановке вопроса неминуемо обнаруживается каскад методологических сложностей. Прежде всего, возникает проблема принципиальной терминологической соотносимости и возможности разработки системы критериев сопоставления. Вторая проблема вытекает из первой. Это проблема темпоральной соотносимости и определения набора методов диахронического или синхронического подходов, с учетом того, что первые позволяют, провести рефлексию и попытаться аналитически снизить значение контекстуальных факторов, а вторые – сосредоточиться непосредственно на семантике и выделении существенных характеристик целевого понятия и границ его применения. Как будет показано в ходе исследования, третья наиболее принципиальная проблема заключается в том, что категории свободы и свободы воли, получившие детальную разработку в европейской традиции, не являются предметом прямого философского внимания в некоторых культурах Востока и присутствуют в религиозно-философских учениях лишь имплицитно. Наконец, нельзя обойти вопрос языковой интерпретации и различий в логиках смыслополагания анализируемых культур.

Если последняя проблема является всеобщей, и ее разрешение видится в постепенном наращивании корпуса совместных международных межкультурных исследований, то в рамках ограниченного формата статьи представляется затруднительным дать аргументированный ответ о принципиальной разрешимости или неразрешимости оставшихся затруднений. Однако, учитывая отмеченное выше эвристическое значение предлагаемого сопоставления, попытка преодоления их выглядит целесообразной и может заключаться в синтезе подходов диалектического восхождения (с опорой на аналитическую экспликацию) и социокультурного сравнения. Первый элемент этой пары уже апробирован при исследовании феномена свободы: «Понятие восхождения имеет двойной смысл: как исторический процесс прогрессивного развития культуры, которая становится способом воспроизведения и развития человека; во-вторых, как логический процесс конструирования идеальной модели свободной индивидуальности человека», – отмечает доктор социологических наук В. Козырьков [\[2, с. 103\]](#). Исследование свободы вне диалектического метода представляется затруднительным. Определение содержания категорий «свобода воли», «свобода для», «свобода от» невозможно без введения антиномичных категорий.

Второй элемент, социокультурное сравнение, является широко распространенным подходом в компартиативистских исследованиях практически во всех областях общественных наук. Данная методологическая связка открывает путь к преодолению указанных сложностей: внимание уделяется не только поиску аналогичных категорий, сколько анализу общественных представлений о свободе, выражаемых в философских и религиозно-философских системах посредством текстов, производящих содержание аутентичных цивилизационных ценностей.

Таким образом, на первом этапе анализируется содержание представлений о свободе в каждой ценностной системе. В случае, если таковые напрямую не проявлены, требуется их реконструкция методами аналитической экспликации. Достаточно серьезная разработанность темы как отечественными, так и зарубежными учеными позволяет опираться в большей степени на уже полученные в ходе аналитической работы выводы, сократив необходимость обращения к первоисточникам. На втором этапе предпринята попытка выявления общего и отличного и экстраполяция выводов на современный политico-социокультурный контекст.

Европейская традиция

Развитие идеи свободы в античной философской мысли является достаточно глубоко исследованной темой в отечественной науке. Прослежена эволюция взглядов, разработаны соответствующие классификации. Отдельным аспектам посвящены серьезные академические работы: монографии, диссертации. Это обстоятельство связано с тем, что понятие свободы являлось одним из центральных для западной философии. Уже в ранних мифологических представлениях античной эпохи заложена идея противопоставления свободы человека и судьбы. Человек живет в «самодовлеющем» чувственно-материальном космосе, исключающим для себя наличие какой-либо внешней воли, способной управлять им, а потому и подчиняющийся собственному внутреннему принципу» [\[3, с. 14\]](#). Одновременно в гомеровском эпосе обнаруживается, что помимо принятия судьбы как предопределения, помимо воли богов, у человека остается нравственный выбор, посредством которого он имеет возможность реализовать внутренние качества: ответственность и разумность, трусость и стыд, и т. д. [\[4\]](#).

Непосредственное осмысление свободы происходит в связи с другой дилеммой: «свобода» – «рабство». «Быть свободным означало жить на своей родной земле и не находиться под чьим-либо господством» [\[5, с. 701\]](#), – указывает доктор философских наук Р.Н. Пархоменко. Рабы воспринимались не как личности, но «как бы отделенной частью тела господина, предназначеннной для физических трудов. Свободные же люди не пригодны для таких работ; они принадлежат самим себе» [\[6, с. 19-20\]](#). Возможность располагать досугом, заниматься семью свободными искусствами принципиально отличает деятельность свободного от раба, что должно свидетельствовать об антропологическом превосходстве первого [\[7\]](#).

Греческий полис представлял собой объединение свободных людей, где гарантия свободы обеспечивалась равенством граждан перед законом. Здесь появляется еще одна антитеза свободному человеку – это чужеземец, «варвар», «не-грек» [\[5\]](#). Носители этих «ярлыков» были исключены из сообщества свободных граждан полиса как чисто в силу закона, так и в силу непонимания космической гармонии, реализуемой в структуре полиса.

Несколько иначе раскрывается видение полиса по Гераклиту, который хотя и признавал в полисных нормах космический порядок и полагал следование им разумным, он все же оспаривал примат права в освобождении человека, ставя во главу угла гармонию всеобщего Логоса с Логосом внутренним, в отсутствии которого человек оказывается в рабстве телесного [\[8\]](#). Согласно Гераклиту, человек наделен разумом, а потому обладает выбором, следовать ли ему велению души или всеобщего Логоса, и это уравнивает людей вне зависимости от их социального статуса.

Из этой важной для всей последующей традиции предпосылки проистекает путь мудреца, предполагающий отказ от страстей и направленный на развитие разума, рациональное осмысление мира и своего места в нем. С именем Демокрита связано развитие учения об атомизме, хотя и не отказавшегося от роли судьбы, но помимо прочего, выделившего индивида в системе полиса, тем самым более четко обозначившего значение субъективного, усилив значение разума в освобождении от низших желаний в приближении к идеалу мудреца через достижение которого возможно обретение счастья. Таким образом, одновременно с осмыслением свободы выбора, рождается категория «должного», реализацию которой Демокрит видел в стремлении к нравственно прекрасному, а Ксенофонт – в «делании лучшего» [\[15, 40\]](#).

Дальнейшее развитие эти идеи получают в философии Сократа, связывавшего свободу с приверженностью нравственным законам, т. е. способностью реализовывать субъективные интенции вне зависимости от внешних обстоятельств. Идея свободы находит новое преломление в идее служение: размышления и самоконтроль организуют душу подобно тому, как народное единство и законы организуют полис. И то, и другое является благом, благо же и определяет свободу. Свободен оказывается тот, чьи мысли и действия направлены на достижение общественного блага [\[9\]](#). Таким образом проявляется политический аспект свободы, позволяющий противопоставлять деспотию «свободной» организации полиса. Похожие интенции находим в философии киников. Так, например, известный своим аскетичным образом жизни Диоген Синопский демонстрировал способность противостоять как внешним обстоятельствам, так и внутренним чувственным позывам.

Альтернативная точка зрения была предложена софистами, противопоставлявшими закон, созданный человеком, и природный закон, который разворачивается без внешнего принуждения. По их мнению, внутренняя свобода может быть достигнута вне социальных и политических институтов, имея основания в изменчивой, но соответствующей глубинной природе человека сфере чувств и мнений.

Платон в некотором роде синтезирует два этих представления [\[9\]](#). Согласно его воззрениям, в душе человека присутствуют две части: разумная и волевая. Образ жизни человека зависит от того, какое начало – рождющее или разумное он выберет для себя. Однако следование любому из этих вариантов делает человека несвободным, и только сомневаясь, колеблясь и каждый раз производя новый выбор, человек приближается к свободе. Поскольку Платон допускает произвольность действий, возникает новая диалектическая пара «свобода – ответственность». Последняя наследует уже описанной ранней античной мысли и представляет собой необходимость соотнесения поступков с космическим порядком. Свобода человека заключается в том, чтобы, имея естественное внутреннее представление о божественной гармонии, действовать в соответствии с ней.

Аристотель развивает традицию связывания свободы и добродетели, дополняя рассуждения введением категории «воля», под которой он понимает особую функцию души, подконтрольной разуму, но способную на самоопределение. Он выделяет непроизвольные действия, которые производятся подневольно (как результат действия стихии или власти), а также неосознанные (в случае, если индивид в должной мере не осознает последствий). Среди произвольных действий Аристотель отдельно выделяет категорию намеренных, совершенных не просто осознано, но именно в следствии выбора для достижения какой-либо цели, с учетом способов ее достижения. «Свобода таким образом заключается не просто в произволении, но в должном произволении,

направленном на высшее благо» [\[10\]](#). Благо как цель является априорным – изначально явленным и желаемым, поэтому свобода относится в большей степени лишь к выбору средств и путей достижения этого блага. Это возможность поступать сообразно своей воле, которая при этом должна быть созвучна Логосу. Человек оказывается несвободен, если он совершает действие или находясь под каким-либо давлением (природы, обстоятельств), или в случае неосознанности (если он не знает о последствиях своих решений) [\[11, с. 504\]](#).

В эллинистический период человек начинает восприниматься не просто как подчиненная часть космического порядка, но как высшая точка его развития. Завоевание Эллады заставило многих философов перенести фокус размышлений о свободе с общественного на природное. Так Эпикур замечает, что большинство поступков не имеют контролируемой причинной обусловленности, но напоминают случайные (и потому несвободные) отклонения атома. Осуществление свободы же видится ему в достижении посредством разумного управления чувственной сферой атараксии – состояния освобождения души от внешних аффектов и фиксации на внутреннем.

В философии стоицизма освобождение опять-таки связано с идеалом мудреца и атараксией, но в отличие от предшественников, мыслящих его как гармоничное включение в космический порядок, для стоиков идеал становится недостижимым, подразумевая отказ от всего человеческого. Свобода еще больше индивидуализируется, достижение ее начинается связываться с избавлением от страданий. Хрисипп указывал на то, что силой воли и разума возможно даже противостоять судьбе [\[8\]](#).

Изменение социально-политического уклада привело к возникновению новых мотивов в философии свободы в поздней стоической философии (Эпиктет, Сенека, Марк Аврелий). Для Эпиктета, освобожденного раба и сына рабыни, свобода составляла высшую ценность. «Ты закуешь мою ногу, а мою свободу воли и Зевс не может одолеть» [\[12, с. 34\]](#), – говорил он. Таким образом представления о невозможности сочетания рабства и свободы, их принципиальной антиномичности уходят в прошлое.

Императив Сенеки состоял в том, что свобода человека заключается в способности противостоять низшим побуждениям души. Это является привилегией человека, но сам человек ничтожен перед миром и государством. Уход философа из мира с какой бы то ни было целью является слабостью, а истинная свобода духа может проявится только в полном принятии несчастий мира и страданий, в разумном выборе своего отношения к происходящему.

Неоплатоники попытались сформулировать новую парадигму понимания свободы. Плотин признавал возможность свободы души, но не тела, поскольку последнее связано общественными и природными законами. Его также интересовал вопрос о принципиальной возможности такого бытия, в котором свобода составляет способ существования. Отвечая на него, он отмечал, что поскольку сущность человека не совпадает полностью с самообладанием, то человека нельзя считать господином своего бытия. Душа же, по Плотину, остается свободной, благодаря качеству вечности, присущего ей. Человек же в целом, обладая свободой выбора, находится на более низкой ступени свободы. Однако, находясь на этой ступени, он может совершенствоваться на пути к Единому. Сравнивая человека и животное, Плотин отмечал безгреховную причинно-обусловленную сущность последних, но человек, благодаря наличию у него свободной воли и возможности совершать зло вследствие осознанного выбора, оказывается подвержен греху. В дальнейшем Ямвлих еще дальше

уходит в поле теологии, смещая основной предмета рассуждения от свободы решений и действий к освобождению от ограничений природы, т. е. к приобщению к божественному, познанию бога, посредством которого раскрывается в полной мере душа человека.

В дальнейшем эта идея развивается в раннехристианском понимании, где постулируется восхождение свободы от произвола к творчеству. Апостол Павел провозглашает призвание человека к свободе, которая реализуется через благодать. [\[10\]](#). По Августину человек свободен в выборе принятия на себя греха или сохранения себя для Бога – так позитивная свобода утверждается через отрицание (негативная коннотация). Одновременно, свобода (позитивная коннотация) воспринималась как преданность Христу и Богу: «Я нашел, что над моей изменчивой мыслью есть неизменная, настоящая и вечная истина» [\[13, 7:XVII\]](#). Здесь можно проследить неявную оппозицию идеи независимости мудреца от внешнего, речь о которой шла выше. Августин разделяет основную действующую способность духовной природы человека (*voluntas*) и свободы выбора (*libertum arbitrium*) в акте принятия решения.

Существенен и поворот в теодице: божественная причинность занимает место имперсонального космического детерминизма. По мнению Филона Александрийского, «свободным является только Бог, единый Бог, как ни на что не опирающееся и как само себя наполняющее и самодостаточное высшее бытие» [\[5, С. 706\]](#). Свободным же человеком можно считать того, кому свободу даровал Бог. Обладание свободой (Ориген, Климент Александрийский) отличает людей от не-духовных сущностей, поскольку именно человеку дана способность различения добра и зла. Благо идентично бытию, зло – небытию, поэтому неделание блага, приводит человека в небытие.

Позднее Фома Аквинский, развивая взгляды Аристотеля, обозначил подчиненность воли разуму: человек независим в осуществлении разумно выбранного. В том же духе вел рассуждения Ансельм Кентерберийский, для которого разум показывает цель, а воля ее выбирает. Дунс Скот, напротив, утверждал приоритет воли (*servum arbitrium*) над разумом (как у Бога, так и у человека), что в дальнейшем нашло выражение в эпоху Возрождения, где свобода трактовалась как возможность всестороннего развития личности [\[10\]](#).

В иной плоскости на этот вопрос смотрел Оккам, констатируя, что свободу невозможно обосновать в аргументах разума, но должно изучать как феномен внутренних переживаний. Он также ставит вопрос о самостоятельности человека – что он может сделать до вмешательства Бога. В последствии идея недетерминированной воли прорастет в философии гуманизма [\[14\]](#).

Арабо-мусульманская культура

На Востоке, где не было места демократическому устройству полиса, а общество организовывалось по принципу больших империй, категории свободы личности, выбора, гражданских прав не получили развития, основное внимание мыслители сосредотачивали на сфере духовной жизни человека, его чувствах и отношениях с миром [\[15\]](#). Попытка найти аналогию дилеммы «свободный – раб», столь характерной для ранней античной мысли, в арабо-мусульманской культуре не может быть реализована в должной мере. Если в Древней Греции свобода была необходимым условием для выбора определенного рода занятий и включения в политическую жизнь полиса, то, как отмечает А.В. Смирнов, в исламской мысли статус «раба» не выводил

человека за рамки социальных отношений [16], и, тем более, не ограничивал его возможности служения Богу. Для понимания этого социального феномена, необходимо обратить внимание, что само слово «раб» в арабо-мусульманской культуре несет в себе принципиально иную коннотацию и связано скорее с поклонением и почитанием, нежели с ограничением свободы. Быть несвободным, т. е. пассивно находиться под чьей-то властью недостаточно, чтобы быть рабом. В этой логике любой человек, в первую очередь, – это раб Бога, и самостоятельное, деятельное и добровольное почитание Бога есть необходимое условие бытия. Любой человек, живущий на территории, где действуют исламские законы имеет «хукук» – права и обязанности. Объем прав и обязанностей раба был кратно меньше, чем у свободного, но сам принцип распространялся именно на всех людей. (Примечательно, что то же зачастую оказывалось верно в отношении прав и обязанностей женщин, психически неполноценных, иногда немусульман). Поэтому неудивительно, что рабы могли занимать влиятельные должности и участвовать таким образом в жизни общества. [17]

В повседневной жизни мусульманин сталкивался с предписаниями: а) категорическими (ваджиб, фард – обязательные к исполнению), б) не категорическими (сунна), а также запретами: а) категорическими (харам, махзур), б) не категорическими (макрух). Наибольшее же количество поступков мусульманина относится к мабах – безразличных для шариата. И тем не менее, понятие автономной личности не органично мусульманскому обществу не в силу каких-то запретов, но в силу социальной, коллективистской ориентации индивида. Человек в исламе в силу предписанных прав и обязанностей (хукук) оказывается связан «со всеми членами космо-социума от Бога до соседа» [18].

Такая социальная структура соотносится с философской мыслью. Понятие свободы в исламской традиции напрямую не выражено и совсем не встречается в Коране [19]. Однако можно выделить категории выбор (ихтияр) и намерение (ният). Первое в отличии от второго имеет узкую сферу применения – как предпочтение между «сделать» или «не сделать». «Намерение» же представляет собой разумное целеполагание, которое реализуется в свободном волеизъявлении. В исламской этической системе эта связка целостна и неразрывна, что логически объединяет «намерение» и собственно действие. Здесь наблюдается расхождение с западным представлением, где первое остается в этической плоскости, а второе выходит в правовую. Тем не менее, можно обнаружить и некоторые сходства. «Намерение» находится полностью во власти индивида, высшей целью для которого остается «благо». Реконструировать иерархию благ представляется едва ли возможным, но можно констатировать, что поддержание мусульманской общины (уммы) всегда оставалось одним из высочайших приоритетов для коллективистского мусульманского общества. И хотя умма строится на основаниях, отличных от принципов греческого полиса, можно говорить о некоторой параллели.

Категория, через противопоставление которой в исламе происходило осмысление свободу, – это «предопределение» (кадар). Являясь одним из шести столпов вероучения, «предопределение» изначально понималось как всемогущество Бога, в том смысле, что любая вещь в мире может существовать только как результат безграничной божественной воли, распространяющейся в том числе и на волю человека: «Вы не пожелаете этого, если этого не пожелает Аллах, Господь миров» [20, 81:29]. Таким образом ничто в мире не существует и не происходит без божественной воли. Идея абсолютного предопределения была распространена в период раннего ислама, когда фокус государственного развития был направлен на расширение территории и

укреплении политического и военного контроля, и обнаруживалась, например, в учении джабаритов (от «джабар» – «принуждение», Саад ибн Дархим и Джахм ибн Сафван) [21].

Однако по мере исторического развития арабо-мусульманской цивилизации происходит некоторое смещение акцентов. Если в раннем исламе на первом месте оказываются такие характеристики Аллаха как «всесильный» и «всевластный» (Аль-малик, Аль-Кавий), то постепенно приобретает вес характеристика «справедливый» (Аль-Муксит, Аль-Адль), на которую опирались, например, кадариты. Согласно их взглядам, если Бог требует ответственности за поступки, значит он наделяет человека свободой выбирать. Иначе возникает ситуация, когда Бог судит за злые деяния того, кому сам эти деяния и предопределил: «Кто следует прямым путем, тот поступает во благо себе. А кто впадает в заблуждение, тот поступает во вред себе» [20, 17:15].

Стремясь к исполнению воли Бога, человек, внемля священному слову, должен стараться вести праведную жизнь. «Воистину, все, что есть на земле, Мы сделали украшением для нее, чтобы испытать людей и выявить, чьи деяния окажутся лучше» [20, 18:7]. Таким образом, рай и ад являются средствами воздаяния за моральный выбор в земной жизни. Еще одним аргументом в пользу наличия у человека свободы явилось послание Богом пророков для донесения им своего слова. Ведь пророк только передает учение, сам же акт принятия ислама должен быть добровольным, осмысленным и целенаправленным, то есть актом свободной воли. «Скажем: Истина – от вашего Господа. Кто хочет, пусть верует, а кто не хочет, пусть не верует» [20, 18:29]. Таким образом в мусульманской богословской мысли сложилось противоречие, которое оставалось предметом дискуссии на протяжении нескольких веков и способствовало складыванию калама – толкованию религиозных догматов на основе принципа разумности.

Примерно с IX в. школа мутазилитов (Васил ибн Ата, Амр ибн Убайд), знакомая с античной философией и содержанием христианского учения, стала в своих религиозных построениях в значительной мере опираться именно на логические структуры. Учение о божественной справедливости, одно из центральных для этой школы, поднимало проблему соотношения предопределения и свободы воли. Так Васил ибн Ата, исследуя основания добрых и злых поступков, утверждал, что во внешние обстоятельства человек помещен Богом, но поведение человека в них зависит только от него самого. [19, с. 133]. Подобное рассуждение вызывало серьезное противодействие со стороны ортодоксальных мусульманских учителей, обвинявших мутазилитов в том, что они, наделяя свободой людей, делают творцами многих, вместо признания Творца единого. На это мутазилиты отвечали в духе концепции «приобретения поступков» (касб), согласно которой решали проблему справедливости: творцом всех поступков является Аллах, который предоставляет человеку выбор, приняв который, человек начинает за него отвечать. Впоследствии традиция, заданная «теoriей присвоения», признающей ограниченную свободу воли человека, получила достаточно широкое распространение, породив три течения: Дирапа, Наджжара и Шаххама [22].

Однако и ортодоксальная мысль не утратила своей актуальности, также получив развитие в последующих учениях. Абу-аль-Хасан аль-Ашари (основатель ашаризма) утверждал, что Всевышний наделяет человека возможностью и желанием сделать что-либо и контролирует как процесс, так и результат деятельности. Логическое же обоснование этого утверждения выстраивалось исходя из классификации поступков: 1) воление к поступку, 2) поступок внутри человека, 3) непосредственно поступок. Таким

образом, действие становится возможно лишь в том случае, когда присутствует первоначальное божественное воление [\[22\]](#).

Принципиально иная трактовка обнаруживается в суфизме (Аль-Араби, Джалах ад-Дин Руми, Махмуд Шабистари, Абд аль-Карим Джили). Роль человека благодаря возможности мистического опыта и прямого взаимодействия с Богом многократно возрастает. Вопрос соотношения предопределения и свободы решается посредством этики растерянности (хира – «водоворот», «растерянность»): противоположные высказывания, внешнее и внутреннее, перетекая друг в друга, являются взаимно обусловливающими [\[23, 44\]](#). Свободная воля человека, в сущности, – ничто по сравнению с могуществом Бога, который проявляет себя в мире в виде обстоятельств, других более сильных людей и т. д. Исходя из этого путь раскрытия в себе свободы воли – путь смирения, слияния собственной воли с божественной посредством принятия и самоотречения. Однако качество самоотречения должно быть таково, что его обязательным атрибутом должно быть удовлетворение, иначе самоотречение становится формой беспомощности.

Индо-буддийская цивилизация

Возможно, наиболее отличным от европейской традиции образом свободы рассматривается в буддизме. Не акцентируя внимание на различиях учений Махаяны, Ваджраяны и Хинаяны (Тхераяны), можно говорить о том, что одна из основных идей заключается в том, что смысл человеческой жизни состоит в избавлении от страдания. Душа стремится к освобождению (мокше), но человек, зависимый в своих действиях от желаний, привязанностей и страстей лишь все больше укореняет себя в страданиях, все глубже погружаясь в «океан сансары». Человек связан законами логики и обычного мышления, понятиями и суждениями, опытом и ценностями, но все они придуманы им самим. Избавиться от страданий мешает незнание пути (авидья – ложное сознание, которое кажущееся представляет истинным) [\[24, 41\]](#).

Преодоление незнания происходит через следование Благородному Восьмеричному пути. «Кто угасил в себе всякую страсть, кто с корнем вырвал все греховные влечения, тот вступает на верный путь, свободный от желания, ничего здесь не жаждущий», – говорится в Сутта-Нипате [\[25, с. 115\]](#). Среди прочего «верный путь» предполагает правильное воззрение, правильное намерение, правильный образ жизни – находим уже знакомый лейтмотив ограничения для достижения свободы. Этот путь проходит через практическое применение «Четырех благородных истин» в жизни.

Согласно одному из наиболее значимых направлений индуизма Адвайта-веданте, осознание тождества Атмана (индивидуального «я») и Брахмана (высшей реальности или космического сознания) позволяет выйти из цикла рождения и смерти. Хотя это может показаться детерминированным, само осознание может рассматриваться как выбор, сделанный посредством духовного прозрения и понимания, что подразумевает свободную волю в следовании по этому пути [\[42\]](#). Школе Адвайта, школе Двайта, а также многим другим направлениям индуизма присуща твердая вера в судьбу и в то, что и прошлое, и будущее известны или могут быть увидены, но только определенными святыми или мистиками, а также высшим существом (Ишварой).

Самый широкий выбор душа имеет в духовном мире, который происходит между бесчисленным количеством вариаций желаний в рамках двух видов: желаний служить высшей цели и желаний наслаждаться в материальном мире. В материальном мире свобода выбора уже ограничена последствиями прошлой деятельности. Но все же

человек всегда имеет выбор между тем, как поступать, благочестиво или греховно.

Вопрос свободы воли, который является одним из центральных для европейской мысли, для индийской традиции не характерен [40]. Отдельные вопросы Будда обходил «благородным молчанием» исходя из того, что размышление над ними не способствует избавлению человека от страдания. В. Г. Лысенко отмечает: «Свободный выбор интересует Будду не со стороны своей свободы (буддизм не ставит этой проблемы), но как возможность сознательного отношения к выбору религиозного пути» [26, с. 103]. Неразработанность категории свободы воли связана еще и с тем, что буддизм не является теистической религией, т. е. в нем отсутствует противоречие бытия всеблагого Бога и страдания в мире, в результате чего исключительно своеобразными оказываются не только базовые посылки учения, но иначе разворачивается вся его логика.

Одним из связанных с дилеммой «свобода – ответственность» понятий является карма, под которой понимается «естественный закон, который в самом общем виде означает влияние суммы совершенных индивидом действий (телесных, речевых, ментальных) на всю его последующую жизнь и характер будущего рождения (класс существования..., социальный статус, пол, внешность, продолжительность жизни, благополучие, здоровье и т.д.)» [27]. В Бхагаватгите говорится: «Как у брахмана, так и у вайшьи, как у кшатрия, так и у шудры естеством рожденные гуны все их действия определяют» [28, с. 41]. Кроме того, признание кармического закона подразумевает моральную оценку действий (дхарма, адхарма), а также связывает воедино поступки в прошлом, настоящем и будущем, легитимизируя тем самым присутствие страдания в мире как воздаяния.

Оговоримся, что, хотя категория кармы присутствует в абсолютном большинстве учений индуизма и буддизма, восприятие ее довольно сильно разнится, что имеет значение в контексте представлений о свободе. Джайны, крайние сторонники криваяды (идеи моральной причинности), понимали карму как субстанцию, которая «прилипает» к чистой по своей природе душе (джива), связывая ее и препятствуя мокше, а для освобождения от кармы предлагали различные формы аскезы. Буддисты, в целом соглашаясь с законом моральной причинности, выделяли и «некармические» факторы. Так, в Ангуттара-никае отрицается полная обусловленность прошлыми поступками – «у тех, кто придерживается таких взглядов, отсутствует желание делать то, что следует, и избегать того, что не следует» [цит. по: 24, с. 114]. Принципиальным условием кармичности в учении Будды является четана, обычно понимаемая как «намерение», «мотив», «воление». Именно четана определяет ответственность человека, а бессознательные действия являются результатом прошлой кармы. Также отметим, что казуальность характерна для мира сансары, в то время как в нирване происходит освобождение от причинности. Переход на ступень бодхичитты – высшей степени пробуждения сознания – связан в буддизме с преодолением самости. Бодхисаттва (просветленный) руководствуется состраданием и желанием помочь всем живым существам.

Акриваядические течения (адживика, ядричча-вада, ишвара-вада, свабхава-вада), напротив, исходили из детерминистического понимания мира, полагая, что все обусловлено собственной природой вещей. Школа санкхья учит, что материя (пракрити) не имеет свободной воли, а дух (пуруша) не может напрямую контролировать материальные процессы, поэтому единственная свободная воля – осознать, что «я» – нематериально. Ишвара-вада исходит из того, что подлинной свободой обладает только Ишвара. Но речь не идет о свободе воли, а о свободе трансцендентной всем чувствам, мыслям, намерениям и действиям. Рамакришна Парамаханса сравнивал человека с животным, привязанным к столбу. Воля человека связана кармой и его собственной

природой, но духовное развитие как бы определяет «длину веревки», то есть внутреннюю свободу.

Освобождение воли, чувств и разума возможно через подавление желаний, и в этом состоит параллель с античной мыслью. Однако если в последней освобождение представлялось служением благу, например, за счет упорядочивания жизни полиса, то для индийского мировоззрения освобождение состоит в избавлении от субъектности собственного «я», иллюзии существования, в преодолении жизни как таковой, прерывании цепи бесконечных перерождений, онтологическом исчезновении, в достижении нирваны. Необходимо освободиться «от иллюзии самости, ибо эта иллюзия соединена причинно-следственной связью со смертью» [29, с. 109]. Познание пустоты (шуньята) и освобождение (мокша) в буддизме Махаяны – взаимозависимые действия, представляющие собой единое целое. Понятия эти не просто сложно переводимы и малопонятны европейскому сознанию, но как отмечает И.С. Родичева, «не поддаются анализу с позиции формальной логики и рациональному определению, обладая «неуловимостью», многозначностью и, можно даже сказать, «запредельностью» смыслов и определений» [30, с. 122]. И, действительно, в индивидуалистической культуре сложно представить мысль об отказе от самого ценного – своего «я».

Китайская философия: экспликация

Ни в конфуцианстве, ни в даосизме категория свободы не получила специальной философской разработки и требует аналитической экспликации. Тем не менее, можно обнаружить ряд сходств с другими традициями. Так представляется целесообразным отметить пересечения в понимании пустоты в буддизме и даосизме, хотя и не их тождественность. В качестве соотносимых принципов можно рассматривать модель кругового движения [30]: пустотность сансары и нирваны в буддизме и пустотность дао, как взаимопроницаемость всего сущего. Даосы, как и буддисты, для освобождения идут по срединному пути, но понимают его несколько иначе. Для постижения дао необходимо осознание и преодоление двойственности инь и ян, которые разворачиваются в противоположности и многообразие мира, а сворачиваясь, открывают «невыявленное» состояние пустоты дао, постижение которого и можно понимать как освобождение. Достичь его можно посредством следования естественному ходу вещей. В состоянии свободы человек отказывается от привязанностей и ограничений, установок и обычаяев общества, законов и ритуалов, он не зависит от понятий, не проводит сопоставлений, он не ограничен внешними условиями и не ограничивает себя сам, отказываясь от своего «я», своих заслуг и даже своего имени.

Одним из шагов к соединению с природным порядком является «недеяние» (у вэй), отличное от бездействия как такового, но подразумевающее осознанный отказ от целенаправленной деятельности, поскольку постановка цели заставляет человека двигаться к ней, что делает его несвободным и, в целом, не соотносится с канонами учения. Напротив, достижение совершенства в практике принципа недеяния означает и преодоление страха смерти, делая человека полностью свободным. Заметим, что принцип у вэй несет в себе сразу два смысла: 1) позиция подлинного бездействия, мотивированного отсутствия желания участвовать в человеческих делах и 2) политическая техника управления народом, способ укрепления контроля [31]. Последнее значение в логике даосизма выстраивается исходя из его миллениаристского содержания [32]: следование Дао критической массой людей, народов и государств принципиально изменит сущность взаимодействие между ними, не просто устранив противоречия, но освободив человечество непосредственно от мотивов конфликтов за счет ухода от

различного рода техногенности и установления естественного, максимально приближенного к природе социального порядка.

Эта мысль близка Чань буддизму (Чань в Китае, Тхиен во Вьетнаме, Сон в Корее, Дзен в Японии и западном восприятии учения) [\[14\]](#). Различие состоит в способе достижения освобождения. В даосизме путь к свободе лежит через недеяние. Осознание этого принципа, требующего колоссальной мудрости и опыта, открывает человеку возможность поступать в соответствии с желаниями, а необходимость в специальной, нарочитой активности отпадает. Мудрец лишь подспудно влияет на процессы, скрытые от глаз непосвященных, изменяя мир, не противопоставляя себя ему и не прилагая больших усилий. «Путь совершенномудрого – «это деяние без борьбы» [\[33, с. 138\]](#).

В учении Чань нирвана не является «миром иным», она также присутствует здесь и сейчас, но проявится она может лишь для тех, кто изменил собственное сознание. Достижение этого состояния не зависит ни от политических, ни от социальных условий. Она априорна в том смысле, что существует всегда, до прихода человека в мир, но являет себя лишь тогда, когда сознание готово ее принять, а природа человека уже достаточно совершенна для этого перехода [\[34\]](#).

В Ланкаватара-сутре освобождение от страдания человеческого существования достигается через «очищение сердца» [\[35\]](#). Первый этап на этом пути – избавление от суетных (иллюзорных) мыслей, второй – постижение первопричин (юань ци цзы син), третий – обретение абсолютного освобождения. Абсолютное освобождение возможно лишь тогда, когда есть знание о реализованной самоприроде человека, но это осознание может произойти лишь как озарение. Дзен учит: «Узнать себя – значит забыть себя. Забыть себя – значит стать единственным со всеми дхармами. Стать единственным со всеми дхармами – значит отбросить свой ум и свое тело, которые единны с умом и телом других» [\[36, с. 7-8\]](#). Это освобождение (просветление) не может быть передано словами или знаками, оно неподвластно внешней силе, не может быть даровано свыше, постигается лишь непосредственно через личный опыт в состоянии неумствования. То есть необходимо отпустить ум на свободу, держать его «в унисон с Пустотой, или Таковостью, где все пребывает в своем истинном виде» [\[37\]](#). Это требует предельного усилия воли. При этом Чань не имеет цели в спасении, ведь преследуя цель, теряешь ее. Достигший освобождения «обладает» двумя «самоотсутствиями»: «персонифицированного Я» и «дхарменного Я». Последнее означает, что человек становится производной сердца-души самого человека.

Если для Чань буддизма и даосизма освобождение является актом онтологическим, экзистенциальным, то в конфуцианстве проблема свободы во многом связана с социальным. Реконструкция конфуцианской концепции свободы может быть произведена в терминах «выбора» (цзе) и, точнее, «выбора благого» (цзе шан) [\[38, с. 904\]](#). Для совершения человеком благого выбора, его свободная воля должна исходить из компетентности. Может показаться, что наличие выбора само по себе уже предполагает некоторую свободу. Но можно ли говорить о свободе выбора того, о чем человек не имеет представления? Например, если предложить человеку на выбор рыбу или мясо, но он не ел ни того, ни другого, то как таковой выбор есть, однако по существу человек не выбирает, а просто поступает наугад, не понимая последствий выбора.

Принятие решений и следование выбору требует от человека «воли» (жи). Жи в конфуцианстве трактуется как независимая сила принятия решений, которая абсолютно свободна и имеет две коннотации: как умственная способность, с помощью которой

человек сознательно выбирает, и как решимость в достижении цели. Эти два значения не обязательно связаны, поскольку возможно помыслить мир, в котором люди созданы или запрограммированы априори на обладание определенной целью, никогда не выбирая ее. В этом случае нельзя говорить о свободе воли [39]. Экстраполируя смысл этого примера на социальную действительность, можно констатировать, что осознанный выбор или «выбор благого», влияющий на жизнь человека и общества, может быть совершен только в результате постижения фундаментальных законов. В свою очередь осуществление такого выбора освобождает и приносит удовлетворение.

Конфуцианство оставляет мало места для гражданских свобод (все Под небесами). Ключевым соображением при определении границ индивидуальной свободы остается благо человечества, торжество «гуманности» (жэнь) в Поднебесной. Для достижения его необходима выработка правильных привычек. Отметим, что изначально «природа человека» (син) в конфуцианстве не является ни хорошей, ни плохой, а поведение индивида зависит от привычек, которые в свою очередь определяются стремлением к освоению «ритуала» (ли). Понятие свободы проистекает из его подлинного и глубокого понимания и других важных этических оснований, таких, как например, «любовь и доброта» (рен), определяющих динамику и способствующих гармоничным человеческим отношениям. Китайский иерогли буквально изображает отношения двух людей, отражая идею «со-человечности».

«Подчинение души посредством образования» [15], т. е. полное осознание и принятие общественной нравственности и правил, открывает человеку возможность делать все, что захочется. Это долгий путь: «С 15 лет он выбрал путь учёбы и совершенствования по моральному кодексу, с 30 лет действовал по моральному кодексу, с 40 лет не сомневался в своих действиях, с 50 лет осознал глубокий смысл и авторитет морального кодекса, в 60 лет только услышав что-либо, уже мог понять, соответствует ли это моральному ритуалу, в 70 лет он совершенствовал себя по собственному усмотрению, но не выходя за рамки дозволенного» [15, с. 9]. Таким образом, достижение свободы возможно исключительно как результат длительного процесса самосовершенствования и воспитания души. Собственно, «освобождением» можно было бы назвать интериоризацию морального кодекса – правил жизни социума. Вне этих правил свободы не существует, ведь человек, который не занимался самовоспитанием не имеет компетентности и самоконтроля, оказываясь таким образом слабее собственных страстей и желаний.

Сопоставление и значение различий

Как видим, наиболее детальную проработку понятие свободы получило в античности, где оно является одним из центральных в философских работах многих мыслителей, что, безусловно, отражает важность этой категории для греческого полиса, впоследствии для Рима и христианской Европы. Свобода рассматривается в самых разных диалектических парах: «свобода-рабство», «свобода-ответственность», «свобода-судьба», аналитически разделяется негативная «свобода от» (внешних условий) и «свобода для» (достижения идеала мудреца, приближения к Богу и т. п.). Вся духовная и материальная жизнь человека оказывается неотделима от свободы.

В незападных философских системах столь значительного фокуса на категории свободы не наблюдается. Буддизм, где, тем не менее, само понятие явно присутствует в учении, трактует свободу в принципиально ином ключе: как избавление от страданий земной жизни и выход из круговорота сансары. Освобождение в рамках этой философии

оказывается тождественно утрате субъектности (в смысле осознания тождественности с миром или его пустотности), что немыслимо для европейской традиции. Конфуцианство и даосизм и вовсе не проводят специальной разработки категории свободы, хотя, как было показано, ее экспликация вполне возможна. Не встречается эта категория и в Коране.

Сложность сопоставления отдельной этической категории различных философско-религиозных традиций и культур заключается в невозможности редуктирования. Эта аналитическая процедура практически неизбежно приведет исследователя к ложным выводам. Как было показано, свобода может быть достигнута высокодуховной личностью (мудрецом, просветленным) за счет следования определенным правилам. И хотя само по себе это суждение является верным практически в каждом из проанализированных учений, было бы ошибочно говорить о том, что оно является общим местом. Другими словами, оно является верным для каждого, но не верным для всех. Такой вывод связан с тем, что и образ мудреца, и путь (правила), и само направление философствующей мысли находятся в разных плоскостях.

Так конфуцианский мудрец должен быть «воплощением» ритуала – социально-этической категории, раскрытие которой возможно только в обществе и для общества. Даоский, напротив, через осознание принципа недеяния и природной обусловленности сил инь-ян стремится к уединению. Эти образы мудреца, хотя противоположны по своей направленности, остаются соотносимыми, ведь в их основе лежат представления об изначальном неравенстве в мире, которые распространяются в том числе на социальные роли. Если же обратиться к исламской или христианской традиции, то станет очевидно, что взгляд мудрого направлен на следование божественным заповедям, избеганию греха и спасению души, не может быть сопоставлен с теми, что принадлежат китайской традиции, поскольку все определяется волей Творца. Несоотносимым оказывается и идеал просветленного в некоторых течениях индуизма, где ключевым оказывается осознание иллюзорности мира, доступное лишь брахманам. Таким образом, пути обретения свободы в различных культурно-цивилизационных системах онологически различны.

Приведем еще один пример в поддержку данного тезиса. Сравнивая отдельные положения приведенных учений, можно было бы сделать вывод о схожести отдельных элементов. Таков, например, мотив условного «общего блага» – поддержания структуры социума: полиса в античности, уммы в исламе, государства в конфуцианстве, кастовой системы в индуизме. Тот является свободным, чьи помыслы направлены на достижение общественного блага, для кого закон внешний соответствует внутреннему кодексу. Также можно увидеть параллель во взглядах софистов, противопоставлявших общественные законы и законы природы, разворачивающиеся без внешнего принуждения, и взглядами даосов. Однако такие выводы все же представляются обманчивыми. Даже незначительное включение исследователя в контекст, позволяет ему увидеть, что полис потому является отражением космического порядка, что является добровольным объединением свободных граждан, в то время как умма существует по воле Аллаха, и, в отличие от демократии или деспотии, является не лучшей или худшой формой общественной организации, но божественной данностью, а основанием конфуцианского государства служит семья (также организм), где каждый элемент выполняет естественную природную функцию.

Значимыми являются и различия в восприятии рабства, и связаны они, по всей видимости, с природно-географическими условиями развития общества. С известной степенью допущения, можно говорить о том, что в Древней Греции ландшафт располагал

к складыванию небольших городов и небольших же хозяйств, а ограниченность внутренней территории и близость к морю обусловили колонизацию одновременно как способ предотвращения перенаселения и источник экономического развития. Такая социально экономическая структура обеспечила возможность «досуга» небольшому числу коренного населения, за счет эксплуатации пополняемой массы рабов, ставших главной производительной силой. Это нашло отражение у мыслителей, отделивших «цивилизованного» свободного человека – образованного, физически и культурно развитого, от раба – орудия производства и варвара.

Хотя философская мысль в той же античности вышла за обозначенную границу, мы видим из истории насколько устойчивым оказался этот мировоззренческий паттерн. Как известно, колонизация производилась под знаменем «времени белого человека», подразумевая, что есть лучшие (читай – «свободные», европейцы) и худшие (варвары, не-европейцы), которые должны обеспечивать благосостояние первых. Удивительно, но эта модель не ушла до конца в прошлое, и это не в последнюю очередь связано с античным пониманием свободы и рабства. Сегодня благополучие «золотого миллиарда» (или стран «центра» в терминологии И. Валлерстайна) связано с обладанием технологиями и финансовым контролем над производствами по всему миру, механизмом распределения ресурсов, т.е. обеспечено интеллектуальным трудом «свободного». Развивающиеся же страны («периферия»), находясь в неоколониальной зависимости, обречены быть вечно догоняющими производителями. Либеральный проект является идеологией, подразумевающей только одну форму общественного устройства и развития, что обеспечивает свободу лишь избранному кругу, и дает моральное обоснование не только эксплуатации других народов, но и применения насилиственных средств принуждения в отношении них. Достигается это за счет системы права как главной нормативной категории, принятия соответствующих законов, исполнение которых опять-таки обеспечено силой.

Иное социальное устройство мы обнаруживаем на Востоке. Развитие земледелия в долинах рек, предполагавшее строительство сложных и масштабных ирригационных сооружений, требовало скоординированной работы большого числа людей. И хотя Древняя Индия и Китай не обходились без развитой системы рабовладения, основной производительной силой оставалось местное свободное население. Поэтому философская мысль была направлена не на разработку категории свободы, но на обоснование социального расслоения – кастовой системы в индуизме и государства-семьи в конфуцианстве. Помимо законов, значительную роль здесь отводится морали и традиции. Однако отождествлять две культуры по этому признаку было бы неверно. Индуизм и в последствии буддизм делают упор на том, что свобода человека есть избавление от страданий, присущих этому миру, и лежит за границами реальности (в нашем понимании). В конфуцианстве и даосизме свобода лежит в принятии принципа неравноправности, характерного не только для общества, где есть правители и народ, но и для всего сущего: «небо – над головой, земля – под ногами; с восходом солнца исчезает с небосвода луна. Небо и солнце – ян, а земля и луна – инь» [\[45, с. 89\]](#). И хотя этическая система в целом выстраивается из примата добродетелей и благодеяния правителя в отношении народа, необходимое с точки зрения правителя насилие оправдывается тем, что, во-первых, и природа негуманна, а во-вторых, принципом небинарности: то, что представляется сегодня злом, является источником добра и наоборот.

Говоря о реализации этих представлений в настоящее время, отметим два аспекта. Во-первых, современная идеология Китая основана на традиционных представлениях.

Каждый из китайских лидеров, начиная с Мао Цзэдуна развивал собственную идеологическую программу, и сегодня Си Цзиньпинь (пятое поколение) на уровне государственной доктрины [46] заявляет о соединении принципов выдающейся традиционной китайской культуры и марксизма. Китайский марксизм далек от изначальной теории: закрепились лишь те идеи, которые соответствуют духу китайской цивилизации. Во-вторых, глобальный проект, который предлагает Китай – Сообщество единой судьбы человечества – подразумевает, что ни одна нация не должна превалировать в международных отношениях, но должны быть соблюдены интересы всех во имя жизни на Земле, и, очевидно, исходит из аутентичных ценностей. И хотя Индия еще не предложила своего проекта будущего мироустройства, в целом мы можем говорить о том, что идеи индуизма и буддизма, не только не утратили своего влияния, но, напротив, демонстрируют глобальное распространение.

Основное направление социальной динамики Арабского Халифата на заре его существования – созищание племен и захват территорий, то есть объединение. Утверждение жесткой монотеистической религии (в том числе отсутствие концепта троицы) как нельзя лучше отвечало сплочению общества. Каждому отводилась определенная роль с набором прав и обязанностей, но подлинная свобода присуща лишь Всевышнему. Такое понимание способствовало складыванию жесткой иерархии, традиции почитания старшего, распространению идеала служения. Эти максимально мобилизационные идеи были необходимы для успешного формирования большой империи и, одновременно, способствовали стремительному распространению ислама. Сегодня мусульманский мир политически раздроблен, но и там звучат идеи возвращения к традиции в виде проектов Нового Халифата, Исламского мира или Большого Турана. Все эти примеры свидетельствуют о том, что несмотря на сильнейшее влияние либерального проекта на жизнь в других странах, в долгосрочном периоде цивилизации способны воспроизвести собственные локальные ценности.

Выводы и несколько слов о России

Выбор категории «свобода» для аксиологического исследования не был случайным и связан не только с идейным содержанием западного либерального проекта, но и с раскрытием тех деструктивных, разрушительных последствий для личности и общества, которые он несет в себе вместе с популяризацией бытового понимания свободы. За последним, как правило, скрывается некий идеальный способ существования атомизированного индивида без каких бы то ни было зависимостей и ограничений, причем не только внешних (право, мораль), но и внутренних (совесть). Приближение к этому идеалу измеряется тем, «сколько и как долго я могу делать то, что мне хочется» [47, с. 74]. Свобода становится для индивида главной и единственной ценностью.

На практике такой образ мышления и жизнедеятельности неминуемо влечет потерю прочих ценностных ориентаций, поскольку приверженность какой бы то ни было другой духовно-нравственной шкале означало бы ограничение свободы. Зачастую это оборачивается утратой (или даже несформированностью) жизненных ориентиров: через распущенность, лень, эгоизм человек приходит к разочарованию, внутренней пустоте, одиночеству, ощущению бессмыслицы жизни [48] – всей тяжести экзистенциалистской «обреченности на свободу». Такова социальная тенденция, на которую указывает, например, известный мыслитель Г.С. Померанц: «Свобода вышла, как некогда в Афинах, за рамки своего оптимального роста... (наблюдаются) крайности эмансипации женщин, потеря родственного контакта между человеком и человеком, одиночество личности в толпе, потеря смысла жизни, поиски радости в наркотиках» [49].

К счастью (позволим себе оценочное суждение), такое понимание свободы не является ни единственным, ни классическим, ни общепринятым. Анализ категории свободы в наиболее значительных религиозно-философских традициях выявил не просто расхождения в употреблении, но и принципиальную несоотносимость исследуемой категории, что позволяет говорить о непреодолимых различиях ценностных и культурно-философских оснований локальных цивилизаций. Данный вывод подтверждается как на структурном, так и на фактологическом уровне при рассмотрении традиций конфуцианства, даосизма, различных течений буддизма, индуизма, ислама, античной и средневековой христианской мысли. В каждом из представленных учений понятие свободы находит уникальное место в общей системе ценностей и имеет отличие в интерпретациях и употреблении.

Мировоззренческая актуальность этого вывода проявляется при оценке процессов глобализации. В последние десятилетия доминирующим является западный глобалистский проект, основанный на представлениях о свободе, корнями уходящий в античную традицию. Этот проект, экспансионистский по своей природе, претендует на универсалистский характер, предлагая собственную модель общественной и ценностной организации в качестве эталонной, и предполагая, при этом, разделение мира на развитые и развивающиеся страны.

Цивилизации, будучи открытыми системами, способны воспринимать внешний опыт, и успех либерального проекта служит тому подтверждением. Однако закрепиться могут лишь те привнесенные элементы, которые соответствуют глубинным культурным ценностям или были адаптированы в соответствии с ними. Поэтому то, что первоначально принимается, может быть отторгнуто последующими поколениями.

Представления о свободе, характерные для западной мысли, не соответствуют ценностям других культур; цивилизации, имеющие в основе своей твердый, глубоко разработанный религиозно-философский фундамент, отказываются принимать насаждаемый либеральный порядок, что также находит практическое подтверждение в таких альтернативных проектах как Сообщество единой судьбы человечества, Новый халифат, Исламский мир, Большой Туран, Боливарианский проект, Большая Евразия. Анализ и осознание динамики этих процессов способны благотворно сказаться на развитии всей человеческой цивилизации за счет повышения качества межкультурного диалога и включения в него помимо прямо (вербально) артикулируемых позиций тех неявных культурных императивов, которые обусловлены иерархией ценностей того или иного сообщества.

Иерархия ценностей в рамках настоящего исследования рассматривалась как культурно-цивилизационная характеристика общества, определяющая ключевые принципы его существования и развития. На длительных временных промежутках может проявляться некоторая парадоксальность этой характеристики. С одной стороны, общество, народ в каждый отдельный исторический момент может выбирать, изменять ценностную иерархию, привносить в нее новые элементы и убирать существующие. С другой же стороны, глубинные, веками воспроизведившиеся ориентации не отмирают и в долгосрочной перспективе восстанавливаются или воссоздаются на новом витке социально-культурного развития. Данный принцип неоднократно проявлялся в отечественной истории. Подтвердился он и в новейшее время: в конце 1980-х – начале 1990-х свобода и либеральная западная модель развития во всех сферах стали во главе ценностной иерархии советского, а затем и российского общества. Однако постепенно происходила смена вектора, и сегодня в многочисленных остройших дискуссиях на всех уровнях (факт которых, собственно, тоже является органичной характеристикой нашей

цивилизации) российское общество вновь переориентируется на поиск собственной модели развития, определение своего места в мире, постановку исторической миссии.

Все более консенсусным становится мнение, что основу такой миссии следует искать в полифоничности российской цивилизации, т. е. в ее исторически подтвержденной способности организовывать общее интегративное и относительно бесконфликтное пространство для многочисленных народов и этносов ее населяющих. Запрос на преодоление неоколониальной зависимости и новую модель мироустройства со стороны государств не «золотого миллиарда» очевиден, и партия, которую начала играть Россия, имеет все шансы на то, чтобы стать глобальным лейтмотивом, в созвучии с китайским Сообществом единой судьбы человечества, Новым Халифатом, Боливарианским проектом, Большим Тураном, либеральным западным проектом и, вполне возможно, еще не вполне выкисталлизовавшимися проектами наподобие «Единой Африки» или «Великой Индии».

Принимая это видение за основу, отметим, что ключевым для человечества «цивилизационным навыком» остается способность не просто слышать, но и понимать иные точки зрения во всем их многообразии. Таким образом, на наш взгляд, разработка содержания фундаментальных ценностных категорий, по-разному проявляющихся в локальных цивилизациях, составляет один из наиболее актуальных вопросов социальной философии на сегодняшний день.

Библиография

1. Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: ИД ЯСК. 2021. 448 с.
2. Козырьков В. Восхождение к антропологической идеи свободы: эпоха античности // Философская антропология. 2023. Т. 9. № 2. С. 103–121. DOI: 10.21146/2414-3715-2023-9-2-103-121.
3. Овдиенко В.И. Проблема свободы воли в античной философии (культурно-исторический аспект). Дис. ... канд. филос. н. Краснодар. 2006. 171 с.
4. Rakhdjanova, D. (2021). The concept of the idea of freedom in Ancient and Medieval philosophy. In Psychology and Education Journal. 58. 4553-4563. 10.17762/pae.v58i1.1562.
5. Пархоменко Р.Н. Понятие идеи свободы в античной и средневековой философии // Философия и культура. 2012. № 8. DOI: 10.7256/2454-0757.2012.8.5941
6. Гусейнов А. А. Свобода и справедливость: точки сопряжения // Ведомости прикладной этики. 2006. № 28. С. 17-32.
7. Поломошнов П.А. Свобода и предопределение в религиозной антропологии: ислам и христианство // Исламоведение. 2017. № 2. С. 77-92.
8. Müller, M. (2016). Freedom and Destiny in Ancient Greek Thought: Some Footnotes for Contemporary Scientific Research and Education. Advances in Historical Studies, 05, 12-18. Doi: 10.4236/ahs.2016.51002.
9. O'Keefe, T. Ancient Theories of Freedom and Determinism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy, In Edward N. Zalta (ed.), Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/freedom-ancient/>
10. Long, R.T. (1996). Aristotle's Conception of Freedom. Review of Metaphysics 49(4), 775-802. Retrieved from: <https://www.jstor.org/stable/pdf/20129942.pdf> (Access date: 12.10.2024).
11. Столяров А.А. Свобода // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / под ред. В. Степина, А. Гусейнова, Г. Семигина, А. Огурцова. М. 2010.
12. Эпиктет. Беседы Эпиктета / Пер. с древнегреч. и примеч. Г. А. Тароняна; Предисл. Г. А. Кошеленко, Л. П. Маринович. М.: Ладомир, 1997. 310 с.

13. Августин А. Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 1991.
14. Меликов И.М. Свобода как идеал духовной жизни в системе религиозно-философского мировоззрения : дисс. ... д-ра философ. н. М. 2005. 332 с..
15. Нгуен Ким Шон. Свобода как ценность в традиционной картине мира народов Востока // Известия Восточного института. 2018. № 3. С. 6–12. doi: dx.doi.org/10.24866/2542-1611/2018-3/6-12.
16. Смирнов А.В. О понятии «свобода» в арабо-мусульманской культуре // Историко-философский ежегодник-2003. М.: Наука, 2004, С. 393-399.
17. Ardoğan, R. (2022). Foundations of religious freedom in islam-Approach With The Perspective of The Muslim Social Theology. In Human Rights And Tolerance In Islam (pp.76-110). Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/360463440_FOUNDATIONS_OF_RELIGIOUS_FREEDOM_IN_ISLAM_-Approach_With_The_Perspective_of_The_Muslim_Social_Theology (Access date: 12.10.2024).
18. Madni, A. (2022). Freedom and Its Concept in Islam. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/366393866_Freedom_and_Its_Concept_in_Islam (Access date: 12.10.2024).
19. Рязанов Д.С.Развитие идеи свободы в мусульманском обществе // Вестник РГЭУ РИНХ. 2006. № 21. С. 131-136.
20. Коран / Пер., комм. Э. Кулиев. 8-е изд. стереотип. М.: Умма, 2010. 816 с.
21. Али А.Н. Проблема свободы и воли в исламе. Автореф. дис. ... канд. богослов. н., Баку, 1994. 22 с.
22. Гоцелюк С. Предопределение и свобода выбора в исламе XIX Сретенские чтения. URL: <https://sfi.ru/science/srietienskiie-chtieniia/xix-sretenskie-cteniya/sekciya-religiovedeniya/predopredelenie-i-svoboda-vybora-v-islame.html> (дата обращения: 12.10.2024).
23. Хазрат Инайят Хан. Учение суфиев. М.: Сфера, 2009. 232 с.
24. Волкова В.А. Проблематика свободы воли и моральной ответственности в этике буддизма // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2024. Т. 28. № 1. С. 109-119. <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-109-119>
25. Сутта-Нипата: Сборник бесед и поучений / Рус. пер. Н. И. Герасимова. М.: Алетейя, 2001. 248 с.
26. Лысенко В.Г. Ранний буддизм: религия и философия. М., 2003. 246 с.
27. Лысенко В.Г. Карма // Электронная библиотека ИФ РАН «Новая философская энциклопедия» URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH015cc06731a4448490a5d95c> (дата обращения: 12.10.2024).
28. Бхагавадгита / пер. ссанскрита В. С. Семенцова. М.: Восточная литература, 1999. 107 с.
29. Сумедхо А. Читтавивека. Учения безмолвного ума. England: Amaravati Publications, 1992. 116 с.
30. Родичева И.С. Философия «пути освобождения»: шуньявада и даосизм // Идеи и идеалы. 2019. Т. 11, № 2, ч. 1. С. 111–132. DOI: 10.17212/2075-0862-2019-11.2.1-111-132.
31. Tang Yun (2023). Daoist Freedom, Psychological Hygiene, and Social Criticism. Comparative Philosophy 14 (2),134-150.
32. Ткаченко Г.А. Даосизм // Электронная библиотека ИФ РАН «Новая философская энциклопедия» URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH59409d48b1ca4c7697d259> (дата обращения: 12.10.2024).

33. Дао дэ цзин // Древнекитайская философия. Собр. текстов: В 2-х т. М., 1972. Т. 1.
34. Философия китайского буддизма / Пер. с кит. Е. А. Торчинова. СПб.: Азбука-классика, 2001. 256 с.
35. Ланкаватара-сутра / М.: Ганга, 2013. 66 с.
36. Догэн Сёбогэндо. Глаз – сокровищница истинной Дхармы / Соч. Догэн дзэнси. Токио, 1969.
37. Григорьева Т. П. Дзэн как свобода, свобода как творчество // Космическое мировоззрение — новое мышление XXI века. 2004. №3. С. 296-310
38. Li, Ch. (2014). The Confucian Conception of Freedom. *Philosophy East and West*. DOI: 10.1353/pew.2014.0066.
39. Россман В.И. Идеал внутренней свободы в древнекитайской этике: дисс... канд. филос.н. М., 1991. 181 с.
40. Аллахвердиев Г.В. Эволюция идеи свободы в истории восточной и западной философской мысли (сравнительный анализ) // СибСкрипт. 2013. №2 (54). С. 218-224.
41. Баева Л. В. Аксиология буддийского мировоззрения / Л. В. Баева // Буддийская культура и мировая цивилизация : Материалы Третьей Российской научной конференции, Элиста, 22–26 сентября 2003 года. Элиста: Калмыцкий государственный университет, 2003. С. 33-39.
42. Комаров А. С. Свобода человека в буддийском мировоззрении // Академическое исследование и концептуализация религии в XXI веке: традиции и новые вызовы : сб. мат. 3 конгр. рос. исследователей религии. в 6 т. Т. 1 / Владимир : Аркаим, 2016. С. 137-144.
43. Меликов И. М. Духовное бытие свободы. М.; Квант Медиа, 2013. 630 с.
44. Низаев М.А. Понятие «Свобода воли» в христианстве и исламе. Дис. ... канд. филос. н., М. 2009. 188 с.
45. Сяоли Го Бинарность и тернарность: сравнительный анализ принципов мышления двух культур через призму произведений Достоевского, Конфуция и Лао-Цзы // Философский журнал. 2012. №1 (8). С. 86-97.
46. Бао Синьтай. Соотношение идей марксизма и традиционной культуры в китайском обществе // Социология. 2023. №2. С. 11-15.
47. Краснослободцева Н.К., Влазнев В.Н. Феномен свободы в контексте проблем современного общества // Социально-экономические явления и процессы. 2016. №4. С. 72-76.
48. Куралёва О.О., Лушников В.А. Стресс и депрессия в современном мире // Проблемы педагогики. 2020. №3 (48). С. 82-106.
49. Померанц Г. Живучесть древних основ // Знамя. 2004. № 8. URL: <https://znamlit.ru/publication.php?id=2415> (дата обращения: 12.10.2024).

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензия на статью

«Формирование представлений о свободе: философско-цивилизационный разрез»

Статья «Формирование представлений о свободе: философско-цивилизационный разрез», представленная автором в журнал «Философская мысль», претендует на обзор различных подходов к понятию свободы. Статья разделена на введение и ряд подразделов, которые раскрывают специфику взглядов на сущность свободы в рамках

определенного исторического периода и культурной традиции. Автор при этом подчеркивает еще и цивилизационные различия в понимании свободы как ценности.

Введение растянулось на целых 4 страницы и оставляет впечатление самостоятельной работы с явно выраженным социально-политическим смыслом. Автор пытается максимально развернуто обосновать актуальность своего исследования, отмечая, что: «Углубление понимания природы цивилизаций требует описания их уникальных ценностных иерархий, выделения в них общего и отличного. Исследования, направленные на разработку подобной проблематики, помимо очевидной научной актуальности, имеют и практическое значение. Именно ценности как этический императив составляют основу как для формирования внутриполитической повестки, так и для поиска общего языка на международной арене» (пунктуация автора). Далее активно используются специальные выражения, подчеркивающие социально-политический характер исследования: «преодоление неоколониальной зависимости»; «новая модель мироустройства»; западный либеральный проект глобализации» и т.п. После такого вступления переход к изложению идей Плотина, Августина и других философов (особенно религиозных), кажется резким и не совсем аргументированным. Автором специально подчеркивается, что в статье: «предпринята попытка сопоставления одной из ключевых ценностных категорий, лежащих в основании западного либерального проекта глобализации — категории свободы». Однако напрашивается вопрос: сопоставления с чем? С древними китайскими учениями или с буддизмом? Так, очевидно, что западный либеральный проект не имеет к ним никакого отношения. Поскольку весь последующий текст — это изложение различных взглядов мыслителей, которые нигде больше в тексте не сравниваются и не пересекаются между собой, то складывается ощущение, что сделать этот сравнительный анализ предлагается читателю самостоятельно.

Далее подчеркивается, что выбор данной категории «не является случайным и связан с раскрытием тех деструктивных, разрушительных последствий для личности и общества, которые несет в себе популяризация бытового понимания свободы». Попытка найти в тексте раскрытие этих деструктивных последствий так и не увенчалась успехом. На, мой взгляд, автор в первой вводной части своей работы заявляет несколько иные задачи, чем те, что он пытается решить в историко-философских подразделах основной части. Им больше соответствует такое утверждение автора о цели исследования: «В рамках этого исследования представляется целесообразным как можно более широко охватить смыслы, которые исторически задавались мыслителями и оценить, какие факторы способствовали их формированию». Однако эти факторы так и не были перечислены даже в обширном заключении.

Новизна исследования связывается автором с его методологической позицией, которой уделяется достаточно много внимания в статье. Автор отмечает, что в статье: «... обозревается понимание и эволюция категории свободы в античной (частично средневековой), исламской, индийской и китайской философских традициях». Поэтому: «... неминуемо проявляется каскад методологических проблем». На помощь в решении данной проблемы должны прийти «диалектика восхождения» (с опорой на аналитическую экспликацию) и социокультурное сравнение. В тоже время свое исследование автор называет «герменевтическим экспериментом», который «имеет своей целью, во-первых, непосредственное раскрытие семантики категории свободы в различных культурно-философских традициях, а, во-вторых, проведение сопоставления».

Предмет исследования определяется через ценностное содержание понятия свободы. Так получается, что дискутировать с автором в основной части статьи не приходится, поскольку каждые отдельно взятые части включают изложения действительно известных

положений, но при этом остается впечатление их изолированности (в отсутствии глубокой аналитики и сравнительного анализа).

Название частично соответствует содержанию. Возможно, автор представил тему слишком широко в рамках одной статьи и может быть имеет смысл разделить текст на несколько статей?

Заключение, в котором автор излагает свои основные выводы, на мой взгляд, очень громоздкое и содержит не только обобщения по тексту, но и дополнительные рассуждения (совсем не обязательные в данном разделе).

Большое количество ссылок на самые разные исследования, указывает на знакомство автора с источниками и современными научными работами в данной области. Однако почти нет первоисточников и не понятно, почему автор на произведение Августина ссылается, а на Платона или Плотина нет? Библиографию можно было бы расширить за счет источников, а обзорную литературу наоборот сократить. Нет единообразия в оформлении списка литературы.

Текст необходимо сократить или разделить, сделать четкие выводы.

Тире по всему тексту присутствуют в виде дефиса.

При этом надо отметить, что характер и стиль изложения материала соответствуют основным требованиям, предъявляемым к научным работам такого рода. Тема, выбранная автором, актуальна и может быть предметом научной дискуссии.

Статья, на мой взгляд, нуждается в доработке, после чего может быть рекомендована к публикации.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предметом исследования статьи «Аксиологические основания локальных цивилизаций: формирование философских и религиозных представлений о свободе» выступает категория свободы как ценностного основания европейской и неевропейских цивилизаций. Автор выбирает эту категорию для демонстрации коренных мировоззренческих различий между Западом и Востоком. В своем исследовании автор с помощью анализа трактовки идеи свободы стремится доказать не просто расхождения в употреблении этого понятия разными культурами, но и принципиальную несоотносимость исследуемой категории, что, по его мнению, позволяет говорить о непреодолимых различиях ценностных и культурно-философских оснований локальных цивилизаций.

Методология исследования, применяемая автором, сочетает сравнительно-исторический, герменевтический и компаративистский анализ. Использование диахронического и синхронического подходов позволяет автору осуществить исторический и сущностный анализ исследуемого ценностного ориентира. В оценке феноменального основания свободы, были использованы также, синтезе подходов диалектического восхождения (с опорой на аналитическую экспликацию) и социокультурного сравнения. Следует признать, что некоторое сомнение вызывает уместность в академическом исследовании экстраполяции выводов, полученных применительно к зарождению традиций в толковании феномена свободы, на современный политico-социокультурный контекст.

Актуальность исследования автор связывает с рядом факторов. Во-первых, с желанием проанализировать ключевую для культуры Запада ценность – свободу. В ситуации экономического и политического доминирования Запада, это стремление обосновывается желанием показать ограниченность аксиологического европоцентризма. Во-вторых, ценности как этический императив признаются автором основой как для

формирования внутриполитической повестки, так и для поиска общего языка на международной арене. И в этой связи заслуживают самого пристального изучения. В-третьих, анализ формирование и эволюция понимания свободы в различных культурах, позволяет связать ценностные доминанты с геополитической, экономической и религиозной спецификой.

Научная новизна заключается в подробном рассмотрении смыслового наполнения категории «свобода» в Античной и Средневековой культуре Запада, исламской, индийской и китайской философских и религиозных традициях. Именно эти источники, по мнению автора, питают фундаментальные представления о данной ценности, которые сохранялись в течение длительного времени. Автор определяет место «свободы» в каждой из анализируемых ценностных систем.

Стиль статьи характерен для научных публикаций в области гуманитарных исследований, в нем сочетается четкость формулировок ключевых тезисов и логически последовательная их аргументация. Оправданным выглядит выбор категории «свобода» для сравнительного аксиологического исследования Европейской, Арабо-мусульманской, Индо-буддийской и Китайской культур. Однако несколько натянутым выглядят выводы о «деструктивных, разрушительных последствий для личности и общества», которые несет западное понимание свободы, ориентированное на признание высшей ценностью свободу «атомизированного индивида».

Структура и содержание полностью соответствуют заявленной проблеме.

Библиография статьи включает 49 наименований работ как отечественных, так и зарубежных авторов, посвященных рассматриваемой проблеме.

Апелляция к оппонентам практически отсутствует. В тоже время, большой охват культур и временных периодов, делает такой обзор вполне оправданным.

Статья может послужить интересным поводом для научной дискуссии по вопросам ценностных основ цивилизаций в мире, рассматриваемом с позиции культурного релятивизма.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Ермолов Т.М. Метафизические атрибуты в естественном богословии протоиерея Федора Голубинского // Философская мысль. 2024. № 12. DOI: 10.25136/2409-8728.2024.12.72668 EDN: VLWIQZ URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=72668

Метафизические атрибуты в естественном богословии протоиерея Федора Голубинского

Ермолов Тихон Маркович

ORCID: 0000-0002-0910-4004

независимый исследователь

141300, Россия, Московская область, г. Сергиев-Посад, Территория Лавра, Академия

 ermolaev.tikhon@yandex.ru



[Статья из рубрики "Философия религии"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2024.12.72668

EDN:

VLWIQZ

Дата направления статьи в редакцию:

06-12-2024

Дата публикации:

13-12-2024

Аннотация: Статья представляет собой историко-философский и историко-богословский анализ основных тем естественного богословия в философском наследии профессора Московской духовной академии протоиерея Федора Голубинского (1798-1854). В данной работе рассматривается учение о Божественных атрибуатах, которое является одним из ключевых разделов естественного богословия. Это учение у Голубинского служит основой для следующего раздела его системы, посвященного Божественному Промыслу, потому изучение доктрины о свойствах Божиих является необходимым для полноценного понимания апологетического наследия профессора. В фокусе исследования находятся метафизические божественные атрибуты, они являются общими для теистических религиозных традиций. Статья обращается к дореволюционному духовно-академическому образованию, исследование которого необходимо для лучшей

ориентации в отечественном образовательном пространстве. Исследование наследияprotoиерея Федора Голубинского подтверждает, что тема Божественных атрибутов традиционно преподавалась как в догматическом, так и в рациональном богословии. Это подчеркивает значимость интеграции философских и теологических аспектов в подготовке духовенства, что, в свою очередь, может оказывать влияние на современный богословский дискурс и его развитие. В работе применяются общенаучные методы (анализ, синтез, сравнение, системный подход и д.р.), так и специальные (историко-теологический и историко-философский). Необходимо отметить, что духовно-академическое естественное богословие остается почти неизученным, когда как различные тематики рационального богословия в осовремененном научном пространстве активно разрабатываются. Будучи необычайно эрудированным преподавателем и ученым, Голубинский интегрировал православный религиозный опыт в широкий богословско-философский контекст, обогатив отечественные гуманитарные и теологические пространства многими фундаментальными христианскими положениями, сохранив методологию естественного богословия. В данной статье отмечаются основные источники, которые оказали влияние на формирование его учения о метафизических свойствах Божиих. В статье выделяются сильные стороны построений профессора, в частности, в контексте обоснования атрибута простоты, по поводу которого в современном научном пространстве ведутся активные дискуссии. Подчеркивается необходимость дальнейших исследований по данной проблематике.

Ключевые слова:

метафизика, Бесконечность, Московская духовная академия, рациональное богословие, естественное богословие, Божественные атрибуты, метафизические атрибуты, теистические предикаты, христианство, реализм

Место учения о Божественных атрибутах в естественном богословии прот. Федора Голубинского

В современном теологическом пространстве существует несколько позиций относительно вопроса определения такой предметной области как естественная теология. Британский теолог Алистер Макграт выделяет четыре основных взгляда на предмет того, чем, в сущности, является естественное богословие. Во-первых, пишет Макграт, это предприятие, которое исходит из предпосылок, не предполагающих религиозных убеждений, и использует различные ресурсы, например, разум, воображение, интуиция (и т.д.) для обоснования рациональности веры в Бога. Здесь указанный британский теолог делает ссылку на позицию Уильяма Олстона, который, к слову, определяет естественную теологию, как «попытку обеспечить поддержку религиозным верованиям путем принятия в качестве исходных посылок положений, которые не являются религиозными верованиями и не связаны с таковыми» [19, с. 696]. Во-вторых, естественная теология – это предприятие, которое исходит из внимательного изучения т.н. «Книги Природы», восполняется изучением Священного Писания и не противоречит иным областям богословия. Во втором определении автор ссылается на Роберта Бойля. В-третьих, естественная теология исследует взаимосвязь научного знания и веры в Бога, о чем пишет в своих трудах Джозеф Батлер. И, наконец, в рамках естественной теологии, отмечает Макграт, ссылаясь на Джорджа Морли, происходит попытка осмыслиения природы с позиций христианства. Таким образом, можно говорить о предметной области естественной теологии в разных ключах [см: McGrath, Alister.

'Natural Theology' // St Andrews Encyclopaedia of Theology. Edited by Brendan N. Wolfe et al. <https://www.saet.ac.uk/Christianity/NaturalTheology>]. Чарльз Талиаферро отмечает, что главное назначение естественной теологии, — «содействовать теистическому пониманию Бога» [см: Талиаферро Ч. Проект естественного богословия // Новое естественное богословие / Пер. с англ. М., 2014. С. 2.].

Один из ведущих современных отечественных специалистов в области рационального богословия В. К. Шохин предлагает рассматривать естественную теологию в узком и широком смыслах. Так, естественное богословие в узком смысле — предметная область, которая изучает традиционные богословские вопросы, такие как бытие Бога, атрибуты Бога, действия Бога по отношению к миру, без обращения к Священному Писанию с использованием только естественных способностей человеческого разума. В широком смысле естественная теология — это одна из областей научного исследования, которая исходит из того, что человек естественным образом обладает истинным знанием о Боге. Таким образом, естественная теология в широком смысле — это совокупность опытов осмыслиения границ естественного богоопознания.

В христианской парадигме при определении предметной области естественной теологии следует исходить из определенной интерпретации самого понятия о естестве, или природе, которая была искажена грехопадением, однако не утратила, как выражается В. К. Шохин, «изначальной благодати», благодаря чему констатируется сама возможность естественной теологии как дисциплины, относящейся к области христианского богословия. О появлении термина естественной теологии свящ. Дмитрий Лушников пишет, что он введен «представителем средневековой схоластики, скотистом Николаем Бонетусом, автором одноименного трактата, созданного им в 1330 г. и опубликованного в 1505 г.» [12, с. 78]. Другой исследователь С. В. Месяц связывает появление рассматриваемого термина с именем Марка Тересия Варрона, который, к слову, повлиял на блж. Августина, выделявшего три части теологии: баснословная теология, гражданская теология и, собственно, естественная (от лат. *naturalis*) теология, а также и на других более ранних учителей Церкви, к примеру, Тертуллиана. Несложно убедиться в том, что самый предмет естественного богословия имеет древние исторические корни, восходящие ко временам античности.

Следует отметить, что протоиерей Федор называет рассматриваемую древнюю область естественного богословия «умозрительным богословием». Однако, безусловно, это и есть естественное богословие. Чтобы обосновать данное утверждение, можно отметить, что в качестве методологической основы протоиерей Федор использовал учебник по метафизике Хр. Баумейстера, в котором естественное богословие выступало в качестве одного из составляющих элементов (об этом будет сказано подробнее в статье). Также его ученик В. Д. Кудрявцев-Платонов, который сменил прот. Федора на кафедре метафизики после его блаженной кончины, перенял у своего учителя последовательность тем и уже во втором разделе метафизики именовал это направление именно «естественным богословием». Кроме того, современные исследователи, такие как Абрамов и священник Дмитрий Лушников и прочие исследователи дореволюционного духовно-академического рационального богословия, однозначно утверждают, что умозрительное богословие прот. Федора Голубинского является, собственно, богословием естественным.

Материалами, по которым производится анализ идейного наследия родоначальника традиции преподавания естественного богословия в Московской духовной академии прот. Федора Голубинского, являются курсы лекций по философии и умозрительному

богословию, записанные его учениками. Отметим, что о. Федор не оставил после себя никаких собственных сочинений, исключением является труд «Премудрость и благость Божья в судьбах мира и человечества. (О конечных причинах)», изданный в соавторстве с профессором Д. Г. Левитским [\[10, 320 с.\]](#).

Итак, изданные учениками профессора курсы лекций представляют из себя метафизическое учение, основной характеристикой которого является целостность богословских и философских элементов, выстроенных по принципу конструктивного синтеза. Ю. И. Романьков характеризует синтез проф. Голубинского следующим образом: «В основе конструктивного синтеза Ф. А. Голубинского лежат рациональные и иррациональные компоненты, соединяющие в себе дискурсивность и аналитизм с интуитивизмом и даже мистицизмом» [\[18, с. 143\]](#). Влияние на формирование структуры курса профессора оказало произведение Ф. Хр. Баумейстера (1698-1785 гг.) «Метафизика». В рассматриваемую эпоху данный труд был популярным в России; интересно наблюдение А. И. Абрамова, что труд Баумейстера «Метафизика» «побил» почти все рекорды философских публикаций в России [\[4, с. 232-233\]](#). Необходимо отметить, что влияние Ф. Хр. Баумейстера на прот. Федора было методологическим, а его восприятие было критическим. Профессор Московской духовной академии С. С. Глаголев (1865 – 1937 гг.) отмечал, что сочинения Баумейстера были популярны в России и что в них находилось многое противного христианскому духу. С. С. Глаголев приписывает о. Федору заслугу в том, что последний раскрывал ошибки и предлагал собственную критику мыслителям различных философских и религиозных направлений, и, как отмечает проф. Глаголев, делал это с любовью и без раздражения [\[7, с. 42\]](#).

Труд Ф. Хр. Баумейстера «Метафизика» выстроен по следующему плану [\[6, с. 3\]](#): (1) онтология, (2) космология, (3) психология, (4) естественного богословие. Структура метафизики прот. Феодора Голубинского представлена по-другому [\[9, с. 74\]](#): (1) онтология, (2) естественное богословие, (3) психология, (4) космология. Так, естественное богословие в наследии о. Федора представляет из себя структурную часть метафизического учения, что соответствовало определенному взгляду на предмет, сформировавшийся еще в период второй схоластики во второй половине XVI в. в богословии П. Фонсеки (1528-1599 гг.) и Ф. Суареса (1548-1617 гг.) [\[19, с. 710-711\]](#). Прот. Федор истину христианской веры выразил в единой философской системе и, как точно отметил Н. Н. Глубоковский, стал «не просто христианским философом, но именно и специально философом христианства» [\[8, с. 42\]](#).

Естественная теология Ф. Хр. Баумейстера представлена 5-ю отделами: (1) о бытии Бога, (2) о сущности и свойствах Бога, (3) о разуме, (4) о воле и (5) о действиях Бога. В предметную область естественной теологии у него входят «все наши познания о Боге и Его совершенствах, приобретенные разумом» [\[6, с. 205\]](#). Отец Федор видоизменил структуру естественного богословия Баумейстера, выделив 3 отдела: (1) о бытии, (2) о свойствах и (3) о действиях Бога. Голубинский пишет: «Умозрительное богословие есть систематическое познание о Боге, т.е. о бытии, свойствах и действиях Еgo, которое может быть составлено под руководством идей ума с помощью наблюдений внутреннего и внешнего опыта» [\[9, с. 346\]](#). Итак, тема Божественных атрибутов, которой посвящена настоящая статья, является одной из основных в системе естественного богословия Голубинского. Прежде чем перейти к ней, необходимо прояснить, что служит основой для богословско-философских построений протоиерея Федора по данному вопросу.

Чем фундируется учение о Божественных атрибутах в лекциях прот. Федора

Голубинского?

Вопрос о том, на каких гносеологических основаниях формируется прот. Федором учение о Божественных атрибуатах, является принципиальным в рамках настоящего исследования. Раздел «о свойствах Божиих», равно как и «о действиях Божиих» опирается на учение прот. Федора о доказательствах бытия Божия, т.е. на первый раздел естественной теологии «о бытии», а также на онтологию и гносеологию профессора. Несмотря на то, что тема доказательств бытия Божия не является предметом настоящего исследования, обойти ее стороной представляется совершенно невозможным.

Профessor встал на защиту подвергнутой критике Кантом Ансельмовой формулировки онтологического доказательства. С точки зрения гносеологии профессор был реалистом. Он не соглашается с критикой немецкого идеалиста Канта данного аргумента. Для того, чтобы наглядно проиллюстрировать фундаментальные различия реализма прот. Федора и идеализма Канта, можно прибегнуть к весьма ценному толкованию выразителя абсолютного реализма С. Л. Франка формулы Р. Декарта «cogito, ergo sum [перевод с лат. мыслю, следовательно, существую]». Он пишет, что из приведенного картезианского выражения следует, что «в лице сознания открылось бытие, которое “дано” уже не косвенно, не через посредство его сознавания, а совершенно непосредственно – бытие, которое мы “знаем” именно в силу того, что мы сами есмы это бытие» [\[23, с. 158\]](#). Примечательно, что сама формула идеалиста Р. Декарта корнями восходит к неоплатонизму. Плотин пишет:

Nοοὐτες αὐτοὶς βλέπομεν δηλονότι νοοῦσαν φύσιν, οὐ ψευδοίμεθα, οὐ τὸ νοεῖν. νοοῦμεν καὶ αὐτοὶς νοοῦμεν, νοερὸν οὖσαν φύσιν νοοῦμεν" πρὸ πρα τὸς νοησεως ὅλῃ προτῷ νόησις οἷον συχος. Καὶ οὐσίας δὲ νόησις καὶ ζωῆς νόησις: προτε προζωῆς καὶ οὐσίας ὅλῃ οὐσία καὶ ζωή. Ταῦτα πρα εἶδεν, οσα νέργειαι. Εἴ δὲ νόες ακατὰ τὸ νοεῖν οὐτως αντούς, τὸ νοητὸν μεθας οὐ ντως. οὐ δὲ νόησις οὐ απτὸ φέρει.» (III, 9, 6)

данный текст можно перевести на русский язык следующим образом:

Мысля себя, мы, очевидно, видим мыслящую природу, иначе обманываемся в том, что налично мышление. Если все же мы мыслим, и мыслим самих себя, то мы мыслим природу, которая мыслит; значит, прежде этого [мыслящего мышление] мышления есть и иное, так сказать, безмолвствующее мышление. Это мышление сущности и мышление жизни, так что прежде этой сущности и прежде этой жизни есть иная сущность и иная жизнь. Значит, они есть те, что видятся деятельностями. Если же деятельности, занятые мышлением себя, – как мышления – суть умы, тогда мы – как сущие – есть умопостигаемое [этих деятельности умов, т. е. души]. Их мышление дает [нам] образ [\[16, с. 469-470\]](#).

Отметим, что В. П. Лега утверждает, что возможен и другой перевод: «иначе мы ошибались бы при мышлении» [\[11, с. 55\]](#) (III, 9, 6). К слову, вышеприведенный текст Плотина восходит к Аристотелю, который пишет: «Следовательно, ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении» [\[5, с. 373\]](#) (XII, 9), далее Аристотель продолжает словами: «Поскольку, следовательно, постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга, что не имеет материи, то они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью» [\[5, с. 373\]](#) (XII, 9).

Итак, в словах Плотина «мысля себя, мы, очевидно, видим мыслящую природу, иначе мы ошибались бы при мышлении» мы усматриваем коренное отличие реализма от идеализма. Разница между ними заключается не в том, что первый бытие отрицает, а второй его признает; это различие кроется в вопросе, где бытие признается? Согласно С. Л. Франку, в рамках идеализма признается бытие сознания, реализм же, признает как бытие сознания, так и бытие вне сознания [\[23, с. 158\]](#).

Собственное гносеологическое учение о. Федор излагает в разделе метафизики «онтология», которая разделена на 2 части: в первой разбирается вопрос о существовании предметов, познаваемых посредством чувств, вторая часть посвящена обоснованию бытия Бесконечного, которое представлено в системе о. Федора в качестве основы всякого бытия [\[9, с. 82-83\]](#). Гносеологический реализм прот. Федор формулируется на фоне критического разбора учений идеалистов и скептиков. Начинает раздел онтологии профессор с вопроса о том, «существует ли что-нибудь» [\[9, с. 83\]](#)? Далее о. Федор указывает на ошибочность позиций идеалистов и скептиков, которые не руководствовались той логикой, согласно которой бытие «есть первое, само из себя известное» [\[9, с. 83\]](#).

Прот. Федор подвергает критике идеализм Канта, в котором в качестве основания берется сознание, а не бытие. Прот. Федор как реалист считает гносеологию немецкого мыслителя односторонней. Профессор пишет: «Кант определяет бытие так: ... “бытие есть то, что на самом опыте действительно возбуждает представления”, но это определение одностороннее» [\[9, с. 86\]](#). О. Д. Мачкарина отмечает, что Голубинский перенял у Канта, что «человеческое познание всегда включает в себя чувственное созерцание, в котором выражается реальное отношение знания к изучаемому объекту; через понятие она [вещь — Т.Е.] становится объектом мысли» [\[15, с. 163\]](#). Несмотря на то, что Кант и Голубинский сошлись в последнем, их выводы отличаются. В области гносеологии проф. Голубинский как реалист в качестве основы берет не сознание, а само непосредственное бытие, обнаруженное посредством сознания. Бесконечное Существо обладает онтологическим статусом, поскольку понятие о Нем является безусловно необходимым, то есть тем, что лежит в основе бытия всякой вещи [\[9, с. 256\]](#). Свидетельствует о бытии Бесконечном (1) «непосредственное свидетельство ума», т.е. априорность данной идеи и (2) «посредственное восхождение от произведений к причине» [\[9, с. 251\]](#), т.е. такое мышление, которое опирается на законы причинности и достаточного основания [\[17, с. 102\]](#).

Относительно Кантовой критики онтологического доказательства о. Федор пишет: «Если не усвоить мышлению человеческому понятия о Существе необходимом, то не будет основания для уверения в каком бы ни было бытии» [\[9, с. 364\]](#). Данные слова являются закономерным выводом из метафизического учения проф. Голубинского, в котором обосновывается, что переход от мысли к бытию (в отношении бытия Бога) не является нарушением формальных законов логики, поскольку на основании реализма проф. Голубинского, «если идея о совершенно необходимом необходимо существует в нашем духе, то предмет ее имеет реальное бытие» [\[9, с. 365\]](#). Также прот. Федор пишет, что Ансельм Кентерберийский не называл бытие качеством, как утверждает Кант, но выражал только то, что в понятии Наилучшего Существа соединены: во-первых, полнота совершенств и, во-вторых, реальное бытие. Таким образом, прот. Федор критикует И. Канта, говоря, что тот неправильно воспринял положения Ансельма [\[9, с. 365\]](#).

Поставив точку на проблеме гносеологических оснований учения прот. Федора, перейдем к искомой в рамках данной статьи теме Божественных атрибутов.

Общие сведения об учение прот. Федора Голубинского о свойствах Божиих

Признавая возможность обоснования Божественных свойств посредством философствующего разума, профессор пишет: «История философии и религии всех веков удостоверяет, что человек, по руководству собственного разума, дошел до многих истинных познаний о Боге, которые подтверждает и положительное Откровение» [9, с. 413]. Второй раздел умозрительного богословия («о свойствах Божиих») профессор начинает с обоснования метода исследования, при котором осмысление Божественных атрибутов происходит без апелляции к Священному Писанию. Отец Федор признает, что учение о Боге возможно исключительно из Откровения, потому что «сообщить познание о Боге может только Бог» [9, с. 412]. Так, в качестве основного ресурса профессор использует Откровение естественное, которое, являясь «всеобщим», «прирождено и представлено всем для размышления и деятельного раскрытия» [9, с. 412].

Далее профессор отмечает характер и границы получения знания о Божественных атрибуатах, которые формируются в соответствии с методом естественного богословия. Так, прот. Федор пишет о существовании двух крайностей: (1) крайность «ума сомневающегося», в которой отвергается всяческая возможность познания Бога, и (2) крайность «ума чрезмерно самонадеянного», в которой констатируется возможность полного познания Бога. Известно, что к первой крайности приходили философы скептики, а также, как замечает проф. Голубинский, многие христиане, которые заключали к тому, что посредством света естественного Откровения невозможно богопознание. Отвержение значимости естественного Откровения, по мнению о. Федора, является непоследовательным и губительным в силу того, что последнее является тем необходимым семенем, которое делает возможным распространение христианского Логоса в иные культурные измерения, ведь данное Откровение по характеру своему является всеобщим и открытым для усвоения каждым человеком. Другая крайность ума самонадеянного, которая связана с именами еретиков Аэция и Евномия, а также философов Спинозы и Гегеля, не может найти для себя разумного оправдания, поскольку конечное не может объять Бесконечное, обратное необходимо приводит к абсурдному выводу о том, что человек либо равен Богу, либо выше Него, ведь было бы нелогично отрицать, что «равное обнимается только равным, большее не может быть объято меньшим» [9, с. 415]. Не сложно заметить, что позиция прот. Федора в полной мере соответствует православному учению о характере и границах богопознания, сформулированному святыми отцами в IV и XIV веках. Так, в духе православной традиции профессор утверждает, что необходимо придерживаться среднего пути по отношению к двум крайностям, потому что (1) «познание о бытии Божием сам Бог насадил в природе каждого» и (2) исчерпывающим образом в рамках системы невозможно познать Бога, так как «конечному невозможно обнять Бесконечное».

Основные задачи второго раздела умозрительного богословия заключаются в том, чтобы ответить на то: (1) «что есть Бог и какие Его свойства по бытию и силе?» и (2) «какие Его совершенства духовные» [9, с. 417]?

Начинает решение задачи профессор с формулировки «общего понятия» о Боге, которое извлекается из идеи ума, исходя из внешнего и внутреннего опытов. Следует отметить, что прот. Федор не считает возможным дать определение Богу в силу того, что Беспредельное не может быть определено. Общее понятие представлено следующим

образом: «Бог есть Существо бесконечное по бытию и духовным совершенствам, Виновник и Покровитель мира физического и духовного» [\[9, с. 417\]](#). Таким образом, проф. Голубинский выделяет 3 основных понятия о Боге: (1) *Бог как бесконечный по бытию*, (2) *Бог как бесконечный по духовным совершенствам* и (3) *Бог как Виновник и Правитель мира физического и духовного*.

Классификацию Божественных атрибутов, которую предлагает прот. Федор является стандартной, он разделяет свойства на две группы: (1) Божественные свойства, которые относятся к отрешенному бытию (т.е. метафизические свойства) и (2) Божественные совершенства, принадлежащие Богу как Совершеннейшему Духу (т.е. теистические предикаты). Обоснование данной классификация строится о. Федором на основании того, что мир делится на физический и духовный. «Как эти два мира различны между собой, так, по пути превосходство (*per viam eminentiae*), можно различать и в самом Боге свойства, относящиеся к Его отрешенному бытию и силе, и совершенства, принадлежащие Ему как всесовершенному Духу» [\[9, с. 423\]](#), — пишет профессор.

Прот. Федор выделяет следующие свойства, относящиеся к отрешенному бытию: «а) отрешенная необходимость бытия Божия, б) независимость, в) вечность и неизменяемость, г) бестелесность, неизмеримость и вездесущие, д) всемогущество, е) совокупность всех совершенств (*realitatum*) в высочайшей степени, ж) простота их и <...> безразличие (*indeffferentia*) и единство» [\[9, с. 421\]](#). К Божественным совершенствам, принадлежащим Богу как Совершеннейшему Духу, профессор относит: «а) всеведение и премудрость, б) высочайшую свободу, святость, благость, правосудие и в) блаженство» [\[9, с. 421\]](#). Настоящая статья посвящается учению прот. Федора о метафизических атрибуатах.

Проф. Голубинский утверждает, что «общим признаком» Божественной природы является бесконечность, которая относится ко всем атрибутам Бога. Идея о Бесконечном, которая превышает все познавательные способности человека, является неотделимой от ума человека. По Голубинскому, идея о Бесконечном «есть только темное, тайное некоторое предчувствие Бесконечного, а не ясное созерцание Его, есть преждеопытное, неисчерпаемое для определенных понятий разума, представление о чем-то неограниченном» [\[9, с. 139\]](#). В разделе онтологии предлагает объяснение тому, чем является идея о Бесконечном: (1) по бытию и (2) по совершенствам. Так, идея о Бесконечном по бытию — представление о таком Существе, которое не ограничивается ни (а) пространством, ни (б) временем, т.е. такое Существо, которое обладает свойствами (а) неизмеримости и вездеприсутствия, (б) вечности и неизменяемости. Свящ. Дмитрий Лушников отмечает: «Атрибут бесконечности, хотя и полагается в основание других божественных свойств, свое собственное обоснование получает в процессе последовательного изложения всех вышеперечисленных атрибутов» [\[13, с. 61\]](#), т.е. учение о Бесконечном, как «первом и непосредственном начале всякого нашего познания», выраженном в онтологии Голубинского, находит последующее раскрытие во 2-м разделе естественной теологии, посвященной свойствам Бога [\[9, с. 142\]](#).

Метафизические свойства Бога

а) Атрибут Бога необходимости

Современный теолог В. К. Шохин дает следующее определение данному атрибуту: «Божественная необходимость понимается ... как та характеристика Бога, которая прежде всего остального выделяет Его из всех прочих сущих, что могут быть, а могут и

не быть, тогда как Его природу нельзя помыслить, не предполагая, что Его несуществование невозможна» [20, с. 424]. В системе Голубинского атрибут необходимости, как и любой другой атрибут Бога, открывается из самой «идеи Бога как Существа Бесконечного» [9, с. 424]. Также в рамках данной темы можно обратиться к разделу «онтологии» прот. Федора, в которой он пишет: «Действительное бытие всех сотворенных существ не необходимо, как необходимо бытие Существа Бесконечного, которое иначе не было бы Бесконечным» [9, с. 149]. Таким образом, уже с самого начала рассмотрения учения Голубинского несложно заметить, что перед нами предстоит оригинальная интерпретация классического представления о Божественных атрибуатах в свете метафизики о существе Бесконечном. Свойство «необходимого существования» в системе Голубинского прямо связано с доктриной об онтологическом доказательстве. Как было отмечено, Голубинский является сторонником Ансельмового онтологического аргумента. Обоснование свойства необходимости фундируется гносеологической установкой реализма (восходящей к философии неоплатонизма), которая нашла свое применение в первом разделе естественной теологии «о бытии Бога» (об этом говорилось выше). Таким образом, по Голубинскому, в Боге сущность и бытие неразрывно связаны между собой, ведь «если существо бесконечное не будет иметь бытия, тогда Оно будет существом, порожденным умом нашим ..., существом конечным» [96 с. 424]. Так как сущность и бытие в Боге неотделимы, существо Бесконечное, т.е. Бог, обладает атрибутом необходимости.

Также атрибут необходимости основывается и на базовой посылке космологического довода в пользу бытия Бога, в которой по законам причинности и достаточного основания происходит заключение к бытию Безусловному (из усмотрения обусловленности бытия каждой вещи). Поскольку сам опыт свидетельствует о случайности как моего я, так и бытия вне меня, закономерно следствие о том, что безусловно-необходимое бытие не может не быть, поскольку оно — основание и достаточная причина бытия случайного [9, с. 426]. Профессор в разделе «онтология» утверждает: «Бытие Бога необходимо, ибо иначе не было бы возможным бытие мира» [9, с. 178]. Таким образом, второй тезис прот. Федора об атрибуте необходимости является классическим пассажем, который выразил задолго до него еще Фома Аквинский в третьем обосновании бытия Божия [22, с. 18]. Отметим, что до Фомы тема необходимого разрабатывалась у Платона, Аристотеля, Ибн-Сины и многих других.

6) Атрибут независимости

Атрибут независимости по Голубинскому означает, что Он не «стесняется» в собственном бытии ничем, ни субстанцией, ни силой и не зависит в своем бытии от какого-либо другого бытия. Обоснование данного атрибута основывается на понятии о Боге как Существе Бесконечном, «зависящее существо не может быть бесконечным» [9, с. 427]. Также атрибут неизменяемости о. Федор обосновывает посредством обращения к космологическому доводу бытия Божия: первооснова бытия всякой вещи не может быть зависящей в своем бытии, т.к. в противном случае говорить о бытии Безусловном не приходится. Если мы отрицаем бытие Безусловное, тогда «целый ряд существ должен представляться держащимся ни на чем» [9, с. 427]. Таким образом, к атрибуту Бога независимости мы также приходим из понятия о Бесконечном и на основании законов причинности и достаточного основания.

в) Атрибуты вечности и неизменяемости

Обоснование данных атрибутов также происходит на фундаменте метафизики профессора. Категории времени и пространства не приложимы к бытию Бесконечному, так как последние ограничивают бытие. Понятию времени принадлежат *начало, конец и преемственность*, во времени невозможно полностью выразить сущность, но, как говорит Голубинский, только «мало-по-малу», ведь преемственность предполагает сменяемость одного состояния в другое. Так как «Бог есть Существо Бесконечное, необходимое [в Котором сущность неотделима от бытия — Т. Е.] и от самого себя (*ens a se*), то Он не имеет ни начала, ни конца, ни преемственности, и потому вечен» [\[9, с. 430\]](#).

Атрибут *неизменяемости*, по Голубинскому, является частным раскрытием атрибута Вечности. Проф. Голубинский пишет: «Что начало, продолжает, может прекратить бытие, то временно; напротив, что не имеет начала бытия, в продолжение его не возрастает, не приобретает ничего нового, следовательно, не изменяется, и что никогда не окончится, то вечно» [\[9, с. 430\]](#). Время не является субстанцией или неким самостоятельным существом, оно, по словам профессора, «существует как закон, ограничивающий бытие и жизнь» [\[9, с. 430\]](#), потому и время должно иметь достаточное основание. По законам причинности и достаточного основания мы заключаем к тому, что должен быть создатель времени, который, в силу собственной вневременности, является неизменяемым.

г) Атрибуты бестелесности, неизмеримости и всеприсутствия

Прот. Федор обосновывает данные атрибуты следующим образом: «Идея о Боге отрицает все понятия о пространстве, месте, фигуре, измерении, величине, как понятия об ограничениях внешних» [\[9, с. 431\]](#). Бог *нематериален*, поскольку мы не можем видеть его посредством органов чувств, а также, потому что Он не имеет очертания или фигуры. Также мир видимый не может заключать себе существо Бесконечное, ибо «части мира не составляют Бесконечного» [\[9, с. 155\]](#).

О. Федор проводит разграничительную черту между атрибутами *неизмеримости* и *всеприсутствия*. В рамках данных свойств мы констатируем общее положение о том, что Бог не является ограниченным пространственными измерениями. Отличие в рамках двух атрибутов заключается в том, что свойство *неизмеримости* выражает неограниченность Бога категорией пространства *вне зависимости от того существует ли мир, или не существует*, свойство же *вездеприсутствия* «принадлежит Богу собственно по отношению к миру физическому и нравственному»; Бог присутствует *везде*, в каждом существе, в каждом состоянии и действии сил

[\[9, с. 432\]](#).

«Вездеприсутствие» Бога отец Федор называет «дивным», так как, с одной стороны, Он «нигде», не заключен где-либо, с другой стороны, Он «везде», в смысле «вседействующий, всесохраняющий, всесодержащий». Далее профессор утверждает, что различие всеприсутствия Бога по действиям и сущности некорректно, потому что у Бога невозможно отделить действие от сущности

[\[9, с. 434\]](#). О. Федор пишет, что подобное разграничение возможно в действиях людей, например, царей, которые дают повеления, которые действуют без присутствия действующей причины. В Боге нет такого ограничения.

Другую проблему, которую решает прот. Федор Голубинский, является вопрос присутствия Бога в том, что противоречит Его совершенствам. Основываясь на понятии о Бесконечном, профессор утверждает: «Бог в порочных действиях присутствует, как Сохранитель жизни порочного человека, и, в частности, той силы его, которою он действует ко злу; далее, присутствует как всевидящий и Судья» [\[9, с. 434\]](#). Таким

образом, всеприсутствие Бога распространяется и в физическом, и в нравственном мире, «нельзя представить ни одного места, ни одного действия или состояния, где бы Бог не присутствовал» [\[9, с. 435\]](#), в противном случае мы столкнулись бы с противоречием в рамках атрибута Бесконечности.

д) Атрибут Бога всемогущества

Данное свойство, по Голубинскому, означает силу Божию производить в бытие «все, что Бог ни захочет» [\[9, с. 435\]](#). Также в рамках данного атрибута констатируется невозможность какого-либо стороннего стеснения или удержания Бога в Его действиях. Данный атрибут, утверждает Голубинский, можно доказать a priori (из анализа идеи о Бесконечном, из которого вытекает, что Бог — Существо неограниченное по бытию и совершенствам) и a posteriori (из рассмотрения творения).

Итак, прот. Федор предлагает обоснование атрибуту всемогущества, который основывается на наблюдениях за миром. В мире действуют весьма могущественные силы, которые сами себя не могут привести в бытие в силу условности и ограниченности. Эти силы сохраняют гармонию и порядок несмотря ни на какие разрушительные явления. «Так, рассмотрение мира приводит нас к убеждению, что Величайшая сила все содержит в единстве, связи и порядке. Когда прилагаем эту силу к идеи о Бесконечном, то возводим ее в степень бесконечную» [\[9, с. 438\]](#), — пишет профессор. К признанию высшей силы нас подталкивает единство порядка мира, восстанавливающая сила в мире, а также тот факт, что гармония мира не утрачивается из-за господствующей в мире разрушительной силы. Профессор пишет:

«Если бы не было Высочайшей силы, приводящей все в порядок, то противодействие конечных сил, из которых каждая не имеет полновластия над другими, простиралось все далее и далее, и начавшееся разрушение могло бы окончиться прекращением каких-нибудь родов и видов существ, но этого нет в природе» [\[9, с. 436\]](#).

Поскольку мы признаем бытие Высшей силы, которая держит мир, то неизбежно признаем, что Она не подлежит стеснению или ограничению, ведь последние не приложимы к бытию Бесконечному [\[9, с. 436\]](#).

е) Атрибут Бога всесовершенства

Проф. Голубинский утверждает, что исходя из идеи о Бесконечном, мы приходим к тому, что Бог всесовершенен, Богу «принадлежат в высочайшей и бесконечной степени все существенности (realitates), без всякого ограничения и несовершенства» [\[9, с. 438\]](#).

По нашему наблюдению, обоснование данного свойства, как и всех прочих свойств, согласуется с учением Фомы Аквинского, которое, как нам видится, в данном случае и во многих других, было восполнено собственными метафизическими идеями. Так, Аквинат, опираясь на Аристотеля, отвечает на вопрос «В Боге ли совершенства всех вещей?» следующим образом:

«Следствие фактически предсуществует в своей действующей причине, причем предбытие в возможности материальной причины есть самое несовершенное предбытие, ибо и материя несовершена, тогда как действователь — совершенен; поэтому фактическое предбытие в действующей причине — это отнюдь не несовершенное, но, напротив, [вполне] совершенное предбытие. И так как Бог — первая действующая причина вещей, совершенства всех вещей необходимо предсуществуют в Боге

наилучшим образом» [\[22, с. 47\]](#).

Прот. Федор Голубинский отмечает, что все существенности и совершенства, которые мы обнаруживаем в мире, не являются чистыми, в них есть примесь зла к добру. Нужно отметить, что на учение Голубинского об атрибуте всесовершенства Бога оказало влияние философия Плотина. По Плотину, источником блага является Единое, а вещи мира — соединение эйдосов и материи. Плотин пишет: «Материя становится хозяйкой всего, что попадает в неё; она портит его и разрушает, вкладывая в него свою собственную противоположную природу; противоположную не в том смысле, что к горячему она привносит холодное, но к виду горячего она привносит свою безвидность, и ко всякой форме — свою бесформенность, и избыток и недостаток свой — к соразмерному» (I, 8, 8). Косвенным доказательством того, что при обосновании данного атрибута профессор ссылается на Плотина, являются слова о. Федора, что «материя ... не может быть названа злом», но по отношению к духовным силам она — «нечто недостаточное и отрицательное» [\[9, с. 440\]](#). Дело в том, что в рамках христианской догматики материя не может называться злом в силу положений о Божественном Воплощении, Вознесении и ожидании человечества Второго Пришествия Спасителя... При этом, как несложно заметить, Голубинский находит некоторый компромисс между платонизмом и неоплатонизмом. Так, профессор утверждает, что недостатки и отклонения возможны по причине существования положительного, или совершенного. При этом, по Голубинскому, человеческий разум, будучи ограниченным, не может вместить полноту совершенств Бога, которая бесконечно превышает человеческий разум. Отсюда, исходя из понятия о Бесконечном, мы говорим, что Бог является не только источником тех совершенств, которые мы усматриваем в нашей жизни, но и других «неисчисленных», совсем «недоведанных», «иначе мы стали бы измерять полноту природы Божественной ограниченною мерою нашего опытного сознания» [\[9, с. 439\]](#).

Хочется сказать, что данный пассаж может быть рассмотрен с двух позиций: как то, что имеет отношение к теологии всесовершенства, и как аспект русской религиозной философии. Хотелось бы предложить некоторые соображения относительно второго, что, по моему мнению, может быть полезно для будущих исследований отечественного естественного богословия, которое на сегодняшний день остается нераскрытым и почти неизученным. Одной из ключевых проблем естественного богословия является обоснование Божественного Провидения, тесно связанного с проблемой зла. Русская религиозная философия, воспринявшая традиционные для христианской философии неоплатонические идеи, рассматривает зло как нечто, что не обладает сущностью. В этом контексте особенно важно изучение наследияprotoиерея Федора Голубинского, чьи труды, безусловно, оказали влияние на построения будущих философов России. Обоснование данного атрибута вводит в контекст апологии Провидения посредством апелляции к действиям (энергиям) Бога, что свойственно христианской мысли и, в частности, русской религиозной философии. Именно из этой парадигмы талантливый ученик Голубинского В. Д. Кудрявцев-Платонов будет исходить в завершающем разделе естественной теологии «о действиях Бога» [см: Кудрявцев-Платонов В. Д. О Промысле // Прибавление к Творениям св. Отцов. 1871. Ч. 24. Кн. 1.]. В этой связи, хотелось бы обратиться к словам Н. А. Бердяева: «У европейского мира в преобладающей его части иссякла вера в возможность перелива божественной энергии в этот мир, в наиреальнейшее, непосредственное воздействие божественных сил на жизнь человека и человечества. <...> Православие изначально и абсолютно онтологично. В этом онтологизме — внутренний пафос православия. <...> В западном христианстве, в его актуальности, в его бурной истории и в его великой культуре онтологизм ослабел,

выветрился, произошло отделение от истоков бытия. Православие неизменно верит в возможность перелива божественной энергии в жизнь мира и человечества» [см: Бердяев Н. Русская религиозная идея // Проблемы русского религиозного сознания. - Берлин: Издание The YMCA PRESS Ltd., 1924. С. 87-90.]. Обращение к истокам традиции рационально-богословской мысли Московской духовной академии, имеет не только апологетическое измерение, но и способствует лучшей ориентации в российском гуманитарном пространстве, в частности, в вопросе о том, как формировался онтологизм в русской религиозной философии.

ж) Атрибут Бога высочайшего единства

Прот. Федор утверждает, что в Боге можно усматривать единства в двух сторонах: внутренней и внешней. К внутреннему единству профессор относит следующие понятия: простота, безразличие сил и совершенств в существе Бога. Под внешним единством, согласно о. Федору, следует понимать исключительность Бога, т.е. то, что не существует того, кто бы соответствовал Богу.

Относительно Божественной простоты профессор пишет, что все совершенства Бога различаются разумом, в то самое время как они составляют единую Сущность [\[9, с. 443\]](#). Бог — существо Бесконечное, следовательно, «каждое Его совершенство и действие может и должно обнимать и проникать собою во все другие совершенства и действия» [\[9, с. 442\]](#), отсюда все свойства сливаются «в совершенное единство и тождество». Данная трактовка Божественной простоты коррелирует с философией Плотина, который считал, что в Едином нет никакой сложности, ибо «Первое должно быть никоим образом не многим: ибо, в противном случае, Его множественность будет зависима опять от иного — того, что прежде Него» (VI 8. 12). А. Р. Фокин пишет о трактовке Божественной простоты Плотина: «В Едином не различаются само Единое и его действие ..., поскольку все его энергии ... суть “как бы его сущность” ..., равно как и “его воля тождественна его сущности”» [\[21, с. 66\]](#).

Внешнее Божественное единство обосновывается непоследовательностью концепции политеизма, в рамках которой разрушается представление о Боге как Существе Совершеннейшем; то существо, которое не является совершеннейшим, не является Богом.

На основании исследования А. Р. Фокина, можно убедиться в том, что многие святые отцы опирались на неоплатоническую мысль при обосновании свойства Бога простоты [\[21, с. 60-96\]](#). По замечанию указанного специалиста, в современном теологическом пространстве на Западе «мало кто ... реально представляет себе историю возникновения и формирования этой доктрины [о Божественной простоте — Т. Е.], как правило, ограничиваясь именами блж. Августина, Ансельма Кентерберийского и Фомы Аквинского» [\[21, с. 62\]](#). На основании предложенных фактах мы можем утверждать, что построения проф. Голубинского о Божественной простоте весьма ценные в силу глубины философского анализа. Отметим, что в собственном умозрительном богословии о. Федор не упоминает имени Плотина, однако вывод о влиянии последнего на философию профессора не вызывает никаких сомнений. Важно заметить, что далеко не каждый представитель современной теологии разделяет концепцию Божественной простоты, их представители: А. Платинга [\[3, с. 47\]](#), Р. Гейл [\[1, с. 23\]](#), У. Хаскер [\[2, с. 703\]](#) и др., что подчеркивает важность ведения отечественного рационально-богословского дискурса в современный научный контекст.

Заключение:

В настоящей статье было описано учение о метафизических атрибутах прот. Федора Голубинского. Тематика Божественных атрибутов активно разрабатывается в зарубежном рациональном богословии. Данная статья не претендует на всеобъемлющее исследование по поставленной проблематике, однако в ней намечаются некоторые перспективы для дальнейших исследований в области русской философии и рациональной теологии. В статье указывается, что эпистемологияprotoиеря Фёдора Голубинского, безусловно, представляющая из себя значительное явление в русской религиозной философии, обладает богатым апологетическим потенциалом, в частности, в аспекте тематики Божественных атрибутов. В настоящем исследовании отмечаются фундаментальные отличия взглядов Голубинского и Канта, потому несложно убедиться в том, что немецкий философ не поставил точку по данному вопросу, но, обратно, явился важной точкой отсчета для построений в области рационального богословия. В данной статье обращение к доктрине об онтологическом доказательстве Голубинского послужило трамплином для перехода к Божественному атрибуту необходимости и прочим свойствам Божиим.

Также отдельное внимание можно уделить обоснованию прот. Федором Божественной простоты. Ценность философских рассуждений профессора обуславливается использованием широкого спектра философского знания. А. Р. Фокин отмечает, что в современном теологическом пространстве на Западе «мало кто из современных авторов реально представляет себе историю возникновения и формирования этой доктрины [Божественной простоты — Т. Е.], как правило, ограничиваясь именами блж. Августина, Ансельма Кентерберийского и Фомы Аквинского»[\[21, с. 62\]](#). На основании настоящего исследования мы можем утверждать, что построения проф. Голубинского о Божественной простоте весьма ценные в силу глубины его философского анализа.

Также необходимо отметить, что результатом проделанной о. Федором работы стало создание собственного, содержательно и методологически соответствующего естественной теологии богословского учения, характеристиками которого стали логическая стройность, включенность в цельное метафизическое учение, методологическая и содержательная последовательность каждого раздела. Осмысление Божественных атрибутов происходит с позиции философствующего разума, что соответствует методу исследования естественной теологии, когерентность которого профессор обосновал. Такой последовательности в методологии исследования не наблюдается у современника прот. Федора святителя Иннокентия (Борисова), который учение о свойствах Божиих в рамках естественной теологии сформулировал на основании Священного Писания [\[14, с. 274\]](#).

В завершении данной неисчерпаемой темы хочется сказать, что учение о Божественных атрибутах прот. Федора Голубинского открыто для дальнейших тщательных исследований для интеграции его богословских построений в современный научный богословский и философский контекст.

Библиография

1. Gale R. M. On the Nature and Existence of God. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
2. Hasker W. Is Divine Simplicity a Mistake? // American Catholic Philosophical Quarterly. 2016. 90(4).
3. Plantinga A. Does God Have a Nature? Mil.: Marquette University Press, 1980.

4. Абрамов А. И. Христиан Вольф в русской духовно-академической философии // Сборник научных трудов по истории русской философии. М., 2005.
5. Аристотель. Метафизика / Пер. с древнегреч. А. Кубицкого. – М.: Издательство АСТ, 2022. С. 373.
6. Баумейстер Хр. Метафизика / Пер. Я. Толмачева. М. 1830.
7. Глаголев С. С. Протоиерей Федор Александров Голубинский (Его жизнь и деятельность). Сергиев Посад, 1898.
8. Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002.
9. Голубинский Феодор, прот., Лекции по философии, умозрительному богословию, умозрительной психологии. СПб. 2006.
10. Голубинский Ф. А., прот. Премудрость и благость Божья в судьбах мира и человека. (О конечных причинах) / Ф. А. Голубинский, Д. Г. Левитский. – СПб.: Тип. П. П. Сойкина, [1885]. – 320 с.
11. Лега В. П. Онтологическое доказательство бытия Бога в русской философии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 2 (10).
12. Лушников Димитрий, свящ. Основное богословие: учебник бакалавра теологии. – М.: Общецерковная аспирантура и докторантуре им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, Издательский дом «Познание», 2021.
13. Лушников Д. Ю., свящ. Божественные атрибуты в духовно-академическом основном богословии синодального периода // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 2 (18). С. 50–66.
14. Лушников Д. Ю. Естественная теология в богословском наследии святителя Иннокентия (Борисова) // Вопросы теологии. 2023. Т. 5, № 2. С. 263–286.
15. Мачкарина О. Д. Проблема субъективности в философии Ф. А. Голубинского: критическое восприятие идей И. Канта // Вестник МГТУ. т. 14. № 1. 2011. С. 161–169.
16. Плотин. Третья эннеада / Пер. с древнегреч. Т. Г. Сидаша. – СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2004.
17. Рожин Д. О. Рецепция гносеологических идей И. Канта в метафизике Ф. А. Голубинского // Кантовский сборник. 2021. Т. 40, № 1.
18. Романько Ю. И. Религиозно-философская система Ф. А. Голубинского: дис. ... канд. филос. наук. Уссурийск, 2012. – 161 с.
19. Шохин В. К., Месяц С. В., Вдовина Г. В. Естественная теология // Православная энциклопедия: Т. XVIII. М: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. С. 696–716.
20. Шохин. В. К. Философская теология: канон и вариативность. — СПб.: Нестор-История, 2018. — 496 с.
21. Фокин А. Р. Доктрина Божественной простоты: исторические феномены и современные дискуссии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. № 1 (2), 2018. С. 60–96.
22. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1–43/ Пер. С. И. Еремеева (гл. 1–26), А. А. Юдина (гл. 27–43). Киев: Издательство «Ника-центр», 2002 – 561 с.
23. Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предмет представленной к публикации статьи достаточно полно обозначен самим ее

названием и не нуждается в дополнительных пояснениях. Использованный в статье метод тоже не требует комментариев: это классический метод историко-философского анализа, предполагающий обращение к истокам анализируемых текстов, определение степени их оригинальности для своего времени, сравнение их с современными дискурсами на ту же тему.

Что касается сделанных выводов, то их можно разделить на «исторические» и т. с. «апологетические».

Достоинства первых, историко-философских выводов не вызывают никакого сомнения. Автор статьи четко определяет эпистемологические основания проделанногоprotoиереем Федором Голубинским исследования Божественных атрибутов (ансельмово доказательство бытия Божьего), исследует исторические и логические истоки семи «классических» атрибутов (необходимости, независимости, вечности и неизменяемости, бестелесности, неизмеримости и всеприсутствия, всемогущества, всесовершенства, высочайшего единства), пытается обозначить возможность включения рассуждений Голубинского в современное философствование. Но относительно того, что автор называет в Заключении своей статьи "апологетическим потенциалом", есть некоторые сомнения.

В начале статьи, определяя понятие «естественная теология» (или «умозрительная теология», как называл ее Ф. Голубинский), автор ссылается на Алистера Макграта, который считает, что это теология, исходящая из предпосылок, не предполагающих религиозных убеждений, и использует различные ресурсы, например, разум, воображение, интуиция (и т.д.) для обоснования рациональности веры в Бога. Затем приводится определение Уильяма Олстона, который определяет естественную теологию, как «попытку обеспечить поддержку религиозным верованиям путем принятия в качестве исходных посылок положений, которые не являются религиозными верованиями и не связаны с таковыми». Мне представляется, что в этих определениях речь идет о разном, и что верно только последнее. Все рассуждения естественной теологии приемлемы только для человека с уже сложившимися религиозными убеждениями, но сами породить таких убеждений не могут.

Богословы и философы не раз отмечали, что «онтологическое доказательство», которое автор статьи считает эпистемологическим фундаментом всех рассуждений о Божественных атрибутах, является доказательством только для «верующего разума». Как замечал, например, о. Павел Флоренский, размышляя о Боге, мы неизбежно принимаем аргумент Ансельма. Но, принимая этот аргумент, мы, вслед за тем же Ансельмом, должны повторить: «*Credo ut intelligam*». Для того, кто в Бога не верит, или верит, но как-то иначе, чем Ансельм (например, считает бытие Бога совершенно недоказуемым), онтологическое доказательство является абсурдом, пародией на доказательство, кантовским «анекдотом» о «ста талерах».

Все это я говорю, конечно, не в качестве какого-то замечания, требующего исправления, но в качестве напоминания авторам, что многие читатели журнала «Философская мысль» могут со скепсисом и даже иронией отнестись ко всем содержащимся в статье рассуждениям. Но, разумеется, статья хорошо написана, свидетельствует о значительной эрудиции автора и вполне может быть опубликована без каких-либо дополнений.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Константинов М.С. Мировоззренческие модели современного российского общества: теоретико-методологический конструкт исследования // Философская мысль. 2024. № 12. DOI: 10.25136/2409-8728.2024.12.72736 EDN: WLPTQN URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=72736

Мировоззренческие модели современного российского общества: теоретико-методологический конструкт исследования

Константинов Михаил Сергеевич

ORCID: 0000-0003-2781-789X

кандидат политических наук

доцент; кафедра теоретической и прикладной политологии; Институт философии и социально-политических наук; Южный федеральный университет

344006, Россия, Ростовская область, г. Ростов-На-Дону, ул. Большая Садовая, 105/42



✉ konstantinov@sfedu.ru

[Статья из рубрики "Политическая философия"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2024.12.72736

EDN:

WLPTQN

Дата направления статьи в редакцию:

10-12-2024

Дата публикации:

17-12-2024

Аннотация: В статье представлены основные аспекты авторского теоретико-методологического конструкта для исследования мировоззренческих моделей современного российского общества. Объектом исследования выступали процессы формирования мировоззрений в сознании поколений современной России, предметом – теоретико-методологическая база исследования мировоззренческих моделей россиян в поколенческом и региональном измерениях. Подробно рассмотрена история понятия мировоззрения в философии и социальных науках, выявлены особенности его концептуализации в современных словарях и справочниках и показан эвристический потенциал использования предложенного К. Ясперсом концепта мировоззрения как

сложного процесса интернализации социально-культурной мировоззренческой базы с последующей объективацией субъективного опыта. Именно неустранимый зазор между объективным (в социальном смысле) и субъективным (в плане личностно осмысленной биографии) в ясперовском понятии мировоззрения позволяет зафиксировать поколенческие различия на основе принципа «метаконтракта». Теоретико-методологической базой исследования выступил критический концептуальный анализ, концепция мировоззрения К. Ясперса, а также теория самокатегоризации Дж. Тёрнера с её ключевым понятием «метаконтракта». Вся эта теоретико-методологическая работа проходила в контексте модельного подхода к мировоззрению. В результате исследования было установлено, что более двухсот лет развития понятия мировоззрения в философских дисциплинах, а потом в социальных науках привели к его крайней расплывчатости и всеобщности, что не могло не сказатьсь негативно на его эвристическом потенциале. Для исправления данной ситуации был предложен модельный подход к мировоззрению, который позволил операционализовать данное понятие для последующего количественного исследования массового сознания на предмет выявления связей между мировоззренческой базой россиян и её идеологическими дериватами. Таким образом, апробация разработанного теоретико-методологического конструкта в конкретном социологическом исследовании российского общественного сознания позволила продемонстрировать высокий эвристический потенциал данного конструкта и выявить шесть ключевых мировоззренческих моделей на этой концептуальной основе.

Ключевые слова:

мировоззрение, мировоззренческая модель, массовое сознание, групповое сознание, ценностные константы, идеология, идеологический концепт, поколения России, поколенческий анализ, идентичность

(Исследование выполнено при финансовой поддержке Министерства науки и высшего образования РФ (Государственное задание в сфере научной деятельности, проект № FENW-2023-0059, тема «Когнитивно-ценостная структура мировоззренческих моделей современного россиянина: поколенческие и региональные различия»)

Одна из ключевых проблем исследования феномена мировоззрения заключается в крайней размытости и неопределённости его научного и философского понятия. Более двухсот лет исследований в данной области (начиная с кантовского Weltanschauung в «Критике способности суждения» (1790-й г.) привели к предельному расширению данного понятия. В результате оно стало охватывать фактически все аспекты видения мира человеком, что возымело следствием значительную утрату его объяснительной и эвристической силы. Тем не менее, в последние годы интерес представителей социальных наук к понятию мировоззрения вновь возрастает. И связано это прежде всего с тем, что при должной операционализации этого понятия, оно позволяет выявлять и описывать различные связи между рациональным и эмоциональным, когнитивным и ценностным, утилитарным и деонтологическим и т. д. аспектами человеческого восприятия социальной и природной реальности, во всей сложности, полноте и объёмности этого восприятия. Поэтому, как представляется, отказываться от понятия мировоззрения несколько преждевременно. Напротив, его следует операционализировать в прикладных исследованиях, что позволит уточнить и конкретизировать философскую абстракцию. Собственно, разработке

операционализированного в контексте конкретного социологического исследования понятия мировоззрения и связанного с ним теоретико-методологического конструкта мировоззренческих моделей и посвящена данная статья.

Эволюция понятия мировоззрения в истории философии и социальных наук начинается с «Критики способности суждения» И. Канта, где во второй книге «Аналитика возышенного» обсуждалось «математически возышенное», и в частности, возможность мыслить бесконечное как одно целое. Согласно И. Канту, наличие этой возможности само по себе указывает на некую способность нашего мышления возвыситься на чувственным опытом: «...Для этого требовалось бы такое соединение, которое давало бы в качестве единицы масштаб, имеющий определённое, выражаемое в числах отношение к бесконечному, что невозможно. Но для того чтобы тем не менее можно было бы хотя бы только мыслить без противоречия данное бесконечное, в человеческой душе требуется способность, которая сама сверхчувственна. ...Только через неё и через её идею ноумена, который сам не допускает никакого созерцания, но всё же полагается как субстрат в основу созерцания мира только как явления, бесконечное чувственно воспринимаемого мира целиком охватывается при чистом интеллектуальном определении величин под одним понятием, хотя его никак нельзя мыслить целиком при математическом определении величин *посредством числовых понятий*» [1, с. 261-262]. Однако у Канта это понятие было лишь намечено в качестве простого восприятия природы, «наблюдения мира, данного в чувстве», т. е. буквально в виде миросозерцания [см., например: 2, с. 693], но не проработано детально.

Эта кантовская идея получила своё дальнейшее развитие в трудах Ф.В.Й. Шеллинга «Введение к наброску системы натурфилософии, или О понятии умозрительной физики и о внутренней организации системы этой науки» (1799 г.), «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» (1809 г.) и др. [3, 4]. Первоначальный кантовский смысл мировоззрения как созерцания мира были интерпретирован Шеллингом в контексте учения об интеллигенции, которая может быть «продуктивной двояко: либо слепо и бессознательно, либо свободно и сознательно; бессознательно она продуктивна в созерцании мира, сознательно – в создании идеального мира» [3, с. 182]. Тем самым Шеллинг сохранил изначальную кантовскую интуицию о том, что в основе мировоззрения лежит опыт, который и составляет главный источник познания, осуществляемого интеллигенцией средствами созерцания мира. Позднее это понятие получит у Шеллинга развитие в контексте его связи с научным мировоззрением [4, с. 88], а также с понятием человеческой свободы [4, с. 90]. В итоге у Шеллинга данное понятие «оказывается тем бессознательным материалом натурфилософии, с которым работает наше сознание методами трансцендентальной философии, т. е. то, как мы созерцаем мир, является нашим исходным пунктом в его исследовании a priori» [2, с. 695]. С этим непосредственным созерцанием связан также шеллинговский схематизм мировоззрения, не нуждающийся в теоретическом объяснении [5, с. 7; см. также: 6].

Моральный аспект мировоззрения в его созерцательном противоречии между миром природной необходимости и миром человеческой свободы развивал Г.В.Ф. Гегель. В частности, в его «Феноменологии духа» (1806 г.) определению понятия «моральное мировоззрение» посвящён целый параграф [см.: 7, с. 306-313]. Моральное мировоззрение, по Гегелю, возникает как результат свободного самосознания, «морального сознания вообще» и состоит оно «в соотношении морального в-себе и для-себя-бытия с природным в-себе- и для-себя-бытием. В основе этого соотношения лежит

как полное равнодушие и собственная самостоятельность природы и моральных целей и деятельности друг по отношению к другу, так, с другой стороны, и сознание единственной существенности долга и сознание полной несамостоятельности и несущественности природы» [7, с. 307]. В связи с данной цитатой исследователи справедливо отмечают внутренний диалог по поводу понятия мировоззрения, который Гегель вёл с одной стороны с моральной философией Канта, но с другой стороны – с идеей созерцающей мир интеллигенции Шеллинга [см.: 2, с. 695]. Но в отличие от кантовской установки на созерцание эмпирического мира, гегелевское моральное мировоззрение достаточно активно, поскольку суть продолжение человеческой свободы, оно «само сознательно создаёт свой предмет», и с этим предметом моральное мировоззрение обращается довольно активно: «предмет не открывается ему бессознательно, оно везде поступает сообразно некоторому основанию, исходя из которого оно устанавливает предметную сущность; оно, следовательно, знает последнюю как себя, ибо оно знает себя как то деятельное, которое его создаёт» [7, с. 314]. Здесь мы видим отход и от кантовской установки на созерцание мира, и от мысли Шеллинга о бессознательно созерцающей мир интеллигенции. В интерпретации Гегеля моральное мировоззрение диалектически снимает противоречие между нравственностью и образованностью, и само становится ступенью развития моральности.

Следующим из важнейших этапов разработки понятия мировоззрения стало психологическое его измерение, которое ввёл В. Дильтея. Однако, как справедливо заметил Н.С. Плотников, дильтеевское учение о мировоззрениях было неверно интерпретировано его последователями в духе «возрождения метафизики», в то время как по замыслу самого В. Дильтея, это учение «имело существенно антиметафизический импульс» [см.: 8, с. 223]. Основной мыслью Дильтея было провести сравнительный анализ взглядов на мир в истории мировоззрений, а не искать некие трансцендентные сущности: «Задача этого анализа состояла в раскрытии основного когнитивистского заблуждения метафизики: то, что метафизика определяет как высказывание о реальности, является в лучшем случае выражением отношения человека к реальности» [8, с. 223]. Однако у Дильтея данное понятие осталось в многом неясным и противоречивым. С одной стороны, по его утверждению, мировоззрение коренится в самой жизни, что предполагает генетическую связь с жизненным опытом носителя мировоззрения. С другой стороны, и это признавал сам Дильтея, богатство и бесконечное разнообразие жизненного опыта, наличие в этом опыте различных оттенков и полутона не позволяет должным образом систематизировать этот опыт в типологии мировоззрений, хотя именно такую задачуставил В. Дильтея. Дильтея отправным пунктом выбрал философию и на этом основании выделил три типа мировоззрения, которые, фактически, представляют собой три типа философской ориентации [9–11; по этому поводу см. также: 12, с. 100 и сл.]: натурализм, пантеизм (объективный идеализм) и субъективный идеализм.

Здесь есть и проблема методологическая: допущение, что мировоззрение укоренено в «жизненном складе», а философские понятия суть «подручные средства для конструирования и доказательства их [философов] мировоззрения», то получается круг в доказательстве: для выявления мировоззренческих оснований философских концепций мы обращаемся к анализу элементов их философии, а затем результат этого анализа – некое представление о «мировоззрении» того или иного философа объявляем основанием их философской системы. Это методологическое затруднение стало «проклятьем», которое во многом определило проблематику исследования мировоззрений на последующие столетия.

Важный вклад в историю понятия мировоззрение сделал Макс Шелер в своей философской антропологии [см., например: 13; см. также: 14 и др.]. Он стремился найти ответ на главный и центральный вопрос «Что есть человек, и какое положение в иерархии мировой системы он занимает?»; именно этот вопрос сформировал авангард антропологических преобразований основ его философского мировоззрения и заложил фундамент «нового проекта философии».

Итак, на основании краткого экскурса в двухсотлетнюю историю изучения мировоззрения можно выявить основные подходы к его интерпретации:

- философский: акцентирует концептуальную оформленность мировоззрения; в частности, в «Современном философском словаре» под ред. В.Е. Кемерова понятие мировоззрения определяется как «концептуально выраженная система взглядов человека на мир, на себя и на своё место в мире. [...] Предполагает образ "мира как целого", что достигается при возможности "возвышения" над обыденностью существования и при выходе в сферу всеобщности. Т. е. мировоззрение по своей метафизично [...] Мировоззрение всегда личностно, оно представляет собой рефлексивное понимание своей жизни, выявление смысла бытия в мире. Т. е. мировоззрение – высший уровень самосознания индивида» [\[15, с. 488-489\]](#). Советские словари к этому добавляли классовое измерение: «система принципов, взглядов, ценностей, идеалов и убеждений, определяющих направление деятельности и отношение к действительности отдельного человека, социальной группы, класса или об-ва в целом» [\[16, с. 284\]](#). Не менее важно в советской философии указание на многообразие источников, их которых состоит мировоззрение, оно «складывается из элементов, принадлежащих ко всем формам общественного сознания; большую роль в нём играют философские, научные, политические, нравственные и эстетические взгляды» [\[16, с. 284\]](#). В числе типов мировоззрения обычно выделялись мифологическое, религиозное, философское и научное.
- социологический: «система взглядов на мир и место в нём человека, отношение человека к окружающей его действительности и к самому себе, а также обусловленные этими взглядами основные жизненные позиции людей, их идеалы, убеждения, принципы познания их деятельности, ценностные ориентации» [\[17, с. 18\]](#);
- культурологический очень близок к философскому: «комплекс представлений человека о себе и о мире, единство знания, оценки и жизненной позиции (мироустановки), совокупность его нравственных, философских, политических и иных ценностных представлений, реализующихся в делах и поступках человека» [\[18\]](#). Впрочем, в авторитетном словаре «Культурология. XX век. Энциклопедия в двух томах» под редакцией С.Я. Левита статья, посвящённая мировоззрению, отсутствует. Отсутствует такая статья и в «Большом толковом словаре по культурологии» [\[19, 20\]](#).
- психологический: данное понятие отсутствует в «Психологическом словаре» под ред. В.П. Зинченко и Б.Г. Мещерякова [\[21\]](#). Впрочем, это совсем не означает, что психологи не работают с данным понятием. Например, о «психологии восточного мировоззрения» писал К.-Г. Юнг [\[22\]](#); «психологией мировоззрения» занимался известный отечественный психолог Г.Е. Залесский [\[23\]](#).

Подобный разброс значений понятия мировоззрение крайне затрудняет исследование данного феномена, наделяя его свойствами абстрактной конструкции, а не феномена реальности. Тем не менее, в истории социально-гуманитарного знания был вполне

успешный прецедент концептуализации мировоззрения, основанный на антиномичной связи индивидуального опыта и объективной реальности. И проделано это было немецким философом и психологом Карлом Ясперсом. Примечательно, что понятие мировоззрение у Ясперса было связано с идеей травматичности, даже некоторой патологии, поскольку представление о мировоззрении как антиномичном процессе согласования индивидуального опыта с феноменами объективной реальности порождает, по мысли Ясперса, напряжение от осмысления этой реальности. Данная концепция была развита им в работе «Психология мировоззрений», опубликованной в 1919 г. [24]. Само по себе мировоззрение, писал Ясперс, не является психическим феноменом, но лишь «предпосылка и следствие душевного существования» [24, S. 141]. В таком контексте под мировоззрением понимается «вся совокупность объективного содержания, которым обладает человек [...], раковина [Gehäuse], в которую частично заключена душевная жизнь, способная частично создавать себя из самой себя и размещать снаружи» [24, S. 141]. «Когда мы говорим о мировоззрении, – писал Ясперс, – то имеем в виду идеи, – последнее и всеобъемлющее для человека, причём как в субъективном смысле – переживание, энергию, образ мыслей, так и в объективном – предметно оформленный мир» [24, S. 11].

И здесь бросается в глаза два крайне важных момента. Прежде всего, связь ясперовской концепции мировоззрения с конструкцией идеальных типов М. Вебера, на наличие которое обращает внимание сам Ясперс во введении к своей работе [24, S. 14]. Со ссылкой на Вебера Ясперс видит задачей своего исследования «построение типов» (eine Konstruktion von Typen), а не описание конкретных случаев [там же]. О влиянии Вебера на свои исследования мировоззрений Ясперс говорит более подробно в своей философской автобиографии [25, с. 234].

Как писал Ясперс, «мировоззрение – это не сфера существования, в отличие от мироощущения и психологических типов. Само по себе оно (мировоззрение) не психическое, а является предпосылкой и следствием душевного существования. Только при поглощении силами психологических типов они становятся элементами жизни. Я могу видеть все мировоззрения перед собой в виде образов, мыслить ими и в то же время существовать без них. Они есть просто содержание и лишь потенция с психологической точки зрения [...] Под мировоззрением мы понимаем всю совокупность объективного содержания, которым обладает человек. Мы видим человека как центр, так сказать, в периферии круга: с человеческой точки зрения, в установках ума мы видим функции, которые овладевают объективным, периферия – это мир объективного, в котором человек включён в субъектно-объектный раскол. Или мы можем назвать мировоззрение раковиной [Gehäuse], в которую частично заключена душевная жизнь, способная (раковина) частично создавать себя из самой себя и размещать снаружи» [24, S. 141]. И далее: «поскольку мировоззрения являются объективированием, творением людей – они субъективны, но при условии, что с каждым таким актом творчества человек прорастает в развивающийся по собственным законам всеобщий мир, и при условии, что человеком немедленно овладевает то, что он создал, – любое мировоззрение является одновременно объективным» [24, S. 143].

Именно этот ясперовский концепт мировоззрения может стать отправным при разработке методологии исследования мировоззрения. Если принять ясперовский концепт в качестве исходного, то в теоретико-методологический конструкт исследования мировоззренческих моделей войдут следующие понятия:

- «мировоззрение» как концептуально оформленная система взглядов человека на мир, на себя и на своё место в мире;
- поколение – общность людей, основанная на коллективном переживании значимых событий, приверженности ключевым ценностям конкретного периода, идеологически окрашенным символам, коллективной памяти и т. д.;
- когнитивно-ценностная доминанта – доминирующая в системе взглядов человека на мир концептуально оформленная ценность, определяющая специфику его мировоззренческой модели;
- принцип «метаконтраста» – ключевой принцип в теории самокатегоризации [26, 27], позволяющий индивиду отрефлексировать собственное поколение в сравнении с более старшими поколениями и более молодыми;
- «мировоззренческая модель» – интернализируемая индивидом в процессе социализации и рефлексивно адаптируемая им к повседневным взаимодействиям четырёхмерная ментальная модель пространственно-временного континуума, определяемая несколькими ключевыми ценностными доминантами и определяющая понимание индивидом его собственного места в универсуме, его социальной группы (поколения), а также взаимоотношений со значимыми другими.

Схематически четырёхмерную ментальную модель пространственно-временного континуума можно представить по четырём ключевым осям.

1. Социальная ось взаимоотношений с другими («Я-МЫ-ОНИ»). Представляет специфику восприятия и понимания индивидом своих взаимоотношений с значимыми для него индивидами и социальными группами, включая семью, ближний круг друзей, коллег по работе, представителей своего этноса/нации, вплоть до представлений о единстве всего человечества. Схематически эта мировоззренческая подсистема представлена на рис. 1.

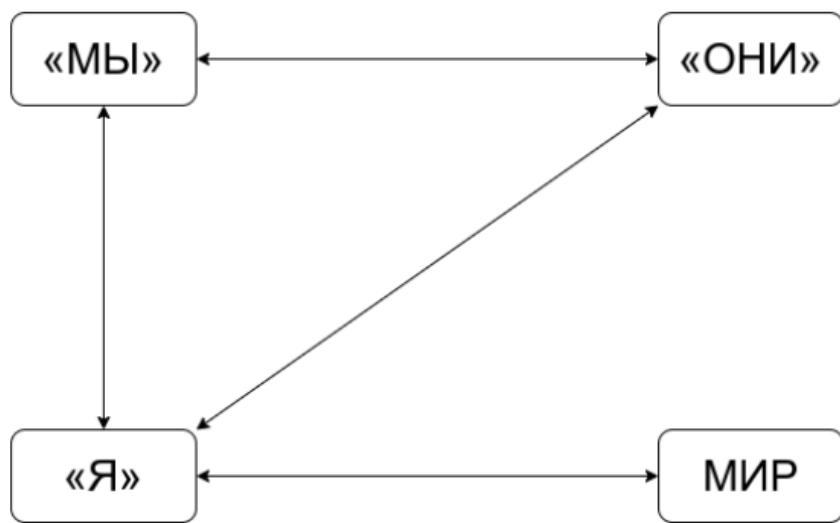


Рисунок 1. Социальная ось взаимоотношений с другими

2. Ось отношений с универсумом («Я/МЫ/ОНИ-УНИВЕРСУМ»). Второе измерение мировоззренческой модели добавляет срез отношений с универсумом как самого индивида и значимых для него других индивидов, так и социальных групп с природой, космосом, высшими духовными сущностями и т. д. Предполагает не только интерпретацию, но и оценку взаимоотношений «Я», «МЫ» и «ОНИ» с универсумом,

например, благоволит ли космос или Провидение мне, или моей социальной группе; или почему «ОНИ» более удачливы, чем «МЫ» (что нередко становится базой для рессентимента и т. д. Схематически данная подсистема представлена на рис. 2.

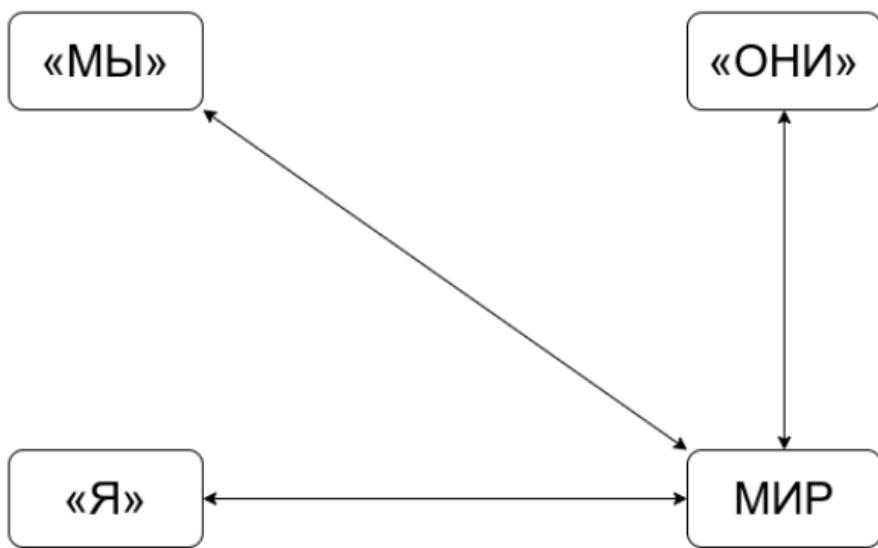


Рисунок 2. Ось отношений с универсумом

3. Ось иерархий («Я/МЫ/ОНИ-ИЕРАРХИИ(ВЛАСТЬ/ЭЛИТЫ/АВТОРИТЕТ)»). В данной мировоззренческой подсистеме локализуются представления и оценки индивида о вертикальной проекции социально-природных отношений, в том числе отношений с властью, авторитетом, элитами и т. д., что бы ни понималось под этими терминами (индивиду в полне может «растворить» власть в универсуме, отказываясь её локализовать в человеческом сообществе). Сам мир (космос) может пониматься индивидом как место, где господствуют отношения равенства или же может представляться в качестве иерархий. Пространство интерпретаций здесь крайне велико, и тем интереснее посмотреть на связи, существующие между тремя описанными мировоззренческими подсистемами. Схематически иерархическое измерение мировоззрения представлено на рис. 3.

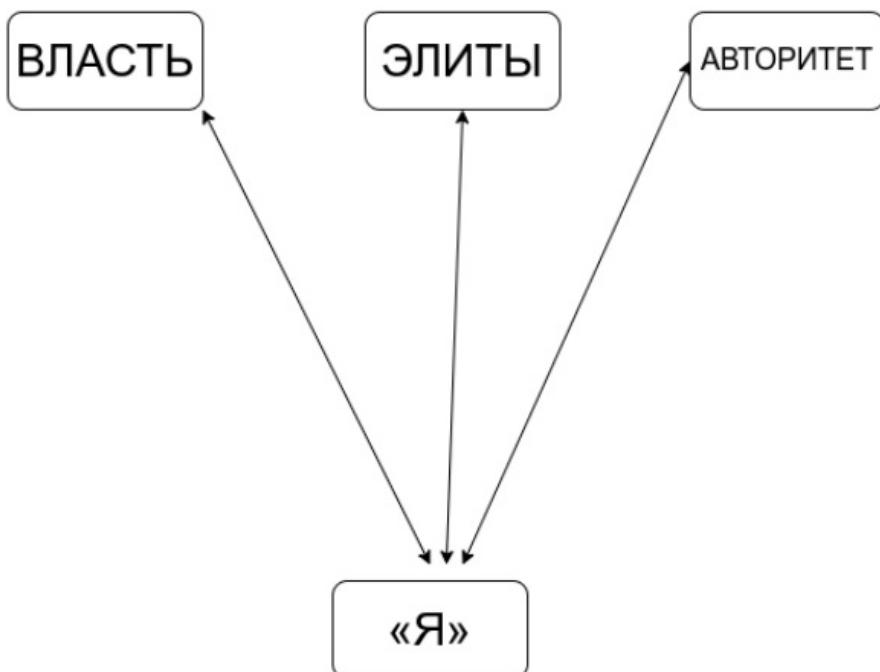
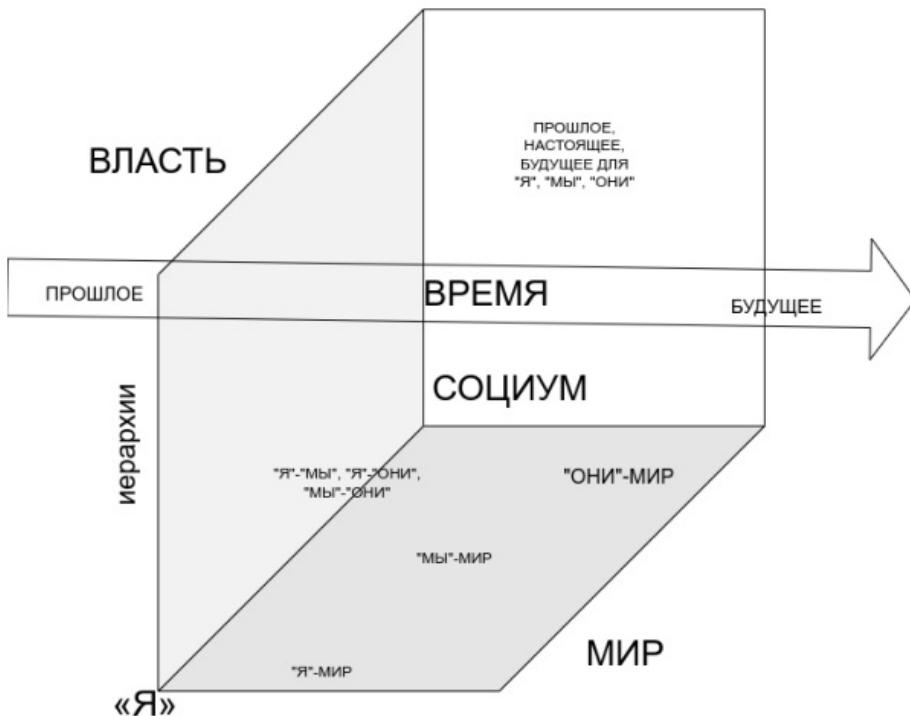


Рисунок 3. Ось иерархий

4. Ось времени. Данное измерение вводит в мировоззренческую модель переменную времени. Для мировоззрения крайне важными являются представления о характере времени в природе и социуме (циклическое, линейное, направленное и т. д.). Данная ось представляет собой проекцию трёх других осей на временной вектор. Схематически это изображено на рис. 4.

*Рисунок 4. Ось времени*

Собственно, представленная на рис. 4 модель и стала рабочей в процессе эмпирического исследования мировоззренческих моделей современных россиян, проведённого сотрудниками Южного федерального университета осенью 2023 г. [см.: 28]. В методическом плане это исследование начиналось с серии фокус-групп с целью предварительного выявления когнитивно-ценностного содержания мировоззренческих моделей и уточнения рабочего теоретико-методологического конструкта. Фокус-группы проводились онлайн в начале ноября 2023 г. с использованием средств программного обеспечения Microsoft Teams. Предпочтение такой форме проведения фокус-групп было отдано с целью обеспечить участие не только городских, но и сельских жителей. Были проведены четыре фокус-группы с участием от 10 до 15 человек в каждой из возрастных когорт.

Сценарий фокус-групп предполагал в качестве основной цели выявление когнитивно-ценностных доминант (далее КЦД) в сознании российского общества, а также базовых представлений россиян о современных им поколениях в России, о специфических характеристиках этих поколений, о ключевых событиях, вокруг которых формируются мировоззренческие модели поколений в России по принципу «метаконтраста» в теории самокатегоризации [27]. Реализация этой цели предполагала решение пяти ключевых задач, которые впоследствии составили пять основных содержательных разделов анкеты:

- выявить основные характеристики, которыми представители различных поколений наделяют своё собственное поколение, а также другие поколения в современной

России; определить ключевые события, вокруг которых кристаллизуются представления россиян о своём поколении, его характерных чертах и ценностных доминантах; применить принцип «метаконтракста», предложив участникам фокус-группы сравнить своё поколение с другими. На этом основании выявить ключевые КЦД, при помощи которых производится рефлексия о собственном поколении.

- выявить ключевые мировоззренческие переменные и КЦД в самокатегоризации поколений по первой горизонтальной оси мировоззренческой модели («Я-МЫ», «Я-ОНИ», «МЫ-ОНИ»);
- выявить ключевые мировоззренческие переменные и КЦД в самокатегоризации поколений по второй горизонтальной оси мировоззренческой модели («Я-МИР», «МЫ-МИР», «ОНИ-МИР»);
- выявить ключевые мировоззренческие переменные и КЦД в самокатегоризации поколений по вертикальной оси мировоззренческой модели («Я-ИЕРАРХИИ», «МЫ-ИЕРАРХИИ», «ОНИ-ИЕРАРХИИ»);
- выявить ключевые мировоззренческие переменные и КЦД по оси времени (прошлое, настоящее и будущее для «Я», «МЫ», «ОНИ»).

Одним из ключевых результатов фокус-групп стала формулировка матрицы поколенческих качеств по принципу «метаконтракста». Были определены 17 пар ключевых характеристик, которым отдавали предпочтение участники фокус-групп: работоспособность/праздность, ответственность/безответственность, терпеливость/импульсивность, активность/пассивность, оптимизм/пессимизм, консерватизм/открытость новому опыту, бережливость/расточительность, коллективизм/индивидуализм и др. Получившаяся матрица была уточнена и доработана в соответствии с результатами исследований коллег из Института психологии РАН (Т.А. Нестик, Т.В. Дробышева, Т.П. Емельянова, П.Ю. Писаренко и др.), из Левада-Центра [АНО «Левада-Центр» внесена Минюстом в реестр некоммерческих организаций, выполняющих функции иностранного агента], а также западных учёных С. Шварца, Г. Хофтеде, Г. Триандиса, Д. Роттера и др. [29–36, 37 и др.]

В соответствии с главной методологической установкой самокатегоризации по принципу «метаконтракста» данная матрица была положена в основу серии вопросов в анкете, где респондентам предлагалось охарактеризовать собственное поколение, а также дать характеристики более молодому и старшему поколениям, чем они сами.

Не менее важным результатом фокус-групп стали основные значимые для интервьюируемых исторические события, которые с их точки зрения повлияли наибольшим образом на формирование мировоззрения их поколения. Уже на этом этапе были выявлены наиболее часто встречающиеся исторические события, которые позднее получили подтверждение в анкетном опросе (при том, что посвящённый этой теме второй вопрос в анкете был открытм и предполагал самостоятельное внесение респондентами трёх наиболее значимых событий): - Великая Отечественная война; - распад СССР; - перестройка 1985–1991 гг.; - освоение космоса; - нестабильные 90-е годы XX в.; - присоединение Крыма к России в 2014 г.; - пандемия коронавирусной инфекции COVID-19; - Специальная военная операция России на Украине и др.

По результатам фокус-групп были полностью сформированы и уточнены все пять блоков анкеты. Дальнейшую апробацию описанный теоретико-методологический конструкт исследования мировоззренческих моделей проходил на материалах анкетного опроса по

всероссийской репрезентативной выборке ($N=1600$) в восьми регионах России: Луганская область (ЛНР), Московская область, Новосибирская область, Приморский край, Республика Татарстан, Ростовская область, Рязанская область, Свердловская область.

По результатам анализа собранного в процессе анкетного опроса (ноябрь-декабрь 2023 г.) эмпирического материала удалось выявить шесть базовых мировоззренческих моделей современных россиян, связанных с шестью основными КЦД (представление о стабильности/нестабильности мира и, соответственно, его предсказуемости; представление о справедливости/несправедливости мира и социума; представление об иерархичности/эгалитарности мира и социума):

1. Мировоззренческая модель с когнитивно-ценностной доминантой на стабильность мира и социума. Вполне ожидаемо сочетается с представлениями об иерархичности и гармоничности мира, с высокой ценностью традиций и других стабилизирующих социальных институтов. По оси «Я-МЫ-ОНИ» акцентирует прочность социальных связей, установку на принятие (а не оспаривание социальных норм), умеренность в отношении социальных изменений, нередко ставит интересы общности выше интересов индивида.
2. Вторая модель также строится на представлении о стабильности мира, но сочетается с идеей о его несправедливости и некоторым фатализмом. В отличие от первой модели, данное сочетание порождает пессимизм и определённый критицизм в отношении актуальных социальных институтов и власти, а также претензии к миру по причине его несправедливости.
3. Третья из исследованных мировоззренческая модель, напротив, исходит из представлений о нестабильности мира, его случайности. Некоторая парадоксальность этой модели состоит в том, что под российским культурным влиянием она превращается в свою противоположность, фактически смыкаясь с первой моделью в конкретной своей реализации: представление о нестабильности мира порождает у большинства респондентов не либеральные или тем более анархические установки, но стремление эту нестабильность уменьшить за счёт проектирования и дизайна собственной жизни, с одной стороны, и делегирования значительных полномочий власти – с другой стороны. Власть в таком контексте также как и в первой модели рассматривается в качестве единого организующего начала, упорядочивающего хаос универсума в институтах социальной организации. А сферой активности индивида остаётся частная жизнь, и прежде всего, семья и близкий круг друзей и знакомых, в которой он может реализовать свои жизненные планы.
4. Четвёртая модель выделяется на основе позитивной оценки респондентом когнитивной установки на нестабильность мира. Нестабильность означает дополнительные возможности и социальные лифты для быстрого изменения собственного социального статуса. Поэтому данная когнитивно-ценностная установка нередко сочетается со склонностью к оспариванию социальных норм, к критичности в отношении социальных институтов, со стремлением противостоять власти, с оценкой мира как несправедливого.
5. Ещё одной моделью, которая выявила в процессе анализа мировоззрения поколений современной России, можно считать доминанту иерархичности. Если в прежних моделях данная когнитивно-ценностная установка могла появляться в качестве зависимой переменной, то здесь она является определяющей и центральной. Однозначных и последовательных сторонников этой идеи в России не так много, но в

случае если она начинает доминировать в сознании индивида, иерархичность мира проецируется на общество в целом, на власть, различные социальные группы и даже семью.

6. Наконец, противоположностью предыдущей модели является модель, основанная на доминировании ценности равенства. Одна из самых широко распространённых мировоззренческих моделей в российском обществе. И не только по причине советского прошлого, где идеалы равенства были закреплены на уровне официальной идеологии, но и потому, что советское общество в существенной степени было реализацией проекта Модерна [см., например: 38, 39, 40, с. 194–266 и др.], а современное доминирование лево-либеральных мировоззренческих ценностей (с акцентом на самостоятельности и самоценности человеческой личности, её прав и свобод, но при существенной защите государства и т. д.) было сформировано именно в советском обществе [см., например: 41]. Можно предположить, что это послужило основной для формирования шестой мировоззренческой модели современных россиян.

Таким образом, на основании проведённого анализа можно заключить, что разработанный теоретико-методологический конструкт исследования мировоззренческих моделей проявил достаточно высокий эвристический потенциал по результатам его операционализации в конкретном социологическом исследовании прошёл проверку на валидность. Дальнейшее уточнение и конкретизацию указанный конструкт проходит в данный момент в рамках другого проекта. Но это уже предмет других публикаций.

Библиография

1. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 5. Москва: Мысль, 1966. С. 161–527.
2. Львов А.А. Формирование понятия мировоззрения в немецкой классической философии // Вестник МГТУ. 2014. Т. 17, № 4. С. 693–697.
3. Шеллинг Ф.В.Й. Введение к наброску системы натурфилософии, или О понятии умозрительной физики и о внутренней организации системы этой науки // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. Т. 1. Москва: Мысль, 1987. С. 182–226.
4. Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. Т. 2. Москва: Мысль, 1989. С. 86–158.
5. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. Санкт-Петербург: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 446 с.
6. Шумкова Т.Л. Философия Ф. В. Й. Шеллинга и мировоззренческие основания романтизма: На материале философско-художественных произведений немецкого романтизма 10-х и русского романтизма 30–40-х годов XIX века. Диссертация на соискание учёной степени кандидата философских наук по специальности 09.00.03 – «история философии». Нижневартовск: Нижневартовский государственный педагогический институт, 1998. 152 с.
7. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. Москва: Наука, 2000. 495 с.
8. Плотников Н.С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея // Дильтей В. Собрание сочинений в шести томах. Под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова. Т. 1. Введение в науки о духе. Москва: Дом интеллектуальной книги, 2000. Т. 1. С. 15–264.
9. Дильтей В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах // Культурология XX век: Антология. Москва: Юрист, 1995. Р. 213–255.
10. Дильтей В. Введение в науки о духе // Дильтей В. Собрание сочинений в 6 тт. Т. 1: Введение в науки о духе. Москва: Дом интеллектуальной книги, 2000. С. 271–727.

11. Дильтей В. Воззрение на мир и исследование человека со времён Возрождения и Реформации. Москва, Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив, 2013. 464 с.
12. Мангейм К. Очерки социологии знания: Теория познания-мировоззрение-историзм. Москва: ИНИОН, 1998. 249 с.
13. Шелер М. Философское мировоззрение // Шелер М. Избранные произведения. Москва: Издательство «Гнозис», 1994. С. 1–128.
14. Лохов С.А. Мировоззрение как объект философской рефлексии (И. Кант, М. Хайдеггер, М. Шелер) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2003. № 1(9). С. 29–37.
15. Современный философский словарь. 2-е изд., испр. и доп. ред. / ред. Кемеров В.Е. Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: ПАНПРИНТ, 1998. 1064 с.
16. Философский словарь / ред. Фролов И.Т. Москва: Политиздат, 1987. 590 с.
17. Социологический энциклопедический словарь. На русском, английском, немецком, французском и чешском языках / ред. Осипов Г.В. Москва: НОРМА, 2000. 488 с.
18. Гуревич П.С. Культурология. 3-е изд., перераб. и доп. ред. Москва: Гардарики, 2001. 280 с.
19. Культурология XX век: Антология / ред. Левит С.Я. Москва: Юрист, 1998. 703 с.
20. Большой толковый словарь по культурологии / ред. Кононенко Б.И. Москва: Вече, АСТ, 2003. 511 с.
21. Психологический словарь. 2-е изд., перераб. и доп. ред. / ред. Зинченко В.П., Мещеряков Б.Г. Москва: Педагогика-Пресс, 1999. 440 с.
22. Юнг К.Г. Психология восточного мировоззрения. Москва: Современный гуманитарный университет, 2001. 188 с.
23. Залесский Г.Е. Психология мировоззрения и убеждений личности. Москва: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
24. Jaspers K. Psychologie der Weltanschauungen. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag, 1960. 486 S.
25. Ясперс К. Философская автобиография // Перцев А.В. Молодой Ясперс: рождение экзистенциализма из пены психиатрии. Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. С. 207–337.
26. McGarty C., Penny R.E.C. Categorization, Accentuation and Social Judgement // British Journal of Social Psychology. 1988. Vol. 22. P. 147–157.
27. Тёрнер Д. Социальное влияние. Москва: Питер, 2003. 256 с.
28. Константинов М.С., Подшибякина Т.А., Поцелуев С.П., Пупыкин Р.А. Мировоззренческие модели современных россиян: монография. Ростов-на-Дону; Таганрог: Издательство Южного федерального университета, 2023. 288 с.
29. Дробышева Т.В., Войтенко М.Ю., Дробышева М.М. Образ своего поколения в представлениях разных групп россиян (на примере поколений «беби-бумеров», «Х» и «Миллениум») // Учёные записки. Электронный научный журнал Курского государственного университета. 2019. Т. 1, № 3(51). С. 220–230.
30. Емельянова Т.П., Дробышева Т.В. Характеристики коллективной памяти в контексте социально-психологических особенностей двух поколений // Горизонты гуманитарного знания. 2017. № 5. С. 71–85.
31. Емельянова Т.П., Дробышева Т.В. Комплексное исследование коллективных переживаний социальных проблем: количественные и качественно-количественные методы // Социальная психология и общества. 2018. Т. 9, № 3. С. 166–175.
32. Емельянова Т.П., Миширина А.В. Различия в коллективной памяти поколений: социально-психологический подход // Известия Саратовского университета. Новая серия. Акмеология образования. Психология развития. 2019. Т. 8, № 4(32). С. 334–340.

33. Нестик Т.А. Социальная психология времени. Москва: Издательство «Институт психологии РАН», 2014. 496 с.
34. Нестик Т.А. Дробышева Т.В., Емельянова Т.П. Писаренко П.Ю. Коллективная память и образ будущего: межпоколенческие различия // Психология человека как субъекта познания, общения и деятельности / Отв. ред. В. В. Знаков, А. Л. Журавлёв. Москва: Издательство «Институт психологии РАН», 2018. С. 783–790.
35. Schwartz S.H. Universals in Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries // Zanna M. (Ed.) Advances in Experimental Social Psychology. Volume 25. New York: Academic Press, 1992. P. 1–65.
36. Hofstede G. Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations across Nations. 2nd ed. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 2001. 596 p.
37. Hofstede G., Hofstede G.J., Minkov M. Cultures and Organizations: Software of the Mind. Intercultural Cooperation and Its Importance for Survival. New York & London: McGraw-Hill Companies, Inc., 2010. 561 p.
38. Дерлугьян Г.М. Адепт Бурдье на Кавказе: Эскизы к биографии в миросистемной перспективе. Москва: Издательский дом «Территория будущего», 2010. 560 с.
39. Дерлугьян Г.М. 1968/89: исторический пик и надлом модерна // Неприкосновенный запас. 2018. № 4. С. 166–187.
40. Подорога В.А. Апология политического. Москва: Издательский дом Государственного университета – Высшей школы экономики, 2010. 288 с.
41. Хархордин О.В. Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности. Санкт-Петербург, Москва: Европейский университет в Санкт-Петербурге: Летний сад, 2002. 511 с.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

В рецензируемой статье ставится задача «операционализации» «понятия мировоззрения и связанного с ним теоретико-методологического конструкта мировоззренческих моделей». Подобная постановка вопроса может показаться странной с точки зрения норм и стиля классической философии, однако, автор указывает, что обращение к понятию мировоззрения с подобной установкой обусловлено его включением в «контекст конкретного социологического исследования». В этой связи можно констатировать, что стремление автора «операционализировать» понятие мировоззрения именно в процессе проведения прикладных исследований следует рассматривать как вполне законное, корректное в методологическом плане. Знакомство с текстом статьи свидетельствует об основательности подхода автора к решению поставленной задачи. Так, необходимо отметить краткую, но весьма содержательную характеристику истории становления понятия мировоззрения. Невозможно обойти молчанием также обилие и разнообразие использованной статье литературы. Укажем, однако, и на недостатки рецензируемой статьи. Прежде всего, непонятно, почему автор не структурировал текст. В данном случае это совершенно необходимо, поскольку в статье представлен разнородный по концептуальному наполнению материал (чем отчасти обусловлено и разнообразие источников). В статье нет введения; правда, в качестве «исторического введения» можно было бы рассматривать упомянутый фрагмент историко-философского содержания, но сам по себе он слабо связан с последующим изложением. Автор лишь указывает на недостаточную определённость концепта «мировоззрение» и тенденцию к

его неограниченному расширению, с чем и связано стремление «операционализировать» это понятие, но, с другой стороны, мало ли в истории философии и культуры столь же «недоопределённых» понятий? Выводы исследования в конце статьи автор предлагает, хотя они и не оформлены как заключение. Одним словом, автору обязательно следует продумать подзаголовки, которые отражали бы содержание разнородного материала, и сформулировать хотя бы краткое теоретическое введение, отталкиваясь от задачи конкретного исследования социально-культурной реальности. Хотелось бы порекомендовать автору вернуться и к названию статьи и также скорректировать его. В статье речь идёт не о «моделях российского общества» (что следует из названия), а о «мировоззренческих моделях», получивших определённое признание в сознании современного российского общества. Кроме того, выражение «теоретико-методологический конструкт исследования» представляется просто избыточным, оно ничего не добавляет к указанному содержанию. С учётом этого можно было бы остановиться, например, на таком варианте: «Мировоззренческие модели в общественном сознании современной России». Следует постараться исправить и некоторые погрешности текста, мешающие восприятию содержания статьи: концептуальные и стилистические ошибки («позволит уточнить и конкретизировать философскую абстракцию», – «конкретизировать» «абстракцию»? Нет, вместо «абстракции» следует предложить «конкретное понятие», «улучшить» «абстракцию» невозможно); пунктуационные ошибки («при должной операционализации этого понятия, оно позволяет...», – зачем запятая?); погрешности в оформлении ссылок («[см., например: 2, с. 693]», – «см.» и другие поясняющие выражения должны оставаться за квадратными скобками). Думается, однако, что эти исправления можно внести в статью в рабочем порядке, рекомендую принять её к печати.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Угрин И.М. Категория «вечного» в контексте проблемного поля ценностно-ориентированного развития // Философская мысль. 2024. № 12. DOI: 10.25136/2409-8728.2024.12.72731 EDN: WVLGFU URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=72731

Категория «вечного» в контексте проблемного поля ценностно-ориентированного развития

Угрин Иван Михайлович

кандидат политических наук

доцент; кафедра политологии; Государственный академический университет гуманитарных наук
научный сотрудник; Институт философии РАН

109240, Россия, Москва область, г. Москва, ул. Гончарная, 12

✉ ivan_ugrin@mail.ru



[Статья из рубрики "Традиции и инновации"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2024.12.72731

EDN:

WVLGFU

Дата направления статьи в редакцию:

12-12-2024

Дата публикации:

19-12-2024

Аннотация: В статье рассматривается проблема содержательного наполнения понятия «традиционных духовно-нравственных ценностей», сохранение и укрепление которых рассматривается как одна из приоритетных задач государственной политики РФ. Анализируется каждая из составляющих этого понятия. Категории «духовного» и «нравственного», взятые вне контекста определенной системы мировоззрения, в ходе анализа признаются недостаточными для четкой артикуляции смыслов на официальном государственном уровне. Анализ понятия «традиционное» приводит к мысли о несводимости общероссийских ценностей к одному источнику, рассматриваемому в историческом ракурсе, к одной из существующих в культурном поле российской цивилизации больших традиций. Предлагается подойти к этому термину с иной точки зрения. А именно привнести глубину в понятие «традиционное» через категорию

«вечного». Вечные ценности, которые коренятся в метафизической природе реальности, подразумевают содержательное единство при сосуществовании множественности форм, в которых эти ценности отражаются. Такое представление о вечных ценностях отвечают характеру мысли русской религиозной философии (среди представителей которой В.С. Соловьев, Е.Н. Трубецкой, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, С.Л. Франк И.А. Ильин и др.), а также согласно с представлением о Вечной Традиции (которое разделяли такие мыслители как Рене Генон, Ананда Кумара свами и Матжиои). Кроме того, оно позволяют решить ряд фундаментальных проблем, встающих перед цивилизационной теорией развития. В итоге делается вывод о том, что ценностно-ориентированная политика, понимаемая как политика, имеющая в качестве ориентиров развития вечные духовно-нравственные ценности, весьма перспективна и позволяет дать ответы на стоящие перед нашей страной исторические вызовы.

Ключевые слова:

традиционные ценности, цивилизационная теория, российское государство, парадигма развития, исторические вызовы, духовное и материальное, единство многообразия, метакультурный синтез, глобальные перемены, вечные ценности

Брат, покинем все,

что меняется быстро.

Иначе мы не успеем

подумать о том, что

для всех неизменно.

Подумать о вечном.

Н.К. Рерих. «О вечном».

Введение

Геополитическая напряженность последнего десятилетия, связанная с нарастающими противоречиями между Западом, последовательно утрачивающим свои гегемонистские позиции, и Россией, последовательно возвращающей свой геоцивилизационный суверенитет, отражена в противостоянии двух проектов будущего мироустройства: глобалистского и многополярного. В ноябре 2022 года произошло важное событие, ставшее значимой вехой в процессе цивилизационного самоопределения России, - Президентом РФ был издан указ № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей». В поддержку этого указа образовалось гражданское движение, вылившееся в проведение нескольких Форумов гражданских инициатив «Россия 809», что свидетельствует о том, что этот указ не является просто «очередным» указом, «на ряду» с другими регулирующим действия органов исполнительной власти, а выражает в себе глубинные чаяния народа. В октябре 2023 года была проведена масштабная конференция «Традиция и современность: аксиология российской цивилизации» (Москва, ГАУГН, 25 октября 2023 г.), одной из главных целей которой было создание площадки для обсуждения названных в указе традиционных духовных ценностей в среде ученых гуманитарной мысли, разной дисциплинарной направленности (философов,

культурологов, историков, психологов, политологов, филологов) [\[6\]](#). Одним из организаторов этой конференции был автор данных строк. Конференция показала актуальность поднятых тем, необходимость дальнейшего расширения и конкретизации мер, обеспечивающих духовную безопасность страны, с чем согласилось большинство участников собрания. Единодушие, вообще редко встречаемое на научных мероприятиях подобного рода, было отличительной чертой состоявшегося обсуждения. Единодушие, конечно, не означает единомыслия. Был поднят ряд острых проблем, философского и научного порядка, которые с неизбежностью встают, когда мы обращаемся к теме традиционного и современного. Размышления об одной из таких проблем и возможных ее решениях легло в основу данной статьи.

Общероссийские духовно-нравственные ценности

Не вызывает сомнений, что общество, которое не имеет определенности в том, какие ценности оно полагает основополагающими для самого себя, для своего существования как целого, будет подвержено процессам разложения, вызванных разнаправленностью ценностно-целевых ориентиров его членов и общественных групп. Сложно поспорить с тем, что «каждая культура сильна тем, что обретает собственную версию смысла существования» [\[8, с.103\]](#). Если у нас нет общих ценностей, то и согласоваться вокруг общего смысла и больших целей крайне проблематично. В особенности это проблематично для такого многообразного по своему составу обществу, как российское. А если нет общих целей, которые бы разделяло большинство населения страны, то нет и вектора для движения, а значит развитие общества либо останавливается, либо продолжается по инерции. Инерционное развитие не длится долго. Если мы заинтересованы в развитии, обнаружение и формулирование общих ценностей не только оправдано, но и необходимо. Однако, встает вопрос: а каким образом это сделать? Где та инстанция, которая может взять на себя ответственность за такого рода формулировки? В России всегда была сильна роль государства, и оно предложило свой вариант.

Общими ценностями, которые российское государство обязуется охранять и укреплять, являются традиционные духовно-нравственные ценности, к которым относятся *жизнь, достоинство, права и свободы человека, патриотизм, гражданственность, служение Отечеству и ответственность за его судьбу, высокие нравственные идеалы, крепкая семья, созидательный труд, приоритет духовного над материальным, гуманизм, милосердие, справедливость, коллективизм, взаимопомощь и взаимоуважение, историческая память и преемственность поколений, единство народов России* [Указ Президент РФ № 809 от 9.11.2022]. С одной стороны, такое представление об общероссийских ценностях весьма содержательно. С другой стороны, весьма расплывчато. Давайте постараемся понять, что такое духовно-нравственные ценности.

Ничто из того, что мы считаем обладающим для нас наивысшей ценностью, не является таковым независимо от нашего выбора, сознательного или бессознательного. К примеру, если человек считает наивысшей ценностью для себя большой денежный счет в банке, независимо от того, как мы оцениваем этот его приоритет, для него самого это будет актом выбора, свидетельствующим о том, как и чем живет его душа. Быть может, справедливо охарактеризовать эту позицию как позицию алчного человека. Но наличие или отсутствие алчности в душе человека есть результат волевого устремления субъекта, который внутри себя может охарактеризовать это качество как благородность или дальновидность. В действительности эта «алчность» или «дальновидность» будет не итогом рационального осмысления, ибо разум способен привести аргументы как «за»,

так и «против» наличия больших счетов в банке, и не следствием инстинктивного побуждения, ибо тело нуждается в пище, а не в цифрах на счету в банке, а формой жизни его души, какой бы вид она не приняла.

Где же тот критерий, который позволяет назвать высшую ценность конкретного человека духовной или материальной? Счет в банке в определенном смысле не материален, это просто знаки. Хотя он и создает определенные материальные возможности. Но также можно сказать, что и щедрость (которая сама по себе в обозримом мире неуловима) создает определенные материальные возможности, поскольку вызывает чувство благодарности у благопринимателя, которое потом может выразиться в распространении доброй славы о благодетелях, а этот ресурс, в свою очередь, привести к новым знакомствам, способствующих карьерному росту.

Научное знание, стремящееся к объективности, не может дать такого критерия, который однозначно отделит духовное от материального, поскольку эти понятия не имеют строгого определения, а ценностные предпочтения, повторимся, всегда связаны с субъективным выбором человека. Оценивать же субъективный выбор возможно либо со своих субъективных позиций (таково мое мнение или убеждение), с либо позиций интерсубъективных (таково общественное мнение или коллективная убежденность), либо позиций, основанных на религиозной вере (это так, потому что это согласно с высшей, независимой от изысканий человеческого разума, истиной). В этом смысле, когда противопоставляются духовные и материальные ценности вне контекста какого-то цельного мировоззрения, - личностного (субъективного), идеологического (интерсубъективного) или религиозного (основанного на вере как интуиции достоверности [24]), - это противопоставление оказывается расплывчатым, «красная линия», мягко говоря, не очевидной. Без предварительного пояснения того, что понимается под духовным и каким образом духовная активность выражает себя в психической жизни конкретного человека, определяющей его поведение, возникает неясность, всегда чреватая лжетолкованиями.

Проблема соотношения нравственного и безнравственного в современной культуре не менее запутана, чем проблема соотношения духовного и материального. Хорошо известно, что те или иные представления о добре и зле, о допустимом или недопустимом, могут разительно отличаться от одного общества к другому. Каким из этих представлений мы отаем предпочтение? И почему? Если мы придерживаемся той точки зрения, что все культуры равнозначны и равноценны, то предпочесть одну в пользу другой невозможно иначе, как на основе субъективных или интерсубъективных переживаний и опыта. Должно ли государство в своей политике опираться на субъективные переживания тех или иных личностей, или интерсубъективные впечатления отдельных групп, пусть и социально значимых, но все же не составляющих всего общества? Быть может, эта проблема не стоит так остро в культурно однородной среде, но в современных сообществах трудно встретить культурно-однородные образования, охватывающие многочисленные по населению страны, и уж, тем более, мы не можем говорить о культурной однородности столь сложной по своему составу страны как Россия. Значит, речь не может идти о нравственном как о таких нормах поведения, которые каждый россиянин безусловно принимает как должные, ведь представления о добре и зле конкретного человека складываются под влиянием множества факторов: воспитания в семье, региональной среды, влияния друзей и наставников, информации, получаемой через масс-медиа и мн. др. В разнородной культурной среде и влияния эти разнородны.

И содержание категории «духовные» и содержание категории «нравственные»

неочевидны, и, хотя сами ценности перечислены, их смысловые интерпретации могут серьезным образом разниться. К примеру, у таких понятий как справедливость и гуманизм может быть множество коннотаций, их отчетливый смысл становится ясен только в контексте общей системы ценностей, где прослеживается логика взаимосвязи одних ценностей с другими. Следовательно, «духовно-нравственные ценности» как понятие, взятое само по себе, без раскрытия его содержания, для большинства россиян будет такой абстракцией, которая не дает четких ориентиров, не создает общее поле смыслов.

Ценности и традиции: проблема источника

Вероятно, именно понятие «традиционные» выступает в качестве той категории, которая призвана устранить возникающую неясность в отношении того, что содержательно имеется в виду, когда защита духовно-нравственных ценностей постулируется в качестве одного из главных ориентиров государственной политики. Традиционное – это то, что противоположно новационному, сложившееся в прошлом и ставшее устойчивым благодаря преемственности поколений. Согласно новой философской энциклопедии, «традиция – это способ бытия и воспроизводства элементов социального и культурного наследия, фиксирующий устойчивость и преемственность опыта поколений, времен и эпох» (В.И. Толстых) [14]. Понятия наследия и преемственности для определения традиции и традиционного ключевые. Когда мы говорим о традиционных ценностях, главный вопрос, который возникает, состоит в том, а какая традиция берется в качестве источника ценностей?

Прежде всего, стоит отметить, что среди социально значимых традиций существуют традиции религиозные и нерелигиозные. Среди религиозных традиций есть монотеистические традиции, к которым относится широко распространенные в нашей стране христианство, ислам и иудаизм. Согласно опросу общественного мнения, проведенного ВЦИОМ в 2021 году, доля православных среди населения страны составляет 66% (цифры социологических исследований по этому вопросу порой значительно разнятся, поэтому не считаем себя вправе утверждать, что это точная цифра). Большинство из тех, кто называет себя православными, не участвует регулярно в церковной жизни, то есть являются людьми невоцерковленными. В этом смысле приверженность православной традиции является для них скорее формальной, чем реальной, поскольку не влечет за собой определенных обязательств, осуществляемых на практике.

Доля людей, исповедующих ислам, составляет, согласно исследованиям ВЦИОМ, 8% населения. Отметим, что лидеры мусульманских организаций называют цифру в 20 млн. человек, что составляет 14 % населения. Как мы видим, в этом вопросе цифры тоже сильно разнятся. Так или иначе, в России проживает около 40 народов, большинство представителей которых традиционно исповедовали ислам. К регионам, с преобладающим мусульманским населением, относятся Ингушетия, Чечня, Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия, Башкортостан и Татарстан.

По мнению президента Федерации еврейских общин (ФЕОР) Александра Бороды, в России проживает около 1 миллион евреев, из них только чуть более 200 тысяч являются активными членами общин. Согласно переписи населения, евреев в России около 150 тысяч. Учитывая теснейшую связь между иудаизмом как религиозной и культурной традицией и этнонациональным самосознанием евреев, можно предположить, что иудаизм исповедует в нашей стране от 100 до 200 тыс. человек. В процентном соотношении с общей численностью населения показатель невысокий.

Кроме религий монотеистических есть религии нетеистические, к которым относится конфуцианство и буддизм, последний также является традиционным для нашей страны, как минимум для пяти субъектов Федерации, а именно: Бурятия, Тыва, Калмыкия, Республика Алтай и Забайкальский край. По сведениям Буддийской Ассоциации России, число людей, исповедующих буддизм, колеблется в пределах 1,5-2 миллионов. Согласно исследованиям ВЦИОМ, их около 1 млн. человек.

По данным всероссийского исследования «Атлас религий и национальностей», проведённого исследовательской службой «Среда» в августе 2012 года, доля людей, исповедующих языческие верования, поклоняющихся богам или силам природы, составляет около 1,7 млн или 1,2 % населения страны. За минувшее десятилетие, эта цифра могла измениться, но вряд ли радикально. Интересно, что Третий всероссийский съезд шаманов, прошедший в Кызыле в 2021 году, обратился к властям с предложением придать шаманизму статус одной из традиционных религий, составляющих неотъемлемую часть исторического наследия народов России. По данным съезда в России работает около 4 тыс. шаманов, и их число ежегодно растет.

Доля неверующих в России в 2021 составляла 14% или 20 млн. человек (по данным ВЦИОМ). Многие из «неверующих» идентифицируют себя как атеистов. Если рассматривать атеизм, как ясно обозначенную мировоззренческую позицию, связанную с культурной тенденцией, берущей начало в нашей стране не позднее чем с XVIII века, с первых вольтерьянцев, появившихся в Российской Империи под влияние идей философов Просвещения, будет справедливо утверждать, что атеизм также является традиционным для России. В Советском Союзе атеизм был частью государственной идеологии. Очевидно, что в таком качестве он оказал существенное влияние на массовую культуру и ценностные ориентиры советских граждан. Сформировалась советская культурная и философская традиция, элементом которой стал атеизм. Отрицать это, значит отрицать собственное прошлое.

Таким образом, мы насчитали, как минимум, пять больших традиций (с точки зрения религиозных предпочтений или их отсутствия), распространённых на территории нашей страны: православие, ислам, буддизм, шаманизм, атеизм. Количество людей, в той или иной мере приверженных им, более 1 млн. человек для каждой, поэтому очень условно мы называем эти традиции «большими». Здесь мы опускаем те факты, что наряду с православными существуют другие христианские конфессии (католиков и протестантов в нашей стране соответственно около 300 тыс. и 150 тыс. человек), что староверы (а их около 400 тыс. ч.) не признают православные обряды, принятые РПЦ, что ислам и буддизм также неоднородны, что шаманизм и язычество не представляют из себя чего-то цельного, хотя при этом обладают рядом общих характерных черт, сохраняющихся у этих народных верований на протяжении веков, а советский атеизм как таковой уже практически ушел в «архив», и лишь небольшая часть атеистов сохраняют верность положениям классического марксизма. Отстраняясь от этих фактов, которые, безусловно, имеют значение для адекватного понимания общества, в котором мы живем, сосредоточим внимание на пяти названных традициях в ракурсе постановки вопроса о наличии общей логики смыслов и системы ценностей.

Можно ли утверждать, что системы ценностей, их внутренние логики, лежащие в основе больших традиций России идентичны? Представляется не подлежащим сомнению, что нет. Для верующих монотеистов высшей ценностью будет являться Бог, воспринимаемый как абсолютное благо, и все остальные ценности будут находить свое место и свой смысл через обнаружение своей связи с этой высшей ценностью. Однако для христианина Бог предстает в лице человека, Иисуса Христа, а для мусульманина это не

так, более того, сама мысль о том, что человека, пусть и святого, можно уподобить Богу, будет для мусульманина кощунственной.

Для атеиста никакого Бога, как абсолютного начала и творца всего сущего, не существует, и, следовательно, он не может являться для него высшей ценностью. Большинство современных атеистов тяготеют к той или иной разновидности гуманизма, одной из которых является и советский марксизм, при некоторых оговорках. Высшей ценностью в гуманистической мысли выступает сам человек. Ценность человека значима и для теиста, но там она понимается совершенно иначе, через взаимосвязь человека и Бога, и в этом смысле светский гуманизм и религиозный гуманизм – это две разные вещи, которые лишь условно мы объединяем общим словом.

Для буддиста главной целью жизни будет достижение состояния нирваны, а ценным все то, что приближает его к этому состоянию, в особенности истина (не научная, а метафизическая), которую человек познает в мистическом акте самосозерцания, и которая делает его свободным от страстных желаний, делающих неизбежным страдание любого живого существа [\[20\]](#).

Для последователей шаманизма очень важным будет являться культ предков и поклонение потусторонним духам. Впрочем, сказать однозначно, что будет являться высшей ценностью для приверженцев древних языческих верований сложно в силу чрезвычайной их разнородности, однако их логическая несовместимость с христианством, исламом и атеизмом также не вызывает сомнения.

Таким образом, системы ценностей, лежащие в основе больших традиций, присутствующих в общем пространстве российской культуре, различны. Из этого, впрочем, не следует что между ними нет пересечений, что ряд ценностных ориентиров не повторяют друг друга, что нет точек сопряжения, через которые возможно наладить взаимопонимание или, по крайне мере, диалог между представителями разных культурных миров. Однако нельзя сказать, что существует одна доминирующая в пространстве российской цивилизации традиция, непротиворечивым образом постулирующая верифицируемую независимым наблюдателем систему ценностей. Когда мы говорим о системе, мы подразумеваем, что существует не просто список ценностей, который во многих культурах повторяется [\[10\]](#), а определенная стройность этих ценностей, наличие связей между ними, которые и позволяют понять смысл той или иной ценности в общем представлении о благе и о том, как оно может быть осуществлено.

Быть может, под «традиционным» в контексте разговора о духовно-нравственных ценностях понимается не религиозное/антирелигиозное наследие, а те традиции и нормы, которые существуют на уровне этнических культур? В России проживает 193 этнические группы, каждая из которых выделяется культурным своеобразием. Можем ли мы говорить о какой-либо одной культурной традиции, характерной для всех этих этносов? Безусловно, между народами исторической России на протяжении веков происходил культурный обмен, который взаимообогащал их, способствовал их развитию и согласию. Однако мы не можем сказать, что сформировалась одна этническая культурная среда, транслирующая один «нравственный» образ жизни. Русский язык является объединяющим для всех нас. Но ключевые особенности менталитета русского этноса не передались, да и не могли передаться другим этносам, скажем, якутам или чеченцам. Это не умаляет значения русских в деле укрепления связей между братскими народами, ведь именно благодаря терпимости и уважению, которые русские проявляли по отношению к другим народам, на протяжении столетий удавалось поддерживать

дружбу народов на столь обширной территории.

Этнические культуры очень разнообразны, и мы должны быть честны в том, что некоторые традиции, ушедшие безвозвратно в прошлое, или даже еще не ушедшие до конца, не только не нуждаются в защите, но, наоборот, требуют искоренения, и это связано с общим процессом развития этоса человека и человечности как таковой. К примеру, традиция кровной мести, которая по-прежнему широко распространена среди некоторых народов Кавказа (раньше, к слову, она была распространена и среди славян). Или традиция типшара («сухая беда» с чув.), самоубийства путём самоповешения или самосожжения с целью отмщения врагу и указания на собственную невиновность, распространенная среди чувашей и некоторых других финно-угорских народов Поволжья. К счастью, эта традиционная практика практически исчезла в советское время, но отдельные случаи были зафиксированы и в наше время. Неужели кто-то действительно считает полезным сохранять такое культурное наследие, беречь такие традиции?

Соотношение традиционного и новационного в контексте разговора о ценностях, объединяющих многосоставное общество, не должно быть понято примитивно, ибо цена за ошибочное понимание будет слишком велика. В этом соотношении всегда была и будет диалектическое единство. Общество не способно воспроизвести себя, не имея традиционных институтов и норм, передающихся из поколения в поколение. Они обеспечивает преемственность и устойчивость. Но и без обновления, без назревшей трансформации общество окажется не способным отвечать на исторические вызовы, а значит его место займут те сообщества, которые оказались более адаптивными и творчески состоятельными. В исторической динамике есть место для творчества, иногда даже для глубокого перерождения. Порой перемены происходят слишком часто, порой они слишком радикальны, что было характерно для России XX века, пережившей две цивилизационные катастрофы, два слома общественного бытия менее чем за 80 лет. Тогда накапливается усталость от перемен, и случается консервативная реакция. И это естественно. Но в этом нет решения проблемы, ибо реакция всегда ситуативна, она не способна выработать стратегию развития.

Вечные ценности и единство многообразия

Выработка стратегии развития подразумевает, что мы намечаем цели, которые значимы не только с точки зрения адаптации к меняющимся историческим условиям, или, говоря проще, с точки зрения выживания общества, но и с точки зрения перехода его на другой уровень как живой реальности или, говоря иначе, обретения принципиально нового качества существования. Что это должно быть за качество? Оно и определяется теми ценностями, которые разделяются всем обществом. Если мы придерживаемся либеральных ценностей, то речь будет идти об увеличении степеней личной свободы человека. Если для нас важны социалистические ценности, то вопрос будет ставиться о таком способе решения проблемы собственности, при котором исчезает социальное неравенство в производственных отношениях и процессе распределения результатов коллективного труда. Если нам близки националистические взгляды, то в качестве ведущего приоритета будут выбраны интересы нации. Правда, последние также понимаются по-разному, но очевидно, что они не совместимы с потерей обществом своей национальной идентичности, языкового и культурного своеобразия. Упрочнение или закрепление такого своеобразия может полагаться одной из главных целей стратегического развития.

Так решают этот вопрос классические идеологии, возникшие в Европе в эпоху Нового

времени. Но почему нужно признавать правоту за одной из этих идеологий? Или даже частичную за всеми? Где найти критерий, позволяющий выпутаться из путаницы ценностей и ориентиров развития? Если мы считаем, что за основу нашей системы ценностей следует взять ни одну из классических или постклассических идеологий, выработанных в ходе постсекулярного дискурса, а традицию, то какая из множества существовавших и существующих традиций должна быть выбрана в качестве опорной, и почему именно она? И разве не будет справедливым говорить о либеральной или социалистической традиции?

Для того, чтобы подойти к решению этого комплекса проблем, представим социокультурную реальность в форме простой сферы. Проведем внутри нее три линии, перпендикулярные друг к другу: X, Y и Z. Линия X задает пространственные координаты. Линия Y задает временные координаты. Линия Z задает координаты духовного восхождения, понимаемого как выход в сферу метафизической реальности. Если мы рассуждаем о традиционном, оставаясь на плоскости, задаваемой линиями X и Y, то мы должны будем признать, что существует обилие геолокальных традиций, некоторые из которых возникли в древности и уже прекратили свое существование (например, традиции древнеегипетской цивилизации), некоторые остались в реликтовом виде как отголоски минувших эпох (например, традиции африканских племен), третье дошли до нашего времени и широко распространены в своем культурном ареале (например, исламская традиция), четвертые находятся в процессе становления и пока неясно случится ли им стать традициями в полном смысле этого слова (к таковым, на наш взгляд, относятся вера бахаи). Признавая многообразие традиций как во временном, так и в пространственном интервалах, мы не можем не признать и того, что те ценности, которые они собой постулируют и передают от поколения к поколению, также подвергаются изменениям во времени, и порой кардинально отличаются от народа к народу, в зависимости от цивилизационных и этнических особенностей данных сообществ. Это общеизвестная истинна, которая, как нам кажется, не требует специальных доказательств.

Конечно, бытующий обычай, принятая норма или народное верование, которые мы также можем рассматривать как часть традиции, не всегда напрямую связаны с базовыми ценностями геолокальной культуры. Но, во-первых, пусть и косвенно, но связаны, а, во-вторых, системы ценностей, полностью воспроизводятся только в рамках больших традиций, включающих в себя философскую мысль. Плюрализм и пластичность «традиционного» представляется чем-то неизбывным, неустранимым, если мы остаемся на плоскости пространственно-временных координат. И в этом случае стремление защитить «традиционные ценности» будет равносильно желанию не выпускать из сжатого кулака горсть воды. Как не пытайся схватить и определить «традиционное» само по себе, оно будет все время ускользать, оставляя неопределенность.

Однако, если мы обратим свое внимание на третью линию координат, и откроем для себя иное измерение, в котором существует «вечное», не обусловленное пространственными и временными ограничениями, мнимая неразрешимость проблемы несводимости к мыслимому единству многообразия культурных форм, идей и представлений о благом, находит свое разрешение. Вечное не противоречит множественности, представленной во времени и пространстве, в разных эпохах и у разных народов, но оставаясь вне этой множественности «традиционного», оно всегда остается собой, выявляя себя в конкретной культуре в той мере, в которой та способна вместить в себя содержание вечных смыслов и ценностей, которые связаны с природой человека, как существа не только биологического и социального, но и духовного. Вечное не мыслится как дробное

и множественное. Разное и уникальное может существовать в вечности или быть к ней приобщено. Но за этим множеством будет находиться единое, объемлющее его, но не как совокупность, а как целое. В осознании этого единства, на наш взгляд, и есть разрешение проблемы, рассматриваемой в этой статье.

Осознавая это единство, единство высших ценностей, таких как истина, добро, красота, справедливость, свобода, творчество, и принимая это единство не как доказанную гипотезу, ибо это вопрос не решаем с помощью научных средств познания, а как интуитивно воспринимаемую достоверность [\[24\]](#), мы понимаем, прежде всего, ценность самих традиций. Их ценность заключается не в том, что они задают не подлежащие пересмотру или корректировки формы и нормы культурной жизни, «правильные» представления о идеальном, а в том, что они отражают в себе опыт приобщения человека к вечному и выявляют в этих нормах, представлениях и идеалах содержание духовного опыта поколений. Слепой отказ от традиции есть отказа от опыта жизни предшествующих поколений, а значит и отказ от духовного богатства, переданного ими нам. Но слепое инерционное повторение традиционного образа жизни есть отказ от возможности умножения этого богатства через творческое преображение человеческого бытия. Не опора на традицию, как неизменную данность, необходимы, но и не отрицание ее значения, а уважительное отношение к традициям с устремленностью в лучшее будущее и опорой на вечность. И в этой опоре будет найдена подлинная любовь как преобразующая сила. Как глубоко замечает Н.А. Бердяев: «Ничего нельзя любить, кроме вечности, и нельзя любить никакой любовью, кроме вечной любви. Если нет вечности, то ничего нет. Мгновение полноценно, лишь если оно приобщено к вечности, если оно есть выход из времени, если оно, по выражению Кирхегардта, атом вечности, а не времени» [\[1, с.47\]](#).

Введение категории «вечного» непротиворечивым образом задает представление о сущности самого человеческого существования. В человеке есть вечное начало. Его раскрытие происходит во времени. Вечные ценности, которые устремляют человека к постижению и раскрытия этого вечного начала в самом себе, а также в других людях, позволяют выстроить иерархию жизненных ориентиров, не отрицая ценностей преходящих, но определяя для них свое, подобающее им, место. Так в начале статьи мы поставили вопрос о том, может ли большой денежный счет в банке квалифицироваться как духовная ценность, поставив под сомнение очевидность того, что таковой она не является. Если же мы посмотрим на этот вопрос, используя категорию «вечного», то найдем на него удовлетворительный ответ.

Сколько бы человек не прожил, раньше или позже, он прекратит свое существование как личность, имеющая это тело и этот социальный статус. Исчезнет ли он насовсем, растворившись в пустоте, или перейдет в другой мир как свободная от плоти душа, все накопленные денежные сбережения останутся здесь, в этом мире, и больше не будут представлять для никого никакой ценности. Деньги сами по себе, как средства реализации задуманного, могут послужить различным целям. И многие цели (хотя далеко не все) в этом мире не достигаются без денег. Так если мы понимаем ценность денег как соотнесенную с более высокими ценностями, она становится ценностью соподчиненной. Скажем, для успеха благотворительного проекта необходимо собрать большую сумму денег, и в этом будет проявлена ценность денег как средства для претворения в действительность более высокой ценности милосердия, коренящейся в духовной (вечной) природе человеке.

В том же случае, если обладание большим количеством денег является ценным для нас

само по себе, мы замыкаемся в своих ориентирах на преходящем, на том, что мы неизбежно потеряем. И если духовное понимается нами как то, что устремляет к вечному, а материальное как то, что увлекает во временное, тогда ранжирование ценностей как духовных и материальных обретает определенность. Так милосердие как ценность духовного порядка не дает или во всяком случае не гарантирует человеку получение каких-либо временных благ (вроде достатка, почтения или здоровья), ибо предполагает, что человек совершает акт помощи нуждающемуся, не ожидая ничего взамен. Но, не гарантируя ничего во временном, преходящем мире, она при своей реализации приносит человеку чувство духовной радости, то есть приобщает человека к чему-то такому, что не найти в этом вещественном мире, но, тем не менее, реально ощутимого душой. И, наоборот, если человек добивается материального благополучия за счет других людей, лишая их жизненных ресурсов, он, конечно, тем самым приобретает вещественные блага, которые, заметим, раньше или позже уйдут от него, но тем самым лишает себя радости быть сопричастным к вечному, делает нищей свою душу.

Вечное благо, которое открывается через вечные ценности, не фиксируется жестко в языке, ибо невыразимо, хоть и содержательно [23]. Но содержание его уясняется ко времени и к месту, в данных обстоятельствах, а не вообще и для всех сразу. Так становится понятным не только наличие множества традиций, но и их значение для исторической и духовной жизни народов. Жизнь духа предстает в разных формах, нуждается в разных символах, регулируется отличными друг от друга нормами [20]. Но поверх многообразия, в ином измерении от него, находится единство, которое просто есть, независимо от того, обнаружено ли оно человеком или нет. Движение сознания и воли по направлению к вечному благу через познание того, что по-настоящему ценно, есть возвращение человека к себе самому, себе настоящему. И это есть возвращение общества к своей подлинности тогда, когда такое движение приобретает характер социального феномена. И поскольку этот процесс есть процесс происходящий сейчас, в настоящем, и при этом выводящий из временного измерения, он не требует от нас апелляции к «одной из» культурных традиций или даже ко всем сразу, он требует от нас обнаружения вечного смысла в тех действиях, которые мы совершаем в данных исторических обстоятельствах, в соизмерении того коллективного ответа, который мы даем на исторический вызов, с тем, что само по себе не находится в истории, хотя и определяет ее ход непостижимыми путями.

Сакральное вечное отражено в традициях, но по-разному. И потому такое возвращение к традиционному верно будет понять как возвращение к опыту вечного, а не опыту воспроизведения прошлого. Так понимаемые традиционные ценности, то есть как ценности, источник которых находится не в какой-либо определенной исторической культурной традиции, а в самой вечности, есть духовно-нравственные ценности, которые соединяют прошлое и будущее, а не разрывают историческое полотно.

Понимание христианских ценностей как вечных ценностей было характерно для представителей русской религиозной философской мысли, таких как В.С. Соловьев, Е.Н. Трубецкой, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, С.Л. Франк, И.А. Ильин [3], которые стремились творчески осмыслить христианскую традицию и, выявив в ней вечное содержание, вывести его в новые смыслы и предложить оригинальное прочтение ряда этических, гносеологических и политко-социальных вопросов. Показательны в этом отношении слова П.А. Флоренского. «А из глуби души, – пишет русский философ, – подымается нестерпимая потребность опереть себя на "Столп и Утверждение Истины", <...> – не одной из истин, не частной и дробящейся истины человеческой, мятущейся и развеиваемой, как прах, гонимый на горах дыханием ветра, но Истины все-целостной и

вековечной, – Истины единой и Божественной, светлой-пресветлой Истины, – Той "Правды", которая, по слову древнего поэта есть "солнце миру"» [\[22\]](#). Той Истины, которая, согласно словам Спасителя, есть Путь и Жизнь, в которой раскрывается Благо и средства его обретения.

Изложенное нами представление также смыкается с идеей о Вечной Традиции, последовательными сторонниками которой были Рене Генон, Ананда Кумара свами и Матжиои [\[13\]](#). Вечная Традиция – это не традиция, которую можно понять как культурное наследие, передаваемое из поколения в поколение, она не существует во времени. Она – из иного мира. Но в этом, вещественном, осозаемом мире она проявляет себя, более того, она есть источник великих религий и культур мира, но не исток, который бы находился в древности, где-то и когда-то, а исток, который постоянно изливается через тех, кто приобщен к Ней, сопричастен Вечности, здесь и теперь. Это замечательно поясняет Т. Б. Любимова:

«При слове «истоки» современный человек вспомнит скорее всего о древности, об истории, «откуда есть пошла» та или иная традиция. Однако речь идет об из начальной Традиции не в смысле возникновения ее во времени. Согласно учению, которое мы рассматриваем, это вечная Традиции, она имеет начало не во времени и в каком-то определенном месте, а вне этих условий существования, в безусловном» [\[13, с.82\]](#).

Однако современный человек, не понимающий глубины и значения традиционного как «извечного», все путает, и даже пытаясь разобраться, поставить все на свои места, но опираясь в этом своем стремлении лишь на формальную логику и методы исследования позитивной науки по-прежнему упускает.

«Прискорбное смешение с различными внешними формами культуры, обрядами, привычными элементами образа жизни, мышления, выражения чувств с подлинной интеллектуальной и метафизической традицией, которая не зависит от обстоятельств места и времени, характерно для современного человека. Это свойственно не только обыденному образу мысли, но и исследователи тоже часто смешивают два плана, доходя иногда до абсурда, называя так самые неустойчивые и эфемерные вещи, вроде моды. Тем не менее, Традиция каким-то образом присутствует в символах, оставаясь всегда вне времени, поддерживается людьми, которые считаются посвященными. Мы же можем только представить учение этих мыслителей в аспекте, обозначенном в заглавии. Матжиои, Р. Генон, А. Кумарасвами считают, что Восток сумел сохранить принципы Традиции в гораздо большей степени, чем Запад. Между способами восточного и западного мышления существуют фундаментальные различия, поэтому привычные для западных ориенталистов схемы объяснения и методы исследования (сравнительный, исторический) ведут к ложным интерпретациям традиционных доктрин и символов» [\[13, с.87-88\]](#).

Поэтому и отношение к позитивной науке у сторонников *Philosophia Perennis*, которая отождествляется с Вечной Традицией в ее интеллектуальном измерении, весьма критическое. Рене Генон, подчеркивая поверхностность познаний ученых, пишет на эту тему следующее: «Это (Вечное Знание – И.У.) остаётся полностью непонятным современными учёными, которые охотно хвалятся тем, что с помощью своей профанной концепции науки они сделали науку независимой от метафизики, а также от богословия, в то время как на самом деле они тем самым только лишили науку всякой реальной ценности в плане знания. Вместе с тем, если наступает осознание необходимости снова соединить науку с областью метафизических принципов, само собой разумеется, нет

оснований останавливаться на этом, и весьма естественно произойдёт возвращение к той традиционной концепции, согласно которой некоторая частная наука, что бы она собой ни представляла, сама по себе имеет меньшее значение, чем возможность использования её в качестве «вспомогательного средства» для перехода к знанию более высокого порядка» [4]. Вечная Традиция утверждает вечную (метафизическую) истину, вечное (всеобщее) благо и вечные (нелокальные) ценности.

В таком смысле традиционные и вечные ценности – это одно и то же. Но термин «традиционные», как указывающий на принадлежность к Вечной Традиции, для большинства из нас, получивших образование в каноне западной рациональности, вряд ли будет распознанным в этом смысле без специальных пояснений. Учитывая необходимость использования в официальных государственных документах максимально прозрачных терминов, представляется более целесообразным, если, конечно, мы разделяем такой – метафизический – ракурс взгляда на общие ценности, использования термина «вечные». Тем более, что понятие Вечной Традиции, как перевод соответствующего термина Рене Генона с франузского языка, неудобно еще и тем, что, как и всякий сложный переводный термин, он должен пройти долгий путь прежде, чем станет (или в результате этого пути так и не станет) органичным для русского языка. Органичность и традиционность – тоже связанные вещи. Все жизнестойкое, прочное, обладает качеством органичности. И, кстати, слово «традиция» по своему происхождению – латинское, а «вечность» – исконно русское, прославянское. Вечные ценности – это органичное, естественное словосочетание для нашего языка, а у языка, в самой логике его становления, есть своя правда.

Ценностно-ориентированная политика и парадигма развития

Если человек со всей ответственностью задается вопросом о смысле и ценности своей жизни, само это вопрошение обращает его к экзистенциальным смыслам, разрушая причинно-следственную цепь бытования и обнажая глубину бытия, не сводимого к одной очевидной видимой причине [1]. То, что справедливо в отношении отдельной личности, будет справедливо и для общества. Вечные ценности – это такие ценности, приверженность которым выводит общество из порочного круга исторического рока. Исторический рок есть неизбежность трагического характера исторического процесса, парадигма которого задается или некритическим заимствованием моделей жизнеустройства из собственного исторического прошлого, или проектированием искусственных моделей развития на основе чужеродного опыта других цивилизаций. Вечное находится вне времени. Для живущего вечным вопрос заключается не в том, как сохранить традиционное, и не в том, как ускорить модернизацию, а в том, как привести в соответствие данное в мирском опыте существования с опытом надмирной реальности, или, говоря иначе, тварное (со-творенное) и нетварное (не-соторенное).

Историческое развитие при наличие таких ценностных ориентиров происходит не через отрицание прошлого, не в уповании на реализацию очередной утопии, отсылающей к прекрасному, но несбыточному будущему, но также и не через консервацию, «замораживание» традиционного, каким бы значимы оно не было. Такое развитие предполагает преображение действительности в свете высшего образа, открывающемуся человеческого взору в опыте приобщения к вечному бытию. Сам акт такого приобщения есть акт духовный в том смысле, что он подразумевает выход из собственной ограниченности как персоны, замкнутой в пределах череды временных событий. В этом его трудность, и в этом его сила.

Ценностно-ориентированная политика, понимаемая в таком смысле, есть политика,

ориентированная на защиту духовной (вечной) природы человека, которая, однако, раскрывается лишь благодаря усилиям самого человека, а не является результатом действий политических механизмов и институций. Трезвое восприятие политической сферы, взятой в ее соотношение с другими сферами жизнедеятельности человека, способно обезопасить от увлечений утопическими проектами и надеждами на построение «райя на земле» политическими средствами. Общественный идеал необходим, но не как прямое руководство к действию по осуществлению совершенного общества прямо здесь и сейчас, несмотря ни на что, а как напоминание о высшем смысле и абсолютном содержании истории, в конкретный момент которой возможно лишь частичное приближение к этому идеалу, то есть воплощение относительной правды, совершенствование как динамический процесс, а не совершенство как законченная данность. В этой связи уместно будет вспомнить размышления П.И. Новгородцева, проведшего фундаментальное исследование на тему общественного идеала.

«Признавая необходимым понятие абсолютного идеала в качестве исходного и руководящего начала общественной философии, мы вместе с тем должны признать, что мыслить этот идеал всецело осуществимым в условиях обычной действительности ошибочно и ложно. Необходимо иметь перед собой такой идеал для того, чтобы в свете его созерцать прогресс общественных форм, чтобы иметь критерий для различия вечных святынь от временных идолов и кумиров, чтобы знать направление, в котором следует идти. Необходимо иметь уверенность, что этот идеал есть не отвлеченная норма, предносящаяся человеческому уму, а живая сила, обладающая высшей реальностью, что человеческие дела могут приобщаться этой высшей правде и проникаться ею. Но надо помнить, что всецелое осуществление абсолютного идеала в мире человеческих отношений есть выход из обычных условий, есть чудо всеобщего преображения и, как таковое, лежит и вне человеческой мози, и вне философского предвидения. В качестве чуда и тайны оно не может составлять предмета общественной философии: оно доступно лишь верующему сознанию» [\[15, С.59-60\]](#).

Понимая ограниченность политических средств как таковых, мы должны признать и то, что без государства как одного из центральных институтов общества, защита человека как личности, имеющей идеальную перспективу для своего развития, невозможна. Экологические, военные, экономические, geopolитические, гуманитарные, информационные угрозы, с которыми сталкивается человек в современной мире, встают перед ним неотвратимо, и справиться с ними самостоятельно, вне организованного взаимодействия с другими людьми не представляется возможным. Государство как институт, организующий взаимодействие и пространство совместного проживания людей, обязано нести ответственность за противодействие тем угрозам, которые встают перед обществом и человеком. Но какова должна быть стратегия этого противодействия?

Ценностно-ориентированный подход подразумевает, что в виду имеется ориентиры духовного совершенствования человека, говоря языком христианской философии, реализации богочеловеческого совершенства, который в качестве первозданного образа заложен в каждом из нас. Непосредственная реализация его есть личная ответственность человека, ответственность же государства в том, чтобы создать условия (социально-экономические, политico-правовые, военно-геopolитические, информационно-культурные), при которых эта реализация станет достижимой без ухода человека из данного общества, при которых закон и право, социальная стратификация и экономические отношения не будут входить в антагонизм со стремлениями человеческого духа.

Ценностно-ориентированное развитие не будет результативным, если мы будем полагать, что оно осуществимо лишь в одной из сфер жизнедеятельности человека. Человек как цельная личность тогда лишь остается цельным, когда ценности, которыми он руководствуется, пронизывают всю его жизнь. Конечно, вечные ценности, как принадлежащие к сфере идеального, не осуществимы до конца, всецело, в несовершенной действительности, но задавая идеальную перспективу, они делает оправданным совершенствование человека и мира для него самого. И так человек, преодолевая собственную ограниченность, возвышается над собой прошлым через становление иным. По мнению П.С. Гуревича, «будучи вне места и времени, человек делает возможным переживание самого себя и одновременно переживание своей беместности и безвременности, как стояния вне себя. Он положен в свою границу и потому переступает ее, ибо как всякое живое, он не удерживается в своих границах. Человек устроен таким образом, что всегда стремится стать иным, не таким, каков он есть в данный момент» [\[7, с. 143\]](#).

Так же, как и развитие человека, развитие общества, если рассматривать его сквозь призму отдельно взятой сферы, будет выглядеть разорванным, односторонним. Ценностно-ориентированная политика не может быть эффективной в отрыве от ценностно-ориентированного бизнеса и ценностно-ориентированного образования и науки. Перестройка всех сфер жизнедеятельности общества на новый лад – процесс долгий и трудный. Однако прежде, чем ставить вопрос о новой парадигме развития общества, следует понять природу того цивилизационного поворота, совершение которого с необходимостью, вызванной военным противостоянием России и Запада, встало как исторический вызов перед российским обществом.

Культурно-исторический типы, согласно Н.Я. Данилевскому, пионеру цивилизационного подхода в науке, естественным образом стремятся к расширению [\[9, с. 356-357\]](#). Это создает ситуацию противоборства, напряженной борьбы за пространство. Не всегда культурно-цивилизационные столкновения и противостояния переходят в «горячую фазу», в столкновения военные. Равно, как и не все военные столкновения носят культурно-цивилизационный характер. Но некоторые столкновения становятся судьбоносными. В интересном ракурсе иллюстрирует этот тезис следующая мысль Н.Я. Данилевского: «Если бури и грозы необходимы в физическом порядке природы, то не менее необходимы и прямые столкновения народов, которые вырывают судьбы их из сферы тесных, узкорациональных взглядов политических личностей (по необходимости судящих о потребностях исторического движения с точки зрения интересов минуты, при весьма неполном понимании его сущности) и передают непосредственному руководству мироправительского исторического Промысла» [\[9, с.352\]](#).

Особенность того процесса, через который сейчас происходит Россия, заключается в том, что СВО – это не только борьба с киевским режимом, поправшим все возможные правовые и нравственные нормы, и не только противостояние с элитами западных стран, которые этот режим поддерживают все доступными (так, чтобы не подставить под угрозу собственную безопасность) средствами, но также и народное пробуждение от иллюзий «западнизма» [\[11\]](#), мучительный выход из исторический ловушки, в которую сама Россия себя и загнала, когда решила стать частью Европы, «передовой цивилизации». Россия может существовать, оставаясь собой, только в том случае, если находит опору в самой себе, в своей культуре, в своей государственности, в своем хозяйстве, в своем народе. Она не входила ранее, и не сможет войти и сейчас в ареал другой цивилизации [\[21\]](#), поскольку сама является, выражаясь терминологией Данилевского, отдельным

культурно-историческим типом.

Украина тоже когда-то была частью общего российского цивилизационного пространства, но в ней всегда была двойственность, «междустояние». И потому увлечение России Западом, особенно остро сказалось на Украине. В контексте цивилизационной теории трагедия Украины есть и трагедия России, следствие культурного раскола, который прошелся не только по территории, но и по душам людей. И сейчас пришло (или только приходит?) осознание, что ценности постлиберального Запада для нас неприемлемы. Но отворачиваясь от него, какой курс мы выбираем?

Возвращаемся к традиционной России? Но тогда какой: царской, имперской, советской? Или же от искажений смыслов и девальвации духовных ценностей, порожденных сложным процессом модернизации, мы возвращаемся к непреходящей вечной истине и вечным непреходящим ценностям, с опорой на которые собираемся строить свой мир (свою цивилизацию)? На наш взгляд, именно такая постановка вопроса, не отрицающая значение других культур (в том числе и европейской), но углубляющая содержание родной, и в этой метафизической глубине позволяющая найти пространство для метакультурного синтеза, позволит выработать верную стратегию развития в эпоху глобальных перемен. К счастью, представляется, что такое видение никак не противоречит Указу Президента № 809, а лишь добавляет содержательную ясность понятию традиционных духовно-нравственных ценностей.

[\[1\]](#) На основе этого практико-философского принципа Виктором Франклом была разработана особая методика психологического консультирования, получившая название «Логотерапия» [\[25\]](#). В России, развивая идеи В. Франкла, Олег Гадецкий создал свое направление в психологии, которое получило название «Ценностно-ориентированной психологии» [\[2\]](#). Обе школы показали свою высокую эффективность.

Библиография

1. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., Эксмо, 2023. 544 с.
2. Гадецкий О.Г. Ценностно-ориентированная психология: универсальный подход к решению психологических проблем. М., ООО «Медиа-Полис». 2021. 456 с.
3. Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., Прогресс-Традиция. 2001. 472 с.
4. Генон Р. Метафизические принципы исчисления бесконечно малых / Пер. с англ. А. Дойлидова. Минск. 2013. URL:
https://www.universalinternetlibrary.ru/book/55694/chitat_knigu.shtml
5. Генон Р. Кризис современного мира. М., Академический проспект. 2024. 239 с.
6. Грачев Б.В., Угрин И.М. Всероссийская научная конференция «Традиция и современность: аксиология российской цивилизации». Проблемы цивилизационного развития. 2023. Т. 5. № 2. С. 93–111.
7. Гуревич П.С. Проблема целостного человека. М., ИФ РАН. 2004. 178 с.
8. Гуревич П.С. Преображение ценностей как чрезвычайная ситуация. М., Московский психолого-социальный институт, 2007. 120 с.
9. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., Издательство «Родная страна», 2017. 992 с.
10. Долгов К.М. У истоков вечных ценностей. Вестник МГИМО. 2014. (2(35)). С. 227-228. URL: <https://doi.org/10.24833/2071-8160-2014-2-35-227-228>
11. Зиновьев А.А. Запад. Феномен западизма. М., Канон+РООИ "Реабилитация", 2023. 496 с.
12. Киселев С.Г. Н.Я. Данилевский о войне и конфликтах цивилизаций. М., Философские

- науки. 64(6). 2021. С. 109-123.
13. Любимова Т.Б. Философия и контратриадия. М.: Голос, 2019. 292 с.
 14. Новая философская энциклопедия. М., Мысль. 2010.
 - <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/page/about>
 15. Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.: Издательство «Пресса», 1991. 640 с.
 16. Русский мир как цивилизационное пространство. М., ИФ РАН, 2011. 303 с.
 17. Соколова Р.И., Спиридонова В.И. «Общее благо» как этическая сущность сильного государства. «Государство в современном мире». М.: ИФ РАН, 2003. 253 с.
 18. Спиридонова В.И., Соколова Р.И., Шевченко В.И. Россия как государство-цивилизация: философско-полит. анализ. М.: ИФ РАН, 2016. 212 с
 19. Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. Составитель, редактор и вступ. статья – Б.С. Ерасов. М.: Аспект Пресс, 2001. 556 с.
 20. Торчинов Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Спб., Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. 384 с.
 21. Угрин И.М. Проблема развития российской цивилизации в условиях глобализации // Философская мысль. 2018. № 6. С.9-22. DOI: 10.25136/2409-8728.2018.6.26216 URL: https://e-notabene.ru/fr/article_26216.html
 22. Флоренский П.А. Два мира (письмо II) // Столп и утверждение Истины. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Florenskij/stolp-i-utverzhdenie-istiny/2
 23. Франк С.Л. Непостижимое // Человек и Бог. Минск, 2010 г.
 24. Франк С.Л. Что есть вера? // Свет во тьме. Минск, 2011 г.
 25. Франкл В. Воля к смыслу. М., Альпина нон-фикшн. 2020. 228 с.
 26. Фролов В.В. Духовные откровения П.А. Флоренского о смысле жизни человека. Общественный научно-просветительский журнал «Педагогика Культуры». URL: https://icr.su/rus/news/icr/detail.php?ELEMENT_ID=7284
 27. Ценностно-мировоззренческая специфика жителей столиц и регионов // Столицы и регионы в современной России: мифы и реальность 15 пятнадцать лет спустя. Ответственный редактор: М. К. Горшков, Н. Е. Тихонова. М.: Весь мир, 2018. С. 178-204.
 28. Шацкий Е. Утопия и традиция: Пер. с польского / Ежи Шацкий; Общ. ред. и послесл. В. А. Чаликовой. М., Прогресс, 1990. 454 с

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензия

на статью « Категория «вечного» в контексте проблемного поля ценностно-ориентированного развития »

Предметом исследования представленной работы является традиционные духовно-нравственные ценности современного российского общества. Автор считает, что содержание категории «духовные» и содержание категории «нравственные» неочевидны, и их смысловые интерпретации могут серьезным образом различаться. Автор предлагает собственную интерпретацию этих понятий, согласно которой «духовно-нравственные ценности» как понятие, взятое само по себе, без раскрытия его содержания, для большинства россиян будет абстракцией, не дающей четких ориентиров, не создающей общее поле смыслов.

Методология исследования включает общенаучные методы, дескриптивный метод, метод категоризации, метод анализа, наблюдения, синтеза, которые дали возможность

проанализировать природы общероссийских духовно-нравственных ценностей.

Актуальность работы обусловлено необходимостью исследования природы общероссийских ценностей и традиции как источника этих ценностей, о которых идет речь в указе президента РФ «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей», подписанных в 2022 году. В этой связи актуальным является вопрос, как разные люди понимают понятия, о которых речь идет в указе. Автор выявляет, что системы ценностей, лежащие в основе больших традиций, присутствующих в общем пространстве российской культуры, различны. Также само понятие «духовно-нравственные ценности» не являются общими, так как в их основе лежат субъективные подходы разных людей.

Научная новизна выражается в анализе автором природы общероссийских духовно-нравственных ценностей, а также многообразия религиозных, и этнических традиций, которые, по мнению автора, являются разнонаправленными и не способствуют возникновению общероссийских ценностей. Автор пытается найти критерий, позволяющий выпутаться из путаницы ценностей и ориентиров развития. В качестве этого критерия автор предлагает отказаться от координат пространства и времени в пользу вечности, не обусловленной пространственными и временными ограничениями, в которой находит свое разрешение противоречия в понимании ценностей и традиции. Введение категории «вечного» непротиворечивым образом задает представление о сущности самого человеческого существования, считает автор. Вечное благо раскрывается через вечные ценности, а сакральное вечное отражено в традиции, но не как в виде воспроизведения прошлого, а как обращение к опыту вечного. Традиция здесь понимается как интеллектуальный и метафизический феномен, как некий духовный акт и творческое начало. Ценностно-ориентированная политика, понимаемая в таком смысле, есть политика, ориентированная на защиту духовной (вечной)природы человека, которая, однако, раскрывается лишь благодаря усилиям самого человека, а не является результатом действий политических механизмов и институций. В этом контексте Россия может существовать, оставаясь собой, только в том случае, если находит опору в самой себе, в своей культуре, в своей государственности, в своем хозяйстве, в своем народе. В итоге автор приходит к идеи традиционалистов (Р.Генон) и христианских философов в лице Н.А. Бердяева, Флоренского П.А. и др.

Статья написана научным языком, претензий к стилю изложения нет. Структура соответствует требованиям, предъявляемым к научному тексту. Библиография содержит 28 источников, литература соответствует содержанию статьи. Несмотря на спорность некоторых положений, статья может быть опубликована.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Розин В.М. Наука: концептуализация и демаркация по отношению к философии и гуманитаристике // Философская мысль. 2024. № 12. DOI: 10.25136/2409-8728.2024.12.72568 EDN: XXTMWC URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=72568

Наука: концептуализация и демаркация по отношению к философии и гуманитаристике

Розин Вадим Маркович

доктор философских наук

главный научный сотрудник, Институт философии, Российской академия наук
109240, Россия, Московская область, г. Москва, ул. Гончарная, 12 стр.1, каб. 310

✉ rozinvm@gmail.com



[Статья из рубрики "Философия науки и образования"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2024.12.72568

EDN:

XXTMWC

Дата направления статьи в редакцию:

04-12-2024

Дата публикации:

29-12-2024

Аннотация: В статье обсуждается проблема демаркации науки по отношению к философии и гуманитаристике. Приводятся также примеры претензий на научный статус авторов эзотерических учений (М. Сведенборга, Р. Штейнера, М. Лайтмана) и отрицательная реакция на них И. Канта. Анализируются общие и различные характеристики науки и философии: и там и там строятся идеальные объекты и осуществляется познание, но с разными целями и по-разному. Философ конституирует правильные способы получения знаний и создает для ученого образцы идеальных объектов, позволяющих рассуждать без противоречий и решать стоящие перед ученым проблемы (и не только для ученого, но и себя). Ученый на основе этих образцов и правильных способов получает знания о существующих явлениях; последние или существуют сами по себе, например, как природные стихии (планеты, небо, земля, вода,

движения и пр.) или создаются человеком (орудия, здания, армия, но и платоническая любовь и т.п.). Однако не все явления удалось промоделировать в естествознании; невозможность математизации и галилеевского эксперимента по отношению истории, культуре, человеку, обществу стала очевидной к концу XIX, что было осознанно в различении и противопоставлении «наук о природе» и «наук о духе». Обсуждается проблема полагания объектов гуманитарных наук, в связи с чем устанавливается следующий ряд: виртуальный объект → становящийся → реальный → возможный объект. Поскольку Сведенборг и последователи его учения жили и мыслили в соответствие с его учением, у них не могли не сложиться сознание и жизненный мир, отвечающие этому учению. Следовательно, сложился и соответствующий возможный объект, по отношению к которому учение Сведенборга выступало как своеобразная семиотическая модель. Автор считает, что неразличение естественных и гуманитарных наук и новые гибридные типы исследований, например, междисциплинарные или социальные, в которых реализуются одновременно две методологии – естественнонаучная и гуманитарная, создали ситуацию, когда трудно установить эпистемологический статус многих претендующих на науку дисциплин.

Ключевые слова:

наука, философия, гуманитаристика, природа, идеальные объекты, мышление, математика, эксперимент, дисциплина, объект

В настоящее время трудно провести границу между наукой и ненаукой. Не только философию часто называют наукой, можно встретить утверждение, что, например, каббала является наукой или учение Рудольфа Штейнера. Глава, пожалуй, одной из самой большой современной школы каббалы, Михаил Лайтман считает, что каббала тоже наука, «только о высшем духовном мире». «У многих вызывает сомнение, – пишет он, – является ли наука каббала действительно наукой. Считать ли науку каббала естественной, о природе окружающего мира, как физика, химия и прочие, или гуманитарной, как философия, психология. Или это особая наука, поскольку требует от своего исследователя не просто знаний, а обладания особым свойством, которое не дано от рождения человеку... каббалист изучает высший мир, из которого все нисходит в наш мир... наука каббала не менее, а даже более реальная наука, чем остальные, потому что изначально принимает во внимание тот факт, что постижение человека полностью обуславливается его органами восприятия» [\[8, с. 9\]](#). «Повышение ценности бытия человеческой личности, – пишет Р.Штейнер в 1891 г. в докторской диссертации по философии, – это есть цель всей науки...Результатом этих исследований является, что истина не представляет, как это обыкновенно принимают, идеального отражения чего-то реального, но есть свободное порождение человеческого духа, порождение, которого вообще не существовало бы нигде, если бы мы его сами не производили. Задачей познания не является повторение в форме понятий чего-то уже имеющегося в другом месте, но создание совершенно новой области, дающей лишь совместно с чувственным миром полную действительность...Познание покоится, таким образом, на том, что содержание мира дано нам первоначально в такой форме, которая несовершенна, не всецело его содержит, но которая кроме того, что она предлагает непосредственно, имеет еще вторую существенную сторону. Эта вторая, первоначально не данная сторона содержания мира открывается через познание. Таким образом, то, что является нам в мышлении обособленным, это не пустые формы, но сумма определений (категорий), которые, однако, являются формами для остального содержания мира. Только добытый

через познание образ содержания мира, в котором соединены обе его стороны, может быть назван действительностью» [\[16, с. 7, 8, 37\]](#).

Духовное учение Эммануэля Сведенборга, крупнейшего шведского ученого и инженера начала XVIII столетия, тоже, как ни странно, похоже на науку. Хотя Сведенборг рассказывает, каким образом устроены люди, небеса и ад, как он общался с ангелами и наблюдал Господа, тем не менее, по убеждению шведского ученого и духовидца описанный в его учении духовный мир обусловливает мир природы, причем для последней характерны обычные законы естествознания. «Скажем наперед, – пишет Сведенборг, – что такое соответствие: весь природный мир соответствует духовному не только в общности, но даже и в каждой частности; поэтому все, что есть в природном существует вследствие духовного мира, называется соответствием...Ангелы изумляются, когда узнают, что есть люди, которые все приписывают природе и ничего не относят к Божественному началу...Между тем им стоило бы только вознестись умом, чтобы увидать, что эти чудеса происходят от Божественного (начала), а не от природы; что природа создана только для того, чтобы облекать духовное и соответственно изображать его в последней степени порядка» [\[13, с. 48, 52-53, 8, 37\]](#).

Странно, почему И.Кант, ставивший в «Критике чистого разума» одной из своих задача – освободить место для Творца («мне пришлось, – пишет он, – ограничить (aufheben) знание, чтобы освободить место вере» [\[17\]](#)), так ополчился на Сведенборга. «Поэтому я нисколько не осужу читателя, – пишет он, – если он, вместо того, чтобы считать духовидцев наполовину принадлежащими иному миру, тотчас же запишет их в кандидаты на лечение в больнице и таким образом избавит себя от всякого дальнейшего исследования...в творчестве Сведенборга я нахожу ту самую причудливую игру воображения, какую многие другие любители находили в игре природы, когда в очертаниях пятнистого мрамора им рисовалась святая семья или в сталактитовых образованиях – монахи, купели и церковные органы...Я устал приводить дикие бредни самого дурного из всех фантастов или продолжать их вплоть до описания им состояния после смерти...было бы напрасно пытаться скрыть бесплодность всего этого труда – она бросается в глаза каждому» [\[7, с. 327, 340, 347\]](#).

Может быть, потому, что Кант предлагал за образец правильного философствования брать математику и естествознание? И Гегель последовал за ним, говоря, что «Истинной формой, в которой существует истина может быть лишь научная система ее. Моим намерением было – способствовать приближению философии к форме науки, к той ее цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени любви к знанию и быть действительно знанием» [\[6, с. 3\]](#).

Отступим в истории еще дальше, дойдя до Аристотеля, который наряду с Платоном считается заслужителем дискурсивности философии, но и науки. В качестве примера последней указывают на его «Физику» («Физика», читаем мы в Интернете, – «фундаментальный трактат Аристотеля, заложивший основы физики как науки» [\[15\]](#)). Но так ли это, можно ли отнести «Физику» Аристотеля к науке, пусть даже античной, а не естественной?

Общие и различные характеристики науки и философии

Вряд ли Аристотель рассматривал «Физику» как науку, для него это философия применительно к осмыслению движения. Стагирит в этой работе обсуждает, каким образом можно непротиворечиво помыслить движение (для этого приходится

представить его категориально, ввести представление о природе, изменить понятие времени); как свести к движениям «изменения», снять апории Зенона, объяснить основные виды наблюдаемых в природе движений. Такой тип работы (снятие противоречий, задание правильных способов мышления, новых понятий и реальности) традиционно относится к философии; к тому же «Физика» для Аристотеля была не наукой (такого понятия еще не существовало), а получением правильных знаний («эпистем») о природных движениях (то, что происходит «по природе»).

Введение этого важного представления («по природе») потребовалось Стагириту, с одной стороны, чтобы учитывать при получении знания наблюдаемые явления, «вещи» (поэтому вслед за Parmenidом приходилось признать, что они существуют), с другой – объяснить, как связано получение правильного знания с эффективным практическим действием (последнее как «искусственное» движение должно идти как бы на волне «естественного» движения, совершающегося по природе). Знание эпистем Аристотель связывал с познанием причин и сущности изучаемого явления, для этого в свою очередь, необходимо было правильно мыслить, опираясь на аристотелевские правила и категории. Итак, три основания правильного познания: во-первых, уверенность в существовании представленного в эмпирических знаниях познаваемого явления, во-вторых, следование аристотелевской логике, позволяющей строить «идеальные объекты» (например, фиксированные в определениях и понятиях «движение» и «время»), в-третьих, получение знаний, выводящих на эффективные практические действия.

Идеальные объекты пришлось создавать, чтобы снять противоречия и решать проблемы, стоящие перед античной личностью. Например, в «Пире» Платон задает любовь как идеальный объект, приписывая ей как идею фиксированные характеристики (любовь – это поиск своей половины и стремление к целостности, а также вынашивание «духовных плодов» – прекрасного, блага и бессмертия). Любовь как идея создается в данном случае с целью снятия противоречий и создания условий для самостоятельного выбора возлюбленного (возлюбленной). В «Федре» Платон поясняет: «Так поступили мы только что, говоря об Эроте: сперва определили, что это такое, а затем, худо ли, хорошо ли, стали рассуждать; поэтому-то наше рассуждение вышло ясным и не противоречило само себе» [\[9, с. 176\]](#).

Античная наука («Начала» Евклида, работы Архимеда и некоторых других античных авторов) сложилась после Аристотеля в эллинистический период, когда работа по построению идеальных объектов и получению эпистем обособилась от философской деятельности. Если философы сосредоточились на снятии противоречий, критике, задании правильных способов мышления, новых понятий и реальности, то ученые взяли на себя задачу получение эпистем относительно определенного класса существующих явлений. Например, как Архимед относительно плавающих тел и кораблей, хотя в организации знаний и логике их получения (определения, доказательства эпистем, построение идеальных объектов и прочее) он полностью следует за Аристотелем [\[10, с. 239-255\]](#). Действительно, его работа «О плавающих телах» построена строго по Стагириту: формулируется аксиома, с опорой на которую, следуя «Аналитикам» Аристотеля, доказываются теоремы. При этом Архимед использует сложные геометрические чертежи, изображающие жидкость и погруженные в нее плавающие тела (и то и другое Архимед задает как идеальные объекты). Вне теории эти тела рассматривались как модели разрезов (сечений) кораблей. Дело в том, что в практическом отношении эта работа была направлена на выяснение законов устойчивости кораблей (переменным параметром в данном случае является форма их сечения) [\[10, с. 247-250\]](#).

И в философии и в науке строятся идеальные объекты и осуществляется познание, но с разными целями и по-разному. Философ конституирует правильные способы получения знаний и создает для ученого образцы идеальных объектов, позволяющих рассуждать без противоречий и решать стоящие перед ним проблемы (и не только для ученого, но и себя). Ученый на основе этих образцов и правильных способов получает знания о существующих явлениях. Последние или существуют сами по себе, например, как природные стихии (планеты, небо, земля, вода, движения и пр.) или создаются человеком (орудия, здания, армия, но и платоническая любовь и т.п.). Уже в античности всталла проблема осмыслиения изучаемых явлений, поскольку они в познании заменялись идеальными объектами. Если Платон противопоставляет их по свойствам, связывая через «приобщение» (вещи существуют по приобщению к идеям), то Аристотель, напротив, соединяет на основе «первой сущности», совпадающей с единичными вещами (отсюда необходимость учитывать при построении идеальных объектов наблюдаемые свойства вещей).

Архимед догадывался и продемонстрировал на нескольких случаях, что для получения научных знаний, обеспечивающих эффективное практическое действие, идеальные объекты должны заимствоваться из математики, но только в XIII столетии Роджер Бэкон пишет об этом прямо. Однако только в начале Нового времени Галилей показывает, что необходимое условие использования в науке математики – не только математическое моделирование изучаемого явления, но и одновременное приведение в эксперименте этого явления в соответствие с математической моделью [\[10, с. 302-307\]](#). Другими словами, оказалось, что для построения математической модели изучаемого явления, которая и позволяла строить эффективное (прогнозируемое и рассчитываемое) практическое действие, нужно изучаемое естественное явление преобразовать в искусственное. «Что касается содержания, – пишет Френсис Бэкон, – то мы составляем Историю не только свободной и предоставленной себе природы (когда она самопроизвольно течет и совершает свое дело), какова история небесных тел, метеоритов, земли и моря, минералов, растений, животных; но, в гораздо большей степени, природы *связанной и стесненной*, когда *искусство и служение человека выводят ее из обычного состояния, воздействует на нее и оформляет ее...* природа Вещей оказывается более в *стесненности посредством искусства, чем в собственной свободе*» [\[3, с. 95, 96\]](#) (курсив мой. – В.Р.; в данном случае под искусство человека можно подвести и галилеевский эксперимент). Итак, в естественных науках получаются знания не об естественных природных стихий (явлений), а об искусственных, «написанных на языке математике» и преобразованных в эксперименте.

Не все изучаемые явления удалось промоделировать в естествознании. Проблема существования объектов гуманитарной науки

Невозможность математизации и галилеевского эксперимента по отношению к ряду явлений (истории, культуре, человеку, обществу) стала очевидной к концу XIX, что было осознанно в различении и противопоставлении «наук о природе» и «наук о духе». Но первый звоночек прозвенел еще в средневековой философии, когда св. Августин, желая понять, что такое Бог, пытался истолковать его в аристотелевском научном духе как особую природу. «Я оглянулся, – пишет Августин, – на мир созданный и увидел, что Тебе обязан он существованием своим и в Тебе содержится, но по-иному, не так, словно в пространстве; Ты, Вседержатель, держишь в руке, в истине Твоей, ибо все существующее истинно, поскольку оно существует <...> Я искал путь, на котором приобрел бы силу, необходимую, чтобы насладиться Тобой, и не находил его, пока не ухватился «за Посредника между Богом и людьми, за Человека Христа Иисуса», Который

есть «сущий над всем Бог, благословенный вовеки <...> Я не знал тогда, что Бог есть Дух, у Которого нет членов, простирающихся в длину и в ширину, и нет величины: всякая величина в части своей меньше себя, целой, а если она бесконечна, то в некоторой части своей, ограниченной определенным пространством, она меньше бесконечности и не является всюду целой, как Дух, как Бог. А что в нас есть, что делает нас подобными Богу, и почему в Писании про нас верно сказано: "по образу Божию", это было мне совершенно неизвестно.» [\[1, с. 94, 95, 35\]](#) (выделение наше. – В.Р.).

Августин не стал доказывать, что Бог существует. Апелляция к собственному сознанию для него не выступала в качестве научного аргумента как, например, для Сведенборга. «Теперь, – пишет шведский ученый, – обратимся к опыту. Что ангелы имеют человеческий образ, то есть что они такие же люди, это я видел до тысячи раз: я разговаривал с ними как человек с человеком, иногда с одним, иногда со многими вместе, и никогда я не видел, чтобы внешний образ их чем-нибудь разнился от человеческого; иногда я дивился этому; но чтобы это не было приписано обману чувств или воображению, мне дано было видеть их наяву, при полном сознании чувств и в состоянии ясного постижения» [\[13, с. 42\]](#). Хотя после многолетних размышлений для Августина стало очевидным существование Бога как духа, он не считал, что аристотелевская логика может помочь в доказательстве его существования (будем подобные объекты называть «полагаемыми»). По сути, к подобным объектам можно отнести и кантианскую «вещь в себе»: ее приходится помыслить, но убедиться в ее существовании невозможно (поэтому многие последователи Канта отрицали вещи в себе).

Иная ситуация сложилась в науках о духе (гуманитарных). Здесь явление дано человеку в виде текста (произведения), который можно истолковать разному, причем способ интерпретации определяется самим ученым. «Возможность постигнуть другого, – пишет один из первых философов наук о духе В. Дильтей, – одна из глубоких теоретико-познавательных проблем... Условие возможности состоит в том, что в проявлении чужой индивидуальности не может не выступать нечто такое, чего не было бы в познающем субъекте» (цит. по [\[5, с. 247-248\]](#)).

«Если понимать текст широко, как всякий связанный знаковый комплекс, – разъясняет Михаил Бахтин, – то искусствоведение имеет дело с текстами. Мысли о мыслях, переживания переживаний, слова о словах, тексты о текстах. В этом основное отличие наших (гуманитарных) дисциплин от естественных (о природе)...Науки о духе. Дух не может быть дан как вещь (прямой объект естественной науки), а только в знаковом выражении, реализации в текстах...Каждый текст (как высказывание) является чем-то индивидуальным, единственным и неповторимым, и в этом весь смысл его... он (в своем свободном ядре) не допускает ни каузального объяснения, ни научного предвидения... Возникает вопрос, может ли наука иметь дело с такими абсолютно неповторимыми индивидуальностями...не выходят ли они за рамки обобщающего научного познания. Конечно, может» [\[2, с. 281, 283, 287\]](#).

Мало того, что явления гуманитарных наук выступают как «неповторимые индивидуальности», сформированные, в том числе, позицией и интерпретацией гуманитария, чаще их существование невозможно доказать. Вот один пример, гуманитарное исследование В. Плугина «Мировоззрение Андрея Рублева». Плугин показывает, что Рублев, создавая фреску «Воскрешение Лазаря», почему-то нарушил средневековый художественный канон изображения этого сюжета. Рублев нарисовал Христа, поднимающего из могилы Лазаря, не перед входом в пещеру, где тот был

похоронен, а позади апостолов, которые повернулись к Господу. Плугин утверждает, что Рублев был исихастом и решал не столько художественную задачу, сколько духовную (идеологическую). С точки зрения Плугина, Рублев на примере этого произведения иллюстрировал исихастскую трактовку евангельского сюжета, состоящую в том, что Христос обсуждает со своими учениками (апостолами) чудо воскрешения. «“Тогда Иисус сказал им (ученикам) прямо: Лазарь умер. И радуюсь за вас, что меня не было там, дабы не уверовали; но пойдем к нему”. Плугин уверен, что вифанские иудеи, как народ темный, неодухотворенный, мало интересуют Рубleva. Им отведена третъестепенная роль статистов, поэтому они идут за Христом. Главное внимание Рублев сосредоточивает на апостолах, идущих по пути богоопознания» [\[11, с. 67\]](#).

Понятно, что Рублев существовал, но вот доказать, что он был исихастом и решал не художественную задачу, а идеологическую, Плугин не может. Тем не менее, предложенная версия меня и многих убеждает, поскольку, во-первых, Плугин все же опирается на факты (именно в этот период на Русь приходит исихазм, а Рублев после 40 лет принимает монашество), во-вторых, интерпретация Плугина хорошо объясняет как нарушение живописного канона, так и другие особенности произведения Рубleva [\[11\]](#). Нельзя ли в этом случае считать, что своеобразным доказательством существования в гуманитарной науке явления, выступают, с одной стороны, факты, полученные при анализе созданного художником произведения, с другой – убедительное, естественно для определенной аудитории, осмысление (объяснение) этого явления? Будем подобный объект называть «возможным». Интересно, что возможный объект – это объект множественный («популятивный»), ведь любое достаточно сложное произведение допускает не одну убедительную интерпретацию, а несколько, следовательно, и полагание нескольких явлений одной, по Канту, вещи в себе.

Цикл становления объектов философии и гуманитарной науки

Выше мы отмечали, что платоническая любовь не существовала всегда, а была конституирована усилиями Платона и его последователей. Более того, можно говорить о цикле становления подобных явлений, к которым относятся многие объекты философии и гуманитарной науки. Действительно, сначала платоническая любовь существует всего лишь в форме «виртуального объекта» (полагаемого) в тексте «Пира». Затем в практике возлюбленных, которым это произведение приглянулось и которые решили практиковать платоническую любовь. На этом втором этапе новый вид любви складывается (становится). На следующем этапе платоническая любовь появляется уже как «реальный» социальный и психологический объект. Кстати, Плутах в диалоге «Об Эроте», с одной стороны, принимает основные характеристики платонической любви, но с другой стороны, пишет, что лучше любить не прекрасного юношу и на стороне, а собственную супругу в семье. Начинается жизнь и эволюция платонической любви, проходящей трансформации в следующих культурах: в средневековой в форме куртуазной любви и в новоевропейской романтической [\[12\]](#). Эти формы платонической любви и эволюцию уже можно изучать, что я и сделал. Получается следующий ряд объектов:

Виртуальный → становящийся → реальный → возможный

Но вернемся к Сведенборгу. Кант, объявляя его учение фантазией, очевидно, считал, что не существует мира, описанного в этом учении. Но явно подобный мир отражал сознание и жизненный мир Сведенборга, который принимал и мир духовный и мир физический. Интересно, что в его научных работах часто встречаются такие

наставления:

- «1. Часто читать Слово Божье и размышлять о нем.
- 2. Покорять себя во всем воле Божьего промысла.
- 3. Соблюдать во всех поступках истинное приличие и хранить всегда безукоризненную совесть.
- 4. Исполнять честно и правдиво обязанности своего звания и долг службы, и стараться сделать себя во всех отношениях полезным членом общества» [\[13, с. 4\]](#).

Сведенборг старался мыслить логически, поэтому отказался от Троицы как противоречия, у него Бог – един. Он как физик не мог помыслить создание человека из «ничего», поэтому в его учении люди как духи бессмертны. Он считал Христа идеалом личности, не случайно Владимир Соловьев писал, что «нравственное учение Сведенборга (по отзыву, между прочим, московского митрополита Филарета) было теологически безупречно» [\[14, с. 518\]](#).

Эпистемологический статус учений типа Сведенборга

Хотя Кант прав, говоря, что, с точки зрения принятой в христианской церкви канонической веры, сведенборгианского мира не существует, он существовал для Сведенборга и его последователей, которых было достаточно много. «В настоящее время, – пишет Х. Борхес, – существует сведенборгианская церковь. По-моему, где-то в Соединенных Штатах они построили хрустальный собор. Эта церковь имеет несколько тысяч последователей в Соединенных Штатах, в Англии, особенно в Манчестере, в Швеции и Германии. Отец Уильяма и Генри Джеймсов был сведенборгианцем. Я встречался со сведенборгианцами в Соединенных Штатах, там они образовали общину и продолжают публикацию книг Сведенборга, переводят их на английский язык» [\[4, с. 529\]](#).

Поскольку Сведенборг и сведенборгиане жили и мыслили в соответствие с его учением, у них не могли не сложиться сознание и жизненный мир, отвечающие этому учению. Следовательно, сложился и соответствующий возможный объект, по отношению к которому учение Сведенборга выступало как своеобразная семиотическая модель. Другими словами, Кант прав по отношению к учению Сведенборга, если иметь в виду адекватное описание христианского мира в плане того, как его понимали христианская церковь и ее прихожане. И не прав, если речь идет о сознании и жизненном мире сведенборгиан. С точки зрения предложенного истолкования, учение Сведенборга мало чем отличается от «Пира» Платона или каббалы Михаэля Лайтмана. Но вопрос о научном статусе подобных произведений и текстов достаточно сложный. С одной стороны, у них много общих с наукой черт: создание идеальных объектов и понятий, установка на познание, полагание в мысли изучаемого явления, дискурсивные рассуждения. Но с другой – локализовать изучаемый объект и доказать его существование очень сложно, часто просто невозможно.

Проблема усугубляется еще и в том отношении, что у науки было два старта. Первый относится к античной культуре, когда сформировались: установка на познание реально существующих явлений и практика построения идеальных объектов, предполагающая, с одной стороны, следование аристотелевским правилам и категориям, с другой – изучение того, что происходит по природе. О втором старте можно говорить, начиная с Нового времени; речь идет о проектах Ф.Бэкона и Просвещения. Здесь познание и природа понимались уже иначе: познание как моделирование природных процессов с

помощью математики, природа, как «написанная на языке математики» и приведенная в эксперименте в соответствие с математическими моделями. Поскольку проект Бэкона ориентировал изучение на овладение природой (расчет, прогнозирование, создание инженерных сооружений), на первый план выдвигается практическое использование полученных в изучении природы научных знаний (в свою очередь эта установка существенно определяла научное познание). Кроме того, проект Бэкона склоняет работать на естествознание другие институты нового времени (государство, образование, промышленность).

В гуманитарных науках сохраняются установки на познание и построение идеальных объектов, но меняются задачи (не овладеть природой, а понять созданные человеком произведения и тексты), а также понимание изучаемых явлений (не классы явлений, а индивиды, «индивидуальные явления», кроме того, как отмечает М.Бахтин, тексты в знаковом выражении, «взаимодействие духов», рефлексивные знания и пр.).

Неразличение естественных и гуманитарных наук и новые гибридные типы исследований, например, междисциплинарные или социальные, в которых реализуются одновременно две методологии – естественнонаучная и гуманитарная, создали ситуацию, когда трудно установить эпистемологический статус многих претендующих на науку дисциплин и, следовательно, провести границу между наукой и ненаукой. Для разрешения этой ситуации, вероятно, нужно сделать следующий шаг в развитии философии науки. Наше исследование было направлено именно на продвижение в этом направлении.

Библиография

1. Августин А. Исповедь: Абелляр П. История моих бедствий. М.: Республика, 1992. 335 с.
2. Бахтин М. Эстетика словесного творчества. М.: 1979.
3. Бэкон Ф. Новый органон. М.: Соцэкгиз, 1936. 382 с.
4. Борхес Х. Эммануэль Сведенборг / Думая вслух. Собр. соч. в 4 т. Т. 3. СПб, 2005.
5. Гайденко П.П. Категория времени в буржуазной европейской философии истории XX века // Философские проблемы исторической науки. М.: Наука, 1969. С. 225-262.
6. Гегель Г.Ф. Соч., М.-Л., пер. Г. Шпета. Система наук. Часть первая. Феноменология духа. 1959 г. 444 с.
7. Кант. Грэзы духовидца, поясненные грэзами метафизики // Кант. Сочинения в 6 т. Т. 2. М., 1964.
8. Лайтман М. Наука Каббала. Т. 1. М., 2002. 639 с.
9. Платон. Федр. Собр. соч. в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 135-192.
10. Розин В.М. Наука: происхождение, развитие, типология, новая концептуализация. М.: МПСИ, Воронеж: Изд. НПО «МОДЭК», 2008. 600 с.
11. Розин В.М. «Воскрешение Лазаря» Рубleva в интерпретации В. Плугина / Розин. Особенности дискурса и образцы исследования в гуманитарной науке. М.: «ЛИБРОКОМ», 2009. С. 66-72.
12. Розин В.М. «Пир» Платона: новая реконструкция и некоторые реминисценции в философии и культуре. М.: ЛЕНАНД, 2015. 200 с.
13. Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде. Киев: К.: Украина, 1993. 336 с.
14. Соловьев В. Сведенборг // Христианство. Энциклопедический словарь. М., 1995. Т. 2.
15. Физика (Аристотель). [https://ru.wikipedia.org/wiki/Физика_\(Аристотель\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Физика_(Аристотель))
16. Штейнер Р. Истина и наука. – М.: Московский Центр вальдорфской педагогики, 1992. 56 с.
17. Kant I. Predislovie ko vtoromu izdaniyu [Preface to the second edition]. Kant I. Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason]. Moscow, AST Publ., 2022. (In Russian). Available

at: <https://www.livelib.ru/book/58232/readpart-kritika-chistogo-razuma-immanuil-kant/~5>

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Автор рецензируемой статьи размышляет о некоторых проблемах, возникающих сегодня в процессе попыток приведения философского и социально-гуманитарного знания к некоему общему для науки исследовательскому (прежде всего, методологическому) «стандарту». В этой связи следует понимать и название статьи, которое, впрочем, трудно было бы назвать удачным, поскольку, с одной стороны, оно не вполне точно отражает реальное содержание текста (поэтому читатель не сможет понять, окажется ли текст интересным для него), а, с другой стороны, в нём сливаются два совершенно различных сюжета, возникающих перед исследователем в процессе решения вопроса о «научности» философии и гуманитарных наук. Дело в том, что термин «демаркация» начиная с 30-х гг. прошлого века используется в качестве определяющего принципа установления научного статуса теорий независимо от их предметного содержания. Вспомним, что одним из примеров, который в своей первой книге рассматривал К. Поппер, была марксистская теория. Поппер утверждал, что до того, как Ф. Энгельс в своих поздних работах внёс корректизы, позволяющие преодолеть трудности, возникающие из-за строгости предсказаний (и, соответственно, возможности их «фальсификации»), предполагавшейся первоначальным вариантом марксизма, последний оказался «неопровергимой системой», а тем самым утратил и свой научный характер. То обстоятельство, что рассматриваемая теория относится к области социально-философского знания, никакого отношения к делу не имеет. Совсем другой вопрос – тема «концептуализации» в социально-гуманитарных науках. В этом пункте они принципиально отличаются как от естественных наук, так и от математики (вспомним дискуссии, в которых складывались неокантианские движения конца 19 – начала 20 веков). В процессе знакомства со статьёй остаётся неясным, зачем автор связывает эти две линии обсуждения специфики социально-гуманитарного знания, которые в действительности они имеют разное происхождение и разное значение. Невозможно не заметить, что в тексте непропорционально отражается содержание отдельных относящихся к теме вопросов. Например, непонятно, зачем в статье вообще упоминается Сведенборг. Вряд ли сегодня методологи всерьёз обсуждают его взгляды, когда пытаются конкретно, то есть на современном, актуальном, научном материале обсуждать тему своеобразия и «научности» социально-гуманитарного познания. Апелляция к «древностям» (Платон или Аристотель) также вряд ли уместна в этой статье, сегодняшняя философия, разумеется, «помнит» о великих учениях древней философии, но сколь-либо непосредственно «руководствоваться» их уроками уже невозможно, ситуация в философии и науке принципиально иная. Много обширных цитат, они могут быть сокращены без ущерба для содержания статьи. К сожалению, в тексте осталось и много пунктуационных ошибок и стилистических погрешностей. Тем не менее, подобные недостатки могут быть устранены в рабочем порядке, статья может быть рекомендована к публикации.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Карелова Л.Б. Проблемы времени и истории в философии Танабэ Хадзимэ // Философская мысль. 2024. № 12.
DOI: 10.25136/2409-8728.2024.12.72890 EDN: WYPWWI URL: https://nbppublish.com/library_read_article.php?id=72890

Проблемы времени и истории в философии Танабэ Хадзимэ

Карелова Любовь Борисовна

ORCID: 0000-0001-8207-801X

кандидат философских наук

старший научный сотрудник, Институт философии РАН

109240, Россия, Москва область, г. Москва, ул. Гончарная, 12 стр1.

✉ lbkarelova@mail.ru



[Статья из рубрики "История идей и учений"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2024.12.72890

EDN:

WYPWWI

Дата направления статьи в редакцию:

24-12-2024

Дата публикации:

31-12-2024

Аннотация: Предметом исследования является теория времени и истории японского философа, одного из столпов Киотской школы, Танабэ Хадзимэ. Актуальность работы определяется тем, что такого рода исследование позволяет более объемно представить историко-философскую картину XX в. путем включения в поле зрения наследия важнейших персоналий азиатских философий, еще недостаточно изученного как в российской, так и в западной науке. Непосредственными задачами автора стало рассмотрение этапов становления концепции японского философа Танабэ Хадзимэ, исследование путей осмыслиения западных теорий времени и их трансформации в японском интеллектуальном пространстве, уяснение различия подходов к проблемам времени внутри Киотской школы, анализ применения религиозных доктрин и математических символов для построения философских моделей. В исследовании

используются методы проблемной реконструкции системы идей и дескриптивного анализа текстологического материала, сравнительного анализа, логико-смыслового и контекстуального анализа понятий и терминов, герменевтический и семиотический подходы к интерпретации источников. Вкладом автора в исследование темы является выявление спектра идей западной философии XX в., получивших своеобразное развитие в японской мысли, демонстрация влияния на появление новой интерпретации проблем времени у Танабэ Хадзимэ наиболее известной философской дискуссии, развернувшейся между ним и Нисидой Китаро. Важными результатами исследования стало описание процесса трансформации буддийских понятий в философские концепты и определение их функционального статуса в рамках дискурса Танабэ, связанного с проблемами времени, а также выявление примеров привлечения математических конструкций в качестве доказательной и объяснительной базы философской теории. Специальное внимание в статье уделяется разъяснению специфических понятий философии Танабэ, таких как «логика видов», «абсолютное опосредование», «метаноэтика», «трансформация», «восхождение», «нисхождение».

Ключевые слова:

Танабэ Хадзимэ, время, история, вечность, Абсолютное ничто, вечное сейчас, опосредование, метанойя, собственная сила, сила Другого

Введение (Краткая творческая биография Танабэ Хадзимэ)

Танабэ Хадзимэ (1885-1962) был младшим коллегой и преемником основателя Киотской школы Нисиды Китаро (1870-1945) и в то же время его непримиримым критиком. В 1928 г. он сменил Нисиду Китаро на посту профессора кафедры философии Киотского университета и занимал его до 1945 г, воспитав 4 выпускника студентов.

Первоначально Танабэ изучал математику в Токийском университете, но затем увлекся философией. Первые его работы, посвященные тетических суждениям и критике Липса, появились в 1910 г. В 1918 г. он защищает диссертацию на тему философии математики в Киотском университете и становится фактически первым в Японии философом науки. В 1919 г. он был приглашен Нисидой в Киотский университет на должность ассистента. В 1922-24 гг. Танабэ находится на стажировке в Германии по направлению Министерства образования Японии. Сначала он работал под руководством профессора-неокантианца Алоиза Риля в Берлине, затем под руководством Гуссерля во Фрайбурге. В это же время он знакомится с молодым Хайдеггером и берет у него частные уроки по немецкой философии. В 1925 г. он издает свою первую книгу «Исследования по философии математики» («Сури тэцугаку кэнкю»). Предметом особого интереса Танабэ в ранний период были проблемы бесконечной длительности, последовательностей натуральных чисел, бесконечно малых чисел и т.д. Эти исследования во многом определили дальнейшую направленность философии Танабэ. По словам одного из ведущих японских исследователей и биографов Танабэ Макото Одзаки, «центральной идеей его философии была идея бесконечной длительности реальности, которая реализуется через внутреннюю двойственность, заложенную в человеческой деятельности» [1, с. 41]. Одной из математических теорий, повлиявших на формирование его мысли, в том числе и концепцию времени, была теория сечения Дедекинда. Представление о длительности, последовательности, которая прерывается сечением, разделяющим ее на две части и в то же время соединяющим их, оказалось влияние на восприятие Танабэ времени и реальности. Затем он, как и Нисида Китаро, много лет посвящает изучению философии

Гегеля. Книга Танабэ, специально посвященная философии Гегеля - «Философия Гегеля и диалектика» («Хэгэрү тэцүгаку то бэнсёх») (1932). Примерно с этого времени он сделал своим основным методом «диалектику абсолютного опосредования» и стал критиковать Нисиду Китаро за статический взгляд на мир. И одна из его важнейших концепций «логика видов» была сформулирована в целом ряде журнальных статей 1934-1937 гг. во многом написанных под влиянием Гегеля. Среди них «Логика социального бытия» («Сякай сондзай-но ронри») (1934), «Логика видов и схема мира» («Сю-но ронри то сэкай дзусики»), «Разъяснение смысла логики видов» («Сю-но ронри-но ими-о акирака-ни су») (1937) и др. Впоследствии они были изданы в виде отдельной книги. По аналогии с классическим определением в формальной логике, где категория вида выступала как средний термин по отношению к роду, у Танабэ вид, отождествляемый с этнонациональной общностью выступает как опосредующее звено между индивидом и государством. Идея «логики видов» состояла в том, что «вид» был представлен Танабэ как своеобразная социокультурная основа человеческого бытия, посредством которой индивид непосредственно реализует себя в истории или абсолют проявляет себя через конкретную деятельность отдельных индивидов.

Другой ключевой концепцией, сформулированной Танабэ в этот период, стала концепция абсолютного опосредования, легшая в основу его диалектического метода, с помощью которой он пытался объяснить механизмы, приводящие в движение время и историю. Еще одной важной вехой философского пути Танабэ была концепция «философии как метаноэзиса» изложенная в книге «Философия как путь покаяния» («Дзангэдо тоситэ-но тэцүгаку») (1946), где он формулирует свой критический подход к философии, а также рассматривает трансформацию самосознания как основу, опосредующую воплощение исторической реальности. К позднему послевоенному периоду творчества Танабэ относятся такие работы, как книга «Диалектика христианства» («Кирисуто кё-но бэнсё») (1948), цикл статей «Фундаментальные проблемы философии» «Фундаментальные проблемы философии» (1949-1952) и книга «Развитие историзма в математике» («Сури-но рэксисиоги тэнкай») (1954), где также в различных контекстах затрагивались проблемы времени и истории.

Весь путь философских исканий Танабэ так или иначе был пронизан интересом к силам, приводящим в движение исторический процесс, выявлению онтологии истории. И каждый из этапов его творчества фактически являлся ступенью, приближавшей его к этой цели. Философия времени несомненно также была важной частью этого проекта.

Дискуссия вокруг концепции «Абсолютного ничто» Киотской школы и проблемы времени

Концепции Абсолютного ничто и самосознания, по утверждению многих историков японской философии, являются ключевыми идеями, отличавшими Киотскую школу [2: 3, с. 12-42; 4, с. 31-56]. Идея Абсолютного ничто представляла собой рационализацию буддийской доктрины «пустоты». Отправной точкой философского пути Танабэ была философия Нисиды Китаро.

Для обоих эмпирическая реальность – это «мир самовыражения» и самоотчуждения Абсолютного всеобщего или Абсолютного ничто, которое через сознания отдельных людей познает себя. Концепция Абсолютного ничто разрабатывалась Нисидой Китаро начиная с 20-х годов XX в. и оставалась в центре внимания его философии на протяжении всей жизни. Отличительной чертой понимания Абсолютного ничто у Нисиды было представление его как предельного «места», внутри которого бытие и ничто

взаимно определяют друг друга. Сначала эта концепция имела эпистемологический ракурс и Абсолютное ничто рассматривалось «как предельное поле самоосознания, которое разворачивается, определяя себя внутри себя и создавая мир как самообъективацию через отдельные сознающие субъекты» [5, с. 193].

Действуя в рамках общей философской концепции Нисиды и используя его терминологию, Танабэ решительно возражал против некоторых его конкретных положений. Дискуссия между Танабэ и Нисидой началась в 30-х годах прошлого века и была одной из наиболее значительных дискуссий в истории философии Японии, которая повлияла на дальнейшее развитие философии обоих мыслителей [См: 6, с. 99-123]. Проблема состояла в подходе к пониманию концепта Абсолютного ничто, которое определяло его взаимодействие с миром относительного. Для Нисиды абсолют являлся независимо существующей конечной всеобщностью, охватывающей и вмещающей реальность.

В рамках концепции «места Абсолютного ничто» Нисида интерпретировал и проблемы времени, центральной из которых была проблема соотношения времени и вечности или проблема «вечного сейчас» как источника времени. Еще в своих ранних работах Нисида Китаро рассматривал время как продукт деятельности самосознания. В книге ««Самопостигающая самодетерминация ничто» («Му-но дзикакутэки гэнтэй») [7] сформировалась пространственная теория времени, в соответствии с которой Абсолютное ничто как вечность проявляет себя, образуя множество времен, возникающих как свойства множества самосознаний. «Вечное сейчас» или «вечное настоящее» представляется Нисидой как место, в котором происходит самоопределение ничто как «я», порождающее собственное прошлое и будущее [8, с. 188].

Напротив для Танабэ Абсолютное ничто не могло считаться таковым без опосредования относительным. Основным положением, в котором два мыслителя расходились в понимании Абсолютного ничто было следующее. Танабэ подвергал критике идею «места абсолютного ничто» как статический и пространственный образ абсолюта, отстраненный от происходящего в нем динамического процесса взаимоопределения бытия и ничто. Танабэ утверждает, что ничто как абсолют не может быть постигнут интеллектуальной интуицией в отличие от многих классических формулировок абсолюта в европейской метафизической традиции, однако мы всегда можем распознать его проявления через действия индивида.

В противоположность пониманию Нисиды, Абсолютное ничто у Танабэ рассматривается как непрерывный двусторонний динамический процесс. Ничто Танабэ также уподобляет силе Другого или будды Амиды, которая согласно учению японского буддийского мыслителя Синрана (1173-1263), активизируется в человеке, когда он полностью отказывается от собственных усилий и полагается на спасительную силу будды Амиды, становясь с ним одним целым. Однако у Танабэ в отличие от Синрана собственная сила и сила Другого фактически совпадают. Абсолютное ничто и его проявления в мире представляют собой две стороны реальности взаимно опосредующие друг друга: «Ничто, абсолют есть абсолютное опосредование и, следовательно, постоянно коррелитивно бытию; это круговорот непрекращающегося опосредования. Абсолют — это не идеал или цель, которая в конечном итоге снимает относительное; это, скорее, принцип, который постоянно поддерживает нас, где бы мы ни находились, и позволяет нам производить подлинные действия. Это не точка, которая навсегда лежит вне досягаемости нашего продвижения, а та самая сила, которая движет нами здесь и сейчас. Где бы ни существовало относительное, абсолют присутствует там как его коррелят. В сфере бытия

ничто всегда опосредует и опосредуется» [\[9, с. 177\]](#).

Такой взгляд предопределил иную трактовку соотношения времени и вечности в философии Танабэ, придав ему процессуальный и релятивный характер.

Концепция «абсолютного опосредования» Танабэ Хадзимэ

Концепция «абсолютного опосредования» была сформулирована Танабэ в статьях, посвященных «логике видов» для описания ее формальной структуры. Термином «вид» японский философ обозначает частное, то есть то, что более универсально, чем единичное, и более специфично, чем всеобщее. Вид у Танабэ в то же время рассматривается как фундамент (китай, 基体) социального бытия, объединяющий индивидов и служащий опосредующим звеном в их отношении к общности высшего порядка. Идея опосредования была заимствована Танабэ у Гегеля, который использовал понятие медиация (*Vermittlung*) для обозначения синтеза, снятия напряжения. У Танабэ «абсолютное опосредование» также выступало как способ представления взаимоотношения между противоположными терминами. Первоначально логика видов создавалась японским философом с целью описания структуры социального бытия как отношения между индивидом, видом (нацией) и родом (государством). Дальнейшее развитие и интерпретация логики видов позволяет Танабе переосмыслить ее как парадигму исторического развития мира. В статье «Логика социального бытия» он дает следующее определение понятия «опосредование»: «Абсолютное опосредование означает, что одно не может существовать без опосредования другим. Таким образом поскольку одно и другое взаимно отрицают друг друга, абсолютное опосредование возможно не иначе как через отрижение, как способ любого утверждения. В качестве отрижания-как-утверждения абсолютное опосредование предполагает, что утверждение может быть утверждением только через отрижение. Следовательно это полностью исключает всякую непосредственность. Даже то, что мы называем абсолютом, не может быть установлено непосредственно, без опосредования его относительным, которое отрицает его» [\[10, с. 21\]](#).

Для Танабэ абсолют, который и есть Абсолютное ничто, не может существовать, не будучи опосредованным чем-то иным. Так он пишет: «Ничто не может существовать непосредственно, так как то, что существует непосредственно принадлежит бытию...» [\[9, с. 406\]](#).

В книге «Философия как путь покаяния» Танабэ далее развивает концепцию опосредования, подчеркивая его роль в проявлении и утверждении противоположных сторон реальности: «Опосредование не есть отношение, в котором одна сторона подчинена другой, напротив оно создает условие, в котором каждая из сторон обретает становление благодаря другой» [\[9, с. 407\]](#).

В последующих работах Танабэ «диалектика абсолютного опосредования» стала ключевой для понимания проблем времени и истории.

Критика и подходы к пониманию времени в работе Танабэ Хадзимэ «Вечность, история, действие»

Время и вечность

В работе «Вечность, история, действие» («Эйэн, рэкиси, кои») (1940) Танабэ ставит задачу «исследовать структуру времени, чтобы выяснить связь между историей и

вечностью» [\[11, с. 114\]](#). Объектом его внимания становится проблема соотношения настоящего, прошлого и будущего, в связи с чем он обращается к «Исповеди» Августина, которая стала важным источником формирования концепции времени для многих западных мыслителей, а также его старшего коллеги Нисиды Китаро. По словам Танабэ, хотя со времен Августина идеи получили множество интерпретаций, общее направление рассуждений на тему структуры времени продолжает находиться в заданном им русле. Соглашаясь с тем, что время не может быть понято, если его рассматривать как существующее вне нас и независимо от нас, многие философы, такие как Кант, Гуссерль, Хайдеггер и Бергсон несмотря на различие подходов, соглашались в одном, что «они связывали прошлое с памятью, настоящее с интуицией, а будущее с ожиданием» [\[11, с. 115\]](#).

Он критикует подходы Нисиды, в лице Августина. У Нисиды, как и у Августина, с точки зрения Танабэ, прошлое как воспоминания и будущее как ожидания параллельны в настоящем без какой-либо внутренней связи. Он указывает на опасность полностью утратить связи в структуре времени, если рассматривать «вечное сейчас» как самодостаточную основу времени. Он пишет, что такой подход изолирует настоящее, создает риск разрушения последовательности времени. Вместе с тем получается, что «вечность сметает время», «сообщаясь с вечностью, время движется в сторону вечности, но нет обратного движения от вечности ко времени» [\[11, с. 113\]](#).

Основой решения этой проблемы становится одна из ключевых идей Танабэ – идея опосредования. Время и вечность Танабэ предлагает рассматривать как опосредующие друг друга и перетекающие друг в друга [\[11, с. 117\]](#). Он пишет, что «вне проявления опосредования не может быть вечности в виде абсолютного ничто», «время и вечность представляют собой две стороны одной медали... это и есть диалектика времени» [\[11, с. 117\]](#). Таким образом время и вечность Танабэ рассматривает как две стороны единой реальности.

Танабэ создает модель, в которой вечность представляет собой динамический процесс, обеспечивающий циркуляцию времени – его движение через постоянное обновление. Он критически относился к концепции Нисиды, в которой статическое «место Абсолютного ничто» интерпретировалось как трансцендентная вечность внутри которой разворачивается время. Согласно Танабэ, вечность никак не может рассматриваться как нечто самодостаточное, трансцендентное, существующее вне времени. Вечность существует только перетекая во время путем самоотрицания. Он пишет: «Поскольку вечность утверждает время через отрицание и при этом возобновляет его как опосредование себя... вечность одновременно возвращает себе временность и делает собственный смысл явным в соответствии со временем» [\[11, 118-119\]](#). В свою очередь для самоопределения времени через самоотрицание необходима вечность. Танабэ анализирует соотношение времени и вечности как процесс взаимоперехода – перехода времени в вечность и возвращение вечности во время. Вечность как Абсолютное ничто бесконечно обновляет время через действие в настоящем. Настоящее – есть процесс самореализации вечности в конкретной истории. По словам Танабэ, «время возникает как возвращение вечного Абсолютного ничто... таким образом вечность, Абсолютное ничто становится проявленным и представленным в действии в настоящем» [\[11, 134-135\]](#). Таким «вечное сейчас» у Танабэ обретает смысл единственной манифестации вечности.

Вместе с тем подобная кажущаяся цикличность, представленная в этой модели, не исключала поступательного движения времени. Для раскрытия процесса циркуляции

времени и вечности Танабэ прибегает к заимствованию буддийских понятий, выработанных в школе Дзёдо-синсю и означающих «уход в Чистую землю» (往相oso), благодаря спасительной силе будды Амиды, и «возвращение из Чистой земли будды Амиды» (還相гэнсо). Смысл данных понятий и связанной с ними доктрины изложен в сочинениях Синрана, основателя школы Дзёдо-синсю, «Учение, подвижничество, вера и свидетельство» («Кёгёсингсё») и его последователя Юйэна (1222—1289) «Записки скорбящего об отступничестве» («Таннисё»). Фаза движения времени в сторону вечности уподобляется восхождению к Чистой земле, а фаза обратного движения — возвращению из Чистой Земли в этот мир в качестве бодхисатты, ведущего к спасению другие существа, т.е. возвращению уже в измененном качестве. Однако в отличие от Синрана, который допускал достижение Чистой земли только в этой жизни, процесс восхождения и нисхождения у Танабэ происходит в этой жизни непрерывно. Используя представление Синрана только в качестве модели механизма взаимодействия Абсолюта и мира конкретных форм, Танабэ корректирует его, делая абсолютное и относительное двумя взаимоопределяющими сторонами реальности, и переносит этот подход и на понимание соотношения времени и вечности.

В дальнейшем в книге «Философия как путь покаяния» эта тема разрабатывается более детально. «Восхождение» и «нисхождение» представляются как взаимосвязанные аспекты временного процесса, делающие его единым, и появляется термин, выражающий их тождественность 往相即還相 (oso соку гэнсо), который означал, что собственная сила индивида и сила Другого взаимотождественны. С другой стороны, они выражают характер соотношения времени и вечности. Более того, согласно Танабэ, невозможно восхождение от имманентной временной реальности к трансцендентной вечности без обратного движения от вечности к имманентной реальности, т.е. ко времени. Фактическую тождественность этих процессов он выражает следующим образом: «Вечное возвращение времени и есть его восхождение к вечности, в этом и состоит постоянное обновление его завершения» [\[11, с. 149\]](#).

Эссе «Вечность, история, действие» — это текст, в котором Танабэ впервые выражает свою философскую позицию, используя термин «историзм». Вечная трансцендентность, в которой он упрекает Нисиду, должна, по его убеждению, в то же время возвращаться в историю и быть опосредованной ею, должна проявлять свою трансцендентность как имманентность в реальной истории. Поэтому свой подход он называет «историцистской теорией времени», или «историцистской онтологией времени» [\[11, с. 121\]](#). Таким образом, согласно Танабэ, не может существовать трансцендентной вечности отдельно от имманентности истории. Поэтому вечность в его понимании никак не может поглощать, включать в себя историю, не двигаясь вместе с ней. Вечность, по его представлению, не статична, а динамична, она проявляет себя в реальном времени и истории, через возникновение и исчезновение феноменов, тем самым демонстрируя свой дискретно-континуальный характер.

Проблема прошлого и будущего

У Нисиды, как и у Августина, с точки зрения Танабэ, прошлое как воспоминания и будущее как ожидания параллельны в настоящем без какой-либо внутренней связи. Он стремится раскрыть механизм связи между прошлым и будущим, имеющими структурное различие, так как прошлое связано с воспоминаниями, а будущее — с предвосхищением. С этой целью он опять же обращается к механизму, содержащемуся в его концепции опосредования.

Танабэ отмежевывается от взгляда, что время возникает как продолжение прошлого в

памяти. При этом он разделяет представление о том, что центр возникновения времени лежит в настоящем. Как и ряд других философов Киотской школы, он разделял идеи Нисиды в том смысле, что он также воспринимает мгновенное настоящее как основу временности. Однако характер настоящего он видит в действии, чем настоящее принципиально отличается от прошлого и будущего. Это опосредующее и преобразующее действие. Действие в настоящем, согласно Танабэ, связывает прошлое и будущее через полное взаимоотрицание. Механизм, описываемый Танабэ, носит название «взаимное отрицательное опосредование». Здесь представляется уместным прояснить, что конкретно Танабэ имеет в виду под «действием». Исследователь философии Киотской школы Ритер Суарес обращает внимание на то, что понятия «действие», «деятельность» у Танабэ несут специфический смысловой оттенок. Он предлагает следующее разъяснение: «Термин Танабэ «деятельность» (или «практика») не относится ни к тому, как мы ведем нашу повседневную жизнь, ни к необычайным, героическим подвигам. Он подразумевает этическую, безличную или самоотрицающую вовлеченность в «исторический мир», вовлеченность, которая погружает в более глубокие слои существования индивида, за пределы его рассуждающего ума. Понимаемая таким образом, активность на мгновение открывает нас абсолюту, вечному. Танабэ стремится смоделировать свою собственную диалектику динамики активного мгновения, в котором вечное касается временного, производя синтез того и другого. Истинное всеобщее – это не что-то известное, что стоит выше временности; это просто абсолютная целостность, реализующая себя этически и религиозно в активном мгновении, которое абсолютно не терпит такой ноэматизации... Иначе говоря, всеобщее – это, по сути, великое действие, проявленное в активном мгновении... Временные, исторические действия считаются полномасштабными проявлениями вневременного Абсолютного ничто» [\[12, с. 153\]](#).

Проблема обратимости времени

Проблема обратимости времени также поднимается Танабэ вслед за Нисидой Китаро. Последний в книге «Интуиция и рефлексия в самоосознании» пытался если не опровергнуть тезис о необратимости времени, то по крайней мере показать его недоказуемость. Нисида Китаро исходил из представления о функционировании сознания как о движении самосознающей воли, которая не движется по прямой линии от прошлого к настоящему и способна «сделать прошлое настоящим» [\[13, с. 270\]](#). Нисида приводил, в частности, такой аргумент в духе феноменологии: ощущение неповторимости времени возникает в результате того, что мы сопоставляем объективируемые образы воссоздаваемого в памяти «прошлого я» и «настоящего я», однако живое сознание субъекта не поддается полной объективации, поэтому с абсолютной достоверностью мы не можем судить о неповторимости каждого момента нашего сознания [\[13, с. 268-269\]](#).

В свою очередь Танабэ утверждал, что сущностная черта времени, темпоральности состоит в необратимости, направленности от прошлого к будущему. Необратимость времени Танабэ обосновывает с помощью демонстрации асимметрии прошлого и будущего в процессе взаимоопосредования. Иными словами, будущее, как отрижение прошлого, никогда не достигнет стабильности. Выражая эту особенность, он отмечает, что будущее – это «то, что мы никогда не сможем полностью предположить с позиции прошлого, оно непостижимо и вызывает у нас тревогу как неведомое» [\[11, с.128\]](#), оно «устанавливается в практическом предчувствии тревоги и надежды» [\[11, с.125\]](#). Более высокий статус будущего Танабэ объясняет так: «Причина необратимости

одностороннего потока из прошлого в будущее, но не из будущего в прошлое, кроется в этом месте [высшем порядке будущего по отношению к прошлому]» [\[11, с. 127-128\]](#). Так как же понимание времени с точки зрения настоящего приводит к асимметрии между прошлым и будущим? Для того, чтобы прошлое было установлено, необходимо активное настоящее, а действие всегда содержит в себе футуристический характер.

Если это так, то будущее – это именно то, что заставляет прошлое проявляться как прошлое. С другой стороны будущее, опосредуя прошлое трансформирует его. Однако это не отрицает однонаправленность времени, но означает «опосредованную темпоральность, устанавливающую высший порядок будущего через возвращение к прошлому» [\[11, с. 119\]](#).

Время и история в книге «Философия как путь покаяния»

Переосмысление времени с точки зрения концепции «покаяния»

Идеи, высказанные в книге «Философия как путь покаяния», выяснили проблемы времени и истории в новом ракурсе. Эта книга увидела свет в 1946 г. и представляла собой попытку найти выход из духовного кризиса, переживаемого им лично, равно как и всем японским народом в результате поражения во Второй мировой войне. Центральной концепцией этой книги стала концепция «покаяния». Следует отметить, что идея покаяния, выражаемая как японским словом дзангэ, так и греческим словом метанойа (μετάνοια), получила у Танабэ своеобразное развитие и обрела дополнительные смыслы. По его словам, покаяние предполагает не только сожаление о содеянном и намерение более не повторять какие-то действия, но еще и полный отказ от собственного «я» с целью его перерождения [\[9, с. 57-58\]](#). Так он пишет: «Хотя покаяние – это акт производимый “я”, в то же время это – прорыв из собственного “я”, отказ от своего “я”» [\[9, с. 58\]](#). Для Танабэ особо важным был именно этот второй аспект покаяния, связанный с перерождением и трансформацией сознания, которое, по его мысли, происходило только при условии самоотрицания, приводящего в действие силу Другого, т.е. Абсолютного ничто. В результате механизм действия покаяния рассматривался как процесс взаимодействия двух взаимообуславливающих сторон реальности – отдельного сознания и Абсолютного ничто. В этом процессе абсолютное самоотрицание относительного бытия трансформируется в его утверждение в качестве проводника, через которого абсолют или Абсолютное ничто реализует себя в мире временного и относительного.

Подобные трансформации японский философ рассматривает как непрерывную цепь событий: «Структура метаноэзиса – бесконечный процесс, имеющий форму спирали», состоящий из самоотрицания и самоутверждения [\[9, с. 61\]](#). Концепцию метаноэзиса (пути покаяния) Танабэ использует не только для обоснования наиболее адекватного, с его точки зрения, способа философствования, позволяющего выходить за пределы привычной системы координат, но экстраполирует ее на понимание времени, в частности его структуры. С помощью этой концепции Танабэ стремится объяснить, как происходит трансформация прошлого и будущего в настоящем сознании активного «я».

В духе идеи метаноэзиса он обосновывает понимание настоящего как мгновенного действия, в котором происходит отрицание прошлого и рождение нового состояния, в котором будущее способствует формированию обновленного прошлого. При этом настоящее трактуется Танабэ как «разрыв», скачок, знаменующий собой умирание прошлого и перерождение. Этую трансформацию Танабэ обозначает термином 転換тэнкан

(преобразование, поворот), опять же заимствованным у Синрана.

Танабэ представляет настоящее как ось, вокруг которой происходит циркуляция времени: «Ничто в соответствии с принципом абсолютного опосредования, вращается вокруг вечного настоящего как своей оси, непрестанно проявляясь в своем развертывании и трансформации времени» [\[9, с. 176\]](#).

Критика и пути переосмыслиния западных концепций времени и истории

В главе «Абсолютная критика историчности» Танабэ последовательно анализирует существующие в западной философии концепции времени и истории, что помогает ему более четко сформулировать собственные подходы.

Не соглашаясь с Кантом в том, что законы истории аналогичны законам естественных наук, представляет следующий взгляд на историю: «Знание истории или самосознание практического конструирования истории не может быть выведено только из универсальных принципов... Знание истории продвигается к осознанию сути исторической реальности, устанавливая циркуляцию "эволюции-инволюции". Иными словами, история – не линейный процесс, а циркулярный, который должен рассматриваться как "консервация-как-развитие". Это – фундаментальная динамика истории» [\[9, с. 131-132\]](#). Такого рода взгляд на историю имеет под собой глубокие основания в понимании структуры времени. Он пишет: «Чтобы объяснить фундаментальную структуру истории посредством структуры времени, мы должны сказать, что она представляет собой цикличность, в которой постоянная трансформация, направленная на будущее, осуществляется на практике таким образом, что происходит возврат к прошлому на более глубоком уровне и восстановление изначальных основ в более совершенной форме. Вечное настоящее служит здесь как ось, вокруг которой движется процесс "революции-как-реставрации"., делая историю возможной» [\[9, с. 132\]](#). Таким образом основой понимания истории, согласно Танабэ, является «циркулярная структура абсолютной взаимной соотносительности» [Там же].

Размышляя об истории, Танабэ развивает тему прошлого в структуре времени. Важной характеристикой истории, с точки зрения Танабэ, является ее случайность, и в силу этого обстоятельства исторические факты не могут быть выведены из универсальных принципов посредством метода кантианской трансцендентальной дедукции [\[9, с. 134\]](#).

При этом в трактовке прошлого как части нашего существования он тяготеет к экзистенциальной философии: «Обращаясь от исторических фактов к нашему существованию, современная экзистенциальная философия говорит о случайности исторических фактов как о нашей «заброшенности» в прошлое существование... Прошлое дано нам, и поэтому оно случайно. Оно не является чем-то, что мы можем определить по своему желанию. Мы заброшены в историю, и у нас нет другой альтернативы кроме как принять ее. Это изначальная случайность нашего бытия. И поскольку наше существование возникает таким образом, оно уже по самой своей природе указывает на прошлое. Поэтому прошлое должно охватывать часть нашего существования, которую мы не способны контролировать, но можем только признать как свою судьбу. Это случайность прошлого, или, иначе говоря, природа прошлого определяется случайностью» [\[9, с. 135\]](#).

Танабэ подчеркивает роль прошлого как опосредующего фактора в формировании идентичности нашего «я». И в то же время случайность, равно как и свобода являются принадлежностью субъекта: «Свобода существует только в осознании субъекта себя

свободным. Только субъект, который реализует свободу в своих действиях, обладает свободой. Случайность также осознается как случайность только свободным субъектом, который воспринимает противостояние тому, что он есть. Ни одно случайное существование не может определить свою случайность. Только субъект, который способен воспринимать противоположности, может к осознанию состояния случайности» [\[9, с. 137\]](#).

Споря с Кантом, Танабэ выдвигает контрапозицию о том, что в истории в отличие от природы существует свобода, и основывает на нем свою идею «трансформации случайности в свободу» [Там же]. Вместе с тем свобода и случайность, по мысли Танабэ, являются двумя взаимоопосредующими сторонами субъекта. С этой установкой связано и понимание прошлого и будущего и их связи, предлагаемое в книге «Философия как путь покаяния». Так он пишет: «Не существует самосознания “заброшенности” как такового. Поскольку самосознание принадлежит активности свободного субъекта, не может быть “заброшенности” без субъекта, который проектирует себя в будущее, чтобы свободно определять собственное бытие. Если бы это было не так, то сознание времени было бы невозможно, и “заброшенность” и случайность прошлого никогда бы не смогли достичь сознания» [\[9, с. 138\]](#). Примечательно, что в данном контексте Танабэ выдвигает тезис, что «без субъекта, проектирующего себя и свободно строящего планы, не может быть истории реальности», который обретает форму афоризма «история – это следы поступки свободы» [\[9, с. 138-139\]](#).

Однако, развивая теорию времени, японский философ ставит задачу показать, как конкретно «заброшенность» прошлого может сопрягаться с «проектом» будущего, чтобы появился объединенный целостный образ времени. В поисках решения этой проблемы он прибегает к диалектике опосредования, предложенной им ранее, однако представляет ее в более развернутом виде: «Прошлое и будущее противостоят друг другу как противоположности. Они равнозначны в том смысле, что оба они не существуют в настоящем. Тем не менее недостаточно просто утверждать их несуществование. Также необходимо видеть, что отрицание – их несуществование в настоящем – играет опосредующую роль, помогающую напротив утвердить их существование в настоящем» [\[9, с. 142-143\]](#).

Ценность подхода Хайдеггера к проблеме времени Танабэ видит в том, что в его философии присутствует идея асимметричности времени, в отличие от концепции Августина. Хайдеггер, определяя прошлое в терминах «заброшенности» и будущее в терминах «проекта», целиком основывался на онтологии самосознания. Он пишет, что «только благодаря герменевтической феноменологии Хайдеггера, установившей новую онтологию самосознания, стало возможно объяснить сущностную структуру времени» [\[9, с. 144\]](#). О преимуществе подхода Хайдеггера перед подходом Августина он говорит следующее: «Мне кажется, что Хайдеггер отказался от концепции вечности, которая служит фиксированной точкой опосредования в философии Августина, главным образом для того, чтобы обеспечить прочное основание для своего «бытия самосознания», и что он исходил из того факта, что в самосознании определяемое одновременно является определяющим, тем самым устанавливая противоречивое единство прошлого и настоящего» [\[9, с. 144\]](#).

Исходя из своего понимания соотношения абсолютного и относительного как несуществующих независимо друг от друга и проявляющихся через взаимное опосредование Танабэ критически оценивает разделение времени и вечности: «В случае

принятия точки зрения абсолютного опосредования абсолютное и относительное становятся одновременными – не может быть временного приоритета одного по отношению к другому...» [\[9, с. 176\]](#).

Основой понимания времени, которое является «фундаментальной структурой реальности», для Танабэ, как и для Киотской школы в целом, стал тот факт, что ее сущностной чертой считается абсолютная противоречивость. Этот фундаментальный характер реальности философ выражает следующим образом: «... в абсолютном противоречии противоречие содержит единство внутри себя даже несмотря на то, что противоречия не утратят своего противоречивого характера. Абсолютное единство содержит в себе противоречие (или противоречия), несмотря на то, что оно не перестает быть единством. Другими словами, мы должны понять, что и противоречие и единство утверждаются через отрицание. И что каждое из них настолько глубоко связано с другим, что чем больше оно себя утверждает, тем больше отрицает» [\[9, с. 140\]](#). Согласно Танабэ, структура «вечного сейчас» Августина, объединяющего все модусы времени, имела субстанциальный и созерцательный характер. По его словам, «для Августина вечность – это не ничто, а бытие, которое представляет собой нечто превосходящее и “включающее” в себя все модусы времени как “вечное сейчас”» [\[9, с. 151\]](#). Таким образом время превращается в неподвижную субстанцию, по сути перестает быть временем, поскольку легко трансформируется в пространство.

В то же время в хайдеггеровской концепции, напротив, было отражено противоречивое единство самосознания, которое может реализовываться только в постоянной активности и самодвижении, выходе его за собственные пределы. Именно отражение этого противоречивого характера Танабэ находит и высоко ценит в философии Хайдеггера, где самосознание предстает как «единство противоречий, возникающих в процессе трансформации, где отрицание «я» опосредует его утверждение и определяемое становится определяющим» [\[9, с. 145\]](#). Из этого принципа абсолютной противоречивости, по мнению Танабэ, следует асимметрия времени, позволяющая представить его поступательный характер.

Вот его ход рассуждений: «Время никогда не бывает горизонтальным, оно всегда движется наклонно. Если это не так, то его нельзя было бы назвать временем... Противоречие времени ближе к асимметрии параболы, чем к симметрии эллипса или гиперболы. То есть время определяется прошлым и прорывается через эту определенность в сторону будущего...» [\[9, с. 145\]](#).

Важной для Танабэ была идея трансформации самосознания, которая, по его мнению, была заложена в философии Хайдеггера, поскольку состояние «заброшенности» уже несло в себе отрицание, которое предполагало дальнейшее движение за пределы самоидентичности сознания. Примечательно, что Танабэ также выделяет и берет на вооружение идею эстазиса как ключевое свойство существования и основу временности. Он пишет, что «горизонт времени должен быть экстатическим потому, что время прорывается через и преодолевает свободное и спонтанно действующее “я”, а также, что время имеет «асимметричный, экстатический динамичный характер» (9, с. 147). При этом Танабэ отмечает, что «теория времени, представленная Хайдеггером, отрицает понимание вечности как субстрата» (9, с. 152).

Формулируя свое понимание времени в рамках концепции метаноэзиса, Танабэ, несомненно, опирается на идеи Хайдеггера, но при этом критически их анализирует и развивает в собственном направлении.

Критика Танабэ Хайдеггера сводилась к следующим положениям. Так, он пишет: «В отношении фундаментальной структуры учения Хайдеггера, у меня нет сомнений, что его мысль находится в полном соответствии с моей идеей трансформации в Абсолютное ничто через его опосредование. Однако для Хайдеггера опосредование “ничто” через действие рассматривается как опосредование бытия в сфере интерпретации лингвистическими средствами. Он не понял как Абсолютное ничто как принцип абсолютной трансформации функционирует в качестве основы. По этой причине настоящее для Хайдеггера...не опосредует Абсолютное ничто, и настоящее становится бытием самосознания» [\[9, с. 155\]](#).

Согласно, Танабэ, «...динамика времени, которая состоит во взаимной трансформации бытия и ничто, не может быть объяснена в терминах движения, возникающего в однородном субстрате» [\[9, с. 153\]](#). У Хайдеггера же, по его мнению, «прорыв» из детерминированности прошлым средствами проектирования «все еще не получил диалектического развития». Его идея «прорыва» как отрицания и трансформации может быть истолкована как изменение, происходящее в самотождественном существе [\[9, с. 153-154\]](#). Далее он пишет: «Трудно избавиться от впечатления, что логика идентичности превалирует в его мышлении, когда речь заходит о переходе от прошлого к будущему, от «заброшенности» к проектированию. Причина в том, что хайдеггеровская экзистенциальная онтология остается в пределах герменевтики и не достигает понимания самосознания основываясь целиком на его активности и функционирования. Герменевтика понимает самосознание в действии в терминах интерпретации в словесном выражении» [\[9, с. 154-155\]](#). Вместе с тем, по словам Танабэ, «хотя экзистенциальная философия продемонстрировала действенную природу самосознания, ее принципиальным отличием от метаноэтики было то, что она рассматривала самосознание как активность, основанную на его собственной силе, тогда как в метаноэтике трансформации самосознания, происходят благодаря действию “силы Другого”» [\[9, с. 145\]](#).

Для Танабэ метаноэзис, который является принципом функционирования самосознания субъекта, предполагает следующее: «Самосознание возникает в циркулярном процессе развития-как-возвращения, где направление развития противоречиво и основано на отрицании, а обратное движение представляет собой утверждение и объединение. То, что при этом называется субъектом, есть не более чем центр циркуляции, движущейся за счет постоянного самоотрицания и в то же время постоянно возвращающейся к единству» [\[9, с. 149\]](#). Понимание самосознующего «я» у Танабэ весьма существенно для понимания структуры времени. Оно четко выражено в следующем его высказывании: «... самосознание осознает «я» не как бытие, а как ничто. Оно сознает «я» не как самоидентичное, а как противоречивое. То есть оно не устанавливает личность как нечто неподвижное, но приводит ее в действие как поток активности. «Я» утверждается не как обладающий самоидентичностью действующий субъект, а как то, что постоянно и неизменно подвергается отрицанию» [\[9, с. 149-150\]](#). Еще одно определение гласит: «Самосознание не есть сознание самотождественной реальности, а осознание трансцендентного преобразования, происходящего в отсутствии «я». Самосознание возникает не потому, что есть «я», а «я» осознает себя как единство потому, что Абсолютное ничто, которое лежит в основе процесса изменений, представляет трансцендентное единство, опосредующее трансформацию «я» в ничто» [\[9, с. 405\]](#).

Что касается понимания деятельности, активности самосознания, то под ней

подразумевается «не изменение субъектом его качеств», а то, что «Абсолютное ничто проявляет себя таким образом, что бытие трансформируется в ничто, а ничто в бытие... Действие подразумевает чистое движение без какого-либо неподвижного субстрата» [Там же].

В концепции Танабэ «прошлое – это не просто “заброшенность” в то, что уже ушло и находится вне нашего контроля, но настоящее постоянно обновляющее свой смысл и находящееся в бесконечном круговороте в соответствии с будущим, которое его опосредует» [9, с. 149]. Таким образом прошлое – это то, что постоянно уточняется и переосмысливается. Определение прошлого зависит от того, как оно опосредуется действующим субъектом и обретает смысл через его отношение к будущему. Более того, Танабэ порой утверждает, что «прошлое, опосредованное будущим, трансформируется абсолютно» [9, с. 366-367].

Что касается настоящего, то для Танабэ нет ничего неподвижного типа «недвижимого сейчас». В «Философии как путь покаяния» настоящее – это момент трансформирующей активности сознания, опосредованной Абсолютным ничто.

Другим мыслителем, идеи которого Танабэ тщательно анализировал, был Ницше. Танабэ привлекали такие его идеи, как концепция вечного возвращения, идея принятия судьбы, нигилистический подход и переоценка всех ценностей Ницше. Вместе с тем Танабэ отмечал, что «несмотря на мотивационные и структурные сходства их концепций, существуют неизбежные различия между ориентацией мысли Ницше и путем метаноэтики» [9, с. 192].. К таким различиям он относит то, что в основе онтологии Ницше лежала идея жизни, которая фактически является разновидностью идеи абсолютного бытия, в противоположность позиции «ничто» и абсолютного опосредования, которой придерживался сам Танабэ: «Вместо рассмотрения разума как манифестации Абсолютного ничто, он предлагает утверждение жизни, сущность которой состоит в воле к власти, которая стремится поставить все вещи под контроль “я”» [9, с. 193]. Другим существенным моментом расхождения Танабэ с Ницше как представителем западной философии было то, что него, как и для Хайдеггера и даже Канта в силу их «эгоцентризма» оказался «невозможным переход в свободу абсолютного небытия путем отказа и отпускания даже благородного собственного “я”» [9, с. 203]. Тем не менее Танабэ считал, что «мысль Ницше косвенно свидетельствует об истинности метаноэтики» [Там же].

Относительно ницшеанской концепции вечного возвращения, имеющей непосредственное отношение к пониманию структуры времени, Танабэ пишет следующее: «Суть вечного возвращения, как объясняет сам Ницше, заключается в вечной неизменности и бесконечном предсуществовании прошлого; и его завоевание волей к власти означает искупление и преодоление вчерашнего дня... Прошлое становится прошлым вот почему: с одной стороны, оно уже прошло мимо нас, и мы ничего не можем с ним поделать; с другой стороны, оно постоянно возвращается в настоящее, захватывает настоящее, подавляет настоящее... Для Ницше, именно воля к власти осуществляет этот процесс. Благодаря ей настоящее преодолевает прошлое и достигает свободы: оно становится *amor fati*. Радость свободы становится больше по мере того, как тягость прошлого, которая есть вечное возвращение, становится тяжелее. Когда это давление достигает своего пика, колеса времени останавливаются и, наконец, перестают вращаться. Жизнь переходит в состояние застоя и удущья. Но если жизнь, столкнувшись с этим самым внешним пределом, сможет выйти за пределы себя, отказаться от себя и принять смерть, время настоящего, которое остановилось,

преобразится в полноту момента, несущего бремя бесконечности. Вот проявление бесконечности, превосходящей жизнь и смерть» [\[9, с. 198-199\]](#). Таким образом Танабэ истолковывает идеи вечного возвращения и *amor fati* в духе метаэтики.

Кроме того Танабэ в качествеозвучного собственным идеям выделяет и представление Кьеркегора о мгновении как «точке, где вечность соприкасается со временем» [с.9, с.204]. Идея о том, что время должно быть постигнуто в динамическом «настоящем», была ядром понимания времени Танабэ. Для Танабэ время было чем-то, что не могло быть помыслено без этого динамического настоящего, то есть «момента». Вполне вероятно, что сама идея покаяния возникла у японского философа под влиянием Кьеркегора

Онтология времени в книге «Развитие историзма в математике»

В 50-х годах Танабэ вернулся к проблеме онтологии времени, действуя ресурс математики, которой он интересовался еще в юности. О связи философии и математики он размышлял еще в своей первой книге «Исследование по философии математики», в предисловии к которой Нисида Китаро писал: «В основе математических проблем лежат глубинные проблемы метафизики» [\[14, с. 363\]](#). В 1954 г. была издана его работа «Развитие историзма в математике», где была подробно рассмотрена точка зрения «историцистской онтологии времени» (歴史主義的時間存在論 *рэкисисюгитэки дзикан сондзайрон*). По оценке историка японской философии и философа Симамуры Тораторо, эта работа была не только трудом по философии науки, но и в лаконичной форме выражала характер философии Танабэ и знаменовала собой завершение его системы [\[15, с. 581\]](#). Среди заслуживающих внимания проблем, затронутых в этой работе – философская интерпретация принципа «сечения» Рихарда Дедекинда, топологические теории непрерывности Гилберта и континуума Кантора, в которых он находил структурное подобие диалектики исторических механизмов. Танабэ обращает пристальное внимание на теорию голландского математика Браузера, которому принадлежит идея «свободно становящихся последовательностей», позволяющая представить математический континуум как «среду свободного становления». По словам Танабэ, «эпохальная методологическая оригинальность топологии, безусловно, заключается в ее историцистской структуре, которая до сих пор не встречалась в математике» [\[16, с.344\]](#).

Рассмотрим один из примеров. Принцип сечения Дедекинда состоял в разделении множества рациональных чисел на два подмножества – левое и правое (или верхнее и нижнее), в которых число, находящееся на границе между ними, всегда является наибольшим в одном ряду и одновременно наименьшим в другом ряду. Для Танабэ эта идея приобрела философский смысл, позволяющий смоделировать прерывистую непрерывность времени.

Важность теории Дедекинда для Танабэ заключалась в том, что «сечение» выступает в ней как элемент длительности, и он стал интерпретировать его как аналог отдельного момента времени. Танабэ не рассматривает сечение как предел, просто разделяющий непрерывный ряд чисел. Для него сечение становится образом мгновения времени, в котором опосредуются и скачкообразно трансформируются оба противоположных направления, символизирующие прошлое и будущее и которое при этом символизирует момент реализации Абсолютного ничто в действии. По словам Танабэ, «поскольку действие устанавливает бытие как актуализацию “ничто”, оно должно быть символически обозначено, сечение в математике есть именно то, что этому соответствует» [\[16, с. 308-309\]](#). Танабэ интерпретирует «сечение» как «момент непрерывного обновления», «акт

абсолютной трансформации», посредством которого ничто обнаруживает себя в бытии. При этом акт, обозначаемый символом «сечения», представляется как «становление или трансформация, которая не является ни бытием, ни ничто», а принадлежит сразу к обоим. Оно рассматривается как «рождение-действие», которое «не является естественным рождением, а историческим действием» [Там же]. Говоря о трансформации, скачке (тэнкан), опосредующем прошлое и будущее, как движущей силе и фактическом содержании истории, Танабэ имеет в виду, что он происходит через действия отдельных субъектов. Время всегда связано с действиями субъекта, другими словами, динамической сущностью, которая отрицает прошлое и трансформирует его в будущее.

Таким образом Танабэ пытался показать, что математические формулы являются в том числе формализованным отражением исторического процесса, обозначая это термином «историзм в математике». Вместе с тем это стало способом подтверждения собственной теории путем демонстрации, что она поддается описанию средствами математики.

Проблемы эсхатологии и прогресса в книгах «Диалектика христианства» и «Фундаментальные проблемы философии»

В 1948 г. выходит книга «Диалектика христианства», в которой Танабэ Хадзимэ рассматривает проблемы времени, вечности и истории, анализируя христианское учение. Подходы к исследованию доктрин христианского учения у Танабэ аналогичны его подходам к буддизму. Предметом анализа становится прежде всего формально-структурный аспект тех или иных положений. Еще одним объектом интереса Танабэ становится феномен веры как механизма, побуждающего к действиям, направленным в будущее.

Вера в воскресение Христа для Танабе не означала веру в Бога, о котором проповедовал Иисус. Инкарнация Бога в человеческом обличии интересовала Танабэ как пример опосредования Абсолюта, а смерть и воскресение Христа – как выражение циркуляции времени и вечности. При этом Иисус Христос рассматривался им как среднее звено, опосредующее аналогично «виду» связь между Абсолютом и индивидом.

В «Диалектике христианства» Танабэ продолжает разрабатывать проблематику времени и истории. Здесь темпоральность, представленная в его концепции, рассматривается как «фундаментальная структура истории», как «диалектическая структура реальности» [17, с. 261]. Здесь же он разделяет эсхатологические доктрины о начале и конце истории, присущие религиозным учениям, таким как христианство и амидаизм, и свое философское понимание времени, где начало и конец времени взаимосвязаны и постоянно воспроизводятся в моментах настоящего. Об эсхатологических представлениях, имеющих место в религиозных учениях, Танабэ высказывает следующим образом: «Определять конец истории в конце линейного времени и говорить, что последний суд над миром состоится, когда Христос вернется на Землю, есть ни что иное как миф... Это аналогично вере в буддизме Чистой земли в перерождение в Западном раю будды Амида... В обоих случаях история располагается на линейной оси времени, а ее начало и конец помещены на обоих концах линии, и, таким образом, ее значение как символа вечности, засвидетельствованное активным самосознанием существования, теряется из виду» [17, с. 263-264]. Философский подход к проблеме конца истории, который здесь называется «экзистенциальным осознанием истории», по словам Танабэ, возникает в момент переживания настоящего, «когда вечность пересекается со временем» и который «включает в себя как начало, так и конец, поскольку в нем

повторение тождественно творению, а творение — повторению» [\[17, с. 264\]](#). Такое свободное, активное настоящее, понимаемое как «непрерывное циклическое, но в то же время прогрессивное движение», полностью относительно и никогда не может иметь абсолютных начал или концов, которые зафиксированы на линейной оси [Там же].

Представление Танабэ о движении истории отличается от идеи прогресса, в которой подразумевается некая цель или божественный план, определяющий направление ее движения. В его философии история не есть процесс самореализации ничем не опосредованного идеала или движения к независимо существующей предопределенной цели. Вышепредставленная концепция времени дает основание заключить, что онтологическое основание истории для Танабэ – это процесс взаимоопределения времени и вечности, в котором вечность, или Абсолютное ничто, непрерывно и бесконечно проявляет себя в опосредованной форме через действия отдельных субъектов. При этом развитие истории представляет собой скачкообразное движение, бесконечное чередование длительности и разрывов, в результате которых происходит обновление. Историческое действие рассматривается как бесконечная серия трансформаций, в которых происходит отрицание предыдущего состояния и утверждение нового через двойное отрицание. Таким образом история реализуется, следуя логике и диалектике «самоотрицающей трансформации».

Наиболее выразительно понимание Танабэ истории представил его японский исследователь и биограф Макото Одзаки, суммировавший его идеи: «Действие есть возвращающееся присутствие или проявление Абсолютного Ничто как вечности в настоящем. История не возникает без действия, а действие не происходит без индивида. Но индивид, который является субъектом будущего отрицания, опосредован прошлым субстратом, таким как традиция, и возникает как конкретный субъект преобразования противоположностей посредством взаимного отрицания, в результате чего вечность проявляется в каждом настоящем... История есть область возвращающегося развития, проявляющая присутствие вечности через посредничество индивидуального действия, которое возвышает существующее общество... до уровня всеобщей вечности человечества через обращение в отрицание... В терминах прошлого история всегда должна быть отрицаема из-за ее вырождения в самоотчуждение... Цель истории не полагается с вечно предсуществующей стороны, но достигает вершины в действии внутри истории как обращение старой ценности в новую, что следует считать возвращающимся проявлением абсолютности в относительном» [\[1, с. 82; 11, с.167-168\]](#).

Также в работе «Вечность, история, действие» он пишет: «Форма не может даже рассматриваться как цель становления, как извечно предзданная сущность индивида, напротив она содержит самоотрицание...» [\[11, с. 147\]](#). Сама конструкция мировоззрения Танабэ не предполагает и восприятие Абсолюта как цели, к воплощению которой стремится история.

В книге «Фундаментальные вопросы философии» предметом его интереса в большей степени становится модель исторического движения, которое циклично и вместе с тем поступательно, и связанный с ним образ времени. Общее представление об истории получает здесь следующее выражение: «История, будучи линейной прогрессией, в то же время абсолютно циклична. Иными словами, история всегда диалектична (самопротиворечива). Это реальная история, на которую мы не можем повлиять, но в то же время это то, что мы сами создаем. И то, что мы ее создаем, должно также означать, что это развивается сама реальность» [\[18, с. 92\]](#). По его словам, «то, что в этом случае называется временем, двигаясь вперед, возвращается назад к исходной точке, а

возвращаясь назад, тем самым движется вперед» [\[18, с. 93\]](#). Рисунки, приводимые Танабэ, изображают расширяющуюся спираль, в которой каждый новый виток шире предыдущего. По мысли Танабэ, хотя движение истории носит поступательный характер, оно не имеет конца подобно множеству чисел.

Танабэ высоко оценивает Гегеля, говоря, что он впервые дал конкретное представление об истории, соединив такие ее основные черты, как противоречивость и линейность, в результате чего была создана спиралевидная модель истории. Восприняв эту модель, Танабэ отказывается от идеи целеполагания, характерные для гегельянской и марксистской философии истории.

Заключение

Философия времени и истории Танабэ была плодом глубокого анализа и переосмыслиния философских и религиозных идей как западного происхождения, так и возникших на почве японской культурной традиции. Задача понимания истории имплицитно или эксплицитно присутствовала в философии Танабэ на протяжении всей его жизни и находила отражение практически в каждой работе. Он стремился выявить онтологическую основу истории, отправные точки для формирования которой искал не только в философских учениях, но и в доктринах и символах разных религиозных традиций и направлений. Может показаться, что философия Танабэ была глубоко религиозной по своему характеру и представляла собой лишь современную интерпретацию учения Синрана, тем более, что сам Танабэ называл Синрана своим «наставником и учителем». Однако несмотря на широкое использование терминов Синрана, при более внимательном прочтении становится ясным, что термины, такие как «собственная сила и сила Другого», «восхождение и нисхождение», «трансформация», были им переосмыслены как философские понятия, и задействованы в связи с тем, что содержали смыслы, обладающие потенциалом для решения философских проблем, в том числе проблем пространства и времени.

Аналогичным образом им были задействованы и интерпретированы и элементы христианской теологии, в частности к богооплощению и воскрешению. Источником объясняющих моделей, используемых в философии времени и истории, для Танабэ стала и математика. Он неоднократно использовал примеры математических понятий, такие, как парабола, гипербола, последовательность и, наконец, сечение как способ более конкретно и наглядно выразить свои идеи, далекие от математики, и в какой-то степени легитимизировать их, показав возможность применения к ним математических аксиом. В этом его интенции сходны с попытками Павла Флоренского найти связи понятий математики и онтологии, а также использовать математические понятия как конструктивные понятия философии времени.

Танабэ создает историческую теорию на основе концепции времени, в центре которой была проблема соотношения времени и вечности, абсолютного и относительного. Его диалектический метод, который на первый взгляд кажется мистическим, тем не менее позволяет весьма наглядно продемонстрировать динамическую двустороннюю взаимосвязь между прошлой идентичностью и образом будущего, когда создание новых ценностей и установок влечет за собой пересмотр прошлого. Лежащая в основе концепции времени и истории Танабэ онтология взаимного тождества и взаимного опосредования, имеющая своим прообразом буддийские принципы, еще ожидает осмыслиения и оценки с точки зрения ее эвристического потенциала. Танабэ представляет историю как самоорганизующийся процесс, движимый постоянным разрушением и обретением равновесия действующих субъектов-акторов, тем самым

демонстрируя взгляд, близкий синергетическому подходу, который начал активно развиваться с 80-х годов прошлого столетия и до сих пор не утратил своей популярности как альтернатива больших исторических нарративов.

Библиография

1. Ozaki M. Introduction to the Philosophy of Tanabe: According to the English Translation of the Seventh Chapter of the Demonstration of Christianity. Rodopi B.V., Amsterdam-Atlanta, GA: Eeedmans publishing company, Grand rapids, Mich, 1990. – 258 p.
2. Heisig, J.W. Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001. – 380 р.
3. Heisig, J.W. The Religious Philosophy of the Kyto School // The Religious Philosophy of Tanabe Hajime. The Metanoetic Imperative / Ed. by T.Unno & J.W. Heisig. Berkeley, California: Asian Humanities Press, 1990. Р.12-42.
4. Маральдо Дж. 欧米の視点からみた京都学派の由来と行方 (Обэй-но ситэн кара мита Киотогакухано юрай то юкиэ) [Происхождение и направления развития Киотской школы с точки зрения Запада] // 世界の中の日本の哲学(Сэйкай но нака но никон но тэцугаку) [Японская философия в мире]. Киото: Сёвадо, 2005. С. 31–56.
5. Карелова Л.Б. Философия Гегеля и диалектика абсолютного и относительного у Нисиды Китаро и Танабэ Хадзимэ // Вопросы философии. 2020, № 11. С. 189-199. DOI: 10.21146/0042-8744-2020-11-189-199.
6. Lotman M.A. Urai S. Revisiting Tanabe's Critique of Nishida Infinity and Contradiction // European Journal of Japanese Philosophy. 2023, No. 8. P. 99–124.
7. Нисида Китаро. 無の自覚的限定 (Му-но дзикакутэки гэнтэй) [Самопостигающая самодетерминация ничто] // 西田幾多郎全集 (Нисида Китаро дзэнсю) [Полн. собр. соч. Нисиды Китаро]. Т. 6. Токио: Иванами сётэн, 1965. – 472 с.
8. Нисида Китаро. 永遠の今の自己限定(Эйэн-но има-но дзико гэнтэй) [Самоопределение вечного сейчас] // 西田幾多郎全集 (Нисида Китаро дзэнсю) [Полн. собр. соч. Нисиды Китаро]. Т. 6. Токио: Иванами сётэн, 1965. С. 181–232.
9. Танабэ Хадзимэ. 懺悔道としての哲学. 田辺元哲学選II (Дзангэдо тоситэ-но тэцугаку. Танабэ Хадзимэ тэцугаку сэн) [Философия как путь покаяния. Избранные философские сочинения Танабэ Хадзимэ II]. Токио: Иванами сётэн, 2010. – 514 с.
10. Танабэ Хадзимэ. 社会存在の論理—哲学社会学試論 (Сякай сондзай-но ронри. Тэцугаку сякайгаку сирон) [Логика социально бытия. Очерк социальной философии] // 種の論理. 田辺元哲学選集I (Сю-но ронри. Танабэ Хадзимэ тэцугаку сэн I) [Логика видов. Избранные философские сочинения Танабэ Хадзимэ I]. Токио: Иванами сётэн, 2010. С. 9–186.
11. Танабэ Хадзимэ. 永遠、歴史、行為 (Эйэн, рэкиси, кои) [Вечность, история, действие] // 田辺元全集 (Танабэ Хадзимэ дзэнсю) [Полн. собр. соч. Танабэ Хадзимэ]. Т. 7. Токио: Тикума сёбо, 1963. С. 101–170.
12. Suares P. The Kyoto School's Takeover of Hegel. Nishida, Nishitani, and Tanabe Remake the Philosophy of Spirit. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth: Lexington Books, 2011. – 219 с.
13. Нисида Китаро. 自覚における直観と反省(Дзикаку-ни окэру тёккан то хансэй) [Интуиция и рефлексия в самосознании] // 西田幾多郎全集 (Нисида Китаро дзэнсю) [Полн. собр. соч. Нисиды Китаро]. Т. 2. Токио: Иванами сётэн, 1965. – 396 с.
14. Танабэ Хадзимэ. 数理哲学研究 (Сури тэцугаку кэнкю) [Исследование философии математики] // 田辺元全集 (Танабэ Хадзимэ дзэнсю) [Полн. собр. соч. Танабэ Хадзимэ]. Т. 2. Токио: Тикума сёбо, 1963. С.361-661.
15. Симомура Тораторо. 田辺哲学に於ける数理哲学の地位について—『数理の歴史主義展開』を中心にして (Танабэ тэцугаку ни окэру су:ри тэцугаку-но тии ни цуитэ – «Сури рэкисисюги тэнкай»-о тусяин ни ситэ) [О месте философии математики в философии Танабэ: на материале «

- Развитие историзма в математике»] // 京都大学学術情報レポジトリー(Кё:то дайгаку гакудзюцу дзёхо репозитори) [Академический информационный отчет Киотского университета]. 1964. Т.42, № 7. С. 579-611.
16. Танабэ Хадзимэ. 数理の歴史主義展開 (Сури-но рэкисисюги тэнкай) [Развитие историзма в математике] // 田辺元哲学選集III (Танабэ Хадзимэ тэцугаку сэн III) [Избранные философские сочинения Танабэ Хадзимэ]. Т. 3. Токио: Иванами сётэн, 2010. С. 217-399.
17. Танабэ Хадзимэ. キリスト教の辯證(Кирисуто кё-но бэнсё) [Диалектика христианства] // 田辺元全集 (Танабэ Хадзимэ дзэнсю) [Полн. собр. соч. Танабэ Хадзимэ]. Т. 10. Токио: Тикума сёбо, 1964. С. 1-269.
18. Танабэ Хадзимэ. 哲学の根本問題(Тэцугаку-но компон мондай) [Фундаментальные вопросы философии] // 田辺元哲学選集III (Хадзимэ тэцугаку сэн III) [Избранные философские сочинения Танабэ Хадзимэ]. Т. 3. Токио: Иванами сётэн, 2010. С. 13-216.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензия

на статью «Проблемы времени и истории в философии Танабэ Хадзимэ»

Предметом исследования данной работы является философское наследие представителя Киотской философской школы Танабэ Хадзимэ (1885-1962). Автор рассматривает подходы Танабэ Хадзимэ к проблемам времени и вечности, прошлого и будущего, которые он развивал в рамках концепции Абсолютного ничто и самосознания, характерной для Киотской философской школы. Идея Абсолютного ничто представляла собой рационализацию буддийской доктрины «пустоты». Танабэ Хадзиме обращался к буддийской религиозной философии через учение Синрана, чьим последователем он себя считал. Автор считает, что Танабэ использовал некоторые понятия из учения Синрана, так как их содержание содержало смыслы, обладающие потенциалом для решения философских проблем, в том числе проблем пространства и времени.

Методология исследования включает такие общенаучные подходы, как дескриптивный метод, метод категоризации, метод анализа, наблюдения, синтеза.

Актуальность работы определяется тем, что философия времени и истории Танабэ была плодом глубокого анализа и переосмыслиния философских и религиозных идей как западного происхождения, так и возникших на почве японской культурной традиции. Представляют большое значение идеи понимания истории в работах Танабэ. Он стремился выявить онтологическую основу истории, причем отправные точки для ее формирования искал не только в философских учениях, но и в доктринах и символах разных религиозных традиций и направлений. Источником объясняющих моделей, используемых в философии времени и истории, для Танабэ стала и математика, что представляет большой интерес для философии. Танабэ неоднократно использовал примеры математических понятий, такие, как парабола, гипербола, последовательность и, наконец, сечение как способ более конкретно и наглядно выразить свои идеи, далекие от математики, и в какой-то степени легитимизировать их, показав возможность применения к ним математических аксиом.

Научная новизна работы обусловлена обращением автора к философии времени и истории Танабэ Хадзимэ, представителя Киотской школы. Танабэ был последователем средневековой буддийской философской школы Синрана, он сформировал на основе идей учителя некоторые философские понятия. Автор исследовал диалектический метод Танабэ, который позволяет весьма наглядно продемонстрировать динамическую

двустороннюю взаимосвязь между прошлой идентичностью и образом будущего, когда создание новых ценностей и установок влечет за собой пересмотр прошлого.

Статья написана научным языком, претензий к стилю изложения нет. Структура соответствует требованиям, предъявляемым к научному тексту. Библиография содержит 18 источников, прежде всего, трудов Танабэ Хадзиме. Большую ценность представляет обращение автора к языку оригинала, японскому языку, на котором известны труды Танабэ. Однако можно было обратиться к исследованиям последних лет, посвященных наследию Танабэ Хадзиме, в частности, к работам Романенко А.С., Колесникова А.С., Язовская О.В. и др.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Чекрыгин О.В., Надеина Д.А., Мезенцев И.В. Опыт процессуальной интерпретации абсолюта на основе учения Иисуса // Философская мысль. 2024. № 12. DOI: 10.25136/2409-8728.2024.12.72508 EDN: EWJWPC URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=72508

Опыт процессуальной интерпретации абсолюта на основе учения Иисуса

Чекрыгин Олег Всеволодович

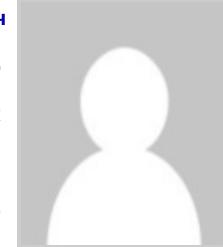
ORCID: 0009-0007-4393-1445

кандидат философских наук

независимый исследователь

115419, Россия, г. Москва, ул. Серпуховский вал, 24

✉ ocheck@bk.ru



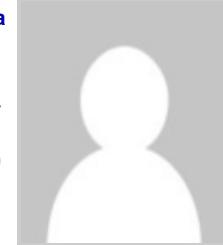
Надеина Дарья Александровна

ORCID: 0009-0006-6063-8171

соискатель; институт философии СПбГУ; СПбГУ

115682, Россия, г. Москва, ул. Ореховый, 59

✉ Bogoslovblog@gmail.com



Мезенцев Иван Валерьевич

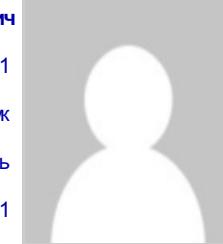
ORCID: 0009-0008-8723-5641

кандидат философских наук

независимый исследователь

690025, Россия, Приморский край, г. Владивосток, ул. Джамбула, 7, кв. 1

✉ mezivan@yandex.ru



[Статья из рубрики "Онтология: бытие и небытие"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2024.12.72508

EDN:

EWJWPC

Дата направления статьи в редакцию:

29-11-2024

Аннотация: Данная статья посвящена рассмотрению проблематики сложившихся в истории европейской философии концептуализаций Абсолюта и разработке нового подхода к осмыслению космологического вопроса на основе Учения Иисуса. Показаны античные истоки классических разработок вопроса о соотношении Абсолюта и космоса, особенности понимания Первопринципа в средневековой философии и новоевропейской мысли. Особое внимание уделено опыту диалектической концептуализации Абсолюта в связи с последующими попытками ее преодоления в деконструктивистской и постмодернистской концептуализациях, а также опыт преодоления проблемных аспектов статической интерпретации Первоначала в процессуальной теологии. В статье показано, что история классической философии оставляла неразрешимой обозначенную еще в неоплатонизме «апорию трансцендентности», не будучи в состоянии положительно-философски объяснить переход Единого ко многому, ответив на вопрос: как возможно что-то помимо Абсолюта, который есть всё. Подавляющая часть исторических попыток решения заявленной проблемы представляли собой «качели» между персоналистической и а-персоналистской, теистической и пантеистической, статической и процессуальной интерпретациями при сохранении неразрешимости основополагающей апории средствами классической метафизики. Это логичным образом привело к «усталости» европейской мысли от используемых веками стандартных концептуализаций. Новейшие попытки «обхода» этой проблемы классической метафизики, простого «ухода» от нее или игнорирования признаются авторами также неудовлетворительными. Авторы раскрывают основной смысл понятия «абсолют», формулируют связанную с ним фундаментальную космогоническую и космологическую проблематику, предварив изложение историко-философским анализом. Научная новизна исследования состоит в изложении авторской версии разрешения «апории трансцендентности»: авторы фундируют ее гносеологическими основаниями и указанием на Учение Иисуса, как основного богословского источника предлагаемой концепции, в которой Сверхсущее обретает разум, самосознание и личностность Бога-Отца, проповеданного Иисусом через двойное отражение себя в себя из собственного отрицания, небытия. Порожденный в «отрицании отрицания» Абсолюта Сверхбытийствующий Бог в свою очередь порождает миры как зеркала, отражающие Его для Него Самого в бесконечном процессе Его самопознания в Абсолюте. В конечном счете в статье осуществляется попытка соотнесения безличного и личностного дискурсов в применении к Абсолюту, и непротиворечивого выведения многое из Единого без нарушения фундаментальных принципов, присущих Первоначалу.

Ключевые слова:

апория трансцендентности, Бог, космогония, творение, страх, Сверхсущее, Первоначало, Абсолют, самосознание, Парменид

Введение.

Одной из главных проблем кризиса классической философии авторы считают тот онтологический тупик, который неизбежно возникает в представлении о платоническом Едином Сверхсущем как безликом Законе, Абсолюте-Первопринципе всего, в виде апории трансцендентности. Специалист в области платонической философии С. В. Месяц указывает на то, что апория трансцендентного начала является центральной проблемой неоплатонизма. Описывая попытки неоплатоников преодолеть противоречивость

происхождения множественности из Единого (принципиально не-множественного), которую они унаследовали от Плотина, отождествившего Первопричину всего сущего с единственным Первым гипотезы «Парменида», исследовательница показывает, что в конечном счете, в завершение великой философской традиции, неоплатоники сознались в собственном бессилии дать положительное изъяснение этого важнейшего метафизического принципа: «Наконец, Дамасский показывает принципиальную неразрешимость апории трансцендентного начала. Он считает неизбежным описание Абсолюта в противоречивых терминах как одновременно и «единого», и «не-единого», и «начала», и «не-начала», видя в подобного рода антиномиях естественное следствие попыток помыслить то, что превосходит всякую мысль и слово»^[1]. Абсолют как платоническое Единое Сверхсущее не может никак проявить себя в бытии мира, для которого он не существует, как и мир для него, они Ничто друг для друга, и такой Бог никак не может стать началом, или быть творцом мира и созидателем бытия. В то же время человеческий разум способен сделать для себя в отношении Сверхсущего Непостижимого единственный вывод: если Бог как источник всего сущего есть, то он не может быть ничем, кроме Абсолюта, который есть все и помимо которого нет ничего – иначе порождение неидеального идеальным просто не состоится. В самом деле, если помимо Бога есть еще что-то, существующее наравне с ним, то нужно искать еще более высокого Творца, сотворившего обоих, или признать первичность небожественного субстрата, из которого появляется и Бог как его порождение.

Итак, Абсолют – это идеал, содержащий в себе все: как сущее, так и не сущее, и давший всему сущему быть, а всему несущему – не быть – такова исходная установка классической онтологии, неизбежно приводящая к полному стасису Абсолюта: «В предельно абстрактном виде апория трансцендентного начала раскрывается в 1-й гипотезе диалога Платона “Парменид”. Здесь показано, что если рассматривать единое само по себе, независимо от всего, что с ним не совпадает, то относительно такого единого нужно будет отрицать любое бытийное определение. В таком случае придется сказать, что оно не существует в т. ч. и как единое. Оно не является “ни тождественным себе или иному, ни отличным от себя или от иного”. Это означает, что о нем нельзя сказать “единое есть единое”, поскольку оно лишено всякой определенности и смысла, которые бы отличали его от других вещей и делали чем-то существующим наряду с ними. Оно также не отличается ни от чего, т. е. не допускает вне себя ничего иного. Будучи таким и отрицая свое иное, единое не может быть началом»^[2, с. 660]

Тем не менее, авторы ставят перед собой задачу осмыслиения возможности онтологического происхождения Абсолютного стасиса в Бытие мира в качестве проповеданного Иисусом Бога-Отца на основе развитой авторами в предыдущих публикациях новой онтологической перспективы^[3, 4], чему и посвящена предлагаемая вниманию читателей данная публикация.

1. Предмет, методология и научная новизна исследования.

Предметом предпринимаемого исследования является применение разработанного авторами диалектического метода для выстраивания онтологических уровней по принципу взаимного отражения сущностей с их отрицаниями, что вскрывает переход через последовательность таких отражений в три этапа от статичного Абсолют-Первопринципа к Богу-Отцу, порождаемому в бытии мира лишь в разуме человека, для которого Бог есть. Обратное отражение разума, познавшего Бога, порождает бессмертную душу не в смертном теле (Дух и материя не сводимы друг к другу, сохраняя онтологическое различие), а вне бытия – в мире Духа, в Царстве Отца, который, за

неимением собственных потребностей, готов исполнить волю рожденного Свыше (Ин. 3: 5).

Так реализуется искомая свобода воли человека через осуществление воли Бога: по просьбе своих, рожденных в Вечность, Бог изменяет Промысл, и мир меняется без непосредственного вмешательства Духа в материю, которое невозможно по причине их взаимной несводимости друг ко другу. Таким образом Бог меняет мир без вмешательства в него, по воле человека, озабоченного судьбой тех, кто в мире дорог ему.

Предложенные авторами пути разрешения фундаментальных теоретических затруднений как классической модели Абсолюта (базирующейся на примате статичности), так и попыток ее преодоления в новейших концептуализациях Абсолюта (в частности, в опытах построения процессуальной интерпретации Первоначала в процессном теизме), построение новой онтологической перспективы в решении апории трансцендентности, а также и предложенное решение затруднения в области соотношение свободы воли и предопределения являются, с точки зрения авторов, существенную научную новизну, которая может представлять интерес для всего научно-философского сообщества.

Методология исследования включает в себя, прежде всего, историко-философский анализ типовых концептуализаций Абсолюта в европейской мысли, системный и междисциплинарный походы, которые позволяют нам взглянуть на устойчивые варианты решения заявленной проблемы структурно и с разных сторон, углубляя, таким образом, перспективы осмыслиения основных путей обновления возможностей интерпретации Абсолюта в наши дни.

Также применяется метод аналогий, позволивший с помощью концептуального и феноменологического анализа, а также использования натурфилософских подходов на основе современных открытий естествознания, учитывая параллели со структурными законами бытия в области квантовой механики, перейти к интуитивному анализу Непостижимого и предложить непротиворечивую модель решения апорий трансцендентности, свободы и предопределения, а также фальсифицируемую проверяемость богоприсутствия в мире в виде веры в Бога в разуме человека и нигде более.

В этом смысле, с точки зрения авторов, перспективными являются современные подходы экспериментальной философии: актуальна методика опросов о бытии-небытии Бога, которые способны подтвердить фальсифицируемость и, следовательно, научность обнаружения Бога в бытии: для одних людей Бог есть, а для других – Бога нет, что, в свою очередь, подтверждает доказательность онтологического аргумента в пользу бытия Бога.

2. Историко-философский обзор: Абсолют как религиозно-философское понятие и проблематика его абсолютной статичности.

Понятие «абсолют» имеет давнюю историю, в течение которой обозначились основные типы возможности его интерпретации. Изначально европейская философия освобождала Абсолют от изменчивости, усваивая ему статичность как неотъемлемый аспект его совершенства, что рождало проблему: как абсолютная статика способна запускать динамику космоса?

В этой связи обратим внимание на проблематику осмыслиения Абсолюта в греческом сегменте истории европейской философии. Прежде всего, отметим следующее: Бытие-природа натурфилософов, и Единство или Простота метафизиков — это два

действительно различных взгляда на Начало. «Абсолют, который есть **само естество сущего**, и Абсолют, **превосходящий всяческое естество**, сводимы друг к другу только в их общем породителе: в классическом античном вопрошании “Что есть Все”, имевшем результатом столь же классический (почти **ритуальный**) ответ “Все есть Одно”» [5].

У Платона формальному определению Абсолюта соответствует Единое первой гипотезы «Парменида» и Благо из «Государства». Последователь Платона Плотин, находясь на этапе завершения и окончательного оформления платонической мысли, отождествляет свой Абсолют – Единое или Само-Единое – с Единым первой гипотезы платоновского «Парменида». Плотин говорит: «А Парменид у Платона в более четких выражениях различает между собой первое единое, то есть единое в собственном смысле слова; второе, которое он называет “единое-многое”; и третье — “единое и многое”» [6, с. 333]. В неоплатонизме Единое как таковое лишено мыслительного, жизненного и волевого начала, в нем нет энергии, движения и процессности в каком бы то ни было смысле.

Несмотря на то, что в логике радикальной апофатики в Едином должны преодолеваться противоположности «покоя» и «движения», все же при попытке осмыслить его оно представляется статичным, а не динамичным. Процессуальность связана с изменчивостью, от которой подлинное «сверхъ»- бытие в платонизме отделено.

Для Аристотеля «абсолютом» является мыслящее само себя мышление – Космический Первов двигатель, который «мыслит сам себя, если только он превосходитнейшее и мышление его есть мышление о мышлении» [7, с. 316]. Бог Аристотеля думает только о Себе, поэтому вопрос запуска мирового движения неподвижной сущностью повисает в воздухе. Более того, общеизвестно, что Бог у Стагирита личностно не озабочен судьбами мира и даже самим фактом его вечного существования «около» него и в связи с ним.

Платонизм и аристотелизм оказали существенное влияние на формирование статической интерпретации Абсолюта в христианстве. При этом уже в ранней патристике в христанском Боге-Троице обнаруживается некая процессность. «Тропос существования» божественных ипостасей в качестве познаваемого противопоставляется у Василия Великого (и других отцов вслед за ним) «логосу природы», который непознаваем. «Существование» Отца как «отечества» является абсолютную статичность Бога-Отца, как вечной неизменной изначальной первопричины всего. Однако, Бог-Отец, занявший место неоплатонического Единого Абсолюта, оказывается эклектичным соединением несоединимого: он вечен и неизменен, но в нем обнаруживается процессность в виде порождения творящего Сына-Слово и исхождении из него миротворной энергии Святого Духа; уподобляясь неоплатоническому Единому сверхсущему, он беспредикативен, то есть, согласно разработанному великими каппадокийцами богословию непознаваем «по логосу его природы», но при этом выступает в богословии как божественная личность, обладающая всеведением, всемогуществом, всемилостью и всеволей, проявляемыми сперва в рождении Им Сына, и исхождении из Него Духа, а затем в творении мира из ничего по «преизбытку блага»; трансцендентен миру, чтобы не «заразиться» от него материальностью, но и имманентен ему, сперва творя его из ничего, затем устрояя его бытие согласно своему Промыслу о нем, а потом и вмешиваясь в ручное управление им то ли Духом Святым, то ли с помощью нетварных энергий Паламы. Как мы видим, процессность, разворачивающаяся и в самом Боге, и Богом в мире, налицо: личность Бога-Отца, как бога действующего, далеко не тождественна безликому Единому Сверхсущему неоплатоников, но скорее соответствует их второму онтологическому уровню Единого сущего, Ума, то есть бывшего Абсолюта, обнаружившего себя в бытии

самосознющей личностью.

Далее процессность божественной эволюции развивалась в трудах схоластов. Наибольший интерес в этом смысле представляют труды Эриугены, первым предположившего возможность божественной эволюции как процесса самопознания божества: сам вечный Бог не знает себя самого, так как Он бесконечен и беспределен, и, следовательно, неопределим [8, I, 11]. «Акт сотворения мироздания есть одновременно акт Божественного самопознания. Бог познает себя в Сыне-Логосе, т. е. тем самым в акте творения истинно сущих идей; в этом акте сам Бог получает свое бытие в соответствии с принципом: "Познание того, что существует, есть то, что [само] существует"» [9, с. 160.]

Философы Средних веков традиционно понимали Бога как высшее Благо, существующее через себя и из себя, как абсолютную свободу, как абсолютное единство. Понятие «абсолют» использовалось в то время лишь в качестве предиката по отношению к Богу, что, как мы понимаем, умаляет его смысл, низводя его с пьедестала высшего Первопринципа всего (в том числе и Бога бытийствующего) в положение вспомогательного функционала мировой божественности. Уже одно только использование понятия «абсолют» в качестве предиката вводит нас в проблематику соотнесения этого понятия с неабсолютным.

«Абсолютный» для схоластики означает по отношению к Богу, как правило, «совершенный». Для Фомы Аквинского, который соединял аристотелевскую философию с отрицательным богословием Ареопагитик, Бог является *«actus purus»*, т.е. чистая реальность, бытие в первичном и полном воплощении, которое отличается от всякого ограниченного земного бытия – что опять-таки соответствует онтологическому уровню Ума неоплатоников, но отнюдь не Единому сверхсуществу. Для Аквината «только один Бог есть чистый акт (*actus purus*)», и только в Нем «субстанция, бытие и действия тождественны» [10, с. 661]. Впоследствии Николай Кузанский связал представления об абсолюте с абсолютным максимумом: «Абсолютный максимум есть то единое, которое есть все» [11, с. 51.]. Для Кузанца в Абсолюте различие между возможностью и бытием исчезает, что свидетельствует опять-таки о подмене понятия абсолютного Абсолюта античности некоторым максимумом бытия, тем самым уже сравнимого с бытием мира, которое объявляется абсолютным в смысле самого большего из возможных. Здесь начинается дрейф подмены понятия Абсолюта как Первопринципа через отождествление его с Богом-Творцом, как действующей личностью.

В философии Бенедикта Спинозы центральное место занимает учение об абсолютно бесконечной реальности: «Под Богом я разумею существо абсолютно бесконечное, т. е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность» [12, с. 361-362], что в общем-то соответствует скорее онтологическому уровню Души как совокупности единомногих идей у неоплатоников, чем самому их Единому, понижая тем самым онтологический уровень Абсолюта уже на два порядка. Абсолют как Первопринцип подменяется, по сути, совокупностью идей вещей, пантеистической тождественностью Бога и мира, в которой Абсолют сохраняет черты Первопринципа всего, но низводится до понятия «сути вещей», и в то же время незаметно наделяется личностностью в понятии «существо». Г.В. Лейбниц вводит понятие *«necessitas absoluta»* – «абсолютная необходимость» которая понимается им в качестве основания мира, последней причины. Абсолют как первопричина низводится здесь до необходимости бытия, существования мира – которая в Абсолюте как раз ничем не обоснована – и Абсолют из первопричины становится последней причиной развития

бытия, чем Абсолют вовсе не является, а наоборот, является полным отсутствием всякой причинности проявления не-абсолютного: «Бог есть первая причина вещей; ибо ограниченные предметы, каковыми являются видимые и ощущаемые нами вещи, случайны и не имеют в себе ничего, что делало бы их существование необходимым, так как очевидно, что время, пространство и материя, будучи едины и однообразны в себе самих и безразличны ко всему, могли бы принимать совершенно другие движения и фигуры и в ином порядке. Следовательно, надо искать причину существования мира, являющегося совокупностью случайных вещей; и искать её надо в субстанции, имеющей в себе основание своего бытия и, следовательно, необходимой и вечной. Надо также, чтобы эта причина была разумной» [\[13, с. 109-110\]](#). Затем, в своей переписке Ф. Г. Якоби и М. Мендельсон называют Бога или природу вещей Спинозы «абсолютом». Якоби поднимает вопрос о том, насколько правомерно отождествлять философское понятие Абсолюта с Богом, приходя к выводу о том, что Бог Библии возвышеннее, чем Бог, который есть всего лишь Абсолют. И вот уже личностный библейский (абсолютно антропоморфный) бог становится выше Абсолюта, который низводится до установленного Богом некоего закона бытия (возможно – Промысла).

В новоевропейской философии продолжилось развитие пантеистических тенденций в истолковании абсолюта, и параллельно с этим был запущен процесс формирования новейших представлений о личности как таковой, которые связаны с картезианским пониманием сознания (самосознания). В XIX в. мы видим, с одной стороны, развитие пантеистической интерпретации абсолюта в немецкой философии, с другой – активное применение церковной ортодоксией понятия «личность» как положительной характеристики абсолютного божественного бытия, как обозначение одного из его совершенств. Таким образом, идея Абсолюта как высшего Первопринципа всего постепенно подменялась с одной стороны идеей безликой богонаполненности бытия, а с другой – личностностью Бога творящего и свободно участвующего в бытии мира.

Классическая немецкая философия явила в истории расцвет пантеистических разработок идеи абсолюта. Начиная с Фихте, в этой ветви европейской мысли Абсолют понимается либо как субъект, либо как объект, либо как их единство. Фихте в своей интерпретации Абсолюта отрицает его личную форму бытия, несмотря на то, что он понимает его абсолютным субъектом «Я». Бог у Шлейермакера находится вне и выше всех противоположностей и определенностей: «Искать и находить это вечное и бесконечное во всем, что живет и движется, во всяком росте и изменении, во всяком действии, страдании, и иметь и знать в непосредственном чувстве саму жизнь, лишь как такое бытие в бесконечном и вечном – вот что есть религия. Она удовлетворена, когда находит это бытие; где последнее скрыто, там для нее преграда и тревога, нужда и смерть. И потому она, конечно, есть жизнь в бесконечной природе целого, во всеедином, в Боге, – жизнь, обладающая Богом во всем и всем в Боге» [\[14, с. 43\]](#). Это, пожалуй, ближе всего к первоначальному Абсолюту и возвращает нас к Единому Платона в соответствии с древней традицией апофатического подхода.

У Шеллинга мы также встречаем развитие пантеистических идей, восходящих к Спинозе: его субъект-объект или внутреннее безразличие идеального и материального напоминают неопределенную субстанцию Спинозы и безличное «я» Фихте. Шеллинг пишет: «Но абсолют не может отражаться ни в конечном, ни в бесконечном, не выражая в каждом из них все совершенство своей сущности; единство конечного и бесконечного, отраженное в конечном, является себя как бытие; отраженное в бесконечном – как деятельность; однако в абсолюте оно ни то и ни другое и выступает не в форме конечного и не в форме бесконечного, а в форме вечности. Ибо в абсолюте все

абсолютно; если, следовательно, совершенство его сущности является собой в реальном как бесконечное бытие, в идеальном — как бесконечное познание, то в абсолюте и бытие и познание абсолютны и, поскольку каждое из них абсолютно, ни одно из них не имеет вне себя, в другом, противоположности, но абсолютное познание есть абсолютная сущность, а абсолютная сущность — абсолютное познание» [\[15, с. 563\]](#)

Понятие личности для немецких пантеистов-идеалистов противоречит понятию абсолютного. И при этом лишает Абсолют его первоначальной абсолютности как высшего Первопринципа вне бытия и вне зависимости от бытия. Возникает проблема самого применения термина Абсолют в его традиционном понимании к пантеистически понимаемому Богу.

Абсолютная идея Гегеля также напоминает спинозовскую субстанцию с тем отличием, что гегелевское понимание утверждает процессialectического развития идеи, вечное движение мысли, разделение и соединение противоположностей, которые реализуются в форме условно-феноменального бытия. Для Гегеля истинный Абсолют есть Дух, живая субстанция, которая имеет своим содержанием процесс своего собственного раскрытия в качестве последовательного движения от предельно абстрактного к предельно конкретному. «Как субстанция и всеобщая, себе самой равная постоянная сущность дух есть неизменная и незыблемая основа и исходный пункт действования всех и их конечная цель как мысленное «в себе» всех самосознаний. Эта субстанция есть точно так же всеобщее произведение, которое создается действованием всех и каждого как их единство и равенство, ибо она есть для-себя-бытие, самость, действие. В качестве субстанции дух есть непоколебимое справедливое равенство самому себе, но в качестве для-себя-бытия эта субстанция есть растворенная, приносящая себя в жертву милостивая сущность, в которой каждый. осуществляет свое собственное произведение, разрывает всеобщее бытие и берет от него свою долю себе. Это растворение и разъединение сущности есть именно момент действия и самости всех; в этом — движение и душа субстанции и приведенная в действие всеобщая сущность. Именно тем, что она есть бытие, растворенное в самости, она не есть мертвая сущность, а действительна и полна жизни. Дух, таким образом, есть сама себя поддерживающая абсолютная реальная сущность». [\[16, с. 234-235\]](#). С нашей точки зрения в гегелевской концепции Абсолюта имеется противоречие между очевидными попытками одновременно проводить логику персонализма и а-персонализма. Гегель низводит Абсолют и к личности (субъекту), и к пантеистической саморазвивающейся идее (Промыслу), присовокупляя к этому аспект обусловленности миром, который вновь поднимает проблему «неабсолютности» Абсолюта.

В этом контексте особое место занимает Кант, который говорит о том, что «абсолютно безусловное» не может быть предметом опытного исследования. Кант имел большое значение для переосмыслиния классической для европейской философии интерпретации Абсолюта, сместив вопрос с области онтологии с область гносеологии, что привело к известным историко-философским последствиям: «Проблема с философским абсолютом заключается в том, что он после И. Канта оказывается несуществующим, оказывается трансцендентальной идеей, которая не может быть дана в созерцании, а стало быть, вопрос о её существовании или несуществовании оказывается нерешаемым» [\[17\]](#).

В итоге отмеченный нами процесс онтологического «выхолащивания» понятия Абсолют в попытке соединить разноречивые интенции понимания приводит к ситуации «смерти Бога» в новейшей философии. Но, несмотря на рост неклассических онтологий, учитывающих проблематику проанализированных нами классических концепций, и

несмотря на развитие деконструктивистской концептуализации Абсолюта в последние времена, попытки качественного переосмыслиния историко-философских ошибок прошлого также не свободны от недостатков.

Как показывает представленный нами историко-философский обзор, в сущности своей классические европейские разработки Абсолюта в пост-античный период представляют собой попытки решить проблематику теистического понимания в рамках не менее проблемной пантеистической идеи, затем обратно и так до бесконечности (вернее, до общей философской «усталости» от круговорота этой проблематики и до создания благоприятных условий для низведения Бога до уровня всего лишь проблемной идеи и, как следствие, расцвета атеизма, нигилизма и постмодернизма).

Обозначим также некоторые аспекты новейшей критики классической разработки Абсолюта, чтобы ярче выяснить особенности нашего критического подхода.

Уже во время расцвета абсолютного идеализма в немецкой мысли появились критики идеалистической концепции Абсолюта (А. Шопенгауэр, Ф. К. Баадер, С. Кьеркегор, К. Маркс). Л. Фейербах заявляет о том, что собственная сущность человека есть его абсолютная сущность, его бог. Критика абсолютного идеализма начинает осуществляться с позиций атеистического материализма, экзистенциализма вкупе с феноменологией и впоследствии дополняется критикой с позиции постмодернизма.

В новейшей философии мы обнаруживаем антропологический крен в интерпретации Абсолюта. Так, Гуссерль, отрицая традиционные идеалистические представления об Абсолюте, тем не менее пишет о «вневременном абсолютном сознании», об «абсолютной субъективности» и «абсолютном потоке». Мир для Гуссерля есть коррелят абсолютного сознания, а реальность есть указатель основных конфигураций сознания: «Всякие объективности суть «видимости» в специическом смысле, а именно, единства мышления, единства разнообразия, которые со своей стороны (в качестве сознания) формируют абсолют, в котором конституируются все объективности»[\[18\]](#).

В философии Хайдеггера в роли Абсолюта выступает *Dasein*: «Это сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания, мы терминологически схватываем как присутствие (*Dasein*)»[\[19, с. 7\]](#). Философский постструктурализм освобождает от власти абсолюта. Так, в концепции Ж. Деррида центр (абсолют) не является человеку, но показывает лишь следы своего отсутствия. Мироздание, лишенное онтологического основания, превращается в чисто феноменальный мир. Сама идея абсолютной истины, которая традиционно усваивалась Богу-Абсолюту, перестает быть релевантной в постмодерне.

3. Историко-философский обзор, продолжение: Опыт процессуальной интерпретации Абсолюта.

Одной из линий кардинального переосмыслиния классических идеалистических представлений об абсолютном были интуитивизм и философия жизни А. Бергсона. С точки зрения мыслителя, начиная с античного периода развития европейской философии, произошел «крен» в абсолютизации неподвижного как наиболее подлинного: «В основании античной философии лежит, по необходимости, следующий постулат: неподвижное заключает в себе нечто большее, чем движущееся, и от неизменяемости к становлению переходят путем уменьшения или ослабления»[\[20, с. 303\]](#). В противовес этому, Бергсон утверждает, что время и временное изменение являются важнейшими и обязательными характеристиками абсолюта, его сущностными

определенями. Время присуще временному, то есть конечному, таким образом абсолют предстает как конечность бытия, конец которого является концом света без воскресения. Бергсон создает неклассическую метафизику, которая дает нам необычный образ Абсолюта как непрерывно порождающего в себе новое, никогда ранее не существовавшее содержание.

Бергсон утверждает, что эволюционный процесс, в частности, эволюция органической материи, представляет собой результат активности Духа. Бог эманирует из себя Дух, Который в зависимости от типа рассмотрения философ нарекает то «жизненным порывом», то Сверхсознанием, то Волей. Очевидно, что Бог здесь снова опускается с уровня абсолютности, так как у него есть воля (включающая автоматически режим онтологической ограниченности), которой он эманирует Дух. В своем развитии жизнь всегда сталкивается с противодействием инертной материи, поэтому в ее движении наблюдаются отклонения, задержки, стагнация и откат. Однако материя нужна эволюции: жизненный порыв погружается в материальность, дабы затем с большей силой высвободиться из нее. Сознание в своем движении через земную материю готовится к еще более интенсивной и деятельной жизни. В человеке сознание концентрируется и активизируется до такой степени, что перестает быть зависимой от тела. Здесь нами фиксируется проблема корректного соотнесения духа и материи в их онтологическом различии. Если дух с материей взаимодействует, то они одноприродны. Погружение Духа в материю возможно только, если оба начала могут взаимодействовать, но тогда невозможно разделить Бога, Дух и материю: они в таком случае суть одно.

Так или иначе, в XX веке Абсолют понимают, благодаря Бергсону и некоторым другим мыслителям, именно как творческий, становящийся и живой. При разговоре о возможностях процессуальной интерпретации Абсолюта нельзя пройти мимо т.н. «теологии процесса» [\[21\]](#). Процессный теизм обычно относится к семейству теологических идей, возникших, вдохновленных или согласующихся с метафизической ориентацией английского философа-математика Альфреда Норта Уайтхеда (1861-1947) и американского философа Чарльза Хартсхорна (1897-2000). Как для Уайтхеда, так и для Хартсхорна быть полностью вовлеченным во временные процессы и подверженным их влиянию – неотъемлемый атрибут Бога. Абсолют таким образом перестает быть первоосновой всего: если Бог воспринимает деятельность твари и принимает ее в себя – он меняется, и перестает быть тем, чем должен быть, исходя из самого своего названия, то есть и Богом, и, тем более, Абсолютом. Это универсальная проблематика всех позднейших концептуализаций Абсолюта, которые пытаются преодолеть затруднения классических разработок, отталкивающихся от примата «неизменного», усвоением онтологического приоритета изменяющемуся.

Стоит сказать, что процессуальная теология может восприниматься как частный случай более общей философской позиции – философии процесса [\[22\]](#): «Философия процесса в современном её понимании является относительно недавним явлением и связывается в первую очередь с философскими системами А.Н. Уайтхэда и Ч. Хартсхорна, которые применили её для разработки процессуальных версий панентеизма. Возникновение процессуальной философии в этом узком смысле связано именно с кризисом классической метафизики, произошедшем в XX веке» [\[23\]](#).

И – наконец – поскольку нам все эти новые тенденции при всей их оригинальности и признанности представляются спорными именно с точки зрения на Абсолют как Единый Первопринцип всего, авторы предпочитают вернуться к классическому пониманию

Абсолюта, чтобы вывести искомую личностность и процессуальность Бога из самого классического Абсолюта, и доказать, что за процессуальностью Бога может стоять реальность именно в режиме онтологической метафизики, а не спекулятивных систем, присваивающих категорию абсолютности таким явно ненадежным и зыбким временным смертным существам как человеческий индивидуум, наблюдалася вселенная и изменчивое конечное бытие, имеющее начало, вследствие чего непременно должен быть и конец.

4. Возвращение к положительному раскрытию классической онтологии Абсолюта.

Вернемся теперь к классическому пониманию Абсолюта, как онтологического Первопринципа: такой Абсолют представляется абсолютным во всем:

- 1) Он и только он есть и ничего кроме него нет, если не сотворено, или не порождено им из себя, или из ничего, или собой, или своими порождениями.
- 2) Во-вторых, он везде и нигде, потому что нет никакого «где», в котором он бы находился, нет ничего вне его и даже внутри его, он один только и есть, и внутри, и снаружи, единый, неделимый, своим частям сам целиком тождественный, то есть частей не имеющий, весь, целиком, сам собой в себе.
- 3) Естественно, что Абсолют самодостаточен, самодоволен и самоудовлетворен абсолютно, никаких потребностей не имеет и недостатка ни в чем не испытывает, поскольку будь такое, это бы означало, что Абсолют – не он, а он плюс то, чего ему не хватает.
- 4) Он не имеет активно функционирующего разума, поскольку ему не о чем думать и заботится, он уже есть полнота всего.
- 5) У него нет воли, потому что он не имеет, что хотеть, будучи полнотой всего.
- 6) У него нет жизни, потому что он не нуждается в ней, сам будучи источником в том числе и жизни.
- 7) Он вообще не личность, не осознающая и не знающая себя бесконечная безграничная сущность, являющаяся Первопринципом и первопричиной всего, основанием которого он является как фундамент бытия и небытия всего-всего сущего и не сущего, идеального и материального, мыслимого и немыслимого – всего, что есть, было и будет и того чего не было нет и не будет. Он есть все для всего, кроме самого себя, которого он не мыслит и не осознает – и значит, для себя не существует.
- 8) Он не меняется ни в чем даже самомалейшем, поскольку любые изменения свидетельствуют о неабсолютности того, что было до изменений.
- 9) Он не процессуален, никакие процессы в нем невозможны, так как немедленно привели бы к изменениям, которые недопустимы.

Если обобщить все приведенные выше стандартные характеристики, перед нами предстает полная статичность: такой Абсолют, даже если и является Первопринципом, первоначалом и основой всего сущего, никак не может быть ни творцом мира, ни породителем других богов и небогов, ни проявителем бытия и себя в нем, равно как и всего бытийствующего. Иначе говоря, если такой бог есть, то для нашего мира он не существует, его нет, он – Ничто, и мир ему своим существованием обязан быть никак не может, такой Бог не может выйти из своей абсолютности, потому что не может этого захотеть; он мертв и не воскреснет. Более того, он и сам для себя не существует – таков

онтологический тупик, из которого удовлетворительный выход так никогда и не был найден. В результате постмодернистам и их последователям-процессуалистам пришлось вообще отказаться от онтологии Абсолюта и метафизики как таковой: если не находится удовлетворительное решение, то проще, чем признать это, сделать вид, что самой проблемы не существует – в пользу идей, объявленных триумфальной новизной их авторами и сочувствующими им, но которые при ближайшем рассмотрении больше похожи на игру словами и их смыслами, и на оригинальные частные мнения по житейским вопросам, чем на поиск ответов на самые главные вопросы философии в общей для мира постановке без погружения в частности личного бытия смертных индивидуумов. Которым стать богами самим себе мешает их привременность и смертность, внезапное исчезновение из бытия, богами и породителями которого они сами себя назначили.

Не станем вдаваться в онтологию Ничто, поскольку она числится самим полным небытием, иллюзией – чьей, если сами мы и есть эта иллюзия? Разум не готов с этим согласится: «Я мыслю – значит, я существую». По принципу взаимности мир сам должен отказать в существовании тому, кто отказал в существовании миру, что и было достигнуто вполне в различных модификациях философии постмодернизма.

Традиционные решения этого вопроса (творение из ничего, эманация в ничто, создание мира из предсуществующей материи и распространение преизбыточествующего блага за пределы себя в никуда) за прошедшие тысячелетия многочисленных концептуальных разработок продемонстрировали невозможность обойти фундаментальные проблемы классической философской космогонии и космологии. Более того, устоявшиеся в веках концепции понимания того, как соотносятся Абсолют и мир, вступают в противоречие с объективными данными современной науки и потому нуждаются в пересмотре, который будет эффективен в том случае, если мы выйдем за пределы освященной авторитетом древности философской схематизации этого вопроса.

5. К вопросу о возможных источниках знания об Абсолюте.

Зададимся вопросом о том, как и откуда мы все же можем хоть что-то узнать о Непостижимом, имеется ли хоть какой-то мало-мальски достоверный источник знания о Боге, о самой его природе, сущности, или по определению каппадокийского богословия, о «логосе божественной природы»?

Авторы считают, что именно прижизненная проповедь Иисуса об Отце, которого Иисус неоднократно определяет как «одно» с собой, возможно, содержит единственно достоверные сведения о Боге.

Главным с точки зрения авторов в проповеди Иисуса об Отце является то, что Иисус «явили» Бога (Ин 1:18 «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил»), как Отца, рождающего своих детей и пекущегося о них с любовью и заботой, что совершенно не вяжется с представлением об Абсолюте, бесстрастном безвольном Ничто Первопринципе, себя не ведающем.

Выход из этого кажущегося тупика состоит в уже многократно осуществленном в религиозных и философских концепциях, как мы видели выше, признании Бога Личностью, разумной и мыслящей. Но тогда, в отличие от тех, кто, признавая Бога личностью, не озабочился обоснованием этого предположения, нам придется вместе с Абсолютом пройти путь развития – как ни парадоксально это звучит – от абсолютного Сверх-Ничто до Отца Небесного, явленного Иисусом. То есть, обнаружить в онтологии Абсолюта ту самую процессность, для обоснования которой современной философии

пришлось отказать самому Абсолюту в его абсолютности, представив его, в частности, простой совокупностью человеческих личностей, присутствующих в бытии. В представляющей авторами собственной концепции новой онтологической перспективы [3,4] надобность отказа от онтологической метафизики просто отпадает за ненадобностью.

6. Авторская концепция божественности в свете новой онтологической перспективы.

Предлагаемая концепция базируется на анализе методологических основ как апофатического, так и катафатического богословия в контексте гносеологии Божественного. Оба подхода, не являясь исключающими друг друга, представляют собой, по сути, метод аналогии, поскольку познание, ограниченное рамками человеческого разума, не располагает иными инструментами для аппрепцепции трансцендентного, кроме сравнения с известными категориями собственного опыта. Следовательно, первостепенной задачей становится определение сущности и онтогенеза человеческого разума, с последующей проекцией выявленных характеристик на Божественную субстанцию. Такой подход, в определенной степени, эпистемологически оправдан, исходя из предположения о мире как отражении Бога, сотворенного по Его образу и подобию (как единственно возможный вариант). Однако необходимо отметить рекурсивный характер этого процесса: мир, в свою очередь, порождает антропоморфные представления о божественном, что, возможно, также свидетельствует о косвенном двустороннем взаимодействии между Творцом и творением.

Таким образом, центральным вопросом становится: что представляет собой разум и каков его генезис?

Оставив в стороне тривиальные объяснения, такие как божественное происхождение разума, и обратившись к эволюционному подходу, можно констатировать, что наиболее универсальным свойством всех существующих объектов является сопротивление изменениям. В неживой природе данное свойство проявляется в пассивности, требующей преодоления инерции и затраты энергии для любого изменения состояния. Дифференциация между живым и неживым может быть проведена на основании характера реакции на внешние воздействия: неживая материя характеризуется принципом равенства действия и противодействия, проявляя сопротивление изменениям своего состояния. Живая же материя, в отличие от неживой, демонстрирует активное стремление к избеганию неблагоприятных воздействий, что может рассматриваться как развитие способности к самосохранению. Этот переход характеризуется возникновением границы между субъектом, осознающим себя как «я», и внешним миром, который рассматривается как потенциальная угроза, стремящаяся поглотить и ассимилировать субъект, преодолев границу самоидентификации.

Рассмотрим эволюционные аспекты возникновения разума, используя примеры из биологического мира. Вирус, не являющийся живым организмом в общепринятом понимании, представляет собой самореплицирующийся биологический механизм, функционирующий за счет использования ресурсов окружающей среды. Изменения в его геноме носят преимущественно случайный характер и не являются результатом целенаправленной эволюции, направленной на самосохранение. Более того, высокая вирулентность, приводящая к гибели хозяина, также влечет за собой гибель самого вируса. В результате естественного отбора выживают менее агрессивные штаммы, обеспечивающие коэволюцию вируса и хозяина, что приводит к снижению патогенности вируса со временем.

В отличие от вируса, клетка, окруженная плазматической мембраной, обладает

механизмами восприятия внешних воздействий. Повреждение клеточной мембранны сигнализирует об опасности, вызывая активацию защитных механизмов, направленных на самосохранение. Эта реакция может быть интерпретирована как проявление страха – сигнальной системы, основанной на дифференциации «своего» (клетки) и «чужого» (внешней среды), ограниченных клеточной мембраной. Это представляет собой примитивную форму самосознания, зарождающуюся на начальном этапе эволюции. Таким образом, можно выдвинуть гипотезу о том, что зарождение разума связано с реакцией самосохранения, обусловленной осознанием собственной идентичности и отделенности от потенциально враждебной окружающей среды.

Дальнейшая эволюция разума, несмотря на возрастающую сложность, сохраняет свою сущность как реакции на внешние стимулы. Первичной реакцией, обеспечивающей самосохранение и, следовательно, являющейся фундаментом для развития разума, выступает реакция страха. Поэтому можно утверждать, что страх является причинным фактором возникновения и развития разума в процессе эволюции живых организмов. Эта первоначальная реакция на опасность послужила основой для появления более сложных когнитивных функций и поведения, направленных на обеспечение выживания и продолжения рода.

Предложенная аналогия, переносящая модель возникновения разума на Абсолют, предполагает изначальное состояние Абсолюта как безличностного, бессознательного, безмысленного, безвольного и несамосознающего Первопринципа, полностью поглощенного собственной абсолютностью – состояния, эквивалентного Ничто в отношении внешнего мира (которого, в этом контексте, также не существует). Возникает вопрос: какой фактор мог бы вызвать «пробуждение» Абсолюта из этого состояния вечного самопоглощения?

Обратимся к платоновскому диалогу «Парменид», где Единому Сверхсущему противопоставляется абсолютное Ничто, которое парадоксальным образом должно быть имманентно Абсолюту как идея его собственного небытия. В рамках гипотез «Парменида», Единое Сверхсущее (наш Абсолют) находится в суперпозиции двух параллельных состояний: бытия и небытия, обусловленной его абсолютной свободой. Единственная альтернатива Абсолюту – это Ничто, полное отрицание его существования, исчезновение в абсолютном небытии.

Переход от суперпозиции к одному конкретному из двух «виртуальных» состояний возможен только через самопознание, достигаемое путем отражения в «ином», то есть в Ничто. Это отражение, являющееся двойным отрицанием Сверхсущим себя, идентифицирует его как отличное от его собственного небытия, тем самым устанавливая его бытие. Процесс этот не предполагает волевого акта со стороны Абсолюта, а представляет собой самоорганизующуюся систему взаимных отражений, подобную системе двух параллельно установленных плоских зеркал, порождающих бесконечную перспективу собственных отражений. Эта система, без какой-либо внешней необходимости, порождает из Единого мир многоного, начиная с самого Абсолюта, познавшего себя в своих отражениях. «Здесь нет волевого акта со стороны Абсолюта, но лишь отражение одного в другом, Абсолюта в ином ему и иного - в нем, подобно системе двух параллельно установленных зеркал, создающих друг в друге бесконечную перспективу собственных взаимных отражений, тот самый мир иного многоного, который множится не потому что хочет, а потому что может» [\[4\]](#).

Таким образом, узнавание себя в собственном отражении, в перспективе собственного исчезновения, порождает в Абсолюте Разум. Страх перед небытием, перед собственным

исчезновением, выступает катализатором осознания собственного бытия и, как следствие, «пробуждения» Абсолюта. В этом контексте аналогия оказывается оправданной: Сверхсущее обретает разум, самосознание и личностность благодаря страху перед собственным не-бытием, причем этот страх возникает не из-за внешней угрозы, которой нет и быть не может, но исходит, как следствие, из самой свободы Сверхсущего «быть или не быть», уже содержащего в себе, как и все остальное, собственное небытие.

Гностическая традиция, в частности, Евангелие Истины, частично затрагивает аспекты, релевантные предложенной концепции. В его тексте описывается состояние до творения, где все пребывает в непостижимом, немыслимом и трансцендентном Абсолюте. Незнание Отца (Абсолюта) его порождениями описывается как «испуг и страх», который, материализуясь, как туман, отделяющий творения от Творца, порождает заблуждение и ложное творение. «Поскольку все искало Того, из Кого оно вышло, и все было внутри Него, непостижимого, немыслимого, превосходящего всякую мысль, незнание Отца стало испугом и страхом. Испуг же стал плотным, как туман, чтобы никто не смог увидеть. Поэтому оно обрело силу, заблуждение, оно потрудилось над своим веществом в пустоте. Не зная истины, оно появилось в творении, готовя в силе (и) в красоте замену истине. И это не было уничижением для Него, непостижимого, немыслимого, ибо это было ничто - испуг, и забвение, и творение лжи, а постоянная истина неизменна, невозмутима, неприкрасима» [\[24\]](#). Важно отметить, что страх здесь выступает не как эмоция, а как онтологически необходимый компонент процесса «выхода» Абсолюта из состояния трансцендентности. Это совпадает с нашей концепцией, где страх перед небытием является импульсом к самопознанию и переходу к бытию.

Продолжая изложение концепции, мы отмечаем переход от статического Первопринципа (Абсолют-Ничто) к самосознающему Абсолюту-сущему, что соответствует неоплатоническому второму онтологическому уровню (Ум). Однако, в отличие от неоплатонизма, этот новорожденный Бог пребывает не в нашем бытии, а в собственном Сверхбытии, возникшем как нисхождение Абсолюта из Сверхсуществования в новое состояние бытия, доступное только ему.

В этом Сверхбытии Бог видит себя как Сверхбытийствующего, окруженного туманом бесконечного и безграничного Сверхсущего, пока еще непознанного в своей полноте. Начинается процесс самопознания, предвосхищенный Эриугеной [\[8\]](#): Божество стремится познать само себя, а бесконечность и непознаваемость Абсолюта приводят к бесконечности процесса его собственного самопознания. Этот бесконечный рефлексивный процесс является ключевым элементом представленной модели, отличая ее от статических представлений о Божестве в других философских системах. Самопознание становится не конечной точкой, а непрерывным процессом, движущей силой которого является имманентный потенциал абсолютного, постоянно раскрывающийся в своем собственном Сверхбытии.

Первый этап самопознания Абсолюта заключается в определении собственной самоосознанности: "кто я, где я, и что меня окружает?". В начальном состоянии процесса самопознания Абсолют-Сверхбытийствующий пребывает внутри себя, а окружающее его также является его сущностью, пока что непознанной. Таким образом, акт творения мира становится одновременно актом самопознания и теофании. Абсолют устанавливает границы, присваивая себе имя – акт самоограничения, отделяющий самосознание от безграничности. Появление имени порождает идею «зеркала-в-себе», в котором Сверхбытийствующий может осмотреть себя и наблюдать за собой в пределах

своего ограниченного его именем Сверхбытия.

Процесс самопознания и самоограничения посредством имен Божьих развивается бесконечно. Определив себя именем, Абсолют продолжает расширяться в безымянность, присваивая себе новые имена по мере расширения самосозерцания. Каждое имя представляет собой этап частного самопознания, сначала Абсолюта-Сверхбытийствующего, ограничивающего себя, а затем выходящего за собственные границы и вновь познающего себя в новых границах. Таким образом, Бог предстает как процесс, а не статис, а миры – как порождение системы зеркал, в которых Бог созерцает себя.

Таким образом, на втором этапе мы достигли аристотелевского понимания Бога, как сущности, сосредоточенной на самосозерцании: «Бог Аристотеля думает только о Себе», и «личностно не озабочен судьбами мира и даже самим фактом его вечного существования около него и в связи с ним» [7]. Это соответствует стадии развития самопознания Абсолюта, где акцент делается на саморефлексии, в рамках самоограниченного Сверхбытия.

Третий шаг – это трансформация безличного Абсолюта-Первопринципа в Отца Небесного, как он представлен в христианской традиции. Этот переход требует дальнейшего рассмотрения и объяснения механизмов перехода от чистого самосозерцания к личностному взаимодействию с творением, к проявлению любви и заботы о созданном мире. Эта трансформация предполагает дальнейшее развитие концепции, выходящее за рамки чистого самопознания и включающее в себя аспекты бытийной процессности Бога в виде сострадания, альтруизма и участия в судьбах творения.

Сверхбытийствующий Бог, порождающий миры как зеркала, чтобы смотреться в них, исполнен самодовольства и самодостаточности, будучи увлечен процессом самопознания, который бесконечен – и потому ему бесконечно нет никакого дела до происходящего в порожденных им мирах: за них отвечают их Данности [3, 25], или Промыслы – идеи, заключенные в присвоенных Сверхбытийствующим Себе Именах по мере развития собственного самопознания. То есть, присвоив себе в самопознании очередное Имя, как идею мира и тем создав его Данность, Бог, «совершил Бог к седьмому дню дела Свои, которые Он делал, и почил в день седьмый от всех дел Своих, которые делал» (Быт 2:2) – для мира он пока что не существует. А мир развивается по промыслу Данности, которая тоже, по аналогии с Абсолютом-Первопринципом, из своей статичной суперпозиции со своим исчезновением через двойное отражение себя в себя из своего небытия породила бытие Промысла, то есть уже наш мир, как разворачивающуюся во времени ленту мгновенных снимков данности бытия наблюданной вселенной в положении полной предопределенности согласно мельчайшему детальному плану Промысла о нем, изначально уже заключенному Богом в собственном Имени, присвоенном им этому миру. Все существа в этом мире предстают как марионетки, действующие согласно предопределенному плану, исключающему свободу выбора: ни о какой свободе выбора в мире причинно-следственной предопределенности речи быть не может, выбору нет места в паре «одна причина – одно следствие».

Этот порядок сохраняется до появления Разума, который начинает искать Бога. Первоначально, богоискательство служит инструментом защиты от непонятных и грозных явлений. Однако, впоследствии, этот процесс усложняется, неизбежно приводя к формированию идеи Бога как покровителя.

Обращение человека к Богу не остается без ответа, и происходит это опять-таки уже знакомым нам способом, а именно через суперпозицию бытия Бога в разуме человека (Бог-есть|Бога нет): пока эта дилемма не возникла в разуме человека, Бог в бытии мира, которое само по себе его нимало не интересует, не проявляется. Однако в собственном разуме человек выступает как наблюдатель божественной суперпозиции, и именно он, как наблюдатель, определяет только в своем разуме, есть Бог или Еgo нет. Так Бог-Дух, транцендентный миру, обретает в нем бытие не где-нибудь, а единственно в разуме человека, для которого одного Бог есть, а для другого – Бога нет. Человеческий разум определяет выход Бога из суперпозиции Сверх- бытия-небытия в определенность одного из двух возможных состояний Бога в бытии мира: или Бог есть, или Бога нет. И для тех, для кого Он есть, Бог становится подлинным заботливым Отцом тому, кто пригласил Его в бытие мира в своем разуме – и взаимно был по словам Иисуса рожден свыше, и тем самым взят в Царство Отца бессмертной душой, являющейся обратным отражением личности человека из мира земного в Царствие Небесное.

Заключение.

В результате проведенного анализа, из бесчувственного и безличного Абсолюта в три шага с первого (Единое-Абсолют) до третьего (Душа) соответствующих онтологических уровней неоплатонизма порождается Бог-личность, способный испытывать страх, боль, смерть, а также сочувствие и любовь – настоящий Отец для своих детей. Подлинное сочувствие Бога проявляется в ответ на обращение к нему его детей, которые взывают к нему «Авва, Отче» (Гал. 4:6). Согласно Евангелию, Бог спешит навстречу своим детям, принимая их «в кровь Свою» (Лк 16:9). Эти дети, рожденные свыше (как описано в Евангелии от Иоанна, гл. 3:5) и обретшие бессмертные души в Царстве Отца, представляют собой обратное отражение их разумов в божественное Сверхбытие. Они переходят из мира земного в Царство Небесное и обращаются к Отцу с просьбами о сочувствии к тем, кто им дорог в «мире бушующем». В ответ на эти просьбы Бог вмешивается в собственный Промысел, изменяя его – и тогда в мире происходит обыкновенное чудо. Это положение предлагаемой авторами концепции вполне согласуется с концепцией «динамического» Абсолюта: Бог принимает в себя сочувствие, жалость и любовь своих рожденных свыше детей, как их сотворчество в развитии мира – и тем самым, изменяя свой Промысл о мире, являющийся отражением его самого, и сам меняется, обогащаясь сформированной людьми любовью и через нее совершенствуясь. Таким образом, описываемый авторами «механизм» процессности Бога соотносится и с концепцией «процессного теизма» Уайтхеда и Хардкорна, где Бог находится в постоянном взаимодействии со своим творением, изменяясь и развиваясь под влиянием этого взаимодействия. Бог является не статичной и неизменной, но динамической и процессной сущностью, участвующей в жизни мира и преобразующейся под воздействием любви и сострадания, совершенствуясь в своем совершенстве.

В заключение авторы считают, что поставленная задача – осмысление онтологического происхождения Абсолютного стасиса в бытие мира, как Бога-Отца, проповеданного Иисусом, – в основном выполнена. Они представили концепцию, объясняющую этот переход через механизмы самопознания Абсолюта, взаимодействия с созданным миром и эволюции Божественного сознания под влиянием человеческого разума и любви.

Построение новой онтологической перспективы в решении апории транцендентности с вытекающей из нее возможностью объяснения «механизма» вмешательства Бога в бытие мира через Промысл, предложенное решение затруднения в области соотношения свободы воли и предопределения, а также «порождение» богоприсутствия в бытии мира через разум верующего человека являются, с точки зрения авторов, существенную

научную новизну, которая может представлять интерес для всего научно-философского сообщества.

Библиография

1. Месяц С.В. Неоплатонизм // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2017. Т. 48. С. 657-672.
2. Месяц С.В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV в. // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 823-858.
3. Чекрыгин О.В., Мезенцев И.В., Надеина Д.А. Критика логики гипотез диалога «Парменид» и формирование новой «онтологической перспективы» // Теология: теория и практика. 2024. Т. 3. № 1. С. 79-96.
4. Чекрыгин О.В., Надеина Д.А., Мезенцев И.В. Проблематика неоплатонического раскрытия гипотез «Парменида» и решение «апории трансцендентности» // Философская мысль. 2024. № 12.
5. Светлов Р.В. Платонизм и происхождение «интеллектуализма» в понимании первоначала // Материалы и исследования по истории платонизма. Вып. 1. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997. С. 11-32.
6. Плотин. Трактаты. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина. 2007. 444 с.
7. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63-368.
8. Эриугена И.С. Перифьюсон // Философия природы в античности и в Средние века. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 480-530.
9. История философии: Учебник для вузов / Под ред. В.В. Васильева, А.А. Кротова и Д.В. Бугая. М.: Академический Проект, 2005. 680 с.
10. Фома Аквинский. Сумма теологии. Т.І. Часть первая. Вопросы 1-64. М.: Издатель Савин С. А., 2006. 817 с.
11. Николай Кузанский. Об ученом незнании // Сочинения. М.: Мысль, 1979. Т. 1. С. 47-142.
12. Спиноза Б. Этика. Избранные произведения. М.: Изд. полит. лит., 1957. Т. 1. С. 359-618.
13. Лейбниц Г. Опыты теодицеи. М.: Рипол классик, 2018. 496 с.
14. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям, ее презирающим // Монологи (сборник). ООО «Икс-Хистори», 2015. 480 с.
15. Шеллинг. Бруно или О божественном и природном начале вещей. Беседа // Сочинения. В 2 тт. М.: Мысль, 1987. Т. 1. С. 490-589.
16. Гегель. Феноменология духа // Сочинения. М.: Наука, 2000. 495 с.
17. Скородумов Д. А. Осмысление абсолюта в ситуации «смерти Бога» : дисс. ... к. филос. н. Нижний Новгород, 2017. 179 с.
18. Рикёр П. Введение к «Идеям I» Э. Гуссерля. // Феноменология искусства. М.: ИФ РАН, 1996. С. 218-240.
19. Хайдеггер М. Бытие и Время / Пер. В. В. Бибихина. М.: Академический проект, 1997. 451 с.
20. Бергсон А. Творческая эволюция. М.: Кучково поле : Канон-пресс, 1998. 416 с.
21. Cobb, John B., Jr. Process Theology. URL: <https://www.religion-online.org/article/process-theology/> (дата обращения: 01.12.2024)
22. Process Theism // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/process-theism/> (дата обращения: 01.12.2024)
23. Сысоев М. С. Философия процесса. URL: <https://bogoslov.ru/article/6165329>(дата обращения: 01.12.2024)
24. Евлампиев И.И. Евангелие Истины и рождение христианской философии // История

- философии. 2017. № 22 (1). С. 15-26.
25. Чекрыгин О.В., Мезенцев И.В., Надеина Д.А. К проблеме первичности принципа единства в платонической философии // Вестник науки. 2024. Т. 4. № 3 (72). С. 296-310.
26. Уайтхед А. Н. Избранные работы по философии / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1990. 716 с.
27. Hartshorne C. The Divine Relativity: A Social Conception of God // Charles Hartshorne Philosophy. 1948. № 24 (91). С. 358-359.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Авторы рецензируемой статьи, развивая идею «новой онтологической перспективы», которая выводила бы из «онтологического тупика», характерного для привычного понимания платонизма, пытаются использовать для решения этой задачи «процессуальное истолкование» христианства. Оставим вне критики предположение, что онтологические построения классической философии неизбежно сводятся к платонической (или неоплатонической) схеме. По мнению рецензента, эта схема «работает» только в пространстве антично-средневековой философии, и в ней уже не укладывается вся новоевропейская «философия субъекта», тем более, трансцендентальная философия как её «рафинированное завершение». Задача, которую поставили перед собой авторы, и без того представляется весьма амбициозной, так что хотя бы относительно успешное её решение можно будет считать уже несомненным успехом. А именно, они стремятся продемонстрировать, что в самом христианстве (которое, разумеется, оказывается при этом весьма далёким от образца богословской доктрины, выработанной Отцами Церкви) имеются некоторые предпосылки для «динамического», «процессуального» истолкования «жизни Абсолюта». Сама эта идея не нова в европейской культуре, не случайно в тексте появляется упоминание об Уайтхеде, впрочем, в отечественной культуре куда более известны соответствующие интерпретации философии Гегеля. Тем более, зачем в этом случае ссылаться на «заокеанские авторитеты» (Ч. Хартшорн)? Что же, по мнению авторов, выступает основанием для подобного истолкования христианского учения? – Любовь к человеку, которая движет Богом, дарующим – Своей Жертвой – возможность искупления и спасения. Сильный ли это аргумент? На взгляд рецензента, нет. Впрочем, удивление вызывает даже не сама апелляция к любви, состраданию как «инструменту процессуализации» Абсолюта, а какая-то «стилистическая связность», характерная для воплощения этой установки в тексте. Например, в заключении читаем: «Бог учится у своих детей, рожденных Им свыше, сочувствию, жалости и любви, научаясь им у людей. И, обогащаясь их любовью, меняется к лучшему», и т.п. Думается, для публикации представленного материала в научном журнале требуется избавить его от подобной «связности» и стилистической неряшливоści, которая обильно проявляется во многих фрагментах («отвлечься от банальностей типа...», «породив идею мира и тем создав его Данность», и т.п.). Кроме того, следует снять высказывания, в которых нет ничего «новаторского», между тем, возникает впечатление, что авторы приписывают себе и в этом случае какую-то «концептуальную революционность», например: «Авторы считают, что именно прижизненная проповедь Иисуса об Отце, которого Иисус неоднократно определяет как «одно» с собой, возможно, содержит единственно достоверные сведения о Боге». Да не «возможно», а именно так, но ведь никто из христиан с этим спорить и не станет! Наконец, непонятно, почему и в названии статьи, и в основном

тексте авторы исключают из имени Спасителя «Христос». Будучи изначально «титулом», «Христос» в восприятии верующих давно слился с именем Спасителя, стал его частью. Подводя итог, необходимо констатировать, что в статье присутствует некоторое оригинальное содержание, которое заслуживает внимания читателей, хотя до публикации в текст должны быть внесены существенные изменения.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

В статье отсутствуют описания предмета исследования и методологии.

Рекомендуется четко указывать, в чем заключается научная новизна.

Необязательно было указывать годы жизни Альфреда Норта Уайтхеда и Чарльза Хартсхорна, тем более, что у других философов годы жизни не указываются. Но рекомендуется добавить соответствующие источники в библиографический список, поскольку идет обсуждение их философских взглядов.

Библиографический раздел представлен 25 научными публикациями. Среди публикаций встречаются как общепризнанные классики философской мысли, так и источники за несколько последних лет. Однако в оформлении встречаются некоторые ошибки. Например, в источнике № 1 в конце вместо скобки рекомендуется поставить точку. В источнике № 3 рекомендуется использовать тот же стандарт оформления, что и в источнике № 4: отделить название статьи от наименования журнала двумя косыми чертами. Так же в источнике № 3 не хватает точек после журнала, года, номера, страниц. ISSN (print) и ISSN (online) указывать не нужно. В источнике № 4, очевидно, содержатся ошибки в описании года и номера. Кроме того, что значит слово «активен» в описании научного источника?

В источнике № 6 не хватает знака пунктуации после издательства. В источниках № 7, 8, 11, 15, 18, 24, 25 не хватает точек после страниц. В источнике № 7 не хватает также знака пунктуации после года. В статье необходимо определиться и придерживаться общего стандарта: в источниках № 1, 2, 10, 12, 16 после года идет точка, а в источниках № 6, 8, 9, 11, 13, 17 запятая.

В источниках № 16, 20 нет издательства. Рекомендуется также обновить источник № 16, поскольку труд Гегеля «Феноменология духа» издавался и после 1959 года.

В источнике № 19 издательство идет перед городом.

В электронных ресурсах № 22 и 23 необходимо указывать и «дату обращения». Эта информация указывается после Интернет – адреса ресурса (URL) в круглых скобках.

В источниках № 3 и 25 название статьи и журнал необходимо отделить двумя косыми чертами. В источнике № 25 лучше указать только название журнала (с прописной буквы, а дальше строчные) «Вестник науки» без обозначения «Международный научный журнал».

В источнике № 21 лучше сначала указывать фамилию автора, а потом имя.

В электронных источниках № 21 и 22 обязательно указывать количество страниц.

В статье рекомендуется проверить грамматику: например, в конце предложений точки.

Результаты процедуры окончательного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензия

на статью «Опыт процессуальной интерпретации абсолюта
на основе учения Иисуса»

Предметом исследования представленной работы является применение разработанного авторами диалектического метода с целью выстраивания онтологических уровней по принципу взаимного отражения сущностей с их отрицаниями, что вскрывает переход через последовательность таких отражений в три этапа от статичного Абсолюта-Первопринципа к Богу-Отцу, порождаемому в бытии мира лишь в разуме человека, для которого Бог есть.

Методология исследования включает глубокий историко-философский анализ концептуализаций Абсолюта в европейской мысли, системный и междисциплинарный походы. Также авторы опираются на метод аналогий, в рамках которого предпринимаются концептуальный и феноменологический анализа предмета исследования. В этом смысле, с точки зрения авторов, перспективными являются современные подходы экспериментальной философии: актуальна методика опросов о бытии-небытии Бога, которые способны подтвердить фальсифицируемость и, следовательно, научность обнаружения Бога в бытии: для одних людей Бог есть, а для других – Бога нет, что, в свою очередь, подтверждает доказательность онтологического аргумента в пользу бытия Бога.

Актуальность исследования заключается в осмыслении возможности онтологического происхождения Абсолютного стасиса в Бытие мира в качестве проповеданного Иисусом Бога-Отца на основе новой онтологической перспективы. Авторы обращаются к концепции Абсолюта в философских учениях Платона и Аристотеля, которые оказали влияние на формирование статической интерпретации Абсолюта в христианстве в средневековой схоластике и философии Нового времени.

Научная новизна заключается в предложенных авторами путях разрешения фундаментальных теоретических затруднений как классической модели Абсолюта (базирующейся на примате статичности), так и попыток ее преодоления в новейших концептуализациях Абсолюта (в частности, в опытах построения процессуальной интерпретации Первоначала в процессном теизме), построение новой онтологической перспективы в решении апории трансцендентности, а также и предложенное решение затруднения в области соотношение свободы воли и предопределения являются, с точки зрения авторов, существенную научную новизну, которая может представлять интерес для всего научно-философского сообщества.

Работа написана научным языком, претензий к стилю изложения нет. Структура соответствует требованиям, предъявляемым к научному тексту. Авторы дают широкий историко-философский обзор проблемы абсолютного, начиная от античной философии и заканчивая современной философией. В работе сформулирована собственная концепция абсолютного, которая базируется на анализе методологических основ как апофатического, так и катафатического богословия в контексте гносеологии Божественного. Описываемый авторами «механизм» процессности Бога соотносится и с концепцией «процессного теизма» Уайтхеда и Хардкорна, где Бог находится в постоянном взаимодействии со своим творением, изменяясь и развиваясь под влиянием этого взаимодействия. Бог является не статичной и неизменной, но динамической и процессной сущностью, участвующей в жизни мира и преобразующейся под воздействием любви и сострадания, совершенствуясь в своем совершенстве. Данная концепция в рамках христианской философии представляет определенный интерес в контексте осмыслиния роли Абсолюта в учении Иисуса.

Библиография работы состоит из 24 источников, включая литературу от Аристотеля и

Плотина до современных философов.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Чекрыгин О.В., Надеина Д.А., Мезенцев И.В. Проблематика неоплатонического раскрытия гипотез «Парменида» и решение «апории трансцендентности» // Философская мысль. 2024. № 12. DOI: 10.25136/2409-8728.2024.12.72346 EDN: ETWSWS URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=72346

Проблематика неоплатонического раскрытия гипотез «Парменида» и решение «апории трансцендентности»

Чекрыгин Олег Всеволодович

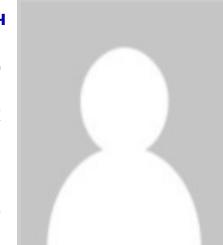
ORCID: 0009-0007-4393-1445

кандидат философских наук

независимый исследователь

115419, Россия, г. Москва, ул. Серпуховский вал, 24

✉ ocheck@bk.ru



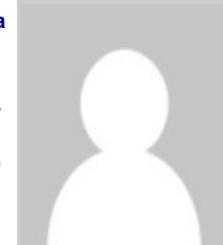
Надеина Дарья Александровна

ORCID: 0009-0006-6063-8171

соискатель; институт философии СПбГУ; СПбГУ

115682, Россия, г. Москва, ул. Ореховый, 59

✉ Bogoslovblog@gmail.com



Мезенцев Иван Валерьевич

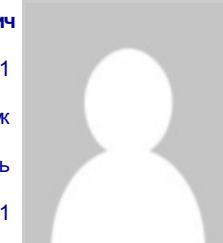
ORCID: 0009-0008-8723-5641

кандидат философских наук

независимый исследователь

690025, Россия, Приморский край, г. Владивосток, ул. Джамбула, 7, кв. 1

✉ mezivan@yandex.ru



[Статья из рубрики "Онтология: бытие и небытие"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2024.12.72346

EDN:

ETWSWS

Дата направления статьи в редакцию:

16-11-2024

Аннотация: В данной статье раскрывается принцип выведения множества из Единства на основе гипотез «Парменид». Авторы устанавливают корреляцию между собственно платоновским и неоплатоническим понятийным изложением различных этапов (уровней) происхождения от абсолютно Единого к абсолютно Иному. В завершение статьи систематизируются некоторые главные проблемы платонической онтологии и космологии, такие как «апория трансцендентности» и предлагаемое авторами ее решение. В статье анализируется, выражаясь традиционным богословским языком, соотношение «апофатического» и «катафатического» аспектов платонического Единого и поднимается проблема объяснения перехода Единого от одного онтологического уровня к другому. Показывается, что это затруднение является фундаментальным для платонической традиции как таковой в ряду прочих и предлагаются пути ее решения в виде взаимного отражения суперпозиции состояний "бытие-небытие". гегелевская диалектика противоречия, и соотнесения платонической онтологии с некоторыми аспектами современного естественнонаучного знания (в частности, представлений о суперпозиции квантовых объектов) Предлагаемая авторами в данной публикации научная новизна состоит в выведении бытия и самого Единого-сущего из Единого путем «отрицания отрицания», подобного одноименному закону диалектики Гегеля. Предложенная авторами модель отрицания отрицания через двойное отражение Себя Единым, по нашему мнению, восполняет недостаток объясненности Платоном перехода от Единого к Единому-сущему и решает общефилософскую онтологическую проблему, известную, как апория трансцендентности. Более того, будучи применена ко всем без исключения онтологическим уровням, кроме оказывающегося невостребованным нижнего уровня хоры, бескачественной материи, она способна объяснить переходы с более высоких на более низкие уровни без необходимости эманации как самораспространения Блага, причинность которого, по нашему мнению, так и не была корректно обоснована.

Ключевые слова:

Платон, платонизм, неоплатонизм, Парменид, Единое, многое, эманация, творение, космос, апория трансцендентности

Проблематика неоплатонического раскрытия гипотез “Парменида” в интерпретации А.Ф. Лосева и опыт решения “апории трансцендентности”

Введение

Актуальность исследования. Согласно высказыванию Уайтхеда, вся европейская философия, в сущности своей, является ничем иным как заметками на полях диалогов Платона: либо отрицательно-критического, либо развивающе-положительного характера.

Несмотря на то, что платонизм возник в древности, он сохраняет свою актуальность по сей день, опосредованно или непосредственно определяя особенности восприятия понятий «Бог», «душа», «идеальное» и т. п. в европейской философии.

В религиозной метафизике авраамических религий платонизм также продолжает свое существование в «законсервированном» в позднеантичном и средневековом периодах виде. Новейшая философская мысль на фундаментальном уровне уже не раз показывала проблемные аспекты платоновской идеалистической философии, что также подтверждает

актуальность обращения к наследию Платона в наши дни.

Разработка метафизических вопросов в рамках европейского философского дискурса невозможна без учета накопленного платонизмом теоретического опыта и выявленных им фундаментальных проблем в попытках построения целостной идеалистической онтологии и космологии.

Соотношение идеального и материального – одна из самых устойчивых и непростых философских затруднений, которое актуализируется не только собственно в философии, но также и в математике (онтологический статус числа), лингвистике (учение о врожденной языковой способности Н. Хомского), психологии (вопросы психофизиологии) и т. д.

Платонизм качественно ставил эту проблему, но доказательного выведения материального из идеального так и не предложил, ограничиваясь либо указанием на непостижимость и неизреченность процесса, либо просто обходя эту проблематику, либо предлагая вместо положительного философского объяснения всевозможные оспоримые метафоры (Плотин). Платон, в частности, совершенно не смог объяснить переход от чисто математических конструкций к телам, которые обладают массой и упругостью. Нерешенность вопроса выведения материального из идеального во многом предопределило крах классического идеалистического дискурса в XX в. и его критику в новейших направлениях мысли.

Итак, **предмет** предпринимаемого исследования – это проблематика платонической онтологии и космологии, и, прежде всего, сложность корректного выведения неабсолютного из Абсолюта в концепции Платона и его исторических последователей.

В данной статье авторы ставят следующую **цель** – предложить оригинальное теоретическое решение фундаментальной проблематики платонического учения об Абсолюте (Едином/Благе), а также платонической космогонии и космологии, в том числе при помощи согласования ее с гегелевским подходом к интерпретации Абсолютного Духа.

Для реализации поставленной цели были разработаны следующие **задачи**:

1) раскрыть особенности платонического учения об Абсолюте и порождении мира на основе диалога «Парменид»;

2) описать имеющийся опыт интерпретации диалога «Парменид» в части космогонических представлений на основе наследия русского философа А. Ф. Лосева, который является общепризнанным авторитетным переводчиком и исследователем философского наследия великого древнего философа;

3) указать на фундаментальные проблемы платонического дискурса об Абсолюте и миропорождении, нерешаемые и нерешенные в рамках классической рецепции платонизма в европейской философии;

4) показать потенциал использования гегелевского понимания развития Абсолютного Духа для решения проблем платонической онтологии и космологии;

5) раскрыть возможности применения концепции и термина «суперпозиция» для преодоления указанных затруднений платоновской мысли.

1. Раскрытие и анализ гипотез «Парменида»

Чтобы понять онтологические и космологические основоположения неоплатонизма, необходимо внимательно проанализировать положительные гипотезы диалога Платона «Парменид». Значение этого текста для развития неоплатонической мысли было очень большим: «Прочитайте вторую часть Парменида так, как читал ее Плотин, единственным оком веры... – и вы обнаружите в первой гипотезе ясное описание знаменитой "негативной теологии", а во второй... интересный очерк о происхождении мира от **брата единого и бытия**» [\[1, с. 342\]](#).

В анализе «Парменида» логичным будет опереться на уже имеющуюся комментаторскую традицию, представленную, например, недалеко отстоящим от нас хронологически русским философом А. Ф. Лосевым [\[2, с. 497-504\]](#), который подробно раскрывает содержание этих гипотез.

Авторов в данной публикации будут интересовать в первую очередь четыре первые «положительные» гипотезы в их интерпретации Лосевым:

I. Полагание одного (137c – 160b).

A. Выводы для одного (138c – 157b):

- a) при абсолютном полагании одного (137c – 142b) и
- b) при относительном полагании одного (142b – 157b).

B. Выводы для иного (157b – 160b):

- a) при относительном полагании одного (157b – 159b) и
- b) при абсолютном полагании одного (159b – 160b).

Первая гипотеза, с которой начинается вторая часть диалога, гласит: «только Единое». В данном случае пока еще не утверждается, что оно «есть» в режиме «бытия», как во второй гипотезе; скорее, здесь Платон полагает его как объект ума. Единое – это, по сути своей, субстантивация единичности как свойства, присущего всему сущему. В логике платонизма без наличия этого свойства ничто невозможно, без единичности ничто не может быть. А поэтому и без единого ничего не существует, ибо оно есть условие существования всего.

Вторая гипотеза, утверждающая, что "Единое есть", вводит понятие бытия, тем самым нарушая первоначальную концепцию абсолютной единичности. Возникновение бытия порождает двойственность, поскольку оно не тождественно единичности, однако, они сливаются в единое сущее. Это сущее представляет собой целое, состоящее из единичности и бытийственности. Бытие, подобно Единому, является условием существования всего.

Анализ второй гипотезы ставит перед нами в первую очередь вопрос о природе и происхождении самого бытия. М. Хайдеггер в своих работах указывал на Бытие как самостоятельную сущность, не зависящую от его наполнения чем-либо: бытие как возможность быть дает существование всему остальному, зависимому от него в своей бытийности, а само Бытие не зависит ни от чего бытийствующего, являясь в некотором смысле «местом», в котором может разместиться его наполнение всем бытийствующим: идеями, материей, вещами, Космосом и человеком. Логика Хайдеггера такова: «Вместо того чтобы от сущего взойти к бытию сущего, говорит он, Платон лишь удваивает сущее, т.е. бытие у него выступает лишь сущим иного рода — идеями. Идеи суть то, что делает

сущее сущим. Для Хайдеггера бытие — это то, что делает сущее сущим, но само оно сущим не является, поэтому, когда сущее объясняется исходя из другого сущего, а не из его бытия, бытие утрачивается...» [\[3, с. 282-285\]](#)

Рассматриваемое во второй гипотезе "Единое сущее" является самодостаточным и существует для себя самого. Оно представляет собой единое целое, состоящее из двух взаимосвязанных компонентов: Единого и бытия. Первый компонент обладает единичностью и одновременно существует, второй — существует и обладает единичностью. Таким образом, оба компонента также состоят из двух частей. Этот процесс разделения может продолжаться бесконечно, демонстрируя, как осуществляется «переход от единого ко многому» (155e – 157b), который Лосевым в его комментариях ко второй гипотезе объясняется так: «Если что-нибудь одно действительно существует, это значит, что существует все» [\[4, с. 500\]](#).

Следующая гипотеза фокусируется не на Едином, а на "ином" по отношению к нему. Это "иное" не является полным отрицанием Единого, а представляет собой некоторое отличие от него. Эта "инаковость" — мир идей, состоящий из множества индивидуальных единичностей. Каждая из этих единичностей содержит в себе принцип Единого, являясь, таким образом, причастной к нему. В итоге в этой гипотезе наблюдается сочетание Единого и "иного", но "иное" преобладает, что позволяет назвать его "многим".

Четвертая гипотеза полностью посвящена "иному", которое не поддается описанию и познанию. Это "ничто", неопределенность, трансцендентная по отношению как к бытию, так и Сверхбытию первого Единого. Это первое Единое в своем полном отрицании. Оно подобно отсутствию, небытию, не имеющему определенных свойств.

В итоге четыре положительные гипотезы диалога «Парменид» предлагают следующую схему онтологических уровней:

1. Абсолютное единое
2. Относительное единое с переходом от единого ко многому иному ему
3. Относительное единого иное многое
4. Абсолютное иное как полное Ничто, отрицающее как все сущее, так и Сверхсущее Единое

2. Неоплатоническая интерпретация диалога «Парменид»

Теперь перейдем, собственно, к самому неоплатонизму. Напомним, что термин «новый платонизм» еще в XVIII в. воспринимали негативно, как обозначение того направления, которое исказило платоновскую мысль: «Термин “неоплатонизм” был введен в немецкой историографии И. Я. Брукером и изначально давал резко негативную оценку анализируемому периоду» [\[5, с. 69\]](#). Также стоит сказать о том, что современные авторы традиционно воспринимают философскую систему Плотина как начало нового периода в развитии платонизма, что не соответствует философскому самоощущению самого Плотина: «Однако сам Плотин был бы крайне удивлен, узнав об этом. Он считал себя верным последователем Платона, а о своей философской деятельности говорил исключительно как об экзегезе» [\[6, с. 95\]](#). Его «нео» заключается в том, что Плотин взял эту схему и наполнил ее своеобразным космологическим содержанием: «...отождествил Первоначало всего сущего с Единым первой гипотезы платоновского диалога “Парменид”» [\[7, с. 657\]](#). В итоге получилась следующая космологическая иерархия:

1. Единое Первоначало
2. Единое-Сущее –Ум
3. Иное многое – Душа
4. Космос как воплощение идей Души в материю
5. Ничто, отрицающее и бытие, и Сверхбытие, как и само Единое.

Единое Плотина представляет собой осмысление Единого из диалога «Парменид». Согласно первой гипотезе платоновского «Парменида», «если только единое», то о нем нельзя ни мыслить, ни говорить, для нас оно не существует. Эта гипотеза соответствует платиновскому первому началу — Единому как Сверхсущему Первоначалу Блага. Единое — невыразимый источник бытия, разума, жизни, находящийся за пределами как телесного, так и умопостигаемого миров.

Далее идет Ум. «Согласно второй гипотезе, “если единое существует”, то оно представляет собой уже единое-сущее, которое разворачивается во всей безграничной полноте умопостигаемого мира. Единое-сущее соответствует у Плотина уровню Ума» [\[6, с. 101\]](#). Стоит сказать, что «Плотин первым из платоников соединил два аспекта божественного, а именно Демиурга-творца и умопостигаемую парадигму в единую ипостась Ума» [\[6, с. 95-105\]](#). В итоге получился, в отличие от Первоначала, безликого Первопринципа, Бог-личность, самоосознавший и самопознавший Себя. Можно сказать, что это – абсолютное сознание в основе всего сущего (примечательно, что в зарубежной литературе неоплатонический концепт Ума передается словом со значением «Сознание» – «Absolute Consciousness») [\[8\]](#). Это и есть истинно сущее, соответствующее второй гипотезе. Ум подобен Единому прежде всего в самом единстве – единомножество в Нем слито в одно целое. И каждая часть единого сущего – это умножение дробления целого. Такое дробление бесконечно, и таким образом из этих двух элементов (единое|бытие) может быть скомпонована любая информация. И все они подобны (но не тождественны) первому, охватывающему их всех, единосущему, из которого состоят. Это подобие подобно «отражению»: «Единое, будучи самым совершенным существом, по необходимости распространяет свою деятельность на иное, создавая в качестве отражений самого себя Ум, Душу и космос... Плотин сравнивал материальный мир с зеркальным отражением» [\[7, с. 669.\]](#). Т.е. единое сущее отражено во всех последующих своих делениях, которые в свою очередь также могут быть отражены в последующих делениях. «Целый ум видит себя одновременно и как целое, и как части. То есть можно представить себе, что это фрактал: каждая маленькая часть – это подобие целого, подобие всего мира идей» [\[9\]](#).

В итоге мы имеем пять гипотез второй части диалога «Парменид» с соответствующими платиновскими началами:

1. Абсолютное единое – Первопринцип, Первоначало Блага.
2. Относительное единое – Ум, Благо бытийствующее.
3. Переход от единого к иному – Душа, мир идей.
4. Относительное иное – Космос, мир вещей.
5. Абсолютное иное – Материя, хора, Ничто.

Это достаточно продуманная и обоснованная метафизическая система, вполне актуальная, несмотря на сохраняющее свою популярность постмодернистское отрицание онтологии Единого.

3. Проблематика платонической онтологии и космологии в диалоге «Парменид»

Однако в платонизме имеются сложности, не получившие должного теоретического разрешения, а именно обоснования: 1) перехода от Единого к Единому Сущему; 2) от Единого сущего ко многому; 3) от идеального к материальному;

Также: 4) наличие аксиоматических допущений, не выводимых последовательно из предшествующих начал (например, к Единому добавляется еще одно начало – бытие; к Первоначалу, которое как Абсолют, есть полнота всего, – противостоящий ему предел, материя).

5) уже упомянутая выше проблема первичного материализма, заключенного в существовании наряду с Единым – «хоры», бескачественной материи.

И 6) – главное: с точки зрения авторов проблема «апории трансцендентности» так и не была решена в мировой философии даже до сего дня [\[10, с. 34\]](#).

Чтобы попытаться найти решение вышеуказанных проблем, вернемся опять к первым двум гипотезам.

Проблема выведения бытия из абсолютного Единого является ключевой для понимания онтологической концепции Платона, а также для решения апории трансцендентности: зачем и как Единое выходит из своего Сверх- небытия в бытие, чтобы стать Единым Сущим. «Согласно учению неоплатоников каждый новый уровень реальности является круговым движением, включающим в себя 3 момента: 1. Пребывание следствия в причине (*μονή*). 2. Исхождение из нее (*πρόδοση*). 3. Возвращение к ней (*πιστροφή*) [\[7, с. 660\]](#). Однако, как уже было замечено выше, по причине апории трансцендентности в отношении Единого Сверхсущего неоплатоническая схема не срабатывает: у Сверхсущего Абсолюта нет никаких причин проявлять себя в Бытии, выйдя из своего Сверх-небытия: «В предельно абстрактном виде апория трансцендентного начала раскрывается в 1-й гипотезе диалога Платона “Парменид”. Здесь показано, что если рассматривать единое само по себе, независимо от всего, что с ним не совпадает, то относительно такого единого нужно будет отрицать любое бытийное определение. В таком случае придется сказать, что оно не существует в т. ч. и как единое. Оно не является “ни тождественным себе или иному, ни отличным от себя или от иного”. Это означает, что о нем нельзя сказать “единое есть единое”, поскольку оно лишено всякой определенности и смысла, которые бы отличали его от других вещей и делали чем-то существующим наряду с ними. Оно также не отличается ни от чего, т. е. не допускает вне себя ничего иного. Будучи таковым и отрицая свое иное, единое не может быть началом» [\[7, с. 660\]](#). Как именно происходит переход от первой гипотезы «Только Единое» ко второй «Единое есть», Платон и следующие за ним неоплатоники так никогда и не раскрыли, а точнее – не сумели объяснить.

Между тем, по мнению авторов, бытие уже содержится в самом Едином Абсолюте, как возможность быть, и может быть выведено из него без привлечения дополнительных предикатов и умножения сущностей. Единое, будучи Абсолютным, обладает абсолютной свободой, которую, однако, даже использовать не может, так как не может мочь. Если бы было что-то еще, кроме самого Абсолюта, то Абсолют был бы и этим тоже наравне с

собой, тем самым утратив свою абсолютность. Единственное иное Абсолюту – это не что-то одно, или два, или многое, поскольку ничего вне его не существует, как и самого «вне», но лишь ничто, ничего нет, полное отрицание Абсолюта, как такового, его исчезновение, отрицание и исчезновение его Сверх-небытия до настоящего небытия, «до полной гибели, всерьез». Его свобода состоит в том, что он может, а не в том, что он хочет – а может он «быть или не быть», пребывая сразу в обоих возможных положениях.

Аналогия этому двойственному «сверхсуществованию» Единого усматривается авторами в понятии Суперпозиции квантовых объектов: кот Шредингера одновременно и жив, и мертв. Определение нахождения такого объекта в конкретном состоянии возможно лишь путем его измерения, то есть удостоверения его состояния путем наблюдения, что предполагает наличие наблюдателя – до акта наблюдения положение объекта остается параллельно двойственным. В этом смысле по аналогии Единое может стать Единым сущим, лишь став собственным наблюдателем Себя. Принять одно из двух параллельно присутствующих в Самом Сверхсущем возможных положений Себя Сверхсущему можно только через обнаружение себя в отражении из своего отрицания, которое есть двойное отрицание: иное иному есть само Единое, опознавшее себя, отличившее Себя от собственного небытия, и ставшее быть. Здесь нет волевого акта со стороны Единого, но лишь отражение одного в другом, Единого в ином и иного в Едином подобно системе двух параллельно установленных зеркал, создающих друг в друге бесконечную перспективу собственных взаимных отражений, тот самый мир иного многое, который множится не потому что хочет, а потому что может. По сути, эта система взаимных отражений Сверхсущего Единого и Ничто без всякой необходимости создает мир многое без привлечения эманаций Блага, изливающегося «вовне» единственного Единого или творящего мир из ничего своим преизбытком. Что требует от Единого или совершения по крайней мере единоразового волевого акта как минимум, или непроизвольного переливания за пределы себя, что остается не объясненным с точки зрения наличия пределов и границ беспредельного и безграничного Единого Сверхсущего.

Рассмотрим теперь предложенную нами модель на основе построения неоплатонической космологии более внимательно, взглянемся в нее пристальнее. Соотношение логики Платона и Гегеля в контексте диалога «Парменид» анализировал исследователь В. В. Семенов. Он отмечает зависимость гегелевского развертывания Абсолюта от платонизма, а также обозначает различия между гегелевской и платоновской интерпретацией: «Платон и Гегель опираются на диалектику тождества противоположностей с их самодвижением, интуитивно понимая, что только такая логика способна объяснить причину существования мира и возможность его познания. Но логика Платона проигрывает в сравнении с гегелевской, хотя это и не является принципиальным. Гегель выводит отношение противоположностей главным образом из «чистой рефлексии» и производит дедукции из содержательных (снятое содержание) понятий, а у Платона это не всегда получается. Он гораздо чаще, чем Гегель, использует эмпирические понятия в обосновании и утверждении статуса конкретных идей» [11].

Иную точку зрения мы встречаем у Н. В. Голбан: «Но что заставляет Единое (а также и каждую идею) выходить из себя? Находящееся в ее глубине противоречие? Другими словами, Единое в себе должно содержать некий момент, отличный от единого, некий отрицательный момент по отношению к себе. ... Единое, которое едино, есть лишь возможность, и как таковая она совершенно проста и неделима. И что заставляет такое возможное бытие стать действительным, это остается у Платона необъяснимым,

стремление Единого быть просто констатируется» [\[12, с. 163\]](#)

Наличие различных точек зрения на соотношение платоновской и гегелевской диалектики развертывания Абсолюта в очередной раз доказывает актуальность настоящего исследования.

Поскольку Единое не имеет в себе никакого "иного", оно ничем не ограничено, что позволяет Единому обладать абсолютной всевозможностью одномоментно (вневременно), а вернее сказать - «параллельно» с Собой пребыть в состоянии отрицания себя, просто исчезнуть из своего Сверхбытия, перестать Сверхсуществовать до полного своего исчезновения – ничего иного Себе в его распоряжении просто не имеется. Исчезновение, таким образом, может быть интерпретировано как следствие всевозможности Единого. Эта первоначальная «бессущность» представляет собой абсолютное отрицание, полное отсутствие Единого, всех его свойств и предикатов, его исчезновение. Между ними нет никакой границы, они сверх-существуют в чистой противоположности параллельно друг другу, не ограничивая друг друга ничем. Будучи ничем, это «иное» Единому не нарушает его сверхсущей единости, не мешает ему по-прежнему быть Единым.

Вопрос о том, как из этого противопоставления Единому его Ничто возникает бытие, становится ключевым, и ответ на него содержится в применении к этой «параллельно» Сверхсуществующей паре «отрицания отрицания» через отражение Единого в ином ему Ничто. Ничто, полностью отрицающее Единое, также обладает в себе своим несуществованием, отрицанием себя, как отрицания Единого, то есть отражением себя «не-Единого» обратно в Единое, которое представляет собой двойное отрицание, "не-не-Единое". В результате Единое, вернувшееся к Себе через двойное отрицание Себя, обретает себя, становясь "Единым сущим". Эта встреча Единого с собой, дважды отраженным, самообретение, вызывает в Едином его осознание Себя и становится бытием Единого сущего, познавшего себя в своих отражениях. Выбрать из двух возможных положений Себя Сверхсущему можно только через двойное отрицание Себя: иное иному будет само Единое, познавшее себя, отличное от собственного небытия, и ставшее быть. Только таким образом модель неоплатоников срабатывает для Сверхсущего: Пребывание сверхсущего Иного (абсолютного небытия Сверхсущего) в Абсолюте → Исхождение Сверхсущего в Иное (небытие), как проявление сверхсвободы одномоментно находиться в Себе и в том единственном состоянии Иного Себе → Отказ от исчезновения и возвращение через отрицание собственного небытия к Себе, как осознанному собой Сущему, к своей бытийности из небытия – в Бытие. То есть к Единому Сущему, обретшему бытие и личностность в самоосознании.

Таким образом бытие в этом контексте представляет собой возвращение Единого к Себе, к самообладанию, которое является следствием первоначальной неограниченности Единого. С точки зрения авторов, такой подход не только объясняет «механизм» исхода Единого из Сверхбытия в Бытие, но и решает реченную апорию трансцендентности непротиворечивым образом без необоснованного привлечения дополнительных сущностей и новых предикатов Единого.

Если же теперь попытаться применить предложенную модель «отрицания отрицания» к более низким онтологическим уровням, то каждый из них с необходимостью «автоматически» породит следующий по происхождению уровень бытийности через сравнение Себя с собственным небытием: Ум, отрицая собственное исчезновение, породит Душу, Душа – воплотит идеи в вещи, чтобы не исчезнуть [\[13, с. 327\]](#) – и объяснение существования хоры, как бескачественной материи, в этой модели просто

отпадает, что приводит к отказу от необходимости погружения духовных идей в хаос первоматерии и избавляет неоплатоновскую онтологию от обвинений в первичном материализме как эманатизма, так и креационизма.

Таким образом, все шесть представленных выше вопросов проблемности неоплатонизма оказываются решены *единообразно*, в рамках единой модели.

Заключение

Авторы предлагают оригинальную онтологическую модель, в которой бытие и абсолютное существование (Единое-сущее) выводятся из первоначального Единого посредством диалектического процесса, аналогичного «снятию» (aufhebung) Гегеля, реализуемого через последовательное отрицание и преодоление отрицаний. У Платона переход от первой гипотезы ко второй никак не объяснен: вот, Единое первой гипотезы, а вот уже «Единое есть» второй, и остается необъяснимым, откуда и как у Единого взялась его бытийность.

Предложенная авторами модель отрицания отрицания через двойное отражение Себя Единым, по нашему мнению, восполняет недостаток объясненности Платоном перехода от Единого к Единому-сущему и решает общефилософскую онтологическую проблему, известную, как апория трансцендентности. Более того, будучи применена ко всем без исключения онтологическим уровням, кроме оказывающегося невостребованным нижнего уровня хоры, бескачественной материи, она способна объяснить переходы с более высоких на более низкие уровни без необходимости эманации как самораспространения Блага.

Предложенная авторами модель онтологии, основанная на суперпозиции Единого (Сверхсуществующего) в двух состояниях — самом себе и собственном отрицании, является, насколько известно авторам, оригинальной. В ней самоопределение Единого требует наблюдателя, мироздание представлено как отражение Сверхсущего в его отрицании (аналогия с двумя зеркалами), а диалектика «отрицания отрицания» применяется к онтологическим сущностям неоплатонизма. Сочетание этих элементов представляет собой существенную научную новизну, потенциально значимую для философского сообщества.

Авторы выносят особую благодарность уважаемому Дмитрию Марютину за полезные и продуктивные дискуссии в отношении выведения Единого-сущего из Единого через «двойное отрицание».

Библиография

1. Доддс Э. «Парменид» Платона и происхождение неоплатонического Единого // *Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция*. 2009. №3(1). С. 336-353.
2. Лосев А. Ф. Преамбула к диалогу Платона «Парменид» // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 2 // *Философское наследие*. Т. 116. М.: Мысль, 1993. С. 497-504.
3. Голбан Н. В. М. Хайдеггер как антиплатоник // *Вестник Российской христианской гуманитарной академии*. 2011. №12 (4). С. 282-285.
4. Лосев А. Ф. Парменид. Диалектика одного и иного как условие возможности существования порождающей модели // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993.
5. Соловьев Р. В. Генезис термина «неоплатонизма» и порожденные им историографические штампы // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*. 2024. №106. С. 69-88.
6. Волкова Н. Бог-ум в философской теологии Платона, Аристотеля и Плотина // *Вестник*

- Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2017. № 73. С. 95-105.
7. Месяц С. В. Неоплатонизм // Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2017. С. 657-672.
8. Neoplatonism // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL:
<https://plato.stanford.edu/entries/neoplatonism/#AbsCon>
9. Волкова Н. Бог-ум и мир идей. Свойства божественного ума в философии Плотина и его расхождения с теологическими концепциями Платона и Аристотеля. URL:
<https://magisteria.ru/plotinus/nous>
10. Месяц С. В. Проблема трансцендентного начала в неоплатонизме // Историко-философский ежегодник. Т. 24. 2009. С. 33-60.
11. Семенов В. В. Новые комментарии к платоновскому «Пармениду». URL:
https://web.archive.org/web/20161101041242/http://www.literature.by/phil/journal_20.html
12. Голбан Н. В. Гегелевская интерпретация платоновских идей как всеобщего // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. № 14 (3). С. 162-167.
13. Плотин. Трактаты 1-11 / Пер. Ю. А. Шичалина. М.: ГЛК, 2007. 444 с.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензуемая статья представляет собой тот уже давно ставший редкостью пример историко-философского исследования, в котором авторы не останавливаются на пересказе или даже объяснении исторического материала, а решаются на самостоятельное осмысление проблемы, которая в течение веков оставалась, по существу, нерешённой. Все предлагавшиеся решения близких по смыслу «загадок», представленные, например, у Фихте, Шеллинга, Гегеля, признавались философским сообществом далёкими от совершенства (чего стоит хотя бы переход логической идеи в природу у Гегеля!). Но этому не приходится удивляться, ведь речь идёт о проблеме «исхождения» Единого. Авторов, однако, это не смущает, и они предлагают собственное видение «механизма» порождения из Единого Бытия. Они исходят из того, что «бытие уже содержится в самом Едином Абсолюте, как возможность быть, и может быть выведено из него без привлечения дополнительных предикатов и умножения сущностей». При этом, полагают они, исчезает потребность в привлечении (неоплатонического) понятия «эмансации как самораспространения Блага». Правда, они не вполне корректно ссылаются на то, что «причинность» этого «события» «так и не была корректно обоснована». Трудно не возразить, что «причинность» в отношении Единого оказывается неуместным понятием, но авторы, конечно, понимают это, речь идёт, по-видимому, лишь о неудачном словоупотреблении. Некоторые погрешности возникают в тексте и тогда, когда авторы сравнивают платонизм с гегелевской философией. Например, они почему-то приписывают Гегелю «формулировку» «закона» «отрицания отрицания», употребляют некорректное выражение «подобного одноименному закону диалектики Гегеля», и т.п. Это недоразумение, Гегель никаких «законов диалектики» не формулировал. К сожалению, формат рецензии не позволяет подробнее говорить о почти забытых сегодня читателях Гегеля, которые и пустили в оборот все подобные клише. Со своей стороны, если авторы сохранят интерес к сравнению платонизма с гегелевской философией, хотелось бы посоветовать им обратить внимание на то, что у Гегеля всякая непосредственность есть лишь снятое опосредствование, вне этого процесса оно – пустая абстракция, убеждён философ. Имеются в тексте и технические погрешности, например, лишние запятые

(«субстантивация единичности, как свойства», «на Бытие, как самостоятельную сущность», «в итоге, мы имеем...», и т.п., а также запятые в приведённых цитатах) «Вне временно» следует писать слитно, стилистически неудачными нужно признать также выражения «предлагаемая авторами в данной публикации научная новизна состоит...», «...являет существенную научную новизну», и т.п. Но подобные замечания не бросают тень на новаторский, «поисковый» характер статьи, она может быть опубликована в научном журнале после минимальной правки.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

В статье отсутствует четкая концептуализация как предмета исследования, так и методологии. Необходимо указать, какая именно философская методология использовалась при написании статьи. Необходимо также четко сформулировать предмет исследования. Рекомендуется указывать в статье цель и задачи исследования. Тогда читателю будет проще воспринимать текст статьи в контексте сформулированных ожиданий.

Также недостаточно четко выражена научная актуальность представленной статьи. В частности, необходимо прояснить научную актуальность статьи в контексте изучения проблематики неоплатонического раскрытия гипотез “Парменида” и решения «апории трансцендентности». Поскольку авторы предлагают оригинальную модель неоплатонизма, то необходимо пояснить, чем конкретно не устраивают автором другие разработанные онтологические модели неоплатонических трактовок, поскольку новая модель должна обладать четкими методологическими и концептуальными преимуществами по сравнению с уже существующими теориями.

Авторы статьи сразу переходит к описанию значимости диалога Платона “Парменид” и описанию четырех положительных гипотез в описании А.Ф. Лосева. Текст статьи не вполне соответствует названию, поскольку авторы рассматривают исключительно комментаторскую традицию А.Ф. Лосева. Нет пояснений, почему была выбрана именно данная традиция. Возможно, решением будет некоторая коррекция названия статьи так, чтобы содержание текста больше соответствовало названию. Например, такой вариант: “Проблематика неоплатонического раскрытия гипотез “Парменида” в трактовке А.Ф. Лосева и решение “апории трансцендентности”.

В статье встречаются грамматические ошибки, которые необходимо исправить. В частности, стоит проверить пунктуацию.

У статьи хороший академический и научный стиль. Однако некоторые описания носят элементы пленоазма. Например, необязательно было указывать, что А.Ф. Лосев “является русским философом и общепризнанным специалистом в области античной мысли”, поскольку эта информация является общеизвестной и, кроме того, выводится опосредованно из текста статьи.

Элементами научной новизны обладает предложенная оригинальная онтологическая модель, связанная с трактовкой гипотез Платона через призму диалектического процесса, и применение диалектики “отрицания отрицания” к онтологическим сущностям неоплатонизма. В предложенной онтологической модели “самоопределение Единого требует наблюдателя, мироздание представлено как отражение Сверхсущего в его отрицании (аналогия с двумя зеркалами)”.

Необходимо откорректировать структуру статьи: в статье имеется заключение, но нет введения.

Библиография представлена достаточным количеством источников: это 13 источников как на русском, так и английском языках, но при обращении к электронным ресурсам необходимо указывать дату обращения, включая день, месяц и год.

Статья является важной вехой в обсуждении актуальных проблем неоплатонизма и поэтому может вызвать профессиональный интерес у соответствующей философской аудитории. Поэтому ее публикация сыграет положительную роль в дальнейшем обсуждении неоплатонических вопросов.

Результаты процедуры окончательного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензия

на статью « Проблематика неоплатонического раскрытия гипотез «Парменида» и решение «апории трансцендентности» »

Предмет исследования представленной статьи является проблематика платонической онтологии и космологии, а именно проблема сложности корректного выведения неабсолютного из Абсолюта в концепции Платона и его исторических последователей.

Методология исследования включает историко-философские и сравнительно-сопоставительные походы к исследованию онтологии Платона.

Актуальность работы определяется тем, что платонизм и сегодня сохраняет свое значение для разработки метафизических вопросов в рамках европейского философского дискурса. Одним из важных вопросов, которые поставил Платон, но не предложил доказательного обоснования является проблема соотношения идеального и материального. Как отмечает авторы, Платон, в частности, не смог объяснить переход от чисто математических конструкций к телам, которые обладают массой и упругостью. Нерешенность вопроса выведения материального из идеального во многом предопределило крах классического идеалистического дискурса в XX в. и его критику в новейших направлениях мысли. Исходя из этого авторы ставят цель предложить оригинальное теоретическое решение фундаментальной проблематики платонического учения об Абсолюте (Едином/Благе), а также платонической космогонии и космологии, в том числе при помощи согласования ее с гегелевским подходом к интерпретации Абсолютного Духа.

Научная новизна статьи заключается в том, авторы рассматривают особенности платонического учения об Абсолюте и порождении мира на основе диалога «Парменид»; описывает имеющийся опыт интерпретации диалога «Парменид» в части космогонических представлений на основе наследия русского философа А. Ф. Лосева, который является общепризнанным авторитетным переводчиком и исследователем философского наследия великого древнего философа; выявляет фундаментальные проблемы платонического дискурса об Абсолюте и миропорождении, нерешаемые и нерешенные в рамках классической рецепции платонизма в европейской философии; анализирует потенциал использования гегелевского понимания развития Абсолютного Духа для решения проблем платонической онтологии и космологии; раскрывает возможности применения концепции и термина «суперпозиция» для преодоления указанных затруднений платоновской мысли.

Для достижения цели исследования авторы обращаются к анализу положительные гипотезы диалога Платона «Парменид» на основе имеющейся комментаторской традиции, а именно к четырем первым «положительным» гипотезам в их интерпретации

А.Ф. Лосевым. Авторы последовательно рассматривают гипотезы Парменида и его интерпретацию в неоплатонизме, а также проблематику платонической онтологии и космологии в диалоге «Парменид». Авторы приходят к выводу, что проблема выведения бытия из абсолютного Единого является ключевой для понимания онтологической концепции Платона, а также для решения апории трансцендентности.

На основе анализа логики Платона и Гегеля авторы предлагают такую онтологическую модель, в которой бытие и абсолютное существование (Единое-сущее) выводятся из первоначального Единого посредством диалектического процесса, аналогичного «снятию» (aufhebung) Гегеля, реализуемого через последовательное отрицание и преодоление отрицаний. Предложенная модель онтологии, считают авторы статьи, является оригинальной и значимой для философского сообщества. Думается, что представленная онтологическая модель является одним из многих вариантов интерпретации идей платонизма.

Статья написана научным языком, претензий к стилю изложения нет. Структура соответствует требованиям, предъявляемым к научному тексту. Содержание статьи соответствует названию и разделам.

Библиография статьи включает 13 источников, но все они корректно оформлены. Например, ссылка на Н. Волкову некорректна, ссылка отсылает на лекции на сайте без библиографических отсылок. Ссылка на работу Семенова В.В. не открывается. Авторы не обращались к работам М.С. Месяца, М.Н. Вольфа и др. Авторам следовало бы более глубоко изучить данную тему исследований.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Саяпин В.О. Виртуальность в понимании Жиля Делёза и Анри Бергсона и её роль для современной философии информатики // Философская мысль. 2024. № 12. DOI: 10.25136/2409-8728.2024.12.72882 EDN: ETCSSM URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=72882

Виртуальность в понимании Жиля Делёза и Анри Бергсона и её роль для современной философии информатики

Саяпин Владислав Олегович

ORCID: 0000-0002-6588-9192

кандидат философских наук

доцент; кафедра истории и философии; Тамбовский государственный университет им. Г.Р. Державина

392000, Россия, Тамбовская область, г. Тамбов, ул. Интернациональная, 33



✉ vlad2015@yandex.ru

[Статья из рубрики "Философия науки"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2024.12.72882

EDN:

ETCSSM

Дата направления статьи в редакцию:

27-12-2024

Аннотация: Французский философ Жиль Делез (1925–1995) написал множество оригинальных работ, но одна небольшая статья «Актуальное и виртуальное», на наш взгляд, является одной из самых важных. Делезовское виртуальное упоминается им практически в каждой работе, и ее влияние ощущается повсюду от идеи сингуларности до концепций дифференциации и индивидуации. Вот почему виртуальное с позиции Делеза есть реальное, которое закладывает основу его философской стратегии, и где это виртуальное противопоставляется не реальному, а актуальному. Другими словами, делезовские виртуальные объекты создаются в восприятии как объекты памяти, которые составляют объект восприятия (актуальный объект). Кроме того, согласно Делезу, бессознательный характер его виртуальных образов, вероятно, является самым большим препятствием в адаптации его теории к проблеме виртуальных миров, созданных компьютером. С помощью сравнительного метода исследована виртуальность у Делеза,

в его дискуссии с Анри Бергсоном (1859–1941), которая обнаруживается именно как процесс творческой актуализации. В отличие от актуализации возможного, которая эквивалентна внезапному вхождению в реальность, актуализация виртуального в смысле Делеза всегда происходит путем различия, дивергенции или дифференциации. Более того, для Делеза виртуальное обладает реальностью задачи, которую необходимо выполнить, или проблемы, которую нужно решить. Поэтому в этой статье автор, впервые пытается ответить на вопрос, может ли делезовская идея виртуальности быть применена в философии информатики и в том числе, для исследования компьютерных виртуальных миров. В этом случае основным результатом проведенного исследования является обоснование того, что виртуальность как у Делеза, так и у Бергсона является эпистемологическим, а не онтологическим концептом, и подобное понимание отдаляет веру в то, что виртуальность и компьютерная виртуальность информатики достаточно близки, чтобы оправдать перенос одного в другое.

Ключевые слова:

Жиль Делез, Анри Бергсон, виртуальное, реальное, актуальное, возможное, дифференциация, индивидуация, жизненный порыв, информатика

В настоящее время процессы виртуализации, дифференциации и индивидуации связанные с новейшими информационными технологиями (технологиями искусственного интеллекта и глубокого машинного обучения, развития облачных вычислений, технологий интернета вещей, квантовыми вычислениями, распространением 5G мобильной связи, блокчейном и т.д.), меняют всю общественную деятельность современного социума. Поэтому целью нашего исследования, является рассмотрение концепта «делезовской виртуальности», который является не условием возможности какого-либо рационального опыта, а условием генезиса реального опыта, и который наиболее часто встречается как некий феномен в современных философских дискуссиях о масштабных технологических трансформациях.

Можно отметить, что концепт «виртуальности», а также сопутствующий ему контекст актуальности, приобретают у Делеза уникальное новаторское значение. Кроме того, по мнению современного исследователя М. Деланда (р. 1952), концепты «актуальное» и «виртуальное» представляют у Делеза реалистичную онтологию, и данное онтологическое различие между ними он позаимствовал у другого французского философа А. Бергсона^[1]. Более того, философские размышления Делеза трудно истолковывать и даже их можно рассматривать как расплывчатые и непонятные. И причиной такой расплывчатости его рассуждений, является в какой-то степени факт неприятия им традиционных философских концепций, которые он считал устаревшими и неадекватными. По существу, Делез рассчитывал реформировать философскую науку на совершенно новых концептуальных основаниях. Вместе с тем его привычка к уникальному использованию концепций и сокращенное повествование, приводят исследователей его творчества к затруднениям в определении единого понятия «виртуальности». Проще говоря, в своих размышлениях о виртуальности Делез часто ссылается на современную передовую математику и физику. Отсюда, вероятно, его концепт «виртуальности» и считается как бы естественно подходящим для его применения в мире новейших информационных технологий^[1, п.1-48].

Здесь важно подчеркнуть, что современный концепт «виртуальности», который

имитирует, симулирует и воспроизводит наш визуальный опыт, может быть первой мыслью, которая приходит на ум при рассмотрении того, насколько реальность может быть виртуальной. Вот почему в работах Делеза эти термины приобретают не только уникальные, но и новаторские значения. Вместо того, чтобы думать о «тумане» виртуальных образов, окружающих реальный объект, он предполагает понятие «доиндивидуальной реальности», которая отделена от того, что обычно можно назвать реальным, но которая как-то взаимодействует с ним^[2]. Что касается французского мыслителя и нобелевского лауреата по литературе А. Бергсона, то для него понятие «реального» стало проблематичным при рассмотрении им метафизики времени, длительности и интуиции.

Принято считать, что в своих работах как Бергсон, так и Делез хотят отойти от субъективистского понимания времени, которое приобрело популярность в конце девятнадцатого и начале двадцатого века благодаря растущему влиянию феноменологии, при которой это время не зависит от субъективной интерпретации. В результате Бергсон и Делез, во многом подобно Симондону, были озабочены разработкой философии, совместимой с наукой их времени. И именно такая настойчивость отчасти объясняла быстрое падение популярности Бергсона. Очевидный проигрыш Бергсона в его дебатах с А. Эйнштейном (1879–1955) в 1922 году на заседании Французского философского общества являлся фактором, способствующим этому. На этой конференции Бергсон в полемике с Эйнштейном пытался отстаивать множественность существующих «живых» (психологических) времен^[3,4, с.188-190]. Бергсон высказал мнение, что существует единое и универсальное время. Это время воспринимается человеческим сознанием, и это восприятие сравнивается с непрерывной линией, в которой между двумя мгновениями существует память, соединяющая их. Таково реальное время – воспринимаемое и переживаемое. Однако особенности восприятия и внутренние ритмы могут быть индивидуальными, как у биологических систем, подобных людям, так и нелинейных динамических систем (планет, звезд и т.п.), что не препятствует их измерению в формате единого реального времени. В этом смысле А. Бергсон оперирует «множественными живыми временами». Оправдание Эйнштейна было ироническим. «Нет такой вещи, как время философа»^[5], – утверждал он. Однако в концепте «виртуальности» у Бергсона тот же Делез увидел новую эпистемологическую теорию, которая позволила бы ему отойти от феноменологии к метафизическому пониманию времени как чего-то одновременного переживающему субъекту. Позже Делез расширил этот концепт «виртуальности», что и послужило основой для всей его философии. Однако чтобы по-настоящему понять эту концепцию, мы должны обратиться к работам Бергсона и более позднему переосмыслению его идеей Делезом.

Необходимо отметить, что концепт «виртуальности» Бергсон рассматривает через понятие «возможного». В этом случае это возможное, по его мнению, может быть осознано только через интуицию, и оно не меньше, а больше, чем содержание идеи «реального». «Ибо возможное – это только реальное с добавлением действия разума, который отбрасывает в прошлое образ реального сразу, лишь только тот имел место»^[6, с.233]. Строго говоря, возможное не является источником реального, но само производится из реального посредством некоего разума. По Бергсону ошибочно думать, что возможное предшествует реальному. Поскольку возможное – это реальное, отброшенное в прошлое, то оказывается, что реальное должно предшествовать самому себе. Вот почему Бергсон постулирует, что философия в целом склонна допускать ошибку при анализе природы возможности, предполагая, что это возможное мыслится многими исследователями как меньшее, чем реальное, только потому, что мы

концептуализируем отрицание реального и проецируем его в прошлое, где реального не существовало. Например, мы можем воспринимать форму определенного дерева и представлять, как возможно ветви этого дерева могли бы расти в разных направлениях, и это бы изменило его форму. Тем самым мы отрицаем реальность реального дерева и воображаем иную возможную реальность, которая могла бы быть. В результате реальное ошибочно рассматривается как возможное с дополнительным качеством существования, а именно подразумевается, что реальное больше, чем возможное. Из чего следует, что реальное дерево было «реализовано» одной из возможностей, воплотившейся в реальность. Для Бергсона это подразумевает фундаментальное противоречие, которое должно быть преодолено путем устранения нашей зависимости от концепции «возможного». И поэтому вместо возможности и реальности мы должны мыслить в терминах виртуальности и актуальности^[7].

Итак, Делез в своих работах «Различие и повторение» (1968)^[8], «Логика смысла» (1969)^[9], и «Диалоги II» (1977)^[2] много внимания уделяет различию Бергсоном понятий «виртуальное» и «актуальное». Кроме того, как мы уже отмечали, такое различие рассматривается им, как правило, в противовес понятиям «возможное» и «реальное». Поэтому, несмотря на то, что само понятие «различие» Делезом заимствовано у Бергсона, в собственных работах он придает, гораздо больше значения тому, что касается важности актуализации через понятие «различия». Для Делеза это одно из важнейших открытий в творчестве Бергсона. Он утверждает, что мы не можем понимать виртуальность просто в терминах возможности, потому что, в отличие от возможного, виртуальное само по себе полностью реально. Это не просто перефразирование возможности, но и новая концепция части реальности, на которой мы можем основать целую теорию, как опыта, так и генезиса объектов. Иными словами, виртуальное нельзя противопоставлять реальному, иначе мы впадаем в тавтологию. В результате виртуальное следует понимать в противопоставлении актуальному, а именно миру реальных протяженных объектов. Как утверждает Делез: «Виртуальное, напротив, не противостоит реальному; оно само по себе обладает полной реальностью. Его процессом является актуализация»^[8, с.259]. Вот почему мы можем понимать виртуальное как сферу дифференциальных отношений, которые становятся «актуализированными» при их переходе в актуальную сферу. Поэтому виртуальное становится основополагающим понятием, как в работах Бергсона, так и Делеза. Однако функционирование виртуального и его последующая актуализация должны быть непременно поняты в работах Бергсона, если мы хотим увидеть их важность для делезовских философских изысканий. Чтобы сделать это, мы должны сначала посмотреть, как Бергсон вводит концепцию «чистой памяти», а в последующем использует ее для создания новой концепции «времени».

Таким образом, именно после этой дискуссии Делез подчеркивает новизну идей Бергсона. Он утверждает, что мы неправильно характеризуем как прошлое, так и настоящее, утверждая, что настоящее становится прошлым только тогда, когда его заменяет другое настоящее. Иначе говоря, размышления об отношениях между настоящим и прошлым исключительно как о последовательности поднимают множество проблем, которые он попытается разрешить. Он задает вопрос: «...давайте задумаемся: как бы могло быть настигнуто новое настоящее, если бы прежнее настоящее действительно не уходило в то самое время, в какое оно является настоящим? Как могло бы любое настоящее хоть как-то пройти, если бы оно не было прошлым в то самое время, когда является настоящим?»^[6, с271]. Ответ на этот вопрос для Делеза представляет фундаментальный парадокс, касающийся природы времени, который лежит

в основе концепции Бергсона о памяти, и которая подразумевает концепт «виртуальности». То есть: «Прошлое никогда бы не установилось, если бы оно не сосуществовало с настоящим, чьим прошлым оно является. Прошлое и настоящее указывают не на два последовательных момента, а на две сосуществующие стихии: одна – это настоящее, не перестающее проходить, а другая – прошлое, которое не перестает быть, но через которое проходят все настоящие. Именно в этом смысле существует чистое прошлое, своего рода «прошлое вообще»: такое прошлое не следует за настоящим, а напротив, оно предполагается им как чистое условие, без которого настоящее не могло бы пройти. Другими словами, каждое настоящее возвращается к себе как прошлое»[\[6, с.271\]](#).

Можно сказать, что смысл этой современности состоит в том, что должно существовать прошлое вообще, чистое прошлое, которое является целым прошлым (и, таким образом, составляющее все наше прошлое), которое сосуществует с настоящим моментом в том виде, в каком оно переживается отдельным воспринимающим. Прошлое не может просто вытекать из настоящего, оно должно быть условием, позволяющим настоящему существовать в той мере, в какой оно определяется движением в прошлое. В результате прошлое предполагается настоящим, ибо, если бы его не было, никакое настоящее не могло бы существовать. Виртуальный объект никогда не является прошлым по отношению к новому настоящему, так же как он не является прошлым по отношению к настоящему, которым он был. Это прошлое, как современник настоящего. Проще говоря, все мы определяемся прошлым, которое существует извне, но одновременно и составляет наш опыт.

Вот почему бергсоновская длительность определяется не столько последовательностью, сколько сосуществованием[\[6,с.272\]](#), которое заключается в том, что оно по своей природе виртуальное. Иначе говоря, когда мы помещаем себя в прошлое, мы не просто погружаемся в конкретную область, содержащую определенные воспоминания, и которая отличается от другой области, содержащей другие воспоминания – мы взаимодействуем с прошлым в целом. Здесь подобное прошлое содержит различные уровни, которые инкапсулируют все прошлое в различных состояниях сжатия (когда оно опускается по конусу вниз к ощущению). В этой связи считает Делез, все наше прошлое воспроизводится, перезапускается, повторяется, в одно и то же время, на всех уровнях, которые оно намечает. Именно в этом смысле можно говорить о регионах самого Бытия, онтологических регионах прошлого в целом, все сосуществующие и повторяющие друг друга. Повторение, существующее в прошлом, – это повторение планов прошлого. Это не повторение того же самого, выраженного через идентичность, а повторение аналогического различия, в котором некие уровни разделяют сходство через их общее различие. Каждый уровень одновременно похож и отличается друг от друга. Наш прыжок в прошлое через воспоминание подразумевает взаимодействие с виртуальной природой этих планов, поскольку теория Бергсона предполагает форму движения, которая не может быть физической и, следовательно, актуальной, но должна быть виртуальной. Этот момент как будто предполагает, что виртуальность не однородна и не локализована на одном плане сознания, а многослойна, гетерогенна и не лишена последовательности. В этом случае мы начинаем видеть первые формулировки понятия «повторения» в том виде, в каком оно существует в делезовской известнейшей работе «Различие и повторение». В результате именно в этом отношении мы начинаем видеть сходство между доиндивидуальным прошлым Ж. Симондона (1924–1989)[\[10, с.15\]](#) и виртуальным прошлым Бергсона, представленным Делезом. Обе эти концепции содержат парадоксальное представление о том, что это нечто существующее, но не существующее

в действительности. Более того, мы могли бы сказать, что бергсоновская форма памяти проводит параллели с бессознательным, разработанным Ф. Шеллингом (1775–1854) и позже широко распространенным З. Фрейдом (1856–1939). Бессознательное существует, но мы можем осознать его только благодаря его эффектам в действительности. Таким образом, оно служит частичной детерминацией наших сознательных и актуальных действий.

Безусловно, симондонианское доиндивидуальное бытие – это бытие потенциальных возможностей, которое служит основой внутреннего резонанса, необходимого для трансдуктивной операции индивидуации. Эта операция является основной движущей силой, благодаря которой появляются на свет все индивиды (физические, технологические, биологические, психические, и в том числе, социальные). Точно так же виртуальное царство чистого прошлого у Бергсона представляет собой совокупность, состоящую из различных уровней или областей, которые, как это ни парадоксально, содержат все прошлое во всей его полноте, и служат необходимым условием, позволяющим возникнуть настоящему. В результате обе эти концепции служат постсубъективистским онтологическим обоснованием процессов восприятия и индивидуации, которые определяют жизнь (в целом) и человеческое сущее (в частности).

Возвращаясь к осмыслению того, как работает актуализация, мы должны обратиться к различию Делеза между виртуальным и актуальным, а также между возможным и реальным. Для Делеза и виртуальное, и актуальное полностью реальны, тогда как возможное нереально. Точно так же, как виртуальность противопоставляется актуальности, возможность противопоставляется реальности. В результате актуализация – это не становление реальными возможностей, а становление актуальным виртуального, которое сосуществует рядом с ними. В этом случае подобные рассуждения подчеркивают тонкое различие между Симондоном и Делезом. Если для Симондона доиндивидуальное существует как область потенциальных возможностей внутри индивидуализированного сущего, которое служит источником всех будущих индивидуаций, то для Делеза индивидуация обнаруживает себя исключительно в сфере потенциальности или возможности. Поэтому Делез дает ясно понять, что возможное противопоставляется реальному и тогда процесс, которому подвергается возможное, является реализацией. Виртуальное, напротив, не противопоставляется реальному. Оно само по себе обладает полной реальностью. Процесс, которому оно подвергается, – это процесс актуализации. Было бы неправильно видеть здесь только словесный спор: это вопрос самого существования. Из чего следует, что без такого подхода доиндивидуальное бытие не может служить творческим (генетическим) условием для того, что будет определено как актуализация через индивидуацию. В таком случае мы сталкиваемся с двумя вопросами: чем реализация возможного отличается от актуализации виртуального? И как мы можем понять это различие в отношении самого существования? По существу, мы хотим увидеть, как виртуальное может предоставить нам существенное обоснование, необходимое для генезиса объектов или идей. Если мы хотим ответить на эти вопросы, мы должны вернуться к дискуссии Делеза о Бергсоне.

В заключительной главе «Жизненный порыв как движение дифференциации» работы «Бергсонизм» (1966)^[6, с.301-322] Делез утверждает, что реализация определяется двумя правилами: правилом подобия и правилом ограничения. Правило подобия гласит, что реальное должно быть по образу или подобию возможного, которое оно реализует. Проще говоря, правило подобия включает в себя ложную проблему проецирования отрицания реального в прошлое, в котором его не существовало, и таким образом, оно

ретроактивно создавая возможность из настоящего образа (как мы видели ранее на примере дерева). Исходя из этого, реальное не похоже на возможное, но возможное похоже на реальное. Точно так же правило ограничения показывает нам, что не каждая возможность может быть реализована. Любая реализация обязательно включает в себя «ограничение», которое препятствует появлению некоторых возможностей. Это ограничение показывает нам, какие возможности были реализованы с точки зрения настоящего, тем самым, ограничивая то, что должно быть возможным. Продолжая наш пример с деревом, мы могли бы сказать, что реальное дерево приобрело только определенную форму из-за ограничения всех других возможных вариаций направления ветвей, размера листьев и так далее. Однако это можно понять только с точки зрения настоящего, в котором существует реальное дерево. С другой стороны, в актуализации виртуального, правила заменяют процессы различия и созидания. Для Делеза механизм творения возникает из механизма различия, что означает, что творение может происходить только через различие. Иными словами, поскольку и виртуальное, и актуальное существуют в реальности, переход от одного к другому подразумевает изменение вида, или, по-другому, предполагает дифференциальный переход через творческий акт от одного способа реальности к другому.

Таким образом, мы можем констатировать тот факт, что отсутствие сходства между понятиями виртуальным и актуальным предполагает первичное творческое различие в процессе актуализации. В итоге, следуя за Делезом, можно утверждать, что важнейшей характеристикой виртуальности является существование, которое актуализируется через дифференциацию. То есть виртуальность вынуждена дифференцироваться (создавать свои линии дифференциации), чтобы быть актуализированной. Здесь подобно Симондону, мы можем понимать созидание (становление) как разрешение проблемы между двумя состояниями, которые отличаются друг от друга по природе, но связаны через их несопоставимость. Следовательно, реализация не может быть творческой, поскольку реальность не способна что-либо добавить к возможности из-за ложной проблемы «меньшего» в природе возможности (как мы исследовали ранее). Стало быть, актуализация виртуального есть процесс становления, где такое созидание определяется различием.

Очевидно, что бергсоновская концепция «жизненного порыва» используется Делезом как пример творческой природы актуализации через различие. Но как мы можем понять эту абстрактную концепцию? В своей основной форме, мы могли бы сказать, что жизненную силу можно рассматривать как общую тенденцию жизни расходиться, творить и приспособливаться к окружающей среде таким образом, что не нужно полагаться на какие-либо механистические или телеологические объяснения. Более того, Делез отмечает «Что же на самом деле имеет в виду Бергсон, когда говорит о жизненном порыве? Речь всегда идет о виртуальности в ходе актуализации, о простоте входе дифференциации, о тотальности в ходе деления: продолжаться «посредством диссоциации и удвоения», посредством «дихотомии» – вот сущность жизни»[\[6, с.304\]](#).

Важно отметить, что в работе «Творческая эволюция» (1907)[\[7\]](#) Бергсон использует аналогию дифференциации с артиллерийским снарядом. Дифференциация – это когда снаряд разрывается на фрагменты, где особый способ его разрыва объясняется не только взрывной силой содержащегося в нем пороха, но и сопротивлением металла. Так, и жизнь распадается на индивиды и виды. Поэтому: «Дифференциация – это всегда актуализация виртуальности, упорно продолжающей существовать сквозь все свои актуальные расходящиеся линии»[\[6, с.305\]](#). Кроме того, здесь неразорвавшийся снаряд представляет виртуальное единство, которое диссоциирует и актуализируется при

взрыве. В этой связи фрагменты (осколки) снаряда, которые сами по себе также можно рассматривать как оболочки, содержащие в себе некую часть целого снаряда (или виртуального целого), из которого они вышли. Здесь важно то, что Бергсон рассматривает виртуальность как целое, которое одновременно является частью реального объекта. То есть виртуальная половина существует с его реальной половиной. Здесь можно выявить параллели между «жизненным порывом» Бергсона как творческой жизненной силой и индивидуацией Симондона через трансдукцию. Использование аналогического метода как Симондоном, так и Бергсоном предполагает, что онтогенетические структуры следует понимать через их операции, а не наоборот. Если мы вспомним утверждение Симондона о том, что, «...каждая операция и каждое отношение внутри операции [есть] индивидуация, которая разделяет или дефазирует доиндивидуальное сущее»[\[11, p.51\]](#), мы увидим неоспоримые сравнения с творческим процессом актуализации виртуального, который Делез представляет в «Бергсонизме». Действительно, метафора оболочки, которую Бергсон использует для описания того, как работает «жизненный порыв», перекликается с утверждением Симондона о том, что пара индивид-среда сопровождается увековеченной индивидуацией[\[11, p.7\]](#). В результате для обоих философов Бергсона и Симондона первостепенное значение придается описанию процесса онтогенеза. И именно здесь мы начинаем видеть основу того, как Делез сочетает влияние Бергсона и Симондона в своих более поздних работах, чтобы предложить теорию творческой актуализации, которую можно понять, добавив в нее процесс индивидуации.

Вот почему для экспликации делезовской виртуальности, мы, прежде всего, сосредоточим наше внимание на пятой главе – «Актуальное и виртуальное» его книги «Диалоги II» (1977). В этой работе Делез вновь обращается к концепту «виртуальности». Задействовав эпистемологическое понятие «идеи» у И. Канта (1724–1804), Делез полагает, что виртуальное не только обладает полной реальностью само по себе, но и противоположно как актуальному, так и нереальному. Более того, Делез высоко оценивает виртуальность, напрямую связывая ее с сущностью философии, которую он понимает как теорию множественностей, каждая из которых состоит из актуальных и виртуальных объектов. Однако он не имеет в виду заниматься целостностями, которые охватывают целые сферы реальности в гегелевском духе; хотя с его точки зрения, множественность – это система, которая разнообразна. Можно сказать, что множественное – это множество и даже единое также является множеством, поскольку это единое воплощает идею. Например, Делез так объясняет идею множественности с помощью математических концепций и теории: «Идея – это определенное непрерывное множество с n параметрами. Цвет, или, скорее, Идея цвета, – это множество в трех измерениях. Под измерениями следует понимать переменные величины или координаты, от которых зависит феномен. Под непрерывностью следует понимать систему связей между изменениями этих переменных, например, квадратичную форму дифференциалов координат. Под определенностью следует понимать элементы, взаимодeterminируемые этими связями, где изменение влечет изменение порядка или метрики множества»[\[8, c.226\]](#). В результате идея множественности, связанная с математической идеей многообразия в исследовании виртуальности у Делеза занимает особое место. Другими словами, многообразие – это обобщение понятий кривой и поверхности и его простейшее определение: «Многообразие – это топологическое пространство, которое локально евклидово»[\[12\]](#). И более того, как считает тот же М. Деланда, формально множественность у Делеза носит сугубо технический характер, поскольку оно включает в себя элементы из нескольких различных разделов математики: дифференциальной

геометрии, теории групп и теории динамических систем^[1, p.1].

Исследование множественостей, по мнению Делеза, должно стать целью философии. Иначе говоря, наша цель заключается не только в том, чтобы проникнуть сквозь эти множественности (независимо от того, насколько сложны математические термины, которые мы используем для их объяснения) и достичь сущих, но и постараться найти фундаментальные элементы в структуре этих множественостей. При этом он вообще не упоминает о том, а что было целью философии, например, начиная со времен античности и вплоть до Э. Гуссерля (1859–1938). Например, основная цель философии Гуссерля – последовательное снятие внешних слоев реальности в процессе феноменологической редукции и результирующее раскрытие сущности вещей^[13]. Другими словами, наиболее постулируемая и преследуемая цель философии – проникнуть в суть реальности. И более того, Делез видит в своих философских изысканиях, подобно Симондону, радикально антифундаменталистскую задачу – обращения вспять платонизма.

Чтобы переломить платонизм, как считает Делез, необходимо, прежде всего, убрать сущие и заменить их событиями, подобно потокам сингулярностей^[1, p.37]. При этом он не говорит, к какому онтическому (метафизическому) типу множественостей должна стремиться философия. Кроме того, он четко не заявляет, принадлежат ли эти множественности к онтической сфере как конгломерат сущностей, или являются продуктами человеческого сознания и, следовательно, субъективными конструктами, возникающими в результате деятельности человека (включая его когнитивную активность) и заключенными в его имманентную сферу. На наш взгляд, онтология Делеза реалистична. Поскольку в некотором смысле таковой является любая онтология, которая всегда постулирует существование объектов, и которые она квалифицирует как элементы реальности. Однако Делез не может объяснить, как эта онтология позволяет идеальным эпистемологическим объектам, таким как виртуальные образы и реальные объекты, формироваться в то, что мы считаем реальностью. Делез также не упоминает философию в контексте языка, что было бы очевидным антиметафизическим (или антионтологическим) его заявлением как философа постмодерниста.

В конечном счете, Делез утверждает, что каждая из множественостей, составляющих предмет философии, состоит из актуальных и виртуальных объектов, и каждый объект представляет собой комбинацию одного из них. Вот почему делезовская виртуальность является не только одной из двух основных категорий для изучения множественности, но и одной из основных философских категорий, которая позволяет проникнуть в реальность (как бы она, ни понималась). В результате виртуальность обнаруживает себя основным и необходимым атрибутом всего существующего, материалом, из которого создается реальность. В дальнейшем, после общего заявления о цели философии и фундаментальной роли виртуальных и актуальных объектов в ее достижении Делез обращается к более узкой проблеме – к понятию «восприятия». Тем не менее, виртуальные и актуальные объекты остаются центральной проблемой – только теперь как объекты, которые присутствуют в восприятии, то есть, связаны с памятью.

Следует подчеркнуть, что в своих поисках природы восприятия Делез использует концепт «виртуальности» в квантовой физике, которую он, возможно, рассматривает как эвристическую помощь, указатель, вдохновение или аналогию – но сам концепт, все-таки является основой постмодернистского подхода к виртуальности. Другими словами, виртуальные частицы в квантовой физике – это объекты с такой короткой продолжительностью жизни, что их невозможно обнаружить экспериментально, и поэтому они существуют только в физических моделях и теориях. Действительно, некоторые

ученые считают их существующими, но по существу ненаблюдаемыми теоретическими объектами, которые принадлежат к природному «убранству», а другие – теоретической, фиктивной конструкцией, используемой в физических моделях для объяснительных целей. Из чего следует, что существует два взгляда на статус существования виртуальных частиц: согласно одному, они существуют подобно другим материальным объектам в природе; согласно другому, они являются фикцией, полезной для объяснения. В последнем случае они приобретают особый онтический статус – между существованием и не существованием (они существуют «благодаря» наблюдаемым объектам) – или особый онтико-эпистемологический статус (их познание настолько уникально, что по существу невозможно сказать, существуют они или нет). Если коротко, способ их существования неясен физикам так же, как и философам.

Делез характеризует виртуальные частицы коротко. Он обращает внимание только на тех свойствах, которые считает важными для своей теории восприятия. При этом его основное внимание уделяется их чрезвычайно непродолжительному времени жизни. Следуя по стопам физиков, он определяет виртуальные частицы как частицы, излучение, поглощение, возникновение и растворение которых являются мгновенными, делятся более короткий период времени, чем можно себе представить, и которые подчиняются принципу неопределенности [2, p.148]. Кроме того, он утверждает, что виртуальные образы окружают реальный объект, исчезают и возрождаются новые виртуальные образы. По его собственным словам, облака виртуальных образов создают «виртуальный космос» [2, p.148]. Более того, Делез полагает, что именно оптические приборы берут актуальный объект и виртуальный образ за отправную точку и показывают, при каких условиях актуальный объект становится виртуальным, а виртуальный образ актуальным (без каких-либо ссылок на соответствующую литературу) [2, p.158].

Очевидно, что делезовская виртуальность представляет собой очень широкую матрицу или идею, на которой он основывает в общих чертах виртуальное и которую переносит в сферу имманентности. Делез формулирует свой концепт «виртуальности» вместе с концептом «актуального объекта»: для него виртуальное неразрывно связано с тем, что актуально. Виртуальные образы и актуальные объекты присутствуют в восприятии и памяти как идеальные объекты. То есть они существующие только в имманентной сфере (которую Делез понимает уникальным образом: он явно не связывает это с когнитивным субъектом). Поэтому переходя от содержательной стороны виртуальности к концепту «виртуальной частицы», далее к виртуальным объектам, присутствующим в восприятии, Делез переходит от физического объекта к идеальному объекту, расположенному в сфере имманентности. Что еще больше усложняет положения дел, так это то, что, как мы говорили ранее, реалистическая онтологическая интерпретация виртуальности в физике не единственная, поскольку ее также иногда считают теоретической фикцией [14].

Другим недостатком в экспликации Делезом понятия «восприятия» является то, что его суждения о виртуальном образе и виртуальном объекте у него недостаточно разграничены. По существу, он отождествляет виртуальные образы с объектами, созданными в восприятиях, связанных с памятью, и даже называет воспоминания виртуальными образами. Именно драматическая идентичность виртуальных образов и делает восприятие похожим на квантовые частицы. В этой связи актуальное восприятие окружает себя облаком виртуальных образов, распределенных по все более удаленным, все более крупным движущимся контурам, которые одновременно создают и уничтожают друг друга. Эти разного рода воспоминания, Делез постулирует виртуальными образами, поскольку их скорость или краткость также подчиняется их принципу

«бессознательного»[\[2, р.148-149\]](#). Из этого можно заключить, что нет ни онтического, ни эпистемологического различия между реальным объектом и виртуальными образами (хотя последнее менее определенно, несмотря на заверения Делеза). И более того, нет ни какой и определенной границы между реальным объектом и виртуальными образами. Как отмечает Делез, план имманентности включает в себя одновременно как виртуальное, так и его актуализацию, без установления границы между ними[\[2, р.149\]](#). План имманентности содержит как то, что является виртуальным, так и его актуализации. Здесь виртуальные и актуальные объекты не имеют разных способов существования, как, например, в аристотелевской теории. Аристотель не раз утверждал, что однажды реализованные чувственные формы оставляют стойкие следы в сознании (определенную склонность к актуализации), и что из-за этого последующие чувственные переживания позволили воображению вызывать чувственные формы в качестве репрезентаций, где эти воспринимаемые объекты лишены материи[\[15\]](#).

И именно поэтому в концепте «делезовской виртуальности», актуальное (объект восприятия) и виртуальное (образы объекта восприятия, содержащиеся в памяти) имеют одинаковый способ существования. Отсюда следует, что эти оба понятия идеальны и субъективны. Однако такая квалификация несколько сомнительна, так как интерпретации выводов Делеза в традиционной философской терминологии расплывчаты, и это также относится и к субъективности. Поэтому, находясь видимо в явном противоречии с трансцендентальной традицией, Делез не упоминает человека, хотя он говорит о бессознательном, памяти и восприятии, которые, казалось бы, являются силами и примерами, типичными для индивидуальной субъективности.

Особое место на плане имманентности, как отмечает Делез, занимает актуальный объект, растворяющийся во множестве постоянно возникающих и исчезающих виртуальных образов. При этом виртуальные образы, как правило, ускользают от всякого сознательного восприятия из-за краткости их существования. Однако здесь неясно, является ли короткоживучесть единственной причиной, по которой виртуальные образы локализуются в «бессознательном». В дальнейшем, по мере того, как сменяющие друг друга виртуальные образы распадаются и появляются новые, реальный объект окружен все большим количеством различных образов – «вспышек», сиюминутных отражений памяти. В этом случае виртуальные образы не только, как в традиционной теории восприятия, составляют объект восприятия, но и создаются им. Кроме того, существует также движение в противоположном направлении, когда виртуальные образы приближаются к реальному объекту (который, как конституированный объект восприятия, имеет свои виртуальные эквиваленты в памяти). Из этого вытекает, что виртуальные образы не сильно отличаются от реального объекта. Более того, память создает не один устойчивый образ после акта восприятия, а множество виртуальных образов, которые появляются одновременно с актом восприятия. В результате, по мнению Делеза, память – это не только виртуальный образ, но и двойник реальному объекту – его зеркальное отражение. Поэтому актуальное (конституированный объект восприятия) всегда сосуществует с виртуальным. Виртуальные образы – это объекты в бессознательном, или, по-другому, набор картинок, который меняется со временем, и по-новому манифестирует актуальный объект. Отсюда: «...все планы сливаются в один, следуя по пути, который ведет к актуальному»[\[2, р.150\]](#). Подобная делезовская идея близка идеи, которая анализируется, например, в теории «восприятия» Д. Юма (1711–1776), где объект на основании опыта конституируется всегда в сознании субъекта и состоит из ощущений, аффектов и эмоций, представляющих собой совокупность впечатлений[\[16, с.19-20\]](#).

Таким образом, согласно Делезу, реальный объект также состоит из виртуальных образов, которые, в свою очередь, состоят из фактического объекта. В этом случае структура объектов восприятия (актуальных и виртуальных) является двунаправленной или петлей с обратной связью. В конечном счете, можно констатировать тот факт, что Делез формулирует теорию «восприятия», которая имеет своих предшественников и последователей, как в американской, так и в европейской эпистемологии (Т. Кун (1922–1996), М. Мерло-Понти (1908–1961), Г. Райл (1900–1976), Дж. Гибсон (1904–1979) и др.). Эти более ранние и современные теории постулируют чувственные данные, впечатления и ментальные репрезентации (физиологические, создаваемые стимулацией мозга субъекта, или нематериальные, ментальные), сформированные в процессе восприятия, как долингвистические – или, в более общем смысле, нелингвистические – результаты восприятия. Для Делеза реальный объект аналогичен упомянутым объектам, которые, создаются восприятием в его разнообразных вариантах.

Вместе с тем, не смотря на то, что теории восприятия различаются по методам исследования и концептуальному аппарату, но, ни одна из существующих подобных теорий, за исключением как у Бергсона, не использовала и не использует концепты «виртуальности» и «актуальности». Из чего следует, что идею виртуальности Делез заимствовал у Бергсона, и при этом оба эти философа в своих теоретических изысканиях довольно далеки от общепринятого подхода к восприятию. В этой связи можно отметить, что существующие теории восприятия, как идеалистические, так и промежуточно-реалистические, различаются концептуальным аппаратом и терминологией, которые они используют для описания объекта, конституируемого субъектом восприятия. Более того, терминологию и концепции одной теории трудно, если не невозможно, перевести на язык другой. Например, концепция чувственных данных не соответствует напрямую концепции виртуального объекта или образа в восприятии, или когнитивистской концепции ментальной репрезентации – все они слишком встроены в свои соответствующие теории. Безусловно, делезовская теория «восприятия» отличается от этих современных теорий восприятия. Она имеет более широкий охват, поскольку охватывает память. Делез, ссылаясь на Бергсона, утверждает, что восприятие неразрывно связано с актами памяти. Воспоминание способно настолько хорошо сливаться с настоящим восприятием, что мы не можем сказать, где заканчивается восприятие или начинается воспоминание^[17, p.130]. В этой связи Делез именно у Бергсона находит связь между восприятием и памятью; память для восприятия – то же самое, что зеркальное отражение для отраженного объекта. Строго говоря, Делез соглашается с Бергсоном в том, что объект можно как потрогать, так и увидеть; он может воздействовать на нас, и мы также можем воздействовать на него; он несет в себе обещание возможных действий и в этом смысле он актуален. Акты восприятия происходят так скоротечно, что происходят бессознательно. Можно сказать, что у них нет времени проникнуть в сознание, потому что они мгновенно исчезают. Из-за их изменчивости, их мгновенного возникновения и исчезновения Делез считает оправданным рассматривать их как родственные виртуальным частицам, описанным в квантовой теории поля. Однако, на наш взгляд, если бы акты восприятия происходили только бессознательно, это противоречило бы нашим общим знаниям о восприятии; нет никаких сомнений в том, что люди осознают свое восприятие.

Делез не рассматривает проблему перехода актов восприятия из бессознательного в сознательное. Можно предположить, что понятие «бессознательного», которое однажды появляется в самом конце первого абзаца обсуждаемого здесь текста, попадает туда случайно и не является одной из его центральных идей. При этом с нашей точки зрения, важнейшей идеей, присутствующей в нескольких местах текста, а также в других работах

Делеза, является концепция «плана имманентности», то есть имманентности как таковой. Поэтому, если Делез соотносит свою концепцию «имманентности» с ее происхождением в трансцендентальной философии, то можно утверждать, что она охватывает все-таки систему сознания. Однако это всего лишь предположение, сам Делез никогда не говорил об этом прямо. Кроме того, делезовская концепция восприятия также отличается от других философских теорий восприятия тем, что она умножает объекты, созданные в процессе восприятия. Делез утверждает, что реальный объект связан не с одним виртуальным изображением, а с потоками таких изображений, выстроенных в схемы, концепцию, которую он заимствует у Бергсона [2, р.158].

Реальные объекты излучают и поглощают виртуальные образы, которые расположены в разной близости от них, соответствуют им и, вероятно, являются копиями – не обязательно точными – объекта восприятия, который конституирует сам себя. Реальный объект окружен изменяющимся облаком виртуальных образов, излучение, поглощение, возникновение и разрушение которых происходит за более короткий промежуток времени, чем любой из тех, которые человек способен представить или осознать. В результате актуальный объект растворяется, превращаясь на плане имманентности в изменчивое облако виртуальных образов, объектов, созданных в бессознательной памяти. Человек не способен воспринимать виртуальные образы сознательно из-за короткого срока жизни. Растворяющиеся виртуальные образы обновляются, испуская другие, более ранговые виртуальные образы. Все они образуют непрерывный поток, и только определенная сингулярность может расчленить их на объекты [2, р.149]. Кроме того, этой особенностью может быть и человек, который разрезает облака виртуальных образов, естественным образом выстраиваемых в непрерывный поток воспоминаний, или формы, в которых представлены результаты восприятия.

Таким образом, виртуальные образы, созданные в восприятии как образы актуального объекта, благодаря памяти действуют на этот актуальный объект. Более того, виртуальные образы функционируют подобно субъектам, которые актуализируют, или конституируют актуальные объекты. Актуальное – это дополнение или продукт, объект актуализации, субъектом которого является только виртуальное. Именно поэтому актуализация принадлежит виртуальному [2, р.149]. Между реальными объектами и виртуальными образами существует соответствие, они неразрывно связаны друг с другом. В результате виртуальные образы играют ведущую роль в формировании реальных объектов, которые являются объектами восприятия. Процесс восприятия основывается на процессе памяти и связан с ним. Согласно мнению Делеза, восприятие создает не один (как постулируется в большинстве теорий восприятия), а множество своих объектов, которые изменяются, исчезают и порождают другие под влиянием меняющегося облака виртуальных образов. Эти образы формируются в восприятии, но не являются его объектами – таковыми являются реальные объекты. Объект восприятия (актуальный объект) – это не материальный объект в естественной природе, а объект на плане имманентности. Делез полагает, что образы в вибрирующей памяти – виртуальные образы, которые действуют на нее и трансформируют, формируют в процессе ее формирования. Следовательно, существует не единый объект восприятия, а поток объектов, состоящий из меняющегося облака виртуальных образов. Множественная структура объекта восприятия отличает концепцию Делеза от других идеалистических и реалистичных (в рамках промежуточного реализма) теорий восприятия. В чем она не уникальна, так это в двунаправленном построении объекта восприятия, то есть во взаимном влиянии друг на друга фактического объекта и виртуальных образов, которые его окружают.

Вот почему теория восприятия Делеза идеалистична, но это нетипичный идеализм, который маргинализирует, и даже стремится искоренить участие человека. Тогда как в других идеалистических теориях именно когнитивный субъект является основной категорией. Он осуществляет акты познания и формулирует перцептивное знание. Делез, по-видимому, стремится к бессубъектному идеализму, в котором акты восприятия свободны от субъективных обусловленностей и, следовательно, в некотором смысле объективны. Если именно в этом заключается его цель, то она довольно сомнительна из-за введения имманентного плана, который, в конце концов, чисто субъективен (по крайней мере, в общепринятом значении этого понятия). В итоге неясно действительно ли Делез хочет изгнать человека – он, кажется, неявно допускает его существование, прибегая к плоскости имманентности, в которую он помещает как актуальный объект, так и виртуальные образы, и, утверждая, что виртуальные образы создаются и имеют место в бессознательном. Более того, Делез считает то, что происходит в восприятии, связанной с памятью, происходит в эпистемологической пустоте: ни реальный объект, ни облако меняющихся виртуальных образов открыто не «привязаны» к человеку, и у нас нет никакого представления о том, как этот субъект создает их и управляет ими. Очевидно, что идеализм Делеза абсолютен: идеализм, который не только отвергает «наивность» реализма, но и пытается исключить реальное существование человека. Можно было бы сделать вывод, что виртуальные образы не создаются субъектом, а возникают, исчезают и воздействуют на реальный объект сами по себе. Сам план имманентности также бессубъектен, следовательно, понимается совершенно иначе, чем в трансцендентальной философии.

Таким образом, основное различие между теорией Делеза и большинством других теорий восприятия заключается в использовании концепции «бессознательного» и перемещении «центра» восприятия (вместе с памятью) в сферу бессознательного. Функционируют ли реальные объекты также в бессознательном, или оно содержит только виртуальные образы – образы памяти? Если последние являются копиями первых, которые окружают их в непосредственной близости, можно заключить, что реальные объекты, созданные в восприятии, находятся в бессознательном. Однако такое положение дел приводит к серьезному диссонансу с распространенной и необходимой верой в сознательные акты восприятия. Делез утверждает, что восприятие неразрывно связано с памятью, и что в этих актах актуальный объект динамически конституируется виртуальными образами, и, наоборот, виртуальные образы конституируются реальным объектом. Реальный объект является объектом восприятия, тогда как виртуальные образы создаются в памяти и отражают объект восприятия. В этом случае память – это не актуальный образ, который формируется после восприятия объекта, а виртуальный образ, сосуществующий с актуальным восприятием объекта. Память – это виртуальный образ, современный реальному объекту, его двойник, его «зеркальное отражение»[\[2, p.150\]](#).

Поэтому актуальный объект, то есть объект восприятия, находится в слиянии со своим виртуальным образом (который принадлежит памяти), и одновременно оба они разделены. Происходит слияние и разделение, или, по-другому, колебание – постоянный обмен между реальным объектом и его виртуальным образом. Благодаря этому постоянному обмену виртуальные образы постоянно становятся актуальными, а виртуальный образ никогда не перестает становиться актуальным. Виртуальный образ поглощает всю актуальность персонажа, в то время как реальный персонаж не более чем виртуальность[\[2, p.150\]](#). Это означает, что объект восприятия постоянно находится под влиянием виртуальных образов, создаваемых в памяти. И одновременно, когда

происходит обмен между восприятием и памятью ни объект восприятия, ни образы, формируемые в памяти, не постоянны, а бесконечно конституируют друг друга. Что еще более важно, разница между виртуальным изображением и реальным объектом становится неясной. Отсюда следует, что нельзя утверждать, что виртуальные образы и реальные объекты имеют разные способы существования. С некоторыми оговорками (описанными ниже) можно сказать, что и виртуальные образы, и реальные объекты являются идеальными объектами, которые принадлежат бессознательному субъекту восприятия, а возможно, также и его сознательной сфере – хотя это лишь предварительное предположение. Это осложняется тем фактом, что, как мы говорили ранее, Делез избегает включения категории субъективности, несмотря на его постоянные ссылки, на план имманентности, который без субъекта кажется невозможным или, по крайней мере, загадочным и отличным от сферы имманентности в трансцендентализме. И такой подход исключения человека, на наш взгляд, происходит по следующим причинам. Во-первых, сфера трансцендентальной имманентности всегда субъективна, тогда как у Делеза, по-видимому, таковой не является. Во-вторых, в трансцендентальной философии сфера имманентности является сознательной, а в случае Делеза преимущественно или исключительно бессознательной. В-третьих, сфера имманентности находится не только в «бессознательном», но и в языке. В результате план имманентности содержит не только актуализацию, или как отношение виртуального с другими понятиями, но и актуальное как понятие, которым обменивается это виртуальное [2, р.152]. Примечательно, что этот тезис, который появляется ближе к концу рассматриваемого текста, существенно меняет и расширяет содержание теории Делеза. Если бы ей суждено было играть главную роль в этой концепции, план имманентности следовало бы рассматривать как состоящий из лингвистических терминов и выражений, а не как относящийся к сфере бессознательного или, возможно, также и сознания.

Подводя итог содержательному аспекту делезовской теории «восприятия», можно сделать следующий важный вывод, что она во многом отличается от других эпистемологических концепций восприятия. В результате делезовский концепт «виртуальности» имеет мало общего с виртуальностью в физике – он просто слабо вдохновлен концепцией виртуальной частицы, занимающей центральное место в квантовой теории поля, которую он переносит в совершенно иную сферу, а именно в сферу идеалистически понимаемого восприятия, связанного с памятью. Наконец, мы подходим к проблеме, решение которой является основной целью данного исследования. Возможно, ли перенести делезовский концепт «виртуальности» в философию информатики и использовать ее для объяснения виртуальных объектов и виртуальных миров, создаваемых компьютерами? И как это можно сделать?

Итак, во-первых, Делез рассматривает виртуальные образы как короткоживущие объекты, созданные в памяти в процессе восприятия, которые немедленно исчезают. В то время как реальные объекты – это объекты восприятия, не ограниченные какой-либо одной конституцией, но постоянно реконструируемые в процессе восприятия под влиянием виртуальных образов. Стало быть, реальные объекты также непостоянны, но не кажутся эфемерными. Такие или сходные свойства заметны в некоторых виртуальных объектах и мириах, созданных компьютерами. Некоторые виртуальные объекты, созданные компьютером, являются также эфемерными. Они появляются и исчезают в одно мгновение, чтобы быть замененными новыми, созданными создателями: естественным или искусственным интеллектом. Например, компьютерный дизайн предполагает создание множества версий объекта, которые постоянно перепроектируются, улучшаются, обогащаются и прочее. Все эти переходные фазы недолговечны и быстро исчезают, оставляя после себя только «целевой» объект, то есть конечный продукт,

который стабилен, относительно долговечен и не эфемерен. Из чего следует, что виртуальные объекты универсально эфемерны только в теории Делеза, в то время как созданные компьютером миры и объекты не всегда таковы – эфемерность не является их общим атрибутом. Некоторые виртуальные миры населяют человеческое сознание коллективное, а впоследствии индивидуальное – в течение относительно длительных периодов времени, и это длительное присутствие вызывает относительно постоянные культурные изменения (например, персонажи компьютерных игр часто становятся довольно прочными элементами культуры). В этом случае некоторые виртуальные миры и объекты, созданные компьютером – эфемерны, но некоторые – конечные результаты подобной проектной работы – стабильны и относительно долговечны.

Во-вторых, как делезовские виртуальные объекты, так и созданные компьютером виртуальные объекты действуют на объекты, которые их порождают. Виртуальные объекты у Делеза действуют на актуальный объект, или конституированный объект восприятия, а в контексте информатики, виртуальные объекты оказывают влияние на сознание пользователя компьютером. В последнем случае виртуальные миры меняют сознание своих создателей. Взаимные взаимодействия являются общей чертой, которая в ограниченной степени оправдывает переход от концепта виртуальности Делеза к компьютерной виртуальности.

В-третьих, созданные компьютером виртуальные миры инициируются и формируются в субъективном сознании их создателей, а затем посредством межсубъектной коммуникации проникают в коллективное сознание, тогда как виртуальные образы Делеза создаются бессознательно и остаются в бессознательном. Вот почему в первом случае виртуальные миры могут быть объективированы, то есть, перенесены из индивидуальной системы сознания в коллективную систему сознания. В другом случае объективизация также означает автономизацию в понимании теории трех миров К. Поппера (1902–1994)^[18]. В результате виртуальные объекты и виртуальные миры становятся независимыми от компьютерных программистов и пользователей, которые их создают. Виртуальные объекты Делеза бессознательны, поэтому их нельзя перенести в коллективное сознание, чтобы сделать их интерсубъективно доступными и автономными, или независимыми от индивидуального бессознательного. При этом, как мы отмечали ранее, присутствие субъекта в теории восприятия Делеза в лучшем случае вызывает беспокойство. Поэтому бессознательный характер виртуальных образов, постулируемый Делезом, вероятно, является самым большим препятствием в адаптации его теории к проблеме виртуальных миров, созданных компьютером. Если бы мы приняли его утверждение о том, что виртуальные миры бессознательны, они не смогли бы получить доступ к индивидуальному сознанию, что противоречило бы общепринятым интуициям и дофилософским представлениям о них и тому, как они воспринимаются. Именно присутствие виртуальных миров, как в индивидуальном, так и в коллективном сознании делает их столь важными для современной культуры и меняющегося культурного окружения человека и, по сути, позволяет им трансформировать среду, в которой существуют люди. Здесь имеется в виду виртуализация социального и индивидуального мира, которая отрывает созданный человеком мир от материальной реальности и прямых межличностных отношений.

Таким образом, происхождение виртуальных миров и объектов в информатике отличается от происхождения виртуальных образов в концепции Делеза. Виртуальные миры и объекты в информатике создаются на основе знаний, с помощью программного обеспечения, которыми обладают пользователи компьютеров. Делезовские же виртуальные объекты создаются в восприятии как объекты памяти, которые составляют

объект восприятия (актуальный объект). Виртуальные образы и виртуальные объекты, созданные компьютером, не материальны, но реальны. Это сходство, однако, имеет второстепенное значение из-за его общности. Поэтому в интуитивных представлениях виртуальные миры и объекты, построенные в информатике, имеют иной режим существования, чем соответствующие актуализированные объекты, которые могут, например, быть материализованными эквивалентами виртуальных объектов. Однако, согласно Делезу, виртуальные образы и реальные объекты являются эпистемологическими объектами (а не изначально независимыми) и имеют один и тот же способ существования – оба принадлежат плоскости имманентности. Вот почему основополагающий концепт «виртуальности» с придаными ему Бергсоном и Делезом свойствами не является хорошим кандидатом для объяснения специфики созданных компьютером виртуальных миров и их элементов – виртуальных объектов. Строго говоря, перенос концепта «виртуальности», созданного Бергсоном и Делезом на концепт «виртуальности» в современной информатике неадекватен – между ними слишком много различий и слишком мало сходства.

Библиография

1. DeLanda M. Intensive Science and Virtual Philosophy. London; New York: Bloomsbury Academic, 2013 .
2. Deleuze G. The Actual and the Virtual / translated by Eliot Ross Albert // Deleuze G., Parnet C. Dialogues II. New York: Columbia University Press, 2007, Pp. 148–159.
3. Бергсон А. Длительность и одновременность (По поводу теории Эйнштейна). Петербург: Academia, 1923.
4. Пригожин И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. Москва: УРСС, 2003.
5. Canales J. When Albert Einstein and Henri Bergson rowed about timehttps. URL: www.economist.com/culture/when-albert-einstein-and-henri-bergson-rowed-about-time/21808591 (дата обращения 26. 05. 24).
6. Canales J. When Albert Einstein and Henri Bergson rowed about timehttps. URL: www.economist.com/culture/when-albert-einstein-and-henri-bergson-rowed-about-time/21808591 (дата обращения 26. 05. 24).
7. Бергсон А. Творческая эволюция. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001.
8. Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998.
9. Делез Ж. Логика смысла. М.: Академический Проект, 2011.
10. Симондон Ж. Психическая и коллективная индивидуация. М.: ИОИ, 2023.
11. Simondon G. The position of the problem of ontogenesis // Parrhesia. 2009. № 7 (1). P. 4–16.
12. Weisstein E.W. Object data and manifolds // In Wiley series in probability and statistics. John Wiley & sons, Ltd., 2016. P. 391–397.
13. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. М.: Академический проект, 2009.
14. Jaeger G. Are Virtual Particles Less Real? // Entropy. 2019. 21 (2). 141. URL: <https://doi.org/10.3390/e21020141> (дата обращения 22.05.24).
15. Аристотель. Протрептик. О чувственном восприятии. О памяти. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2004.
16. Стретерн П. Юм за 90 минут. ACT Астрель, 2005.
17. Bergson H. Mind-energy: Lectures and essays. London: Henry Holt and Company, 1920.
18. Поппер К.Р. Объективное знание. Эволюционный подход. М.: Эдиториал УРСС, 2002.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензия

на статью «Виртуальность в понимании Жиля Делёза и Анри Бергсона и её роль для современной философии информатики»

Предметом данной работы является рассмотрение концепта «виртуальность» в понимании французского философа Жиля Делёза и возможность перенесения делезовского концепта «виртуальности» в философию информатики. Данный концепт является не условием возможности какого-либо рационального опыта, а условием генезиса реального опыта, и который наиболее часто встречается как некий феномен в современных философских дискуссиях о масштабных технологических трансформациях. Методология исследования включает такие общенаучные подходы, как дескриптивный метод, метод категоризации, метод анализа, наблюдения, синтеза. Автор использует сравнительно-сопоставительный метод для исследования влияния идей А. Бергсона на концепт «виртуального» в исследованиях Жиля Делёза.

Актуальность определяется тем, процессы виртуализации, дифференциации и индивидуации связанные с новейшими информационными технологиями (технологиями искусственного интеллекта и глубокого машинного обучения, развития облачных вычислений, технологий интернета вещей, квантовыми вычислениями, распространением 5G мобильной связи, блокчейном и т.д.), меняют всю общественную деятельность современного социума. Поэтому анализ развития понятия виртуальности в философских концепциях приобретает особое научное значение. Актуальными является вопрос о применимости использования концепта виртуальности Ж.Делёза в философии информатики.

Научная новизна обусловлено анализом виртуального как сферы дифференциальных отношений, которые становятся «актуализированными» при их переходе в актуальную сферу. Автор считает, что концепт «виртуальность» приобретают у Делеза уникальное новаторское значение. В контексте исследования понимание Ж.Делёзом концепта виртуальности автор обращает внимание на связь его подхода с исследованиями А. Бергсона таких понятий как время, возможность, виртуальное и актуальное, дифференциация, множественность, восприятие и т.д. автор подчеркивает, что для Делеза и виртуальное, и актуальное полностью реальны, тогда как возможное нереально. Точно так же, как виртуальность противопоставляется актуальности, возможность противопоставляется реальности. В результате актуализация – это не становление реальными возможностей, а становление актуальным виртуального, которое сосуществует рядом с ними. Автор приходит к выводу, что важнейшей характеристикой виртуальности является существование, которое актуализируется через дифференциацию. То есть виртуальность вынуждена дифференцироваться (создавать свои линии дифференциации), чтобы быть актуализированной.

Интересным является попытка автора перенести делезовский концепт «виртуальности» в философию информатики. В работе выявляется эта разница между виртуальными объектами Делёза и виртуальными мирами и объектами в информатике. Вероятно, этому вопросу автору следовало бы уделить больше внимания, тогда как он пристранно рассуждает о преемственности идей А.Бергсона и Ж.Делёза в отношении концепта виртуальности.

Статья написана научным языком, претензий к стилю изложения нет. Структура соответствует требованиям, предъявляемым к научному тексту.

Библиография содержит 18 источников, которые соответствуют теме исследования. К

сожалению, не обнаружены исследования понятия виртуальности, опубликованные в последние годы (Егоров Н.С., Бибарсов Д.А., Елховой О.И.).

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Любохонская О.В. Этическое измерение лагом в концепции современного минимализма // Философская мысль. 2024. № 12. DOI: 10.25136/2409-8728.2024.12.72810 EDN: EKFASE URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=72810

Этическое измерение лагом в концепции современного минимализма

Любохонская Оксана Валерьевна

кандидат философских наук

преподаватель; кафедра истории и философии; Военно-космическая академия им. А.Ф. Можайского

195273, Россия, г. Санкт-Петербург, ул. Ждановская, 11

✉ gl.oksana2018@yandex.ru



[Статья из рубрики "Этика"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2024.12.72810

EDN:

EKFASE

Дата направления статьи в редакцию:

22-12-2024

Аннотация: Предметом исследования является социокультурный феномен лагома, который рассматривается через призму этического измерения и относится к философии повседневности. Лагом – это образ жизни, который пришел из скандинавских стран и стал наиболее популярным в странах Европы и России. В статье, автор обращается к древнегреческому философскому наследию, в котором обнаруживает корневую основу минимализма в этике, встроенную в сократовско-софистическую (этико-антропологическую) парадигму. В исследовании показывается взаимосвязь древнегреческой этики минимализма с эвдемонизмом, так как они оказываются главными аспектами, которыми можно охарактеризовать социокультурный феномен лагома с позиции этики. Лагом чаще всего описывается с точки зрения эстетического измерения, поэтому автор на его примере стремиться выяснить, какие эстетические категории попадают в поле современной этики минимализма, обозначая подобное явление как «эстетический сдвиг» в этике. Такими категориями становятся: простота, пространство, умеренность (мера, баланс), функциональность. Именно они, по мнению автора формируют основания для современной этики и новую экзистенциальную

реальность человеческого бытия. В исследовании применяется метод компаративистики, который используется в историко-философском контексте и герменевтический подход с целью интерпретации социально-культурного феномена лагома. Новизна исследования состоит в том, что автор впервые вводит данный социально-культурный феномен в широкое поле философского дискурса в области этической мысли. Тем самым, автор стремится расширить границы исследования философского минимализма в целом и прояснить его фундаментальные основы с точки зрения этики через призму античного наследия. Основной вывод проведенного исследования заключается в том, что лагом – это один из феноменов этики минимализма, который можно определить как внешнеэкзистенциальную модель поведения и образа жизни человека. Он включает в себя упрощенный подход к бытию с характерным желанием обретения равновесия и гармонии (психо-эмоционального удовольствия) и достижением счастья, как конечной жизненной цели существования человека.

Ключевые слова:

этика, минимализм, эвдемонизм, лагом, мера, пространство, простота, Сократ, софисты, Эпикур

Современный минимализм (от англ. *minimal* – «упрощение сути или формы», термин изначально использовался в арт-искусстве во второй половине XX века) чаще исследуется в широком социокультурном или эстетическом аспекте, реже в философском (онтологическом и гносеологическом) и почти не исследуется в этическом аспекте за исключением, возникшего сейчас дискурса цифровой культуры. [7, с.85]. В гуманитарном поле исследований существует и разрабатывается социально-психологический дискурс минимализма, тогда как философско-этический остается почти не проявленным. Произошедший постмодернистский переворот затронул не только онтологические основы, когда «верх» и «низ» меняются местами [16, с.63], но вместе с тем привел к субъективации этического поля, нарушению универсальных моральных ориентиров, когда запретное становится разрешенным, а все разрешенное запретным. Это способствовало фундаментальному изменению этики и к современному активному поиску новых для нее основ. Современная этика, как и онтология потеряла свою абсолютность и тотальность, которая была им свойственна в XX столетии. Одновременно в наши дни наблюдается очень интересное явление, когда эстетика во многом начинает определять новую этическую парадигму XXI века. В данной статье сделана попытка показать траекторию такого движения или «эстетического сдвига» в этике на примере одной из популярных современных концепций философии повседневности – лагом, который является ярким, ставшим популярным среди людей явлением современного минимализма.

Сам термин «лагом» (*lagom*), обозначающий особый образ жизни, пришел из Швеции и происходит от древнескандинавского *lagt om*, что обозначает символическое групповое действие викингов, которые образовывали круг и пили по глотку рог с медовухой, передавая его друг другу [4, с.6]. Сейчас лагом понимается как умеренность или мера во всем, дословно переводится «не слишком много, не слишком мало», «в самый раз», «достаточно» [3, с.8]. В данной статье впервые ставится задача рассмотреть лагом как одну из концепций современного минимализма через этическое измерение и показать этические основы данного социокультурного явления. Для этого необходимо сначала обратиться к древнегреческой философии, чтобы найти и показать корневую основу

этического минимализма.

Сократовско-софистическая парадигма.

Корневая основа этического минимализма в философии, прежде всего, обнаруживается в сократовско-софистической (этико-антропологической) парадигме, представленной нам через призму диалогов Платона. Данная парадигма включает известные противоположности: в отношении истины, объективное – субъективное, в отношении морали, общее – индивидуальное, в отношении познания – внутренняя направленность к абсолютному и относительность (релятивность). Античный этический минимализм основан на трех основных принципах осознанности, мере и простоте и является отправной точкой для возникновения последующей аскетической традиции, которая перешла в христианскую. Необходимо отметить, что минимализм в этике – это прежде всего практика внутреннего (восхождение к Абсолютному началу), ведущая к практике внешнего в отношении другого человека, окружающего мира и вещей.

Осознанность является самым важным и глубинным основанием этического действия. Она проявляется в гносеологической траектории самопознания, которое Сократ называет божественным занятием или практикой самого себя, прорывом «к своему собственному» [2, c.6]. При помощи осознанности проявляется забота Сократа «отличить настоящее свое, собственно свое от своего принадлежности» [2, c.81]. Отсюда знаменитая сократовская формула «Познай самого себя».

Осознанность приводит к пониманию разумности или умеренности (меры). Фундаментально мера (metron) привносится в этику из онтологии, а точнее из древнегреческой онто-космологии [10, c.36]. Мера принадлежит вечности и является основным эйдосом бытия или по словам Платона соразмеренностью, раскрываясь в красоте и добродетели [14, c.92]. Помимо онтологического измерения, Сократ и софисты задают мере антропологическую направленность. В диалоге Теэтет, Платон говорит устами Сократа: «Хочешь ты того или нет, тебе придется допустить, что ты мера» [13, c.266]. Если мера для Сократа глубинна и божественна, принадлежит вечности, поэтому человек соизмеряясь с ней, тоже должен стать вечным, то известный софист Протагор, отрицает сократовский поиск «целостного себя» и постулирует индивидуальность меры, которой можно измерять внешнее, рассматривая человека как продолжение в вещах, предметах и делах [17, c. 116].

Простота привносится в этику из онтологического и эстетического философских измерений и присутствует как у Сократа, так и у софистов, но с противоположным фокусом понимания. Для Сократа Абсолютом простоты является объективная Истина как единое Благо, а для софистов субъективная истина индивидуума. Глубинная суть минимализма состоит в «удержании себя у простого», когда не нужное отбрасывается, а все необходимое редуцируется к одному [11, c.5]. Простота таким образом, категория не только этическая, но в первую очередь онтологическая. Софисты используют ее скорее в качестве упрощения, что постепенно приводит к солипсизму и релятивизму, особенно в лице Горгия, утверждающего, что «сущее не существует» и «не сущее не существует» [15, c.73].

Взаимосвязь древнегреческого эвдемонизма и минимализма

Эвдемонизм, как и минимализм в этике исходит из предложенной сократовско-софистической парадигмы. В основе античного эвдемонизма лежат те же

минималистические категории, осознанность и мера, но добавляются еще категории *добродетели, удовольствия и счастья*, которые менее выражено присутствуют в этике минимализма. Что касается категории *простоты*, то она очевидно присутствует в эвдемонизме как целевая установка на достижение Блага (Сократ, Платон, Аристотель, Эпикур), приводящее человека к заветной счастью.

Центральное место в античном эвдемонизме занимают *добродетели души*. Учение о добродетелях (положительных качествах души) традиционно развивал Сократ в противостоянии с софистами. Показательным является диалог «Евтидем», где Сократ приходит к выводу, что ни одно «наличное благо» (материальные блага) не делает человека счастливым (280b) [\[12, с.168\]](#), а только мудрость, которой можно научится и добродетели (282c) [\[12, с.171\]](#). Этую же позицию разделяет Платон. Аристотель в «Никомаховой этике» определяет счастье (эвдемонию) как «деятельность души сообразно добродетели» (1009b 25) [\[1, с.69\]](#). Для Аристотеля добродетели продолжают играть основополагающую роль, но он не исключает наличия достаточного запаса, в том числе и внешних благ, а не только добродетелей внутренних.

В поздний период античности наиболее минималистичными являются школы кинизма и стоицизма, тогда как эпикурейство создает полноценную эвдемоническую этическую модель. В этике Эпикура добродетели продолжают сохранять свое центральное значение и это сближает его с Сократом. Тем более, что главной добродетелью, с точки зрения философа является благоразумие, обладание которым «дороже даже философии». Однако Эпикур начинает говорить о значимости удовольствий, определяя их «началом и концом счастливой жизни» или «первым благом, прирожденное нам», которое человек может познать. Именно с него «мы начинаем всякий выбор и избегание» [\[19\]](#) от неудовольствий и страданий. Мерой всякого блага для Эпикура становится именно удовольствие или не удовольствие, но не всякое удовольствие ведет к благу, за иным следует страдание или зло, так же как не всякое неудовольствие есть в конечном счете страдание, так как через страдание можно выйти к наивысшему благу. Эпикур первый философ, который пытается балансировать между эвдемонизмом, гедонизмом и минимализмом и задает дальнейшие перспективы развития этих направлений в этике. Он впервые предлагает измерять удовольствие мерой разумности (умеренность), которая в конечном счете должна привести к «свободе от телесных страданий и душевных тревог» [\[19\]](#). У последователей Эпикура учение о добродетелях приобретает в дальнейшем более прозаический смысл. Добродетели – это инструмент для достижения поставленной цели блаженства [\[20\]](#).

Таким образом, главными категориями древнегреческого этического минимализма являются осознанность, мера и простота, которые в свою очередь переносятся в поле древнегреческой эстетики, характеризующуюся в своей основе гармонично-пропорциональной природой сознания [\[9, с.411\]](#). Эвдемонизм привносит категории добродетели, удовольствия и счастья. Какие из них обнаруживаются в этическом измерении лагом как социокультурного феномена?

Лагом – философия нового минимализма.

Современный минимализм можно рассматривать как образ жизни или повседневного существования человека, который ставит вопрос: «Как жить правильно?» [\[8, с. 106\]](#) В начале XXI века лагом как идеал минималистического образа жизни становится одним из ответов на поставленный человеком вопрос. Такой образ жизни характеризуется

философией повседневности, включающей «заботу о себе» и «заботу о мире», являясь эстетическим (пространство и нейтральный цвет даже в косметологии *demure, clean girl*) и этическим трендом одновременно. Популярность подобной социокультурной концепции связана с перенасыщением современным обществом (особенно в экономически развитых странах) материальными благами, увеличением стрессогенных психологических, информационных факторов и ухудшающейся с каждым днем экологической ситуации в целом. Этическое измерение лагом наиболее выражено индивидуальной, социальной и экологической этикой.

Индивидуальная этика. Авторы, популяризаторы лагом как образа жизни предлагают работу над собой, начиная с эмоциональной сферы. Можно обозначить ее как заботу о *психологическом пространстве* человека, то есть нахождение баланса и гармонии между эмоциональной активностью и пассивностью (сдерживание эмоций, умеренность и отсутствие причуд) [18, с. 23]. Лагом – это нахождение той самой «золотой середины», гармонии во всем, когда тебе не много, не мало, а достаточно. На лагом сильно повлияло распространение в Швеции протестантизма, которое осуждало жажду богатства и материальных благ. [5, с. 185]. Это придает пуританский оттенок данному образу жизни, который призывает к скромности, заботе о ближнем, к справедливому распределению экономических и социальных благ [18, с.26]. Нужно изменить сами жизненные установки, перейти от «иметь» к «быть» [18, с. 107]. Можно сказать, что стиль в жизни лагом (умеренность, разумность, отказ от излишеств, целесообразность в потреблении, не привязанность к материальным благам) – это попытка выйти из общества потребления и вернуться к себе, переосмыслить жизнь, стать свободным от вещей, чтобы освободить пространство для любви и истинного отношения к окружающему, для творчества и нового созидания [18, с.107]. Эстетика лагом во многом начинает определять этику. Примером является лагом-дизайн, который создается с визуализацией расширенного пространства и нейтральностью цветовой гаммы, чтобы уравновешивать, успокаивать психику человека, дарить ему комфорт и уют.

Выстраивание психологического пространства бытия должно гармонично сочетаться с выстраиванием внешнего пространства, где этическое отношение к вещам согласуется с эстетическим аспектом существования человека. По своей сути мы имеем дело с особого рода экзистенциализмом, но только имеющим обратный вектор направленности. Его изначальная направленность исходит не из внутреннего существования, проявленного во вне, а из внешнего существования отсылающего к попытке внутреннего изменения человека. В этом усматривается преобладание софистического релятивистского подхода над сократовским. Происходит повышение внешней функциональности в отношениях: человек – вещь, человек - человек, человек - общество, что безусловно связано с появлением и развитием компьютерных и инновационных технологий. Внешняя функциональность неизменно должна приводить к повышению статуса внутренней функциональности самого индивида, которая предполагает совместимость или гармонию с самим собой и миром, а также цельность понимания себя и мира. Категория функциональности, обнаруживаемая в современной этике и привнесенная в нее из эстетического поля авангардного искусства XX века нуждается в отдельном широком исследовании. Нужно отметить, что данная категория была только в эстетическом, а не в этическом поле древнегреческой философии, являясь одним из определяющих факторов структурности и красоты (цельности, совместимости, гармонии).

Социальная этика. Одной из самых больших этических проблем является нахождение баланса между индивидуальными этическими нормами и общественными. Шведская

модель жизни в стиле лагом здесь не является исключением. Если в философии категория меры – это синтез категорий количества и качества, то есть мера –трансформа, в пределах которой качество варьируется в зависимости от изменения количества, то понятие лагом с философской точки зрения такую нагрузку не несет, так как этот термин является диалектической противоположностью закону янте (от дат.-норв. «janteloven»). Термин ввел датско-норвежский писатель Аксель Сандемус в романе «Беглец пересекает свой след». Закон янте гласит: «Ты не чем не лучше нас» [6, с.94] или «не высовывайся». Способность сбалансировать общественную установку янте с индивидуальными раскрывающимися возможностями человека остается одной из главных проблем скандинавских стран. Можно сказать, что закон янте – это обратная сторона лагом, который предполагает такую умеренность в обществе, когда ко всем его членам относятся как к равным, «у каждого должны быть одинаковые права и бонусы» [4, с.31]. Чтобы быть полноценной частью общества, нельзя брать слишком много или слишком мало. Таким образом, принцип «Мы все равны» может проявить и свою противоположную сторону, когда общие правила подавляют индивидуальность человека, его отличительные особенности. Поэтому найти баланс между лагом и янте, между общественным и индивидуальным иногда бывает довольно сложно.

Экологическая этика. Выстраивание внешнего пространства существования человека проявляется в этическом отношении к вещам. Взаимоотношение человека и природы могут давать очень эффективные результаты, когда мы следим за расходом воды и электроэнергии, отказываемся от пластика в пользу картона и бумаги, развиваем высокие технологии зеленого сектора экономики, стремимся отходы превратить в энергию или отправляем их на переработку, чтобы сделать из них другую продукцию для социального потребления. Так возникает креативная одежда из органической ткани, сделанной из очистков фруктов и овощей или биотопливо для транспорта, отлетавший свой срок самолет становится отелем, а уже переставший плавать корабль – престижным рестораном. Такой подход к вещам получил название reuse («использовать» или «перестроить заново») и он является частью лагомного образа жизни. По такому принципу выстроено безотходное и «зеленое» производство. На бытовом уровне он проявляется в отказе от покупки новых вещей до тех пор, пока можно использовать старые, повторной продажей подержанных, но качественных вещей в комиссионных магазинах и second hand. Современные взаимоотношения человек – природа становятся частью философии минимализма и разумного гедонизма. Лагом предполагает умеренный темп жизни и поэтому прекрасно встраивается в движение «Slow life», которое характеризуется сознательным замедлением темпа жизни и потребляемой информации. Возможно поэтому появляется феномен дауншифтинга (англ. downshifting, сознательное замедление какого-либо процесса), например когда автомобиль переключается на более низкую передачу или жизнь в стиле «simple living» (с англ. — «простой образ жизни») упрощение, когда человек сознательно начинает «живь для себя», переключается на себя, начинает заботиться о себе [8, с.107]. Нужно отметить, что распространение минималистических тенденций в современном мире свойственно не только западноевропейскому обществу, но и странам Востока. Например, японский путь к счастью нагоми или ставший очень популярным в последнее время дзен-буддизм.

Основная цель лагом привести человека не только к балансу и гармонии, но и к счастью, которое мыслится как «удовлетворение настоящим моментом» [4, с. 216] и лишено доминирования материальных благ. В современном мире мы впервые видим, как минимализм не уходит в свою радикальную сторону аскетизма, а пытается обозначить эвдемонию своей конечной целью. Счастье, которое человек может найти в образе

жизни лагом не отрицает чувства эмоционального и психологического удовольствия, пусть даже «добываемого» путем внешнего, а не внутреннего преобразования, что снова указывает на преобладание софистического, а не сократовского подхода.

Таким образом, лагом становится одним из феноменов современной этики минимализма, который включает в себя категории осознанности, пространства, простоты, умеренности, баланса, функциональности, удовольствия и счастья. Это экзистенциальная модель поведения или образа жизни человека, предполагающая упрощенный подход к бытию с характерным желанием обретения гармонии и равновесия во внешнем и внутреннем мире, с целью достижения счастья. Лагом является примером «эстетического сдвига» в современной этике, где переплетаются смысловые категориальные основания древнегреческого минимализма и эвдемонизма. С точки зрения этико-антропологической парадигмы, данный социокультурный феномен имеет внешнюю софистическую направленность в отношении человека, социума, природы и вещей, который должен приводить к внутреннему изменению сознания и этическому совершенствованию.

Библиография

1. Аристотель. Никомахова этика. // Собрание соч.: В 4-т. М.: Наука, 1983. Т. 4. С. 53-293.
2. Бибихин В.В. Поиск своего в "Алкивиаде" Платона. // Логос. 2011. № 4 (83). С.63-88.
3. Берген С. Лагом: не много, не мало. Шведская философия золотой середины. Минск: Поппuri, 2019.
4. Бронс А. Лагом. Ничего лишнего. Как избавиться от всего, что мешает быть счастливым. М.: Издательство "Э", 2018.
5. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма. М.: Издательство АСТ, 2020.
6. Викинг М. Lykke. В поисках секретов самых счастливых людей. М.: Колибри, Азбука-Аттикус, 2022.
7. Гасилин А.В. Минимализм как этика цифровой культуры. // Философия и общество. 2017. № 4. С. 83-95.
8. Дядык Н.Г. Минимализм как форма философии повседневности. // Социум и власть. 2019. № 2 (76). С. 106-117.
9. Лосев А.Ф. История античной эстетики (ранняя классика). М.: Государственное издательство "Высшая школа", 1963.
10. Любогохонская О.В. Философское измерение античной меры и скандинавского лагома // Философская мысль. 2024. № 5. С. 34-43. DOI: 10.25136/2409-8728.2024.5.69483 EDN: DHFXQD URL: https://e-notabene.ru/fr/article_69483.html
11. Мелихов Г.В. Философский минимализм. // Вестник Самарской гуманитарной академии. 2015. № 1 (17). С. 3-9.
12. Платон. Евтидем. // Платон. Собрание соч.: В 4-т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 158-202.
13. Платон. Теэтет. // Платон. Собрание соч.: В 4-т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 192-274.
14. Платон. Государство. Кн. 1. // Платон. Собрание соч.: В 4-т. М.: Мысль, 1994. Т. 3. С. 97-494.
15. Секст Эмпирик. Собрание соч. В 2-т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. 400 с.
16. Хаустов Д.С. Лекции по философии модернизма. М.: РИПОЛ классик, 2018.
17. Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993.
18. Экстрём Л. Lagom. Секрет шведского благополучия. М.: Колибри, Азбука Аттикус. 2021.
19. Эпикур. Письмо к Менекею. // Письма и фрагменты Эпикура. – URL: simposium.ru/ru/node/9940 (дата обращения 30.11.2024).
20. Sohvola J. Eudaimonia: Happiness and "the Good Life" in Ancient Greek Philosophy. // Brewminate: A Bold Blend of News and Ideas. 2021. – URL:

<http://brewminate.com/eudaimonia-happiness-and-the-good-life-in-ancient-greek-philosophy/> (дата обращения: 03.12.2024)

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензия

на статью «Этическое измерение лагом в концепции современного минимализма »

Предметом исследования является анализ малоизученной в отечественной философии феномена усиления роли эстетики в определении новой этической парадигмы XXI века или «эстетического сдвига» в этике на примере одной из популярных современных концепций философии повседневности – лагом, который является ярким, ставшим популярным среди людей явлением современного минимализма.

Методология исследования включает такие общенаучные подходы, как дескриптивный метод, метод категоризации, метод анализа, наблюдения, синтеза, которые дали возможность исследовать социокультурный феномен лагома как особого образа жизни и этико-антропологической парадигмы.

Актуальность обусловлена тем, что лагом становится одним из феноменов современной этики минимализма, который включает в себя категории осознанности, пространства, простоты, умеренности, баланса, функциональности, удовольствия и счастья. В начале XXI века лагом как идеал минималистического образа жизни становится одним из ответов на поставленный человеком вопрос. Такой образ жизни характеризуется философией повседневности, включающей «заботу о себе» и «заботу о мире», являясь эстетическим (пространство и нейтральный цвет даже в косметологии *demure, clean girl*) и этическим трендом одновременно. Популярность подобной социокультурной концепции связана с перенасыщением современным обществом (особенно в экономически развитых странах) материальными благами, увеличением стрессогенных психологических, информационных факторов и ухудшающейся с каждым днем экологической ситуации в целом. Этическое измерение лагом наиболее выражено индивидуальной, социальной и экологической этикой.

Научная новизна определяется тем, что в работе анализируется лагом как одну из концепций современного минимализма через этическое измерение и показать этические основы данного социокультурного явления. Автор рассматривает корни этического минимализма в древнегреческих учениях. Сократово-софистическая (этико-антропологическая) парадигма базируется на осознанности, мере и простоте и является отправной точкой для возникновения последующей аскетической традиции, которая перешла в христианскую. В основе античного эвдемонизма лежат те же минималистические категории, осознанность и мера, но добавляются еще категории добродетели, удовольствия и счастья, которые менее выражено присутствуют в этике минимализма.

Статья написана научным языком, претензий к стилю изложения нет. Структура соответствует требованиям, предъявляемым к научному тексту. Библиография состоит из 20 источников, соответствующих теме работы. Однако автор не обратился к трудам Ф. Гиренка, О.В. Любогохонской, Я. Э. Цырлинской и др., которые посвящены этой проблеме. Некоторые ошибки в тексте: Лагом – это нахождение той самой «золотой середины», гармонии во всем – пропущена буква «в». В данном предложении: «Таким образом, главными категориями древнегреческого этического минимализма являются

осознанность, мера и простота, которые в свою очередь переносятся поле древнегреческой эстетики, характеризующуюся в своей основе гармонично-пропорциональной природой сознания» - нарушено согласование слов или перед словом «поле» должен стоять предлог «в». Нет красных строк в тексте.

Публикация возможна при исправлении незначительных ошибок.

Философская мысль*Правильная ссылка на статью:*

Смирнов М.Ю., Фёдоров С.В. Сакральное как необходимое условие символа в контексте диалектико-генологического подхода А. Ф. Лосева // Философская мысль. 2024. № 12. DOI: 10.25136/2409-8728.2024.12.71566 EDN: DROTAR URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=71566

Сакральное как необходимое условие символа в контексте диалектико-генологического подхода А. Ф. Лосева

Смирнов Максим Юрьевич

кандидат философских наук



доцент; кафедра философии и социально-гуманитарных наук; Омский государственный медицинский университет Министерства здравоохранения Российской Федерации

644099, Россия, Омская область, г. Омск, ул. Некрасова, 5 А, ауд. 509

smirnov.m@list.ru

Фёдоров Сергей Владимирович

кандидат философских наук



доцент; кафедра философии, истории, экономической теории и права; Омский государственный аграрный университет имени П. А. Столыпина

644008, Россия, Омская область, г. Омск, ул. Сибаковская, 4, каб. 235

jettull@mail.ru

[Статья из рубрики "Философия культуры"](#)**DOI:**

10.25136/2409-8728.2024.12.71566

EDN:

DROTAR

Дата направления статьи в редакцию:

24-08-2024

Аннотация: Предметом исследования является сакральное и его роль в формировании символа в контексте диалектико-генологического подхода А. Ф. Лосева. Авторы опираются на диалектическую генологию (учение о Едином) Лосева, развернутую в теории «самого самого» как беспредикатной основы любой вещи. Такая беспредикатная основа всех вещей и мира в целом («самое само»), по мнению авторов, предстает в

архаическом сознании и культуре как сакральное. На основе анализа источников, в статье сопоставляются представления о сакральном в культуре и диалектика «самого самого». Согласно Лосеву, «самое само» не может быть отождествлено с непознаваемой вещью-в-себе, но является источником смыслового и внесмыслового в вещи и выражается в символах конкретной индивидуальности. Любой знак является символом, если он обладает двуплановостью и имеет как транзитивную, так и нетранзитивную стороны. Как символ он, с одной стороны, является единораздельное бытие Единого (смыслы), а, с другой стороны, выражает нерасчлененное континуальное Единое (сакральное). В истории философии выделено два основных подхода, восходящих к Платону и Аристотелю. В неоплатоническом подходе символ понимается как единство транзитивности и нетранзитивности. Последняя связывается с выражением в имманентном трансцендентного. В аристотелевском подходе, развитом в рационалистической традиции, в символе акцентируется транзитивность. Использованы сравнительно-исторический, диалектический методы и метод типологизации. С опорой на диалектическую методологию Лосева сделан вывод о наибольшей полноте диалектико-конкретной теории символа. На этой основе осмыслена специфика человеческой сущности, несводимой к роботизированному рационализму или к звериному иррационализму. На примере архаических культурных практик показан символизм, двуплановость человеческой сущности. Профанное в культуре вполне транзитивно, сакральное – нетранзитивно. Символ же связывает две эти сферы, формирует переходы от одной к другой. Новизна работы заключается в применении диалектико-генологической теории символа А.Ф. Лосева к исследованию сакрального и двуплановости как символа, так и человеческой сущности. Транзитивность и нетранзитивность символа показаны в их диалектическом единстве, позволяющем связывать, не смешивая и не растворяя одну в другой, сакральную и профаниную стороны культурной жизни.

Ключевые слова:

сакральное, профанное, смысловое, внесмысловое, самое само, транзитивность, нетранзитивность, диалектика, человеческая сущность, символ

Актуальность темы. Постановка проблемы

Целью нашего исследования является рассмотрение сакрального как необходимого условия символа. Для раскрытия роли сакрального в символе нами используется диалектико-генологический подход А. Ф. Лосева. По нашему мнению, в отличие от смыслов и каких-либо иных культурных феноменов обязательной составляющей символа является сакральное. Предметом нашего исследования, таким образом, является сакральное и его роль в формировании символа. Актуальность данного исследования обусловливается нарастанием кризисных явлений в развитии современного человечества. Начиная с эпохи Нового времени, можно наблюдать процесс десимволизации и демифологизации западной культуры, связанный с утратой сферы сакрального в человеческой жизни. Этот процесс обусловлен нарастанием нигилистических тенденций по всему миру, в рамках которых человек рассматривается как всецело рациональное существо, всегда следующее «калькулирующему» рассуждению, своей выгоде и техническому прогрессу. Данная тенденция также тесно связана с развитием капиталистического хозяйства. Всё иррациональное в человеке с этого времени начинает связываться с чисто животным началом и подлежать

прояснению и устранению. Результатом этого процесса может стать утрата человеком своей человеческой сущности, связанной, по нашему мнению, со сферой суверенного (т.е. сакрального), и трансформация человека в животного или робота.

Наука, возникшая в это время, начинает не только рационально познавать человека, но и навязывать ему результаты собственного познания, маргинализируя религию, мифологию, т.е. любое ненаучное мировоззрение, тем самым загоняя человека в прокрустово ложе позитивного знания. Всё это приводит к тому, что в современном мире мы видим нарастание тенденций по кардинальному изменению самой природы человека, превращению его в киборга и приданье компьютерных технологий. Проявлением этих тенденций является широкое распространение операций по произвольному преобразованию физического тела людей, разрушение и трансформация всех традиционных общественных институтов (религия, семья, традиционные ценности), развитие средств связи и массовой коммуникации, приводящее к усиленному контролю над человеком, вживление в организм человека всевозможных устройств, способных влиять в том числе на работу его сознания. Все эти изменения обосновываются рационально. Человека призывают шагать в ногу с прогрессом, ломая все сложившиеся традиционные институты и установления.

Данная тенденция в развитии человечества отмечалась в работах многих исследователей. Так К. Маркс в «Манифесте коммунистической партии» отмечает, что «буржуазия лишила священного ореола все роды деятельности», а «все священное оскверняется, и люди приходят, наконец, к необходимости взглянуть трезвыми глазами на свое жизненное положение и свои взаимные отношения» [1, 144-145]. «Мир расколдован», пишет М. Вебер, характеризуя последствия развития капиталистического хозяйства [2, 714]. Развитие капитализма, основанного на рациональном труде и накоплении, который стремится сводить к минимуму все нерациональные траты, приводит к постепенной утрате сферы сакрального в жизни человеческого общества и превращению человека в вещь, по мнению Ж. Батая [3]. «Целью сделалось бесславное процветание дела, польза стала основой моральных ценностей. Мерилом человека стал завод; он занял место всего остального, признав все остальное суетой. Он вовсе не был Бегемотом, в нем не было ничего сакрального или чудовищного; он с самого начала представлял собой разумную, сводимую к бухгалтерским счетам реальность и развивался в соответствии с общими законами, по пути, который ведет от имеющихся у человека сил к потребностям, которые ему нужно удовлетворять» – писал он [3, 257].

Существуют ли границы подобных изменений, переход которых может привести к исчезновению человеческого в человеке, превращению его в «зомби» или «робота»? В современном мире постепенно исчезают любые сакральные и суверенные области, задававшие эти рамки. Все подвергается сомнению, научному изучению, обсуждению и изменению. Все должно быть отслеживаемо, прозрачно, формализовано, контролируемо. Все эти меры, конечно, обосновываются рационально (прежде всего, безопасностью). Всё непредсказуемое, опасное, неотслеживаемое должно быть устранено. Уже не кажутся фантастическими апокалиптические утопии общества будущего Дж. Оруэлла, Е. Замятиня или В. Пелевина. Развитие искусственного интеллекта и подчинение ему всех сфер человеческой жизни означает полное доминирование рационализма в будущем мире.

Однако выражает ли рационализм всю суть человека? Уже А. Шопенгауэр в своем знаменитом труде показал, что суть человека проявляется как раз в способности нарушать закон достаточного основания, т.е. быть свободным от какой бы то ни было

логики. На это указывали его последователи, представители философии жизни, а также экзистенциалисты, обнаруживавшие человеческую сущность именно в свободе. Как говорил герой Ф. М. Достоевского в повести «Записки из подполья», «Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить». Несмотря на это, развитие капиталистического производства и позитивистской науки в современном мире постепенно лишает человека какой бы то ни было свободы, превращая его в придаток машины и рынка, во всецело прагматическое и рациональное существо. Связано это во многом с тем языком и теми научными парадигмами, которые используют активно наука и образование, начиная с эпохи Нового времени. Эти парадигмы, прежде всего, рациональны, они направлены на устранение какой-либо смутности и тайны, т.е. всего сакрального из жизни людей. В то же время, как мы знаем, жизнь людей во все времена предполагала наличие сферы сакрального, т.е. области тайны. Например, сексуальные отношения, впрочем как и смерть, всегда представляли собой сферу, где господствовала тайна и мистика. В современных же западных школах мы, например, часто сталкиваемся с беззастенчивым рациональным и циничным изучением этих отношений, уничтожающим их сокровенность и интимность.

Такая рационализация человека безусловно лишает его свободы и суверенности. Логика предполагает, что не существует ничего, что не могло бы соотноситься с чем-то иным. Поэтому все сравнивается со всем, всякая сфера человеческой жизни подвергается определению в сопоставлении с другими сферами, а значит, отсутствует какая-либо сфера, обладающая суверенностью. С другой стороны, отрицая логику и становясь абсолютно свободным, человек становится совершенно неспособным к общению и сознательной деятельности. Такого рода крайность так же лишает человека многих способностей и возможностей. Таким образом, человек является одновременно свободным и ограниченным существом, одновременно рациональным и иррациональным. Уклонение в ту или другую сторону лишает человека его человеческой сущности.

Сакральное и профанное в архаической культуре и жизни людей

Что же такое сакральное, и какое место оно занимает в человеческой жизни? Тема сакрального тщательно исследовалась в работах Э. Дюркгейма, М. Мосса, Дж. Фрезера, Р. Кайя, Ж. Батая, М. Элиаде, Р. Отто. Данные исследователи отмечали, что одной из ключевых особенностей всех религий и вообще людей традиционной культуры является разделение мира на профаниную и сакральную сферы. При этом сакральная сфера может мыслиться «отдельно от фигуры какого-либо личного божества, не как результат божественной эманации, а как продукт культурной деятельности людей» [4, 14]. Так, по мнению Ж. Батая, профаниную сферу, прежде всего, характеризует труд, который и формирует устойчивый, расчлененный и дискретный мир вещей, определенность форм и языка, т.е. пространство смыслов. В профаний сфере ничто не суверенно, ничто не существует ради самого себя, но всегда ради чего-то другого [5, 24-42]. Сакральная же сфера есть сфера вне смысловая. Она представляет собой нерасчлененный континуальный безостановочный поток, напоминающий длительность А. Бергсона. Этую сферу максимально выражает животное бытие. Ведь животное, согласно Батая, не вычленяет и не противопоставляет природе ни себя, ни что-либо другое, а «пребывает в своей среде подобно потоку воды в водной стихии» [5, 16]. Остановку путем запрета этого неудержимого бессознательного потока, формирующую культуру, а затем преодоление запрета, приводящее к усилению этого потока, Батай называет трансгрессией [6]. Именно трансгрессия, по мнению Батая, формирует сакральное в культуре и жизни людей. При этом сакральное характеризуется в работах Батая и многих других авторов, как невыразимое, континуальное, амбивалентное. В целом оно

предстает как энергия [\[4, 397-414\]](#).

Осуществляя деятельность, человек утрачивает суверенность, поскольку каждый момент деятельности существует не ради себя, а ради предстоящей цели, которая в свою очередь существует для другой цели. Все действия и вещи в деятельности должны иметь устойчивый смысл, соотноситься друг с другом и с целью деятельности. Деятельность в данном случае предстает как машина, винтиком которой становится человек. Выход в сакральное в этой связи предполагает выход из деятельности, утрату целей и относительных смыслов. Поэтому такой выход предполагает уничтожение деятельности, растрату всего того, что было в ней наработано. Такой выход в архаических культурах происходил в момент праздников, когда проедалось и пропивалось все то, что было создано в деятельности. Более того, ломались произведенные вещи и орудия труда. Это символизировало выход в пространство свободы (суверенности) [\[5, 43\]](#).

Такая свобода предполагает уничтожение власти пространства и времени над человеком, преодоление разделения на субъект и объект, индивидуальное и коллективное. Такого рода состояние А. Шопенгауэр называл волей в себе, а Ж. Батай яростью. Такого рода выход в традиционных культурах часто связан с традицией обмена даров (например, потлач), браком, празднованием Нового года, ритуальными играми, жертвоприношениями. Вещи, люди, места, связанные с подобным выходом, могли нести на себе энергию сакрального и поэтому исключались из профанного производственного процесса.

Полноценное осуществление деятельности предполагает субъектность человека по отношению к ней, т.е. не человек должен зависеть от деятельности, а деятельность должна зависеть от него. Человек должен быть в состоянии в любой момент прекратить деятельность, поставить новые цели, начать новую деятельность. Поэтому ему необходима сфера свободы, в которой он может родиться заново как субъект новой деятельности. Такая сфера свободы и образует сущность человека. Сакральное в жизни людей и предстает как такая сфера свободы, которая до конца не может быть выражена на смысловом уровне, а всегда имеет невыразимую скрытую сторону.

Как отмечают исследователи, в сознании архаического человека сакральная сфера воспроизводит состояние, предшествующее творению нашего мира (так называемый «Золотой век»). Р. Кайя пишет об этом так: «В самых разных краях первобытный век описывают с необыкновенным единодушием. Это идеальное место превращений и чудес. Еще ничего не стабилизировалось, не издано никаких правил, не зафиксировано никаких форм. Ставшее с тех пор невозможным было тогда осуществимым. Вещи перемещались сами собой, лодки летали по воздуху, люди превращались в животных и наоборот. Вместо того чтобы стареть и умирать, они лишь меняли кожу. Вселенная была пластичной, текучей и неисчерпаемой» [\[7, 224\]](#).

На наш взгляд, сакральное в архаической культуре есть опыт предела, в котором сливаются смысловая и внесмысловая стороны всех вещей и мира в целом. Именно наличие сакрального (т.е. тайны, до конца невыразимой в сфере смысла) делает ту или иную вещь символом. Такая сакральность формируется всей системой практик архаической культуры, которая включает в себя, например, жертвоприношения, табу, инициацию, архаический брак и систему родства, потлач, архаический праздник и т. д. (См. работы М. Мосса, Р. Кайя, Ж. Батая). Попадая в пространство такой практики, любая вещь раскрывает свою скрытую сакральную сторону, которая дополняет и делает до предела понятной ее открытую, смысловую, сообщимую часть. Утрата сакрального

приводит к десимволизации мира и вещей, превращению человека в безжизненного схематичного робота, к упрощенному взгляду на мир. Утрата сакрального означает утрату символа, а значит, и человеческого бытия.

Таким образом, сакральное может присутствовать или отсутствовать в жизни и сознании человека. Сознание человека функционирует посредством различных знаков (прежде всего, языка), поэтому важным вопросом становится вопрос об отношении языка и сакрального. Способен ли язык выражать сакральное или же сакральное недоступно для языка? С нашей точки зрения, выражение сакрального в знаках превращает знаки в символы. Символ соединяет в себе сверхсмысловое (собственно сакральное) со смысловым. В том случае если знак теряет сакральное измерение, он из символа превращается в обычный знак.

Сакральное как основа символического

В этой связи представляет интерес работа П. Рикёра «Манифестация и прокламация», в которой он выделяет две тенденции взаимодействия людей с сакральным, наблюдаемые в последние три тысячелетия [8]. По мнению П. Рикёра, сакральное раскрывается, прежде всего, в манифестации, когда священное является человеку в окружающих его событиях и предметах. Такое явление представляет собой наглядный завораживающий опыт иррационального, «который не сводится к категориям logos'a, прокламации, ее передачи и интерпретации». «Нуминозное начало в основе своей не является языком, — пишет он, — а возможно, никогда им и не становится [8, 179]. Мы не можем определить священное, но мы можем описать опыт его проявления. Всё то, в чем проявляется священное, П. Рикёр называет иерофанией. Поскольку проявления священного имеют форму, структуру, выражение, поскольку возможна его феноменология. Другой тенденцией отношений со священным является прокламация, т.е. сообщение о священном посредством текстов. Здесь мы имеем дело с постоянной интерпретацией текстов в культуре, т.е. с герменевтикой. Именно вторая тенденция, по мнению П. Рикёра, отрывает сознание и жизнь людей от сакрального и формирует феномен нигилизма. В то же время символизм пытается преодолеть этот разрыв между языком и сакральным. «Символы приходят в язык лишь в той мере, в какой элементы мира сами становятся прозрачными, то есть проницаемыми для трансцендентного. Эта «связанность» символизма, его сопутствующий характер и составляет разницу между символом и метафорой. Метафора есть чистое порождение речи, символизм же связан с устройством космоса» [8, 183].

В истории человеческой мысли мы видим, таким образом, борьбу двух традиций. Одна традиция отрывает знак от сакрального, рассматривает его лишь как чистый смысл, который может быть легко передан другим людям и даже оторван от реальности. Знак является инструментом передачи информации, который можно совершенствовать ради большей прозрачности и управляемости в жизни. Знак при этом может быть различным образом интерпретирован. Другая традиция рассматривает знаки языка в связи с до конца непередаваемым сакральным содержанием. Знак в данном случае не просто передает информацию, но и соединяет человека с полностью невыразимым на смысловом уровне сакральным. Поэтому ни одна интерпретация не сможет до конца исчерпать содержание подобного знака. Данный знак, таким образом, рассматривается как символ.

Такое рассмотрение знаков как символов в истории философской мысли обнаруживается, прежде всего, в трудах досократиков, которые «выдвигают на первый

план таинственный смысл символа (пифагорейцы), его обобщенность, данную в свернутом виде при обозначении предмета (Демокрит), понимание его как некоего единораздельного единства (Эмпедокл)» [\[9, 335\]](#). У Платона намечаются контуры теории символа как выражения сущности, а именно символа как проявления более глубокого уровня реальности, познание которого требует особых усилий, представляется движением к трансцендентному. В таком понимании символ не может быть сведен к обычному знаку, он связывает качественно разные уровни реальности [\[10, 198\]](#). И, поскольку эти уровни не могут быть вполне воспроизведены друг в друге, символ несет в себе нечто неисчерпаемое, невыразимое, таинственное. Вслед за Ц. Тодоровым назовем это свойство символа «нетранзитивностью» [\[11, 205\]](#).

Понимание символа, которое проводили Эмпедокл и Платон, получило оформление и обоснование у неоплатоников. Мыслить символически для неоплатоников означает продвигаться от явления к трансцендентной сущности. Поэтому символ бесконечен и глубинно невыразим, для него характерна неисчерпаемость. Плотин систематически использует символическое толкование мифов в своих философских построениях. Выдвигая учение о Едином, Уме и Душе он ссылается на мифы об Уране, Кроносе и Зевсе. Мировую Душу он называет Афродитой (V 8, 13). Это понимание не может быть сведено к аллегорическому, так как Плотин раскрывает множество слоев смысла в приводимых мифах, неисчерпаемый символизм. Порфирий уже систематически использует сам термин «символ», например, в работе «О пещере нимф». Он различает историческое описание фактов, произвольный вымысел и символическое изложение. Символ выражает древнюю мудрость, скрытый смысл, тайную сущность. Ямвлих, исследуя пифагорейскую символику чисел, различает математический и символический пути (тропы) познания. Неизреченные символы исходят от богов [\[9, 348\]](#).

Олимпиодор пишет о том, что символ выражает сущность не прямо, а таинственным образом, некими загадками. Символ не может быть сведен к знаку, так как он выражает нечто внутреннее, сущностное, сакральное. Например, «Олимпиодор отмечает, что настоящий философ, принося очистительные жертвы, должен совершать их, не воспринимая лишь оболочку священнодействия, а переживая его как символ» [\[9, 349\]](#). В целом неоплатоническое учение о символе можно резюмировать выводом о том, что символ – это выражение священного сверх-сущего и сверх-умного Единого, то есть качественно иного уровня реальности.

В Средние века неоплатоническое понимание символа получило развитие в Ареопагитиках, у Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова, Григория Паламы. В западной церкви подобное понимание развивали Иоанн Скот Эриугена и Иоанн Дунс Скот.

Романтический символизм начинается с осмыслиения природы искусства. Уже К. Ф. Мориц пишет о том, что искусство несет в себе нечто большее, чем подражание. Символическое произведение искусства является завершенной целостностью, это – микрокосмос, выражающий макрокосмос [\[11, 184\]](#). С этой точки зрения символ в отличие от знака не сводится к утилитарному использованию. Он несет что-то ценное в самом себе, он имеет цель в самом себе, является для-себя-бытием. Символ нетранзитивен, так как он выражает то, что нельзя выразить никаким иным способом. Произведение искусства не может быть полностью переведено на язык научных понятий. Романтик В.-Г. Вакенродер сопоставляет искусство с религией. Символизм этих сфер позволяет человеку взаимодействовать с невыразимым, невидимым и непрерывным [\[11, 225\]](#). Ц. Тодоров

обобщает романтические представления о символе, выделяя пять ключевых идей: нетранзитивность символа, синтез, его внутреннюю когерентность (например, взаимопроникновение частей и целого), выражение в символе «неказуемого» и процессуальность [11, 255].

Ф. Шеллинг, следуя неоплатоникам, осмысливает символ как выражение трансцендентного Единого, а именно «изображение абсолютного с абсолютной неразличимостью общего и особенного в особенном» [12, 106]. Если бы доминировало особенное – получилась бы аллегория. Если бы превалировало общее – результатом была бы схема. Символ же – это гармоничное взаимопроникновение общего и особенного. Их единство дано в символе как конкретный живой организм, а не механизм. То есть как взаимопроникновение частей и целого, присутствие целого в каждой части. Органический символ является выражением трансцендентного Единого. С этой точки зрения весь мир является иерархией символов-организмов. Согласно Шеллингу, именно символы способны выражать «истинные первообразы форм», поэтому познание с помощью искусства он ставит выше научного познания.

Русская религиозная философия развивает многие положения символизма Шеллинга и неоплатоников. В. Соловьев ориентируется на цельное знание, в котором преодолеваются «отвлеченные начала». Он пишет о «мистическом» познании Единого, которое лежит в основе любого другого познания. Всё есть символ сущего всеединого. Эти идеи развиваются С. Франк, С. Булгаков, В. Эрн, А. Лосев. Согласно П. Флоренскому спецификой символа является присутствие в нем энергий некой другой реальности, поэтому символ – это «бытие, которое больше самого себя» [13, 257]. Это имманентное, в котором присутствуют энергии трансцендентного. В связи с этим символ не измышляется человеком, а открывается ему в духовном опыте. Символ является органическим целым, и вместе с тем он двуедин, антиномичен. Он несет в себе иной мир, непереводимый на язык имманентного мира.

Аристотель является родоначальником традиции понимания символа лишь как знака. У него символ является знаком, указывающим на явление, знак другого рода или другого языка. Уровень реальности может быть одним и тем же. Природа символа, согласно Аристотелю, конвенциональна. Смысл символа вполне исчерпаем, транзитивен. Согласно Ц. Тодорову Аристотель различал «символы» и «знаки». Символы включают в себя как условные (конвенциональные) имена, так и естественные знаки [11, 5]. То есть знаки – это частный случай символов, а именно естественные, природные символы. Однако мы пренебрежем этим различием, так как и «символы» и «знаки» Аристотеля связывают явления одного и того же уровня реальности, они транзитивны.

Эта традиция возобладала в Новое время и в эпоху Просвещения. Культ разума, вера в прогресс и в могущество науки и техники, механистическая картина мира, – весь комплекс этих взглядов, как правило, не предполагал наличие разных уровней бытия и символического общения между ними. Нетранзитивность символа не сочеталась с верой во всесилие разума, который должен добиться прозрачности и открытости всех тайн бытия и сознания. И. Кант исходит из того, что вещи-в-себе непознаваемы. Поэтому символ у него не может соединять в себе разные уровни бытия. Выражение «неказуемого» в символе и нетранзитивность он объясняет тем, что символ – это косвенное изображение по аналогии, а не схема, в которой понятие изображается прямо. То есть символ – это инструмент «смутного» познания, используемый из-за недостатка средств для выражения понятий. Либо это инструмент, с помощью которого выражают эстетическую идею, которая невыразима иными путями [14, 158]. Г. Гегель,

следуя за Кантом, видит в символе примитивную форму выражения понятия, уступающую рациональным формам понятийного мышления.

В последнее время преобладает именно традиция антисимволического понимания знака. Любой знак в современном мире стремится сделать абсолютно конвенциональным, прозрачным, транзитивным. В самой культуре прослеживается тенденция к формализации и цифровизации любого содержания. В этой связи слова превращаются лишь в знаки, лишенные всякого сакрального содержания, что приводит к утрате людьми сферы сакрального как такового. Это порождает релятивизм и утрату каких-либо устойчивых жизненных координат. Другой радикальной тенденцией современности становится отказ от какой-либо рациональности, связанной с языком, и полным впадением в стихию иррационального (например, в религиозный догматизм и фанатизм). На наш взгляд, диалектико-генологический подход А.Ф. Лосева позволяет разрешить данную проблему и интегрировать рациональную (смысловую) и иррациональную (сакральную) стороны человеческой жизни.

Сакральное и символическое в контексте диалектико-генологического подхода А. Ф. Лосева

Согласно А. Ф. Лосеву, символ есть единство двух основных планов: смыслового и внесмыслового. Любая вещь, рассматриваемая таким образом, предстает как символ. При этом именно в таком подходе вещь дана как вещь, а не что-либо другое. Поэтому подобный символический взгляд мы можем назвать наиболее реалистичным и конкретным, то есть обладающим наибольшей полнотой подходом.

Как совершенно справедливо отмечает А. Ф. Лосев, в любой вещи мы можем выделить, прежде всего, ее смысловой план. Этот смысловой план представляет собой устойчивый образ вещи. Как пишет Лосев, «смысл вещи есть... сама же вещь, но только взятая в тождестве сама с собой» [\[15, 103\]](#). В отличие от неустойчивой, неопределенной, не соблюдающей тождественность внесмысловой сферы, которая также присутствует в вещах, смысловая сфера обладает устойчивостью и самотождественностью. Человек всегда видит вещь как нечто стабильное и предсказуемое, несмотря на постоянные изменения, как в самой вещи, так и за ее пределами. Но чтобы быть тождественной себе, вещь должна отличаться от всего иного. Диалектика тождества и различия порождает множественность признаков вещи и ее структуру. Мы всегда видим устойчивую структуру вещи, ее форму, но при этом необходимо помнить, что сама вещь не есть ее форма и структура. Это есть лишь смысловой план вещи, который может быть рассматриваем вне самой вещи как таковой [\[16, 115-116\]](#).

Согласно Лосеву, любой смысл основан на единстве тождества и различия. «Смысл вещи, пишет он, есть то, чем она отличается от всего другого и при помощи чего она отождествляется сама с собой, т.е. отождествляет с собою все те моменты, которые отмечены в ней как отличающие ее от всего другого. Смысл вещи рождается в то самое мгновение, когда к ней оказались применимыми категории тождества и различия» [\[17, 488\]](#). В этой связи Лосев определяет смысл как «самотождественное различие, или саморазличающееся тождество» [\[17, 506\]](#). Мир предстает перед нами, прежде всего, смысловым образом, т.е. мы видим его как расчерченный границами, определенный и закономерный. Посредством смыслов осуществляется общение людей. Смысловая сфера есть сфера транзитивного (в терминологии Тодорова). Символ имеет план, который может быть передан, сообщен другим. Однако это лишь один из планов любой вещи и мира в целом.

Вещи и мир в целом не ограничиваются лишь смысловой сферой. Во всяком случае, судьба каждой вещи не может быть до конца выведена рационально и предсказана. Судьба любой вещи, как и она сама, определяется множеством случайностей. Смысл вещи нельзя разбить, уничтожить, а с конкретной вещью все это можно проделать. После уничтожения вещи мы можем сохранять в своем сознании ее образ, ее смысл. Значит, помимо смысловой сферы вещь определяется и сферой внесмысливой (материальной), которая является несообщимой, нетранзитивной. Вещь представляет собой единство этих двух сфер. Взятое само по себе сверхсмысливое единство любой вещи, Лосев называет «самое самое». Это учение Лосева является развитием неоплатонической «генологии» (учения о Едином) [\[18\]](#).

Итак, что же такое сама вещь, «самое само»? Прежде всего, отмечает Лосев, нельзя вещь сводить к совокупности ее признаков и даже к ее структурности. Признаки вещи (как и структура вещи) не есть сама вещь. Значит, вещь как саму вещь нельзя определить ее признаками [\[17, 313\]](#). Признаки вещи есть данность вещи в ее инобытии [\[17, 309\]](#). Даже признак существования не определяет вещь как ее саму [\[17, 321\]](#). Он есть лишь проявление вещи вне ее самой. Всякая же вещь есть единство всех ее признаков, т.е. в некоторой точке все признаки вещи полностью отождествляются друг с другом вплоть до полной неразличимости (или «беспредикатности», как пишет Лосев [\[19, 560\]](#)), иначе вещь утратит свое единство и перестанет быть вещью. В этой связи любая вещь есть индивидуальность [\[17, 322\]](#). Индивидуальность вещи предшествует ее бытию, поскольку бытие присуще не только этой вещи, но и всем другим вещам, а значит, не отличает ее от других вещей как индивидуальность. Бытие вещи есть нечто вторичное по отношению к ее неповторимому единству, т.е. к ней самой [\[17, 321\]](#). В этой связи любому соотнесению вещи с другими вещами и с собой, выделению признаков вещи (т.е. смысловой сфере вещи) предшествует беспредикатное «самое само» вещи. «Только такая, абсолютно лишенная всяких признаков и предикатов, сущность вещи и есть ее абсолютная индивидуальность, ее самое само» [\[17, 323\]](#).

Любая вещь, как и мир в целом, представляют собой до конца невыразимую в сфере смыслов (т.е. обобщений) индивидуальность (самое само). Поэтому вещи (как и мир в целом) включают в себя не только смысловой, но и внесмысливой (эмпирический, материальный) планы. Любая данная нам вещь есть лишь та или иная степень выражения своей индивидуальности (т.е. самого самого) в ее инобытии. Полнота выражения самого самого вещи и образует уровень ее символичности [\[20, 184\]](#). Предельное выражение самого самого и есть символ в его полноте. «Всякий символ самого самого, – пишет Лосев, – есть бесконечно мощный символ, или символ, данный как актуальная бесконечность, или символ, данный как предел соответствующего бесконечного ряда интерпретаций» [\[17, 348\]](#). Любая вещь, таким образом, представляет собой символ, если мы берем ее в полноте всех ее смысловых и внесмысливых проявлений, т.е. в ее пределе.

Таким образом, согласно Лосеву, любой символ есть рационально невыводимое совпадение двух планов реальности – смыслового (определенного, дискретного, фигурного, транзитивного) и внесмысливого (неопределенного, континуального, фонового, нетранзитивного). Вспомним, что характеристики названного нами второго плана совпадают с характеристиками рассмотренного нами ранее сакрального. «Символ – там, где, с одной стороны, налицо два пласта бытия, не имеющие между собою совершенно ничего общего и сопоставляемые чисто внешне, механически, без

малейшего внутреннего взаимосоответствия (как, например, различимость и неразличимость), а с другой, оказывается, что эти два пласта бытия есть один и тот же пласт, что между ними – полное тождество, и субстанциальное, и смысловое (как, например, тождество различимости и неразличимости во всяком живом становлении)» [\[17, 344\]](#). Как пишет Лосев, «неопределенность и определенность вещи, будучи совершенно несоизмеримыми, оказываются здесь понятно совмещенными в одной и той же вещи. Это нельзя понять ни логически, ни чувственно, но только символически» [\[17, 346\]](#). «Неразличимость, сплошность самого самого и его различенность, ясно очерченная индивидуальность суть моменты, отрицающие друг друга, несоизмеримые друг с другом и сопоставленные во всей своей взаимной непроницаемости и случайности, а, с другой стороны, их взаимное положение, проникновение и даже тождество – вполне понятно и осмысленно. Такое отождествление различий, или совпадение противоположностей, есть символ» [\[17, 347\]](#).

В подходе А. Ф. Лосева мы возвращаемся к изначальному значению слова «символ», которым обозначалось соединение двух половинок целого. Единство смысловой и внесмысловой сфер в человеческом бытии является его основной характеристикой. Именно этим человеческое бытие отличается от бытия робота, являющегося выражением, прежде всего, смысловой сферы, и бытия животного, выражающего в основном внесмысловую сферу. Символизм человеческого бытия заключается именно в его пограничном положении между смысловой и внесмысловой сферами. Человеческое бытие находится на пределе, в котором происходит совпадение смыслового и внесмыслового аспектов мира.

Наиболее ярко подобный опыт предела и символичности представлен в архаических культурах. Диалектический подход Лосева в изучении символа и мифа в этой связи позволяет нам лучше понять бытие человека архаической и традиционной культуры, которое является всецело символическим [\[21, 96\]](#). Лосев заявляет, что символ имеет место лишь тогда, когда вещь являет нам не только свой структурный и рациональный план, но и свой скрытый, до конца невыразимый и неисчерпаемый план, т.е. самое само. Но ведь это самое само любой вещи и есть то сакральное, которое мы встречаем в архаических культурах.

Как характеризует Лосев самое само? «1. Все существующее и несуществующее, реальное и мыслимое, возможное и невозможное, необходимое и случайное – словом, все, что есть, абсолютно индивидуально. 2. Абсолютная индивидуальность вещи, или ее самое само, исключает всякое совпадение с чем бы то ни было. 3. Самое само, или абсолютная индивидуальность вещи, абсолютно невыразимо. Итак, или А абсолютно отлично от всякого не-А, или никакого А вообще не существует» [\[17, 314\]](#). «Если данная вещь действительно есть она сама, то она есть некая не сводимая ни на что другое абсолютная индивидуальность... Вещь определима только сама из себя – вот и постулат абсолютной индивидуальной вещи. Но это значит, что вещь не определима никак. Вещь уходит в бездну своей собственной индивидуальности и ускользает от всякого малейшего захвата и обозначения» [\[17, 322\]](#). Лосев определяет самое само как абсолютно неразличимое единство вещи (т.е. сплошное единство) [\[17, 326\]](#). Каждый момент времени всякая вещь, несмотря на ее изменения, есть она сама, а значит «самое само вещи – вне-временно и вне-пространственно» [\[17, 329\]](#). «Абсолютная неразличимость вещи сопутствует этой вещи решительно в каждом моменте ее существования» [\[17, 342-343\]](#). «Самое само – это самая подлинная, самая непреодолимая,

самая жуткая и могущественная реальность, какая только может существовать» [\[17, 333\]](#).

Если мы отрицаем самость вещи, сама вещь распадается на множество признаков, которые в свою очередь распадаются еще на другие признаки и т.д. Значит, либо мы признаем в любой вещи тайную, сакральную и до конца невыразимую сторону, либо никакой вещи мы не увидим. Значит, любая вещь, по Лосеву, есть символ. Если же мы рассматриваем вещь не как вещь, а лишь выхватываем из нее признаки, общие другим вещам, то мы рассматриваем ее не символически, а абстрактно и схематически. Символическое рассмотрение вещи предполагает, что мы в ней видим безду, «из которой бьет и плещет неустанная мощь бесконечно разнообразных оформлений» [\[17, 355\]](#). «Звездное небо для многих есть просто числовая схема, некоторая машинка, впрочем, не везде исправная» [\[17, 356\]](#). Для других оно – тайна и чудо. Таким образом, для верного понимания мира, которое дает только символ, наша мысль требует наличия во всем самого самого, т.е. сакрального. Сакральное в этой связи является необходимым условием символа.

Вывод

Таким образом, понятие символа помогает раскрыть суть двупланового бытия человека. С одной стороны, человек обладает способностью анализировать мир, устанавливать в нем причинно-следственные связи и закономерности, т.е. пребывать в мире смыслов. С другой стороны, человека характеризует внесмысловое пространство иррациональной свободы и хаоса, наблюдаемые в момент архаических празднеств и порождаемые трансгрессией (сакральное). В истории человеческой мысли эти две сферы человека часто предстают как разделенные, несобщимые между собой. Порой провозглашается учение, ставящее целью уничтожение одной из этих сторон. Человека призывают то отказаться от всего иррационального и полностью подчиниться здравому рассудку, то отказаться от языка и всех форм культуры, полностью погрузившись во тьму невыразимого. В этой связи учение А. Ф. Лосева о символе позволяет целостно взглянуть на человека и его сущность, обнаруживая сообщимость и единство этих двух сфер человеческого бытия. Сакральную сторону символа нельзя до конца выразить в сфере смысла, но можно выражать ее бесконечно. Этим она отличается от кантовской вещи-в-себе, о которой вообще ничего нельзя сказать. Сакральное в связи с этим является не только необходимым условием символа, но и необходимым условием человеческой свободы, творчества и индивидуальности.

Библиография

1. Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. Т. 3. М.: Политиздат, 1985. 639 с.
2. Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. 808 с.
3. Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология / пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: Ладомир, 2006. 742 с.
4. Зенкин С. Н. Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. М.: РГГУ, 2012. 537 с.
5. Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло / пер. с фр. Ж. Гайковой, Г. Михалковича. Мн.: Современный литератор, 2000. 352 с.
6. Батай Ж. История эротизма / пер. с фр. Б. Скуратова. М.: «Логос», «Европейские издания», 2007. 198 с.
7. Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное / пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2003. 296 с.
8. Рикёр П. Манифестация и прокламация / пер. с фр. И. Иткина // Социологическое обозрение. Т. 10. № 1-2. 2011. С. 178-196.

9. Тахо-Годи А. А., Лосев А. Ф. Греческая культура в мифах, символах и терминах. СПб.: Издательство «Алетейя», 1999. 717 с.
10. Спирова Э. М. Философско-антропологическое содержание символа. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. 336 с.
11. Тодоров Ц. Теории символа / пер. с фр. Б. Нарумова. М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1998. 408 с.
12. Шеллинг Ф. Философия искусства / пер. с нем. П. С. Попова. М.: «Мысль», 1966. 496 с.
13. Флоренский П. А. У водоразделов мысли (Черты конкретной метафизики) // Сочинения. В 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 2000. 621 с.
14. Кант И. Критика способности суждения // Сочинения. В 8-ми томах. Т.5 / пер. с нем. М. Левиной. М.: Чоро, 1994. 414 с.
15. Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Искусство, 1995. 320 с.
16. Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука // Бытие – имя – космос. М.: Мысль, 1993. С. 61-612.
17. Лосев А. Ф. Самое само // Миф – Число – Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 299-526.
18. Гравина И. В. К вопросу о генологии А. Ф. Лосева // Соловьевские исследования. 2017. № 4 (56). С. 133-144.
19. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. Кн. 1. Харьков: Фолио, М.: ООО «Издательство АСТ», 2000. 832 с.
20. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М.: Мысль, 2001. 558 с.
21. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 959 с.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Творчество А.Ф. Лосева привлекает в последние десятилетия внимание множества исследователей в сфере истории философии, эстетики, литературоведения и множества других областей социально-гуманитарного знания; в рецензируемой статье рассматривается одна из самых популярных тем теоретической философии Лосева – проблема символа. Актуальность исследования в этом случае может быть установлена на основании оценки степени новизны полученных результатов, поскольку возвращение к «классическим» сюжетам оправданно только том случае, если автору удаётся по-новому прочесть уже известные тексты, выявить неожиданное содержание в, казалось бы, знакомых положениях мыслителей. Знакомство со статьёй показывает, что автору удалось решить эту проблему лишь отчасти. Прежде всего, непонятно, почему автор статьи столь «широко» формулирует её цель – «обоснование необходимости наличия символов в жизни людей для сохранения и воспроизведения их человеческой сущности». Конечно, это «цель» не для одной журнальной публикации, а для масштабного исследовательского проекта. Да и оправданность самой формулировки вызывает вопросы – а кто-то, действительно, возражает против «наличия символов в жизни людей»? Далее, значительная часть текста не имеет непосредственного отношения к заявленной теме и никак не вписывается в сюжет повествования. Автор говорит, например, о «развитии капиталистического хозяйства по всему миру», о том, что «все иррациональное в человеке ... начинает связываться с чисто животным началом и подлежать прояснению и устранению», о «широком распространении операций по смене пола и преобразованию физического тела людей по всему миру (и

опять «по всему миру»! – рецензент), разрушении и трансформации всех традиционных общественных институтов», и т.п. Разумеется, все подобного рода констатации следует изъять из текста как не относящиеся к избранной теме. Кроме того, автор слишком много внимания уделяет историко-философским и историко-культурным «предпосылкам» учения А.Ф. Лосева о символе (античность и средневековье, Кант и Шеллинг, и т.д.), вследствие чего на само это учение ни сил, ни места у него просто не остаётся. Конечно, А.Ф. Лосев, невероятный эрудит, свободно оперировавший тончайшими деталями, как и самыми широкими обобщениями, полученными на основании изучения истории культуры, учитывал всё приводимое в статье и многое другое содержание, но помогает ли простое перечисление тех или иных концепций понять его собственное оригинальное учение? Посмотрим теперь, на основании какой источниковой основы построено изложение: и в тексте, и в списке литературы автор опирается лишь на одну (!) работу А.Ф. Лосева. Почему? С чем связано такое странное самоограничение? Неудивительно, что концептуальная составляющая статьи также оказывается весьма бедной, по существу, сводится к противостоянию рационализма и иррационализма, которое в символической философии преодолевается. Но стоило ли ради столь абстрактного тезиса обращаться к творчеству А.Ф. Лосева, который разрабатывал теорию символа (в том числе, на материале литературы и искусства) на протяжении многих десятилетий? Необходимо сказать также и о «технических» погрешностях текста, обилие которых препятствовало бы решению рекомендовать его к печати даже в том случае, если бы он и не вызывал содержательных замечаний: «рационализация человека безусловно лишает его...» (где запятые?), «согласно А. Ф. Лосеву символ...» (то же самое), и т.д. Много в тексте крайне неудачных в стилистическом отношении выражений («устранение какой-либо смутности и тайны», и т.п.). Думается, рецензируемый материал требует серьёзной переработки.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предметом предложенной статьи является, по-видимому, символ и «сакральное». Я говорю «по-видимому», так как на самом деле ее предмет автором не определяется. Автор сразу начинает с формулирования гипотезы: сакральное является необходимым условием символа.

Далее автор старается определить актуальность темы путем очень стандартного набора «заклинаний», по большей части преувеличенных и несоответствующих действительности: человек превращается в киборга и придает компьютерных технологий, разрушаются все традиционные ценности (религия, семья и т.п.), развитие средств связи и массовой коммуникации, приводит к усиленному контролю над человеком и т.д. Причина всех этих ужасных явлений автор предсказуемо усматривает в рационализме. Но вот здесь, на мой взгляд, появляется и относительно оригинальный момент. В самом деле: что означает рациональность? Понятие это имеет очень широкий спектр значений и эволюционирует. То, что вкладывали в «рациональное» деятели Просвещения мало чем напоминает рациональность позитивистов конца XIX – начала XX в.; позитивистское понятие о рациональном противоречит тому, которое позднее развивал «критический реализм», а критико-реалистическое понимание рационального имеет мало общего с тем, которые присуще аналитической философии. Автор статьи все-таки пытается дать какое-то общее определение рационализма, хотя делает это скромно, почти незаметно. Рациональное возникает тогда, когда языковой знак выражает только

смысл, когда же он отсылает к чему-то сверхсмысловому, внесмысловому, то он отсылает к сакральному и становится символом. И вот тут-то мы порываем с презренным рациональным. А различие в понимании рационального – это детали. Конечно, хочется спросить автора: всегда ли внесмысловое отсылает к сакральному? Не бывает ли, что просто к бессмысленному? Но боюсь, что такой вопрос неуместен.

Конечно, автор стремится определить и что такое «сакральное». (Это стремление всему найти определения – положительная черта данной статьи, но уж больно рациональная. И как автор допустил такое?!). В статье отмечается, что ответ на этот вопрос искали Э. Дюркгейм, М. Мосс, Дж. Фрезер, М. Элиаде, Р. Отто и др. Но, в конце концов, приходит к выводу, что наиболее полно суть сакрального передал Ж. Батай с помощью учения о трансгрессии. (Не буду пояснять, что это означает. Все есть в тексте статьи).

Такую же обобщающую роль в отношении понятия «символ» сыграл А. Ф. Лосев, который выразил «самое самое» у неоплатоников, отцов Церкви, шеллингианцев, русских религиозных философов. Согласно Лосеву, символ есть единство двух основных планов: смыслового и внесмылового». А внесмысловое, как мы уже знаем, и есть сакральное. Без сакрального нет символа, Основной тезис статьи доказан!

Автору осталось только одно: определить, что же такое диалектико-генологический метод. Может быть я ошибаюсь, но сам Лосев говорил лишь о диалектическом методе, в котором предмет рассматривается как тождественный и нетождественный сам себе. Как выглядит та составляющая лосевского метода, которая связана с генологией (неоплатоническим учением об Едином)? Это не совсем понятно.

Пожелать автору ничего нельзя: он мыслит так, как он мыслит. Но поскольку, вопреки желанию автора, в статье есть рациональные и интересные моменты, ее можно опубликовать в представленном виде.

Философская мысль*Правильная ссылка на статью:*

Вальдес Одриосола М.С. Когнитивные подходы в развитии новых направлений экскурсионной деятельности // Философская мысль. 2024. № 12. DOI: 10.25136/2409-8728.2024.12.72613 EDN: EGOGVD URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=72613

Когнитивные подходы в развитии новых направлений экскурсионной деятельности

Вальдес Одриосола Мария Сантьяговна

ORCID: 0000-0003-2895-9304

кандидат культурологии

Библиотекарь; Библиотека № 2 имени Ю. В. Трифонова; ГБУК города Москвы "ОКЦ ЦАО"
Эксперт аспирантуры; Смоленский государственный университет

125047, Россия, г. Москва, ул. 4-Я тверская-Ямская, 2/11, кв. 62

[✉ mariavaldes@yandex.ru](mailto:mariavaldes@yandex.ru)[Статья из рубрики "Философия культуры"](#)**DOI:**

10.25136/2409-8728.2024.12.72613

EDN:

EGOGVD

Дата направления статьи в редакцию:

07-12-2024

Аннотация: Объектом исследования является экскурсионная деятельность как аспект краеведческой работы. Предмет исследования – когнитивные подходы как метод разработки новых экскурсионных направлений. Цель исследования – раскрыть креативный потенциал когнитивных подходов в разработке экскурсионных проектов. Автор, опираясь на работы академика Д. С. Лихачева, посвященные краеведению, заключает, что именно когнитивные подходы, направленные на изучение феномена повседневности через понимание взаимодействия разума и культуры, наиболее отвечают запросам современного общества в вопросах формирования культурного иммунитета, а также предлагает такое направление, как созидательное краеведение, где под созиданием, подразумевается высшая форма творчества, которая направлена на преобразование окружающей действительности к лучшему. Также в статье приводится пример разработки экскурсионного проекта для молодежной аудитории, в основу которого положен когнитивный подход. Методология исследования включает в

себя использование различных исследовательских методов, которые, по мнению автора, являются взаимодополняющими. Это Микроурбанизм, который представляет собой совокупность методов изучения городского пространства именно по его «деталям», методы визуального анализа, а также тезаурусный анализ. Основным выводом из проведенного исследования является то, что на современном этапе, с учетом geopolитической ситуации, вновь появилась необходимость развития новых краеведческих направлений, которые включают экскурсионную деятельность, в чем когнитивные методы могут играть одну из ведущих ролей. Основным вкладом автора в исследование является обоснование актуальности использования когнитивных методов в разработке новых направлений краеведческой работы, разработка методологии, раскрытие сущности и специфики такого направления, как созидательное краеведение, а также раскрытие креативного потенциала когнитивных подходов в экскурсионно-краеведческой работе. Кроме того, вкладом автора является разработка экскурсионного проекта, ориентированного на молодежную аудиторию, который базируется на когнитивных методах. При этом новизна исследования заключается в том, что краеведческая работа ранее не рассматривалась в данных аспектах.

Ключевые слова:

когнитивные подходы, краеведческая работа, созидательное краеведение, визуальные методы, микроурбанизм, тезаурусный анализ, экскурсионная деятельность, молодежная аудитория, культурный иммунитет, креативный потенциал

В настоящее время в связи с geopolитической ситуацией в нашей стране вновь обретает актуальность такая форма научно-популяризаторской деятельности, как краеведение, изучающее историю, особенности природного и культурного ландшафта, этнографию и хозяйство конкретной территории. При этом всю большую популярность набирает не просто изучение родного края, а активное применение полученных знаний на практике. Данные тенденции особенно востребованы в работе с молодежью, многие представители которой еще только определяются с выбором будущей профессии [8].

Применение краеведческих знаний на практике - это не только организация экскурсий, туров, квестов и прочих активностей, это еще и возрождение традиций, а также создание на их основе новых направлений в развитии самых разнообразных отраслей. Во многом это обусловлено тем, что краеведческая работа направлена на формирование того типа нравственного самоопределения личности [13, 17], которое академик Д.С. Лихачев в своем учении характеризовал как «нравственную оседлость» – «привязанность к своей семье, своему дому, селу, городу, стране» [12]. Также Лихачев отмечал, что: «Краеведение оценивает значительность происшедших на изучаемой территории событий и связанных с этой территорией людей, ценность архитектурных и археологических памятников, красоту пейзажей, редкость и важность природных данных (животных, рыб, насекомых, растений, даже климата и т. д.). С этой точки зрения, «моральная отдача» краеведения как науки, воспитательная роль краеведения исключительно велика».

Таким образом, можно с уверенностью говорить о том, что краеведение, в котором одним из важнейших направлений является экскурсионная работа, является инструментом формирования так называемого культурного иммунитета, который в трудах отечественных ученых презентован в разных измерениях: «во-первых, это реализация

конституционных прав и обязанностей граждан по отношению к культурным ценностям, во-вторых, – сохранение и развитие культурно-национальной самобытности, защита, восстановление и сохранение историко-культурной среды обитания без какого-либо вмешательства извне». При этом, по нашему мнению, залогом его формирования является именно «нравственная оседлость», выделенная академиком Д.С. Лихачевым.

Исходя из выше сказанного, автором было предложено такое направление краеведческой работы, как «созидающее краеведение», где под созиданием подразумевается высшая форма творчества, которая направлена на преобразование окружающей действительности к лучшему.

Примеры близкие по своей сути к созидающему краеведению в нашей стране можно увидеть еще в социокультурных практиках рубежа позапрошлого и прошлого столетий. Например, зарождение неорусского стиля в Абрамцево и Талашкино [\[2\]](#). Примерно, тогда же начали появляться первые методические подходы к организации экскурсионной деятельности, в том числе и в работе со школьниками и молодежью. Например, в определении основных задач гуманитарных экскурсий, в частности, подчеркивалось то, что они направлены на «изучение человека, как продукта и в тоже время творца изучаемой природной и общественной среды...» [\[18, с. 194\]](#).

Теоретически созидающее краеведение опирается на концепции таких исследователей, как Максим Горький, Анри Лефевр, Мишель Фуко, Камилло Зитте, Алекс Карпентье, Николай Анциферов и др. [\[6, 11, 16, 7, 9\]](#), о том, что в пространстве современного города изначально заложен безграничный творческий потенциал, а именно катализатор порождающий новые культурные формы и смыслы.

Для разработки экскурсионной программы в рамках предложенного направления автором был выбран квартал Тверских-Ямских улиц, непосредственно связанный с его жизнью и трудовой деятельностью. Район интересен, в первую очередь, тем, что является неким социокультурным «Двулиkim Янусом», история которого происходит из ямщицкой слободы, позже ставшей одним из неблагополучных мест Москвы начала прошлого века. Однако, с другой стороны, – это еще и часть истории, которая популяризована гораздо меньше. Это история мест, где архитекторы смело экспериментировали со средствами художественной выразительности и зарождались научные школы и где Тверские-Ямские улицы составляли гармоничное целое с Лесной улицей и Миусами. Сам же квартал был связан с жизнью и творчеством таких выдающихся деятелей, как писатели Борис Пастернак, Вениамин Каверин, Юрий Трифонов, поэты Павел Васильев, Сергей Есенин, Владимир Маяковский, Валерий Брюсов, ученые Владимир Вернадский, Климент Тимирязев, Павел Флоренский и многие другие.

В процессе разработки экскурсионной программы была проведена большая исследовательская работа с использованием актуальных методологических подходов, которые, на наш взгляд, дают более обширные возможности не только в области теоретических исследований. В рамках предложенного краеведческого направления мы опирались на методологические подходы, связанные с изучением исторических процессов, в том числе историко-культурных и историко-научных, где, по нашему мнению, наиболее актуальными являются когнитивные. Когнитивные подходы направлены на изучение сущности и специфики повседневной жизни через понимание взаимодействия разума и культуры: восприятия мира, обучение, запоминание, управляющие воздействия, создание и развитие новых идей, коммуникация с другими

людьми, а также создание и фиксирование чувственного опыта, намерений и самосознания [\[15\]](#).

Для организации краеведческого исследования нами была скомпилирована авторская методология, которая базируется на сочетанном использовании различных исследовательских методов [\[4\]](#), которые, на наш взгляд, являются взаимодополняющими. Например, наряду с работой с литературными и архивными источниками, с учетом того, что в экскурсионной работе большое значение уделяется не только объектам показа в целом, но и их деталям, можно использовать такой метод, как Микроурбанизм, который представляет собой совокупность методов изучения городского пространства именно по его «деталям» (В. Беньямин, С. Зонтаг, О. Бредникова, О. Запорожец) [\[3\]](#). При этом «детали» могут быть самыми разнообразными: от фрагментов архитектурного убранства до ежедневных социальных практик жителей.

Также, с учетом того, что экскурсионный метод базируется на наглядном восприятии, на наш взгляд, целесообразно использовать набирающие всю большую популярность визуальные методы исследования. По нашему мнению, именно эти методы являются наиболее созвучными сущности и специфики созидательного краеведения, так как на примере анализа визуальных образов наиболее полно раскрывают различные аспекты творческого процесса.

Визуальная социология (визуальная антропология, культурология) – это совокупность ряда аналитико-синтетических способов сбора и обработки визуальной информации – герменевтический анализ, семиотическая интерпретация, структурная интерпретация и дискурсивная интерпретация (П. Штомпка, В.М. Магитов, Н.Ю. Захарова и др.) [\[19\]](#). В герменевтическом анализе на передний план выходит авторский аспект произведения; семиотическая интерпретация, используя противопоставление денотации и коннотации, исследует визуальный образ как знак или систему знаков, где денотация – это наглядно представленный конкретный образ, а коннотация – это более сложные ассоциации, сгенерированные на подсознательном уровне; структурная интерпретация направлена на выявление скрытых коннотаций и детонаций структур; дискурсивная интерпретация демонстрирует, каким образом автор спроектировал режим просмотра своего произведения и для какой целевой аудитории оно создавалось.

Следует отметить, что в структурной интерпретации городских исследований мы опираемся на концепцию советского культуролога, историка и краеведа, одного из организаторов экскурсионного дела в СССР Н.П. Анциферова. Анциферов презентовал пространство города как «наиболее конкретный, устойчивый, сложный социальный организм», раскрывающий «наиболее выразительный образ культуры своего времени» и имеющий собственную «анатомию, физиологию и психологию» [\[1, с. 9\]](#).

При этом, под «анатомией города» Анциферов подразумевал непосредственно его карту, под «физиологией» – функции города как единого социального организма, а под «психологией» или «душой города» – ценности и смыслы, производимые городским пространством [там же, с. 17-29].

Исходя из высказанного, в основу систематизации полученных данных, нами было положено утверждение, предложенное М. Вебером, о том, что в науках об обществе (или науках о культуре) (так же, как и у Г. Риккера) поиск должен быть направлен на определение значимого (ценного) для субъектов [\[5\]](#).

Таким образом, для систематизации полученных знаний в рамках когнитивного подхода

нами был использован тезаурусный анализ, где тезаурус, представляя собой весь свод накопленных человечеством знаний, играет важную методологическую роль. Тезаурусный анализ (Вал. А. Луков, Вл. А. Луков, Н. В. Захаров, Ч. К. Ламажаа, А. В. Костина и др.) исходит из субъектной организации гуманитарного знания, которое строится по линии разграничения «своего», «чужого», «чуждого» и группируется вокруг концептов — выражаемых в знаке сращений смысла и чувственного восприятия, внутреннего образа (Вал. А. Луков, Вл. А. Луков)^[10]. В тезаурусах парадигма современного гуманитарного знания направлена на раскрытие сути феноменов через «картины мира», которые представлены как «система культурных констант тезауруса, выработанная в ходе социализации личности», что является созвучным утверждению М. Вебера о социокультурных исследованиях. При этом сами исследования направлены на выявление концептов, в которых отражены синтезы образа и понятия. По определению академика Ю. С. Степанова, именно совокупность таких феноменов, как концепты, и отношений между ними, является собой культуру. Что же касается ценностей и смыслов, то при разработке концепции экскурсионной программы в рамках предложенного авторского направления, то в фокусе нашего внимания оказались основные тематические треки Федерального агентства «Росмолодежь»^[14]. Это - добровольчество, предпринимательство, патриотизм, творчество, развитие технологической среды, международные отношения и устойчивое развитие.

Разработанный нами проект «Больше, чем квартал: созидательное краеведение (на примере Тверских-Ямских улиц)» - пример работы с наследием своего района. Это серия образовательных экскурсий для молодежной аудитории, которые являются отправными точками и источниками вдохновения для разработки и реализации социально значимых проектов.

В настоящее время проект включает в себя шесть тематических экскурсий: «Неорусский стиль в облике Тверских-Ямских улиц», «Тверские-Ямские: написанное и прочитанное», «Тверские-Ямские в разрезе 1960-х годов», «Незнакомое знакомое: Тверские-Ямские улицы», «Тверские-Ямские: эра милосердия», «Юрий Трифонов и Тверской район».

Основные треки по работе с молодежью были использованы в полной мере при разработке экскурсионного цикла.

1. Патриотизм. Проект ориентирован на повышение осведомленности молодых людей о культуре и выдающихся страницах истории своей страны. Патриотическое воспитания присутствует в нитке всех экскурсионных маршрутов.

2. Карьера. Данный экскурсионный цикл ориентирован на формирование практических навыков работы у студентов и молодежи, так как экскурсионный проект посвящен многим выдающимся деятелям ушедших эпох, которые могли бы стать примером для молодого поколения. Это выдающиеся ученые, архитекторы, педагоги, художники, писатели и т. д.

3. Творчество. Проект ориентирован на создание нового с использованием полученных краеведческих знаний. В данном аспекте флагманскими маршрутами можно считать «Неорусский стиль в облике Тверских-Ямских улиц» и литературную экскурсию «Тверские-Ямские: написанное и прочитанное».

4. Добровольчество, бизнес и международное сотрудничество. В экскурсионном цикле на выдающихся примерах меценатства и добровольчества прошлого затронуты фундаментальные основы благотворительности в целом. Также затронуты принципы гуманистической этики бизнеса и культурной дипломатии. Здесь основными являются два

экскурсионных маршрута. Экскурсия «Тверские-Ямские улицы: эра милосердия», раскрывает тему предпринимательства и меценатства в дореволюционной России, а в нитке экскурсии «Юрий Трифонов и Тверской район» затрагивается тема культурной дипломатии.

5. Развитие технологической среды и идей устойчивого развития продемонстрированы на примере истории развития квартала Тверских-Ямских улиц в экскурсионном маршруте «Незнакомое знакомое. Тверские-Ямские улицы». Это философская экскурсия, посвященная основоположникам учений о ноосфере и экологии культуры: В. И. Вернадскому, П. А. Флоренскому и Д. С. Лихачеву.

Таким образом, исходя из вышесказанного можно заключить, что на современном этапе вновь появилась необходимость развития новых краеведческих направлений, которые включают экскурсионную деятельность, в чем когнитивные методы могут играть одну из ведущих ролей.

Библиография

1. Анциферов Н.П. Пути изучения города как социального организма. Опыт комплексного подхода. – Л.: Сеятель, 1926. – С. 9–29.
2. Белоглазова Н.М. Абрамцево. – М.: Советская Россия, 1981. – 266 с.
3. Бредникова О., Запорожец О. Микроурбанизм. Ловушка для города / Микроурбанизм. Город в деталях / Сб. статей; под отв. Редакцией О. Бредниковой, О. Запорожец. – М.: Новое литературное обозрение, 2014. – 352 с.
4. Вальдес Одриосола М.С. Московский метрополитен как культурный феномен. – М.: ЛЕНАНД, 2020. – С. 46–55.
5. Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность: Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс. – М.: Политиздат, 1991. – С. 40.
6. Горький М. Две культуры // Коммунистический интернационал. – 1919. № 2. – С. 171–174.
7. Зитте К. Художественные основы градостроительства. – М.: Стройиздат, 1993. – 255 с.
8. Краеведение в XXI веке: структурный анализ, задачи и место «самого массового вида науки». Часть 1 // Союз краеведов России: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://www.kraevedy.ru/articles/13-kraevedenie-v-xxi-veke-strukturnyi-analiz-zadachi-i-mesto-samogo-massovogo-vida-nauki-chast-1.html>.
9. Культура Латинской Америки. Энциклопедия. – М.: РОССПЭН, 2000. – С. 350–353.
10. Лапшин В. А. Особенности формирования культурно-ценностного потенциала в тезаурусной сфере студенческой молодежи: метод фокус-групп // Знание. Понимание. Умение. – № 3. – 2023. – С. 172–178. DOI: 10.17805/zpu.2023.4.15.
11. Лефевр А. Социальное пространство // Неприкосновенный запас. – № 2(70). – 2010: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2010/2/le1.html> [архивировано в WebCite].
12. Лихачев Д. С. Письма к молодым читателям. Письмо тридцать первое «Круг нравственной оседлости»: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://facets.ru/edu/likhachev11.htm/>.
13. Позднякова О.К. Категориальный анализ понятия «самоопределение личности» в контексте проблемы ориентации обучающихся на нравственное самоопределение // Самарский научный вестник. – 2021. – Т. 10. – № 3.
14. Росмолодежь. Тематические треки: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://fadm.gov.ru/directions/themed-tracks/>.
15. Филькин К. Н. Методология когнитивных наук в анализе исторических источников: пространство перспектив и проблемы // Вестник Томского государственного

- университета. – 2017. – № 420. – С. 136–140. – DOI: 10.17223/15617793/420/19.
16. Фуко М. Другие пространства. Гетеротопии / перев. с франц. А. Муратова; ред. С. Ситар // Проект International. – 2007. – № 19. – С. 170–179.
17. Цой Л.Н. Как выявлять реально существующий конфликт в контексте процесса самоопределения: [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://smd.mirlesen.ru/blog/43530994010/TSoy-L.N.--Kak-vyiyavlyat-realno-suschestvuyushchiy-konflikt-v-k?ysclid=ln0636sihj426207410>.
18. Школьные экскурсии, их значение и организация: Сб. ст. под ред. Б.Е. Райкова: Прил.: Отчет С. – Петербургского восьмиклассного коммерч. училища в Лесном за 1907–1908 и 1908–1909 учеб. годы / Авт.: Г. Н. Боч, А. Н. Бойко, Н. Н. Беклемишев [и др.]; Под ред. Г. Н. Боча. Санкт-Петербург: тип. Б. М. Вольфа. – 1910. – VI. 333. – 262 с.
19. Штомпка П. Визуальная социология. – М.: Логос, 2010. – 168 с.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензия

на статью «Когнитивные подходы в развитии новых направлений экскурсионной деятельности»

Предмет исследования представленной работы является краеведение, одним из важнейших направлений которого является экскурсионная работа. В качестве основного автор рассматривает такое направление краеведческой работы, как «созидательное краеведение», где под созиданием подразумевается высшая форма творчества, которая направлена на преобразование окружающей действительности к лучшему. Теоретически созидательное краеведение опирается на концепции таких исследователей, как Максим Горьким, Анри Лефевр, Мишель Фуко, Камилло Зитте, Алено Карпентье, Николай Анциферов и др., о том, что в пространстве современного города изначально заложен безграничный творческий потенциал, а именно катализатор, порождающий новые культурные формы. Автор обоснованно считает, что краеведение, в котором одним из важнейших направлений является экскурсионная работа, – является инструментом формирования так называемого культурного иммунитета.

Автор опирается на методологические подходы, связанные с изучением исторических процессов, в том числе историко-культурных и историко-научных, среди которых наиболее актуальными являются когнитивные. Когнитивные подходы направлены на изучение сущности и специфики повседневной жизни через понимание взаимодействия разума и культуры. В работе предложена собственная авторская методология, которая базируется на сочетанном использовании взаимодополняющих исследовательских методов. Например, наряду с работой с литературными и архивными источниками, с учетом того, что в экскурсионной работе большое значение уделяется не только объектам показа в целом, но и деталям, можно использовать такой метод, как Микроурбанизм, который представляет собой совокупность методов изучения городского пространства именно по его «деталям». Также в качестве методов указываются визуальные методы исследования и тезаурусный анализ. Таким образом, автор опирается на солидных круг методологических подходов, позволяющих всесторонне исследовать предмет изучения.

Актуальность работы обусловлена тем, что такая форма научно-популяризаторской деятельности, как краеведение, изучающее историю, особенности природного и

культурного ландшафта, этнографию и хозяйство конкретной территории имеет большое значение в современных условиях. При этом всю большую популярность набирает не просто изучение родного края, а активное применение полученных знаний на практике. Автор отмечает, что данные тенденции особенно востребованы в работе с молодежью, многие представители которой еще только определяются с выбором будущей профессии. Научная новизна работы выражается в разработке в контексте созидательного краеведения авторской экскурсионной программы на основе исследования квартала Тверских-Ямских улиц г. Москвы. При разработке концепции экскурсионной программы в рамках направления созидательного краеведения автор опирался на основные тематические треки Федерального агентства «Росмолодежь». Это - добровольчество, предпринимательство, патриотизм, творчество, развитие технологической среды, международные отношения и устойчивое развитие.

Статья написана научным языком, претензий к стилю изложения нет. Структура соответствует требованиям, предъявляемым к научному тексту. Содержание статьи соответствует ее теме. Выводы статьи обоснованы, логически вытекают из приведенных аргументов.

Библиография содержит 19 источников, однако в ней нет современных работ по заявленной теме, опубликованных за последние 5 лет. Также не указана дата доступа к указанным в библиографии сайтам сети Интернет.

Англоязычные метаданные

The problem of individuality in traditional Tuvan culture

Danchay-ool Ayas Anatolyevich

PhD in Philosophy



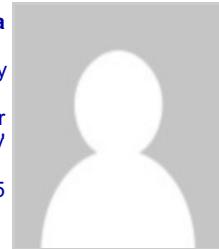
Associate Professor; Department of Philosophy and Social Sciences and Humanities; Krasnoyarsk State Medical University named after Professor V.F. Voyno-Yasenetsky of the Ministry of Health of the Russian Federation

124 Marks str., room 401, Krasnoyarsk Territory, 660022, Russia

dayas@inbox.ru

Davaa Ekaterina Karbyi-Oolovna

PhD in History



Associate Professor; Department of Philosophy, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education 'Tuvan State University'

667000, Russia, Republic of Tyva, Kyzyl, Lenin str., 5, office 205

super.kate17@yandex.ru

Abstract. The subject of the research is the authentic aspects of the development of individuality in the Tuvan culture, built on syncretism, uniting man and nature. In such a system, society is organically included in the structure of nature. It is important to take into account that the individual is not thought of as an indivisible object of social relations, since in mythology and the religious system there are examples of likening man to any other living beings and dividing the soul into components or types. Also, the subject of the research stands out in the traditional culture, focused on continuity between generations and the preservation of ancient forms of worldview. However, understanding the ideological and cultural reasons for the emergence of new forms of individuality in Tuvan culture allows us to solve the problems of social policy, cultural policy and pedagogy. The conclusions of the study are the definition of differences in the development of individuality in the European cultural tradition and Tuvan culture. It is determined that the very concept of individuality is formed in European culture on the basis of a religious worldview, in which the concepts of the Absolute, substance and soul are formed. These concepts in Tuvan culture do not have identical forms, which is proven in the authentic forms of understanding man and soul. Universals of thinking, which inevitably developed in European culture, were not created in Tuvan culture, which operates only with a locus. The article also revealed that Tuvan culture is characterized by contextuality, leading to a shift in the source of individuality towards nature and society. As a result, it was found that individuality in Tuvan culture is revealed in the inclusion of a person in a complex of natural objects that have absolute value and uniqueness.

Keywords: contextuality of culture, soul, social structure, syncretism, individual, traditional culture, worldview, Tuvan culture, individuality, human

References (transliterated)

1. Lamazhaa Ch.K. Tuva kak limitrofnaya zona: yazyk, religiya i identifikatsiya naseleniya // Novye issledovaniya Tuvy. 2021. № 3. S. 178-194.
2. Shlyapnikov V.N. Prediktry osmyslennosti zhizni u tuvintsev, prozhivayushchikh v sel'skikh raionakh i gorodakh Tuvy // Kul'turno-istoricheskaya psichologiya. 2024. Tom 20. № 2. S. 69-77. URL: <https://doi.org/10.17759/chp.2024200208>.

3. Khomushku O.M. Religiya v istorii kul'tury Tuvintsev. Moskva: Nauka, 1998. 177 s.
4. Khomushku O.M. Budiiskie i dobudiiskie kul'ty narodov Sayano-Altaya // Mir psikhologii. – 2006. – № 1(45). – S. 161-169.
5. Mongush M.V. Odin narod: tri sud'by. Tuvintsy Rossii, Mongolii i Kitaya v sravnitel'nom kontekste / M. V. Mongush. – Osaka: Natsional'nyi muzei etnologii, 2010. – 358 s.
6. Lamazhaa Ch. K. Arkhaizatsiya obshchestva v period sotsial'nykh transformatsii // Znanie. Ponimanie. Umenie. 2011. № 3. S. 35-42.
7. Lamazhaa Ch.K. Sotsial'naya transformatsiya / Ch. K. o. Lamazhaa // Znanie. Ponimanie. Umenie. 2011. № 1. S. 262-264.
8. Kuzhuget, A.K. Dukhovnaya kul'tura tuvintsev: struktura i transformatsiya. Kemerovo: Izd-vo KemGUKI, 2006. 319 s.
9. Suzukei V.Yu. Konfiguratsiya razvitiya muzykal'noi kul'tury Tuvy: dinamika aksiologicheskogo aspekta. Kemerovo : Kemerovskii gos. un-t kul'tury i iskusstv, 2006. 205 s.
10. Adygbai Ch.O. Chelovek i priroda v traditsionnoi kul'ture : Avtoref. dis. na soisk. uchen. step. k.filos.n. : Spets. 09.00.11. Tom. gos. un-t.-Tomsk, 1995. 15 s.
11. Naofusa, Hirai. Traditional cultures and modernization: Several Problems in the Case of Japan // Cultural Identity and Modernization in Asian Countries. Tokyo: Institute for Japanese Culture and Classics, 1983. URL: <http://www2.kokugakuin.ac.jp/ijcc/wp/cimac/hirai.html> (data obrashcheniya 15.10.2024).
12. Kostina A.V. Traditsionnaya kul'tura: k probleme opredeleniya ponyatiya // Elektronnyi zhurnal Znanie. Ponimanie. Umenie. 2009. № 4. S. 16.
13. Popkov Yu.V., Tyugashev E.A. Tuva v dialoge kul'tur: komparativistskii kontekst // Novye issledovaniya Tuvy. 2020. № 4. S. 217-229.
14. Fatehi K., Priestley J.L., Taasoobshirazi G. The expanded view of individualism and collectivism: One, two, or four dimensions? // International Journal of Cross Cultural Management. 2020. № 20(1). C. 7-24. URL: <https://doi.org/10.1177/1470595820913077>.
15. Zakharov A.V. Traditsionnaya kul'tura v sovremenном obshchestve // Zhurnal «Sotsiologicheskie issledovaniya». 2004. № 7. S. 105-115.
16. Benedict R. Patterns of Culture (1st ed.). Routledge. 1935. URL: <https://doi.org/10.4324/9780429054419>
17. Sorokin P.A. Chelovek. Tsivilizatsiya. Obshchestvo. M.: Politizdat, 1992. 543 s.
18. Parsons T. Ponyatie kul'tury i sotsial'noi sistemy // O sotsial'nykh sistemakh / Pod red V.F. Chesnokovoi i S.A. Belanovskogo. M.: Akademicheskii Proekt, 2002. S. 693-776.
19. Temnitskii A.L. Sotsiokul'turnoe: ot neraschlenennogo ponyatiya k dual'nym oppozitsiyam // Vestnik Instituta sotsiologii. 2011. № 3. S. 140-163.
20. Popkov Yu.V., Tyugashev E.A. «Zateryannyi mir»: Tuvinskaya kul'tura v tsentr-periferiinoi interpretatsii geokul'turnogo i sotsiokul'turnogo prostranstva // Novye issledovaniya Tuvy. 2022. № 1. S. 225-236.
21. Belyakova Yu.L. Sotsiokul'turnyi podkhod: etapy formirovaniya i ossotsiokul'turnyi podkhod: etapy formirovaniya i osnovnye imperativy // Gosudarstvennoe upravlenie. Elektronnyi vestnik. 2011. № 29. S. 1-7.
22. Kapishin A. E. O ponyatii «Traditsionnoe obshchestvo» v sotsial'nykh naukakh // Vestnik RUDN. Seriya: Sotsiologiya. 2006. № 2. S. 1-5.
23. Mongush S. O. o., Danchai-ool A.A. Transformatsiya tuvinskoi kul'tury v protsessakh

- modernizatsii i globalizatsii // Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura. 2022. № 7(99). S. 29-35. <http://dx.doi.org/10.24158/fik.2022.7.4>.
24. L'vova E.L., Oktyabr'skaya I.V., Sagalaev A.M., Usmanova M.S. Traditsionnoe mirovozzrenie tyurkov Yuzhnoi Sibiri. Chelovek. Obshchestvo. Novosibirsk: Nauka. Sib. otd-nie, 1989. 243 s.
25. Lamazhaa Ch. K. o. Sotsial'naya kul'tura tuvintsev i onlain-prostranstvo // Novye issledovaniya Tuvy. 2021. № 2. S. 115-129. <http://dx.doi.org/10.25178/nit.2021.2.10>.
26. Individual'nost' // Novaya filosofskaya entsiklopediya. T. 2 : E-M. 2010 [t.e. 2009]. Moskva: Mysl'. 635 s. S. 102-105.
27. Rukin A. V. Ponyatie chelovecheskoi lichnosti v ekzistentsial'noi traditsii // Vestnik Buryatskogo gosudarstvennogo universiteta. 2020. № 1. S. 66-72. URL: <http://dx.doi.org/10.18101/1994-0866-2020-1-66-72>.
28. Sodnompilova Marina M., Nanzatov Bair Z. The Idea of Space among the Nomads of Great Steppe // Social Evolution & History. 2019. № 2. S. 35-54. URL: <http://dx.doi.org/10.30884/seh/2019.02.02>.
29. Volkov A. V. Chelovek: bytie mezhdu prirodoi i kul'turoi // Studia Humanitatis Borealis. 2021. № 2(19). S. 4-13. URL: <http://dx.doi.org/10.15393/j12.art.2021.3721>.
30. Zhiznennoe prostranstvo i dukhovnyi mir cheloveka cherez prizmu yazykov Sibiri / Otv. red. N. B. Koshkareva, E. V. Tyuntesheva; Ros. akad. nauk, Sib. otd-nie, In-t filologii.- Novosibirsk: Akademizdat, 2021.
31. Spirina M.Yu. Priroda i chelovek v traditsionnoi kul'ture i segodnya // Rossiya: tendentsii i perspektivy razvitiya. 2020. № 15-2. S. 770-772.
32. Purzycki B. G., & Kulunday V.. Buddhism, identity, and class: fairness and favoritism in the Tyva Republic. // Religion, Brain & Behavior. 2017. № 8(2). S. 205-226. URL: <https://doi.org/10.1080/2153599X.2016.1267031>.
33. Danchai-Ool A. A. Dialektika stanovleniya fenomena lichnosti v tuvinskoi kul'ture pod vozdeistviem modernizatsii i globalizatsii // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya. 2023. № 73. S. 79-90. URL: <http://dx.doi.org/10.17223/1998863X/73/8>.
34. Zykin A. V. Animizm, sootnoshenie prirodnogo i kul'turnogo v mirovozzrenii tuvintsev // Sovremennaya nauka: aktual'nye problemy teorii i praktiki. Seriya: Poznanie. 2018. № 10(85). S. 4-8.
35. Damba M. K. Vozrastnaya periodizatsiya v tuvinskoi narodnoi pedagogike // Kazanskaya nauka. 2016. № 2. S. 114-116.
36. Nizhnikov S. A., Vorob'ev V.V. Problema statusa "ya" kak antropologicheskoi kategorii v buddiiskoi filosofii // Novye issledovaniya Tuvy. 2021. № 2. S. 92-99. URL: <http://dx.doi.org/10.25178/nit.2021.2.8>.
37. Dyurkheim E. O razdelenii obshchestvennogo truda. M.: Kanon. 1996.

What is information?

Levin Georgii Dmitrievich

Doctor of Philosophy

Leading Researcher; Department of the Theory of Knowledge; Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences

117534, Russia, Moscow, Chertanovskaya str., 47, bldg. 2,, sq. 45

 g.d.levin@mail.ru



Abstract. Information is being researched in the article from one of the debated points of view – paninformism: it is claimed that it is a universal characteristic of being, existing not only in the consciousness of people, but also in inanimate nature and being on the same level of generality as matter and energy (N. Wiener). The purpose of the article is to offer for discussion a definition of information that covers all its varieties. To achieve this goal, a genetic approach is used: first, information contained in inanimate objects is considered, then – genetic information and information functioning in organisms devoid of subjective reality, after that – subjective and, finally, computer information. This approach allows us to identify the generic feature of all these varieties of information on specific material. It is shown that, depending on the style of thinking, it is expressed by three philosophical categories: "form", "structure" and "relation". In the article, the third category is the main research tool. It is asserted that the system of relations forming an object from its components becomes information in the presence of two definitive features: 1) it is capable of transmission to other objects, 2) the emerging information is in a relationship of correspondence with the preceding one. The relationship between subjective information and objective information, which is located in the individual's brain and represents a system of relationships both between the components of the brain itself and between the electrochemical processes occurring in it, is analyzed. Two interpretations of the relationship between these two types of information are compared. The advantages and difficulties of these interpretations are considered.

Keywords: paninformism, genetic information, subjective information, objective information, relation, structure, form, formal cause, communication, Information

References (transliterated)

1. Savrukhin A. P. Informatsiya kak ponyatie i termin. URL: savrukhin.narod.ru/information.doc
2. Viner N. Kibernetika, ili upravlenie i svyaz' v zhivotnom i mashine. M.: Nauka, 1983. 344 s.
3. Brillyuen L. Nauchnaya neopredelennost' i informatsiya. M.: Mir, 1966. 271 s.
4. Glushkov V. M. O kibernetike kak nauke // V.M. Glushkov Kibernetika, myshlenie, zhizn'. M.: Nauka, 1986. S. 53-61.
5. Ursul A. D. Priroda informatsii. Filosofskii ocherk 2-e izdanie. Chelyabinsk, 2010. 231 s.
6. Veber M. Kriticheskie issledovaniya v oblasti logiki nauk o kul'ture // Veber M. Izbrannye proizvedeniya. M.: Progress 1990. 801 s.
7. Lenin V. I. Materializm i empiriokrititsizm // Lenin V.I. Polnoe sobranie sochinenii. T. 18. M., Izdatel'stvo politicheskoi literatury 1968. 423 s.
8. Petrov S. Metodologiya na substratniya podkhod. Sofiya. Izdatelstvo Nauka i iskustvo. 1980. 293 s.
9. Alekseev I. Energiya //Filosofskaya Entsiklopediya v 5-kh t. pod redaktsiei F. V. Konstantinova. T. 5. M.: Sovetskaya entsiklopediya. 1970. 563-564.
10. Aristotel'. O dushe. M.: Gosudarstvennoe sotsial'no-ekonomicheskoe izdatel'stvo, 1937. 180 s.
11. Mikhachev D. Forma i otnoshenie. Sofiya: Universitetskoto izdatelsstvo sv. Kliment Okhridski. 1914. 547 s.
12. Kant I. Kritika chistogo razuma // Kant I. Sobranie sochinenii v 6 tomakh. T. 3. M.: Mysl' 1964. 795 s.
13. Dubrovskii D. I. Problema «Soznanie i mozg». Teoreticheskoe reshenie. M.: Kanon+ .

2015. 208 s.
14. Rozov M. A. Teori sotsial'nykh estafet i problemy epistemologii. M.: Novyi khronograf 2008. 353 s.
 15. Sadovnichii V. A. Iskusstvennyi intellekt i superkomp'yuter // Filosofiya iskusstvennogo intellekta. M.: INTELL. 2017. S. 17-27.
 16. Ponyatie komp'yuternoi informatsii. URL: <https://studfile.net/preview/2568476/page:2/>.
 17. Levin G. D. Problema "tret'ego mira" v sovremennoi epistemologii // Epistemologiya i filosofiya nauki. 2014. № 1. S. 96-110.

Axiological foundations of local civilizations: formation of the concept of freedom in philosophical and religious systems

Grachev Bogdan 

PhD in Politics

Research fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

109240, Russia, g. Moscow, ul. Goncharnaya, 12, str.1

 BogdanGrachev@gmail.com

Abstract. The subject of the study is the formation and content of ideas about freedom in the most significant philosophical and religious traditions and the outline of its links with modernity. Such traditions determine the nature of local civilizations. Understanding the unarticulated but latently present senses, mutual consideration of the hierarchies of values of large human communities can contribute to improving the quality of intercultural and intercivilizational dialogue. In each of the considered teachings, "freedom" turns out to be unique, and often incomparable. Moreover in such traditions as Confucianism and Taoism the category is implicit. The understanding of "freedom" is traced in the ancient tradition, starting with Homer, the period of the European Middle Ages, the views of representatives of various branches of Arab-Muslim thought, Hinduism and Buddhism. A synthesis of the approaches of dialectical ascent (using antinomic categories) and socio-cultural comparison is used. In case the target categories of "freedom", "free will", "freedom for", "freedom from" are not directly manifested, its reconstruction is carried out by means of analytical explication. The core result is the identification of the fact of incomparability of concepts of freedom in different traditions, and hence the non-universal nature of the globalization is stated. Although liberal project is extremely successful nowadays, in the long term it is likely to be curtailed as other cultural and philosophical doctrines do not elaborate similar content and other values are in their focus. The special contribution of the author is in posing the question of multi-civilizational axiological comparison, the development of methodology of which is a significant and highly relevant research task, as well as the initial testing of the methodology.

Keywords: world order projects, axiology of globalization, traditional values nowadays, freedom in Indo-Buddhism, freedom in Europe, free will, freedom as value, freedom in China, freedom in Islam, axiology of local civilizations

References (transliterated)

1. Smirnov A.V. Logika smysla kak filosofiya soznaniya: priglashenie k razmyshleniyu. M.: ID YaSK. 2021. 448 s.
2. Kozyr'kov V. Voskhozhdenie k antropologicheskoi idee svobody: epokha antichnosti //

- Filosofskaya antropologiya. 2023. T. 9. № 2. S. 103-121. DOI: 10.21146/2414-3715-2023-9-2-103-121.
3. Ovdienko V.I. Problema svobody voli v antichnoi filosofii (kul'turno-istoricheskii aspekt). Dis. ... kand. filos. n. Krasnodar. 2006. 171 s.
 4. Rakhimdjanova, D. (2021). The concept of the idea of freedom in Ancient and Medieval philosophy. In Psychology and Education Journal. 58. 4553-4563. 10.17762/pae.v58i1.1562.
 5. Parkhomenko R.N. Ponyatie idei svobody v antichnoi i srednevekovoi filosofii // Filosofiya i kul'tura. 2012. № 8. DOI: 10.7256/2454-0757.2012.8.5941
 6. Guseinov A. A. Svoboda i spravedlivost': tochki sopryazheniya // Vedomosti prikladnoi etiki. 2006. № 28. S. 17-32.
 7. Polomoshnov P.A. Svoboda i predopredelenie v religioznoi antropologii: islam i khristianstvo // Islamovedenie. 2017. № 2. S. 77-92.
 8. Müller, M. (2016). Freedom and Destiny in Ancient Greek Thought: Some Footnotes for Contemporary Scientific Research and Education. Advances in Historical Studies, 05, 12-18. DOI: 10.4236/ahs.2016.51002.
 9. O'Keefe, T. Ancient Theories of Freedom and Determinism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy, In Edward N. Zalta (ed.), Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/freedom-ancient/>
 10. Long, R.T. (1996). Aristotle's Conception of Freedom. Review of Metaphysics 49(4), 775-802. Retrieved from: <https://www.jstor.org/stable/pdf/20129942.pdf> (Access date: 12.10.2024).
 11. Stolyarov A.A. Svoboda // Novaya filosofskaya entsiklopediya: v 4 t. / pod red. V. Stepina, A. Guseinova, G. Semigina, A. Ogurtsova. M. 2010.
 12. Epiktet. Besedy Epikteta / Per. s drevnegrech. i primech. G. A. Taronyana; Predisl. G. A. Koshelenko, L. P. Marinovich. M.: Ladorim, 1997. 310 s.
 13. Avgustin A. Ispoved' Blazhennogo Avgustina, episkopa Gipponskogo. M., 1991.
 14. Melikov I.M. Svoboda kak ideal dukhovnoi zhizni v sisteme religiozno-filosofskogo mirovozzreniya : diss. ... d-ra filosof. n. M. 2005. 332 s.
 15. Nguen Kim Shon. Svoboda kak tsennost' v traditsionnoi kartine mira narodov Vostoka // Izvestiya Vostochnogo instituta. 2018. № 3. S. 6-12. DOI: [dx.doi.org/10.24866/2542-1611/2018-3/6-12](https://doi.org/10.24866/2542-1611/2018-3/6-12).
 16. Smirnov A.V. O ponyatii «svoboda» v arabo-musul'manskoi kul'ture // Istoriko-filosofskii ezhegodnik-2003. M.: Nauka, 2004, S. 393-399.
 17. Ardoğan, R. (2022). Foundations of religious freedom in islam-Approach With The Perspective of The Muslim Social Theology. In Human Rights And Tolerance In Islam (pp.76-110). Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/360463440_FOUNDATIONS_OF_RELIGIOUS_FREEDOM_IN_ISLAM_-Approach_With_The_Perspective_of_The_Muslim_Social_Theology (Access date: 12.10.2024).
 18. Madni, A. (2022). Freedom and Its Concept in Islam. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/366393866_Freedom_and_Its_Concept_in_Islam (Access date: 12.10.2024).
 19. Ryazanov D.S. Razvitiye idei svobody v musul'manskem obshchestve // Vestnik RGEU RINKh. 2006. № 21. S. 131-136.
 20. Koran / Per., komm. E. Kuliev. 8-e izd. stereotip. M.: Umma, 2010. 816 s.
 21. Ali A.N. Problema svobody i voli v islame. Avtoref. dis. ... kand. bogoslov. n., Baku,

1994. 22 s.
22. Gotselyuk S. Predopredelenie i svoboda vybora v islame XIX Sretenskie chteniya. URL: <https://sfi.ru/science/srietienskiie-chtieniia/xix-sretenskie-chteniya/sekciya-religiovedeniya/predopredelenie-i-svoboda-vybora-v-islame.html> (data obrashcheniya: 12.10.2024).
 23. Khazrat Inaiyat Khan. Uchenie sufiev. M.: Sfera, 2009. 232 s.
 24. Volkova V.A. Problematika svobody voli i moral'noi otvetstvennosti v etike buddizma // Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Filosofiya. 2024. T. 28. № 1. S. 109-119. URL: <https://doi.org/10.22363/2313-2302-2024-28-1-109-119>
 25. Sutta-Nipata: Sbornik besed i pouchenii / Rus. per. N. I. Gerasimova. M.: Aleteiya, 2001. 248 s.
 26. Lysenko V.G. Rannii buddizm: religiya i filosofiya. M., 2003. 246 s.
 27. Lysenko V.G. Karma // Elektronnaya biblioteka IF RAN «Novaya filosofskaya entsiklopediya» URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH015cc06731a4448490a5d95c> (data obrashcheniya: 12.10.2024).
 28. Bkhagavadgita / per. s sanskrita V. S. Sementsova. M.: Vostochnaya literatura, 1999. 107 s.
 29. Sumedkho A. Chittaviveka. Ucheniya bezmolvnogo uma. England: Amaravati Publications, 1992. 116 c.
 30. Rodicheva I.S. Filosofiya «puti osvobozhdeniya»: shun'yavada i daosizm // Idei i idealy. 2019. T. 11, № 2, ch. 1. S. 111-132. DOI: 10.17212/2075-0862-2019-11.2.1-111-132.
 31. Tang Yun (2023). Daoist Freedom, Psychological Hygiene, and Social Criticism. Comparative Philosophy, 14 (2), 134-150.
 32. Tkachenko G.A. Daosizm // Elektronnaya biblioteka IF RAN «Novaya filosofskaya entsiklopediya» URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH59409d48b1ca4c7697d259> (data obrashcheniya: 12.10.2024).
 33. Dao de tszin // Drevnekitaiskaya filosofiya. Sobr. tekstov: V 2-kh t. M., 1972. T. 1.
 34. Filosofiya kitaiskogo buddizma / Per. s kit. E. A. Torchinova. SPb.: Azbuka-klassika, 2001. 256 s.
 35. Lankavatara-sutra / M.: Ganga, 2013. 66 s.
 36. Dogen Sebogendzo. Glaz – sokrovishchntsia istinnoi Dkharmy / Soch. Dogen dzensi. Tokio, 1969.
 37. Grigor'eva T. P. Dzen kak svoboda, svoboda kak tvorchestvo // Kosmicheskoe mirovozzrenie — novoe myshlenie XXI veka. 2004. № 3. S. 296-310.
 38. Li, Ch. (2014). The Confucian Conception of Freedom. Philosophy East and West. DOI: 64. 10.1353/pew.2014.0066.
 39. Rossman V.I. Ideal vnutrennei svobody v drevnekitaiskoi etike: diss... kand. filos.n. M., 1991. 181 s.
 40. Allakhverdiev G.V. Evolyutsiya idei svobody v istorii vostochnoi i zapadnoi filosofskoi mysli (sравнител'nyi analiz) // SibSkript. 2013. № 2 (54). C. 218-224.
 41. Baeva L. V. Aksiologiya buddiiskogo mirovozzreniya / L. V. Baeva // Buddiiskaya kul'tura i mirovaya tsivilizatsiya : Materialy Tret'ei Rossiiskoi nauchnoi konferentsii, Elista, 22–26 sentyabrya 2003 goda. Elista: Kalmytskii gosudarstvennyi universitet, 2003. S. 33-39.

42. Komarov A. S. Svoboda cheloveka v buddiiskom mirovozzrenii // Akademicheskoe issledovanie i kontseptualizatsiya religii v XXI veke: traditsii i novye vyzovy : sb. mat. 3 kongr. ros. issledovatelei religii. v 6 t. T. 1 / Vladimir : Arkaim, 2016. S. 137-144.
43. Melikov I. M. Dukhovnoe bytie svobody. M.; Kvant Media, 2013. 630 s.
44. Nizaev M.A. Ponyatie «Svoboda voli» v khristianstve i islame. Dis. ... kand. filos. n., M. 2009. 188 s.
45. Syaoli Go Binarnost' i ternarnost': sravnitel'nyi analiz printsipov myshleniya dvukh kul'tur cherez prizmu proizvedenii Dostoevskogo, Konfutsiya i Lao-Tszy // Filosofskii zhurnal. 2012. № 1 (8). S. 86-97.
46. Bao Sin'kai. Sootnoshenie idei marksizma i traditsionnoi kul'tury v kitaiskom obshchestve // Sotsiologiya. 2023. № 2. S. 11-15.
47. Krasnoslobodtseva N.K., Vlaznev V.N. Fenomen svobody v kontekste problem sovremennoogo obshchestva // Sotsial'no-ekonomicheskie yavleniya i protsessy. 2016. № 4. C. 72-76.
48. Kuraleva O.O., Lushnikov V.A. Stress i depressiya v sovremennom mire // Problemy pedagogiki. 2020. № 3 (48). S. 82-106.
49. Pomerants G. Zhivuchest' drevnikh osnov // Znamya. 2004. № 8. URL: <https://znamlit.ru/publication.php?id=2415> (data obrashcheniya: 12.10.2024).

Metaphysical attributes in natural theology Archpriest Fyodor Golubin

Ermolaev Tikhon Markovich

Master of Theology, Postgraduate student of the Theology Department of the Moscow Theological Academy

141300, Russia, Moscow region, Sergiev Posad, Lava Territory, Academy

✉ ermolaev.tikhon@yandex.ru



Abstract. The article presents a historical-philosophical and historical-theological analysis of the main topics of natural theology in the philosophical heritage of Archpriest Fyodor Golubinsky, professor of the Moscow Theological Academy (1798–1854). This research examines the doctrine of Divine attributes, which is one of the key sections of natural theology. This teaching by Golubinsky serves as the basis for the next section of his system devoted to Divine Providence, therefore, the study of the doctrine of the properties of God is necessary for a full understanding of the apologetic heritage of the professor. The focus of the research is on metaphysical divine attributes, they are common to theistic religious traditions. The article refers to pre-revolutionary spiritual and academic education, the study of which is necessary for a better orientation in the domestic educational space. A study of the legacy of Archpriest Fyodor Golubinsky confirms that the topic of Divine attributes has traditionally been taught in both dogmatic and rational theology. This underlines the importance of integrating philosophical and theological aspects in the training of the clergy, which, in turn, can have an impact on modern theological discourse and its development. The work uses general scientific methods (analysis, synthesis, comparison, systematic approach, etc.), as well as special (historical-theological and historical-philosophical). It should be noted that spiritual and academic natural theology remains almost unexplored when various topics of rational theology are actively being developed in the modern scientific space. Being an extraordinarily erudite teacher and scientist, Golubinsky integrated Orthodox religious experience into a wide theological and philosophical context, enriching domestic humanitarian and theological spaces

with many fundamental Christian provisions, while preserving the methodology of natural theology. This article highlights the main sources that influenced the formation of his teaching on the metaphysical properties of God. The article highlights the strengths of the professor's constructions, in particular, in the context of substantiating the attribute of simplicity, about which active discussions are underway in the modern scientific space. The need for further research on this issue is emphasized.

Keywords: theistic predicates, metaphysical attributes, Divine attributes, natural theology, rational theology, Moscow Theological Academy, Infinity, metaphysics, christianity, realism

References (transliterated)

1. Gale R. M. On the Nature and Existence of God. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
2. Hasker W. Is Divine Simplicity a Mistake? // American Catholic Philosophical Quarterly. 2016. 90(4).
3. Plantinga A. Does God Have a Nature? Mil.: Marquette University Press, 1980.
4. Abramov A. I. Khristian Vol'f v russkoi dukhovno-akademicheskoi filosofii // Sbornik nauchnykh trudov po istorii russkoi filosofii. M., 2005.
5. Aristotel'. Metafizika / Per. s drevnegrech. A. Kubitskogo. – M.: Izdatel'stvo AST, 2022. S. 373.
6. Baumeister Khr. Metafizika / Per. Ya. Tolmacheva. M. 1830.
7. Glagolev S. S. Protoierei Fedor Aleksandrov Golubinskii (Ego zhizn' i deyatel'nost'). Sergiev Posad, 1898.
8. Glubokovskii N. N. Russkaya bogoslovskaya nauka v ee istoricheskem razvitiu i noveishem sostoyanii. M., 2002.
9. Golubinskii Feodor, prot., Lektsii po filosofii, umozritel'nomu bogosloviyu, umozritel'noi psikhologii. SPb. 2006.
10. Golubinskii F. A., prot. Premudrost' i blagost' Bozh'ya v sud'bakh mira i cheloveka. (O konechnykh prichinakh) / F. A. Golubinskii, D. G. Levitskii. – SPb.: Tip. P. P. Soikina, [1885]. – 320 s.
11. Lega V. P. Ontologicheskoe dokazatel'stvo bytiya Boga v russkoi filosofii // Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoi Dukhovnoi Akademii. 2021. No 2 (10).
12. Lushnikov Dimitrii, svyashch. Osnovnoe bogoslovie: uchebnik bakalavra teologii. – M.: Obshchetserkovnaya aspirantura i doktorantura im. svyatykh ravnoapostol'nykh Kirilla i Mefodiya, Izdatel'skii dom «Poznanie», 2021.
13. Lushnikov D. Yu., svyashch. Bozhestvennye atributy v dukhovno-akademicheskem osnovnom bogoslovii sinodal'nogo perioda // Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoi Dukhovnoi Akademii. 2023. No 2 (18). S. 50-66.
14. Lushnikov D. Yu. Estestvennaya teologiya v bogoslovskom nasledii svyatitelya Innokentiya (Borisova) // Voprosy teologii. 2023. T. 5. № 2. S. 263-286.
15. Machkarina O. D. Problema sub"ektivnosti v filosofii F. A. Golubinskogo: kriticheskoe vospriyatiye idei I. Kanta // Vestnik MGTU. t. 14. № 1. 2011. S.161-169.
16. Plotin. Tret'ya enneada / Per. s drevnegrech. T. G. Sidasha. – SPb.: «Izdatel'stvo Olega Abyshko», 2004.
17. Rozhin D. O. Retsepsiya gnoseologicheskikh idei I. Kanta v metafizike F. A. Golubinskogo // Kantovskii sbornik. 2021. T. 40. № 1.
18. Roman'ko Yu. I. Religiozno-filosofskaya sistema F. A. Golubinskogo: dis. ... kand. filos.

- nauk. Ussuriisk, 2012. – 161 s.
19. Shokhin V. K., Mesyats S. V., Vdovina G. V. Estestvennaya teologiya // Pravoslavnaya entsiklopediya: T. XVIII. M: Tserkovno-nauchnyi tsentr «Pravoslavnaya entsiklopediya», 2008. S. 696-716.
 20. Shokhin. V. K. Filosofskaya teologiya: kanon i variativnost'. – SPb.: Nestor-Istoriya, 2018. – 496 s.
 21. Fokin A. R. Doktrina Bozhestvennoi prostoty: istoricheskie fenomeny i sovremennoye diskussii // Trudy kafedry bogosloviya Sankt-Peterburgskoi Dukhovnoi Akademii. № 1 (2), 2018. S. 60-96.
 22. Foma Akvinskii. Summa teologii. Ch.1. Voprosy 1-43/ Per. S. I. Eremeeva (gl. 1-26), A. A. Yudina (gl. 27-43). Kiev: Izdatel'stvo «Nika-tsentr», 2002 – 561 s.
 23. Frank S. L. Predmet znaniya. Dusha cheloveka. SPb.: Nauka, 1995.

Ideological models of modern Russian society: theoretical and methodological construct of the study

Konstantinov Mikhail Sergeevich

PhD in Politics

Associate Professor; Department of Theoretical and Applied Political Science; Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences; Southern Federal University

105/42 Bolshaya Sadovaya str., Rostov-On-Don, Rostov region, 344006, Russia

 konstantinov@sfedu.ru



Abstract. The article presents the main aspects of the author's theoretical and methodological construct for studying the worldview models of modern Russian society. The object of the study was the processes of worldview formation in the consciousness of generations of modern Russia, the subject was the theoretical and methodological basis for studying the worldview models of Russians in generational and regional dimensions. The history of the concept of worldview in philosophy and social sciences is considered in detail, the features of its conceptualization in modern dictionaries and reference books are revealed, and the heuristic potential of using the concept of worldview proposed by K. Jaspers as a complex process of internalization of the socio-cultural worldview base with subsequent objectification of subjective experience is shown. It is the insurmountable gap between the objective and the subjective in Jasper's concept of worldview that allows us to record generational differences based on the principle of "meta-contrast". The theoretical and methodological basis of the study was a critical conceptual analysis, the concept of worldview by K. Jaspers, as well as the theory of self-categorization by J. Turner with its key concept of "meta-contrast". All this theoretical and methodological work took place in the context of a model approach to worldview. As a result of the study, it was established that more than two hundred years of development of the concept of worldview led to its extreme vagueness and comprehensiveness, which could not but negatively affect its heuristic potential. To correct this situation, a model approach to worldview was proposed, which made it possible to operationalize this concept for subsequent quantitative research of mass consciousness in order to identify connections between the worldview base of Russians and its ideological derivatives.

Keywords: generations of Russia, ideological concept, ideology, value constants, group consciousness, mass consciousness, worldview model, worldview, generational analysis, identity

References (transliterated)

1. Kant I. Kritika sposobnosti suzhdeniya // Kant I. Sochineniya v shesti tomakh. T. 5. Moskva: Mysl', 1966. S. 161–527.
2. L'vov A.A. Formirovanie ponyatiya mirovozzreniya v nemetskoi klassicheskoi filosofii // Vestnik MGTU. 2014. T. 17, № 4. S. 693–697.
3. Shelling F.V.I. Vvedenie k nabrosku sistemy naturfilosofii, ili O ponyatii umozritel'noi fiziki i o vnutrennei organizatsii sistemy etoi nauki // Shelling F.V.I. Sochineniya v 2 t. T. 1. Moskva: Mysl', 1987. S. 182–226.
4. Shelling F.V.I. Filosofskie issledovaniya o sushchnosti chelovecheskoi svobody i svyazannykh s nej predmetakh // Shelling F.V.I. Sochineniya v 2 t. T. 2. Moskva: Mysl', 1989. S. 86–158.
5. Khaidegger M. Osnovnye problemy fenomenologii. Sankt-Peterburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola, 2001. 446 s.
6. Shumkova T.L. Filosofiya F. V. I. Shellinga i mirovozzrencheskie osnovaniya romantizma: Na materiale filosofsko-khudozhestvennykh proizvedenii nemetskogo romantizma 10-kh i russkogo romantizma 30–40-kh godov KhIKh veka. Dissertatsiya na soiskanie uchenoi stepeni kandidata filosofskikh nauk po spetsial'nosti 09.00.03 – «istoriya filosofii». Nizhnevartovsk: Nizhnevartovskii gosudarstvenny pedagogicheskii institut, 1998. 152 s.
7. Gegel' G.V.F. Fenomenologiya dukha. Moskva: Nauka, 2000. 495 s.
8. Plotnikov N.S. Zhizn' i istoriya. Filosofskaya programma Vil'gel'ma Dil'teyea // Dil'tei V. Sobranie sochinenii v shesti tomakh. Pod red. A. V. Mikhailova i N. S. Plotnikova. T. 1. Vvedenie v nauki o dukhe. Moskva: Dom intellektual'noi knigi, 2000. T. 1. S. 15–264.
9. Dil'tei V. Tipy mirovozzreniya i obnaruzhenie ikh v metafizicheskikh sistemakh // Kul'turologiya XX vek: Antologiya. Moskva: Yurist, 1995. P. 213–255.
10. Dil'tei V. Vvedenie v nauki o dukhe // Dil'tei V. Sobranie sochinenii v 6 tt. T. 1: Vvedenie v nauki o dukhe. Moskva: Dom intellektual'noi knigi, 2000. S. 271–727.
11. Dil'tei V. Vozzrenie na mir i issledovanie cheloveka so vremen Vozrozhdeniya i Reformatsii. Moskva, Sankt-Peterburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2013. 464 s.
12. Mangeim K. Ocherki sotsiologii znaniya: Teoriya poznaniya-mirovozzrenie-istorizm. Moskva: INION, 1998. 249 s.
13. Sheler M. Filosofskoe mirovozzrenie // Sheler M. Izbrannye proizvedeniya. Moskva: Izdatel'stvo «Gnozis», 1994. S. 1–128.
14. Lokhov S.A. Mirovozzrenie kak ob'ekt filosofskoi refleksii (I. Kant, M. Khaidegger, M. Sheler) // Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Filosofiya. 2003. № 1(9). S. 29–37.
15. Sovremennyi filosofskii slovar'. 2-e izd., ispr. i dop. red. / red. Kemerov V.E. London, Frankfurt-na-Maine, Parizh, Lyuksemburg, Moskva, Minsk: PANPRINT, 1998. 1064 s.
16. Filosofskii slovar' / red. Frolov I.T. Moskva: Politizdat, 1987. 590 s.
17. Sotsiologicheskii entsiklopedicheskii slovar'. Na russkom, angliiskom, nemetskom, frantsuzskom i cheshskom yazykakh / red. Osipov G.V. Moskva: NORMA, 2000. 488 s.
18. Gurevich P.S. Kul'turologiya. 3-e izd., pererab. i dop. red. Moskva: Gardariki, 2001. 280 s.
19. Kul'turologiya XX vek: Antologiya / red. Levit S.Ya. Moskva: Yurist, 1998. 703 s.
20. Bol'shoi tolkovyi slovar' po kul'turologii / red. Kononenko B.I. Moskva: Veche, AST,

2003. 511 s.
21. Psikhologicheskii slovar'. 2-e izd., pererab. i dop. red. / red. Zinchenko V.P., Meshcheryakov B.G. Moskva: Pedagogika-Press, 1999. 440 s.
 22. Yung K.G. Psikhologiya vostochnogo mirovozzreniya. Moskva: Sovremennyi gumanitarnyi universitet, 2001. 188 s.
 23. Zalesskii G.E. Psikhologiya mirovozzreniya i ubezhdennii lichnosti. Moskva: Izd-vo MGU, 1994. 144 s.
 24. Jaspers K. Psychologie der Weltanschauungen. Berlin, Heidelberg: Springer-Verlag, 1960. 486 S.
 25. Yaspers K. Filosofskaya avtobiografiya // Pertsev A.V. Molodoi Yaspers: rozhdenie ekzistentsializma iz peny psikiatrii. Izdatel'stvo Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii, 2012. S. 207–337.
 26. McGarty C., Penny R.E.C. Categorization, Accentuation and Social Judgement // British Journal of Social Psychology. 1988. Vol. 22. P. 147–157.
 27. Terner D. Sotsial'noe vliyanie. Moskva: Piter, 2003. 256 s.
 28. Konstantinov M.S., Podshibayakina T.A., Potseluev S.P., Pupynkin R.A. Mirovozzrencheskie modeli sovremennoy rossiyan: monografiya. Rostov-na-Donu; Taganrog: Izdatel'stvo Yuzhnogo federal'nogo universiteta, 2023. 288 s.
 29. Drobysheva T.V., Voitenko M.Yu., Drobysheva M.M. Obraz svoego pokoleniya v predstavleniyakh raznykh grupp rossiyan (na primere pokolenii «bebi-bumerov», «Kh» i «Millenium») // Uchenye zapiski. Elektronnyi nauchnyi zhurnal Kurskogo gosudarstvennogo universiteta. 2019. T. 1, № 3(51). S. 220–230.
 30. Emel'yanova T.P., Drobysheva T.V. Kharakteristiki kollektivnoi pamyati v kontekste sotsial'no-psikhologicheskikh osobennosteii dvukh pokolenii // Gorizonty gumanitarnogo znaniya. 2017. № 5. S. 71–85.
 31. Emel'yanova T.P., Drobysheva T.V. Kompleksnoe issledovanie kollektivnykh perezhivanii sotsial'nykh problem: kolichestvennye i kachestvenno-kolichestvennye metody // Sotsial'naya psikhologiya i obshchestva. 2018. T. 9, № 3. S. 166–175.
 32. Emel'yanova T.P., Misharina A.V. Razlichiyi v kollektivnoi pamyati pokolenii: sotsial'no-psikhologicheskii podkhod // Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Akmeologiya obrazovaniya. Psikhologiya razvitiya. 2019. T. 8, № 4(32). S. 334–340.
 33. Nestik T.A. Sotsial'naya psikhologiya vremeni. Moskva: Izdatel'stvo «Institut psikhologii RAN», 2014. 496 s.
 34. Nestik T.A. Drobysheva T.V., Emel'yanova T.P. Pisarenko P.Yu. Kollektivnaya pamyat' i obraz budushchego: mezhpokolenceskie razlichiyi // Psikhologiya cheloveka kak sub"ekta poznaniya, obshcheniya i deyatel'nosti / Otv. red. V. V. Znakov, A. L. Zhuravlev. Moskva: Izdatel'stvo «Institut psikhologii RAN», 2018. S. 783–790.
 35. Schwartz S.H. Universals in Content and Structure of Values: Theoretical Advances and Empirical Tests in 20 Countries // Zanna M. (Ed.) Advances in Experimental Social Psychology. Volume 25. New York: Academic Press, 1992. P. 1–65.
 36. Hofstede G. Culture's Consequences: Comparing Values, Behaviors, Institutions, and Organizations across Nations. 2nd ed. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 2001. 596 p.
 37. Hofstede G., Hofstede G.J., Minkov M. Cultures and Organizations: Software of the Mind. Intercultural Cooperation and Its Importance for Survival. New York & London: McGraw-Hill Companies, Inc., 2010. 561 p.

38. Derlug'yan G.M. Adept Burd'e na Kavkaze: Eskizy k biografii v miroistemnoi perspektive. Moskva: Izdatel'skii dom «Territoriya budushchego», 2010. 560 s.
39. Derlug'yan G.M. 1968/89: istoricheskii pik i nadlom moderna // Neprikosnovennyyi zapas. 2018. № 4. S. 166–187.
40. Podoroga V.A. Apologiya politicheskogo. Moskva: Izdatel'skii dom Gosudarstvennogo universiteta – Vysshei shkoly ekonomiki, 2010. 288 s.
41. Kharkhordin O.V. Oblichat' i litsemerit': genealogiya rossiiskoi lichnosti. Sankt-Peterburg, Moskva: Evropeiskii universitet v Sankt-Peterburge: Letnii sad, 2002. 511 s.

The category of "eternal" in the context of the problem field of value-oriented development

 Ugrin Ivan Mikhailovich

PhD in Politics

Associate Professor; Department of Political Science; State Academic University of Humanities
Researcher; Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences

109240, Russia, Moscow region, Moscow, Goncharnaya str., 12

 ivan_ugrin@mail.ru

Abstract. The article deals with the problem of meaningful content of the concept of "traditional spiritual and moral values", the preservation and strengthening of which is considered as one of the priorities of the state policy of the Russian Federation. Each of the components of this concept is analyzed. The categories of "spiritual" and "moral", taken outside the context of a certain worldview system, are recognized during the analysis as insufficient for a clear articulation of meanings at the official state level. The analysis of the concept of "traditional" leads to the idea of the irreducibility of all-Russian values to one source, considered from a historical perspective, to one of the great traditions existing in the cultural field of Russian civilization. It is proposed to approach this term from a different point of view. Namely, to bring depth to the concept of "traditional" through the category of "eternal". Eternal values, which are rooted in the metaphysical nature of reality, imply meaningful unity with the coexistence of a plurality of forms in which these values are reflected. Such an idea of eternal values corresponds to the nature of the thought of Russian religious philosophy (among whose representatives V.S. Solovyov, E.N. Trubetskoy, N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov, P.A. Florensky, S.L. Frank, I.A. Ilyin, etc.), as well as in accordance with the idea of Eternal Tradition (which shared by such thinkers as Rene Guenon, Ananda Kumara Swami and Matjioi). In addition, it allows us to solve a number of fundamental problems facing the civilizational theory of development. As a result, it is concluded that a value-oriented policy, understood as a policy that has eternal spiritual and moral values as guidelines for development, is very promising and allows us to provide answers to the historical challenges facing our country.

Keywords: Russian state, development paradigm, historical challenges, spiritual and material, unity of diversity, metacultural synthesis, global changes, eternal values, civilization theory, traditional values

References (transliterated)

1. Berdyaev N.A. Samopoznanie. Opyt filosofskoi avtobiografii. M., Eksmo, 2023. 544 s.
2. Gadetskii O.G. Tsennostno-orientirovannaya psichologiya: universal'nyi podkhod k resheniyu psichologicheskikh problem. M., OOO «Media-Polis». 2021. 456 s.

3. Gaidenko P. P. Vladimir Solov'ev i filosofiya Serebryanogo veka. M., Progress-Traditsiya. 2001. 472 s.
4. Genon R. Metafizicheskie printsipy ischisleniya beskonechno malykh / Per. s angl. A. Doilidova. Minsk. 2013. URI: https://www.universalinternetlibrary.ru/book/55694/chitat_knigu.shtml
5. Genon R. Krizis sovremennoj mira. M., Akademicheskij prospekt. 2024. 239 s.
6. Grachev B.V., Ugrin I.M. Vserossiiskaya nauchnaya konferentsiya «Traditsiya i sovremennost': aksiologiya rossiiskoi tsivilizatsii». Problemy tsivilizatsionnogo razvitiya. 2023. T. 5. № 2. S. 93-111.
7. Gurevich P.S. Problema tselostnogo cheloveka. M., IF RAN. 2004. 178 s.
8. Gurevich P.S. Preobrazhenie tsennosti kak chrezvychainaya situatsiya. M., Moskovskii psikhologo-sotsial'nyi institut, 2007. 120 s.
9. Danilevskii N.Ya. Rossiya i Evropa. M., Izdatel'stvo «Rodnaya strana», 2017. 992 s.
10. Dolgov K.M. U istokov vechnykh tsennosteji. Vestnik MGIMO. 2014. (2(35)). S. 227-228. URL: <https://doi.org/10.24833/2071-8160-2014-2-35-227-228>
11. Zinov'ev A.A. Zapad. Fenomen zapadnizma. M., Kanon+ROOI "Reabilitatsiya", 2023. 496 s.
12. Kiselev S.G. N.Ya. Danilevskii o voine i konfliktakh tsivilizatsii. M., Filosofskie nauki. 64(6). 2021. S. 109-123.
13. Lyubimova T.B. Filosofiya i kontrtraditsiya. M.: Golos, 2019. 292 s.
14. Novaya filosofskaya entsiklopediya. M., Mysl'. 2010. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/page/about>
15. Novgorodtsev P.I. Ob obshchestvennom ideale. M.: Izdatel'stvo «Pressa», 1991. 640 s.
16. Russkii mir kak tsivilizatsionnoe prostranstvo. M., IF RAN, 2011. 303 s.
17. Sokolova R.I., Spiridonova V.I. «Obshchee blago» kak eticheskaya sushchnost' sil'nogo gosudarstva. «Gosudarstvo v sovremenном mire». M.: IF RAN, 2003. 253 s.
18. Spiridonova V.I., Sokolova R.I., Shevchenko V.I. Rossiya kak gosudarstvo-tsivilizatsiya: filosofsko-polit. analiz. M.: IF RAN, 2016. 212 s.
19. Sravnitel'noe izuchenie tsivilizatsii. Khrestomatiya. Sostavitel', redaktor i vступ. stat'ya – B.S. Erasov. M.: Aspekt Press, 2001. 556 s.
20. Torchinov E. A. Religii mira: opyt zapredel'nogo. Spb., Tsentr «Peterburgskoe Vostokovedenie», 1998. 384 s.
21. Ugrin I.M. Problema razvitiya rossiiskoi tsivilizatsii v usloviyakh globalizatsii // Filosofskaya mysl'. 2018. № 6. S. 9-22. DOI: 10.25136/2409-8728.2018.6.26216 URL: https://e-notabene.ru/fr/article_26216.html
22. Florenskii P.A. Dva mira (pis'mo II) // Stolp i utverzhdenie Istiny. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Pavel_Florenskij/stolp-i-utverzhdenie-istiny/2
23. Frank S.L. Nepostizhimoe // Chelovek i Bog. Minsk, 2010 g.
24. Frank S.L. Chto est' vera? // Svet vo t'me. Minsk, 2011 g.
25. Frankl V. Volya k smyslu. M., Al'pina non-fikshn. 2020. 228 s.
26. Frolov V.V. Dukhovnye otkroeniya P.A. Florenskogo o smysle zhizni cheloveka. Obshchestvennyi nauchno-prosvetitel'skii zhurnal «Pedagogika Kul'tury». URL: https://icr.su/rus/news/icr/detail.php?ELEMENT_ID=7284
27. Tsennostno-mirovozzrencheskaya spetsifika zhitelei stolits i regionov // Stolitsy i regiony v sovremennoi Rossii: mify i real'nost' 15 pyatnadtsat' let spustya. Otvetstvennyi redaktor: M. K. Gorshkov, N. E. Tikhonova. M.: Ves' mir, 2018. S. 178-

204.

28. Shatskii E. Utopiya i traditsiya: Per. s pol'skogo / Ezhi Shatskii; Obshch. red. i poslesl. V. A. Chalikovoi. M., Progress, 1990. 454 s.

Science: Conceptualization and demarcation in relation to philosophy and Humanitarianism

Rozin Vadim Markovich 

Doctor of Philosophy

Chief Scientific Associate, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences

109240, Russia, Moskovskaya oblast', g. Moscow, ul. Goncharnaya, 12 str.1, kab. 310

 rozinvm@gmail.com

Abstract. The author discusses the problem of the demarcation of science in relation to philosophy and humanitarianism. Examples of claims to the scientific status of the authors of esoteric teachings are also given (Swedenborg, R. Steiner, M. Lightman) and the negative reaction of I. Kant to them. The general and different characteristics of science and philosophy are analyzed: ideal objects are built there and cognition is carried out, but with different goals and in different ways. The problem of positing objects of the humanities is discussed, in connection with which the following series is established: virtual object → becoming → real → possible object. Since Swedenborg and the followers of his teachings lived and thought in accordance with his teachings, they could not help but have a consciousness and a life world that corresponded to this teaching. Consequently, a corresponding possible object was formed, in relation to which Swedenborg's teaching acted as a kind of semiotic model. The author believes that the non-differentiation of natural sciences and humanities and new hybrid types of research, for example, interdisciplinary or social, in which two methodologies are implemented simultaneously - natural science and humanities, have created a situation where it is difficult to establish the epistemological status of many disciplines applying for science.

Keywords: discipline, experiment, mathematics, mind, ideal objects, nature, humanities, philosophy, science, object

References (transliterated)

1. Avgustin A. Ispoed': Abelyar P. Istorya moikh bedstvii. M.: Respublika, 1992. 335 s.
2. Bakhtin M. Estetika slovesnogo tvorchestva. M.: 1979.
3. Bekon F. Novyi organon. M.: Sotsekgiz, 1936. 382 s.
4. Borkhes Kh. Emmanuel' Svedenborg / Dumaya vslukh. Sobr. soch. v 4 t. T. 3. SPb, 2005.
5. Gaidenko P.P. Kategoriya vremeni v burzhuaznoi evropeiskoi filosofii istorii KhKh veka // Filosofskie problemy istoricheskoi nauki. M.: Nauka, 1969. S. 225-262.
6. Gegel' G.F. Soch., M.-L., per. G. Shpeta. Sistema nauk. Chast' pervaya. Fenomenologiya dukha. 1959 g. 444 s.
7. Kant. Grezy dukhovidtsa, poyasnennye grezami metafiziki // Kant. Sochineniya v 6 t. T. 2. M., 1964.
8. Laitman M. Nauka Kabbala. T. 1. M., 2002. 639 s.
9. Platon. Fedr. Sobr. soch. v 4 t. T. 2. M.: Mysl', 1993. S. 135-192.

10. Rozin V.M. Nauka: proiskhozhdenie, razvitiye, tipologiya, novaya kontseptualizatsiya. M.: MPSI, Voronezh: Izd. NPO «MODEK», 2008. 600 s.
11. Rozin V.M. «Voskreshenie Lazarya» Rubleva v interpretatsii V. Plugina / Rozin. Osobennosti diskursa i obraztsy issledovaniya v gumanitarnoi nauke. M.: «LIBROKOM», 2009. S. 66-72.
12. Rozin V.M. «Pir» Platona: novaya rekonstruktsiya i nekotorye reministsentsii v filosofii i kul'ture. M.: LENAND, 2015. 200 s.
13. Svedenborg E. O nebesakh, o mire dukhov i ob ade. Kiev: K.: Ukraina, 1993. 336 s.
14. Solov'ev V. Svedenborg // Khristianstvo. Entsiklopedicheskii slovar'. M., 1995. T. 2.
15. Fizika (Aristotel'). [https://ru.wikipedia.org/wiki/Fizika_\(Aristotel'\)](https://ru.wikipedia.org/wiki/Fizika_(Aristotel'))
16. Shteiner R. Istina i nauka. – M.: Moskovskii Tsentr val'dorskoi pedagogiki, 1992. 56 s.
17. Kant I. Predislovie ko vtoromu izdaniyu [Preface to the second edition]. Kant I. Kritika chistogo razuma [Critique of Pure Reason]. Moscow, AST Publ., 2022. (In Russian). Available at: <https://www.livelib.ru/book/58232/readpart-kritika-chistogo-razuma-immanuil-kant/~5>

Problems of Time and History in the Philosophy of Tanabe Hajime

Karelova Lyubov' Borisovna

PhD in Philosophy

Senior Scientific Associate, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences

109240, Russia, Mbskva oblast', g. Mbscow, ul. Goncharnaya, 12 str1.

 lkarelova@mail.ru



Abstract. The article is devoted to the analysis of the theory of time and history of the Japanese philosopher, one of the pillars of the Kyoto school, Tanabe Hajime. The relevance of the work is determined by the fact that this kind of research allows for a more comprehensive presentation of the historical and philosophical picture of the twentieth century by including in the field of view the legacy of the most important personalities of Asian philosophies. The immediate tasks of the author were to consider the stages of the formation of the concept of Tanabe Hajime, to study the ways of understanding Western theories of time and their transformation in the Japanese intellectual space, to clarify the differences in approaches to the problems of time within the Kyoto school, to analyze the use of religious doctrines and mathematical symbols to build philosophical models. The study uses methods of problematic reconstruction of the system of ideas and descriptive analysis of textual material, comparative analysis, logical-semantic and contextual analysis of concepts and terms. Using the example of Tanabe's philosophy of time, the article reveals the spectrum of ideas of Western philosophy of the twentieth century that received a unique development in Japanese thought, reflects the most famous philosophical discussion that unfolded between the two founders of the Kyoto school, shows how the ideas associated with the understanding of time by Nishida Kitaro were criticized and received new interpretations. Important results of the study were the description of the process of transformation of Buddhist concepts into philosophical concepts and the definition of their functional status within the framework of Tanabe's discourse related to the problems of time, as well as the identification and examples of the use of mathematical constructions as an evidentiary and explanatory basis for philosophical theory.

Keywords: self power, metanoia, mediation, eternal now, Absolute nothingness, eternity, history, time, Tanabe Hajime, Other power

References (transliterated)

1. Ozaki M. Introduction to the Philosophy of Tanabe: According to the English Translation of the Seventh Chapter of the Demonstration of Christianity. Rodopi B.V., Amsterdam-Atlanta, GA: Eeedmans publishing company, Grand rapids, Mich, 1990. – 258 p.
2. Heisig, J.W. Philosophers of Nothingness: An Essay on the Kyoto School. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001. – 380 p.
3. Heisig, J.W. The Religious Philosophy of the Kyto School // The Religious Philosophy of Tanabe Hajime. The Metanoetic Imperative / Ed. by T.Unno & J.W. Heisig. Berkeley, California: Asian Humanities Press, 1990. P. 12-42.
4. Maral'do Dzh. 欧米の視点からみた京都学派の由来と行方 (Obei-no siten kara mita Kiotogakukha-no yurai to yukie) [Proiskhozhdenie i napravleniya razvitiya Kiotskoi shkoly s tochki zreniya Zapada] // 世界の中の日本の哲学(Sekai no naka no nihon no tetsugaku) [Yaponskaya filosofiya v mire]. Kioto: Sevado, 2005. S. 31-56.
5. Karellova L.B. Filosofiya Gegelya i dialektika absolyutnogo i otnositel'nogo u Nisidy Kitaro i Tanabe Khadzime // Voprosy filosofii. 2020, № 11. S. 189-199. DOI: 10.21146/0042-8744-2020-11-189-199.
6. Lotman M.A. Urai S. Revisiting Tanabe's Critique of Nishida Infinity and Contradiction // European Journal of Japanese Philosophy. 2023, No. 8. P. 99-124.
7. Nisida Kitaro. 無の自覚的限定 (Mu-no dzikakuteki gentei) [Samopostigayushchaya samodeterminatsiya nichito] // 西田幾多郎全集 (Nisida Kitaro dzensyu) [Poln. sobr. soch. Nisidy Kitaro]. T. 6. Tokio: Ivanami seten, 1965. – 472 s.
8. Nisida Kitaro. 永遠の今の自己限定(Eien-no ima-no dziko gentei) [Samoopredelenie vechnogo seichas] // 西田幾多郎全集 (Nisida Kitaro dzensyu) [Poln. sobr. soch. Nisidy Kitaro]. T. 6. Tokio: Ivanami seten, 1965. S. 181-232.
9. Tanabe Khadzime. 懺悔道としての哲学. 田辺元哲学選II (Dzangedo tosite-no tetsugaku. Tanabe Khadzime tetsugaku sen) [Filosofiya kak put' pokayaniya. Izbrannye filosofskie sochinenii Tanabe Khadzime II]. Tokio: Ivanami seten, 2010. – 514 s.
10. Tanabe Khadzime. 社会存在の論理—哲学社会学試論 (Syakai sondzai-no ronri. Tetsugaku syakaigaku siron) [Logika sotsial'no bytiya. Ocherk sotsial'noi filosofii] // 種の論理. 田辺元哲学選集I (Cyu-no ronri. Tanabe Khadzime tetsugaku sen I) [Logika vidov. Izbrannye filosofskie sochineniya Tanabe Khadzime I]. Tokio: Ivanami seten, 2010. S. 9-186.
11. Tanabe Khadzime. 永遠、歴史、行為 (Eien, rekisi, koi) [Vechnost', istoriya, deistvie] // 田辺元全集 (Tanabe Khadzime dzensyu) [Poln. sobr. soch. Tanabe Khadzime]. T. 7. Tokio: Tikuma sebo, 1963. S. 101-170.
12. Suares P. The Kyoto School's Takeover of Hegel. Nishida, Nishitani, and Tanabe Remake the Philosophy of Spirit. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth: Lexington Books, 2011. – 219 s.
13. Nisida Kitaro. 自覚における直観と反省(Dzikaku-ni okeru tekkan to khansei) [Intuitsiya i refleksiya v samocoznanii] // 西田幾多郎全集 (Nisida Kitaro dzensyu) [Poln. sobr. soch. Nisidy Kitaro]. T. 2. Tokio: Ivanami seten, 1965. – 396 s.
14. Tanabe Khadzime. 数理哲学研究 (Suri tetsugaku kenkyu) [Issledovanie filosofii matematiki] // 田辺元全集 (Tanabe Khadzime dzensyu) [Poln. sobr. soch. Tanabe Khadzime]. T. 2. Tokio: Tikuma sebo, 1963. S. 361-661.

15. Simomura Toratoro. 田辺哲学に於ける数理哲学の地位について—『数理の歴史主義展開』を中心にして (Tanabe tetsugaku ni okeru su:ri tetsugaku-no tii ni tsuite – «Suri rekisisyugi tenkai»-o tyusin ni site) [O meste filosofii matematiki v filosofii Tanabe: na materiale « Razvitie istorizma v matematike »] // 京都大学学術情報レポジトリ(Ke:to daigaku gakudzyutsu dzekho repozitor) [Akademicheskii informatsionnyi otchet Kiotskogo universiteta]. 1964. T. 42, № 7. C. 579-611.
16. Tanabe Khadzime. 数理の歴史主義展開 (Suri-no rekisisyugi tenkai) [Razvitie istorizma v matematike] // 田辺元哲学選集III (Tanabe Khadzime tetsugaku sen III) [Izbrannye filosofskie sochineniya Tanabe Khalzime]. T. 3. Tokio: Ivanami seten, 2010. S. 217-399.
17. Tanabe Khadzime. キリスト教の辯證(Kirisuto ke-no bense) [Dialektika khristianstva] // 田辺元全集 (Tanabe Khadzime dzensyu) [Poln. sobr. soch. Tanabe Khadzime]. T. 10. Tokio: Tikuma sebo, 1964. S. 1-269.
18. Tanabe Khadzime. 哲学の根本問題(Tetsugaku-no kompon mondai) [Fundamental'nye voprosy filosofii] // 田辺元哲学選集III (Khadzime tetsugaku sen III) [Izbrannye filosofskie sochineniya Tanabe Khadzime]. T. 3. Tokio: Ivanami seten, 2010. C. 13-216.

The experience of the procedural interpretation of the absolute based on the teachings of Jesus

Chekrygin Oleg

PhD in Philosophy

Independent researcher

24 Serpukhovval str., Moscow, 115419, Russia

✉ ocheck@bk.ru



Nadeina Dar'ya Aleksandrovna

applicant; Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University

59 Orekhovy St., Moscow, 115682, Russia

✉ Bogoslovblog@gmail.com



Mezentsev Ivan Valer'evich

PhD in Philosophy

Independent researcher

690025, Russia, Primorsky Krai, Vladivostok, Dzhambula str., 7, sq. 1

✉ mezivan@yandex.ru



Abstract. This article is devoted to the consideration of the problems of conceptualizations of the Absolute that have developed in the history of European philosophy and the development of a new approach to understanding the cosmological issue based on the Teachings of Jesus. The ancient origins of the classical developments of the question of the relation of the Absolute and the cosmos, the peculiarities of understanding the First Principle in medieval philosophy and Modern European thought are shown. Special attention is paid to the experience of dialectical conceptualization of the Absolute in connection with subsequent attempts to overcome it in deconstructivist and postmodern conceptualizations, as well as the

experience of overcoming problematic aspects of the static interpretation of the Original in procedural theology.

The article shows that the history of classical philosophy left unsolvable the "aporia of transcendence" designated in Neoplatonism, not being able to positively philosophically explain the transition of the One to many, answering the question: how is something possible besides the Absolute, which is everything.

The vast majority of historical attempts to solve the stated problem represented a "swing" between personalistic and a-personalistic, theistic and pantheistic, static and procedural interpretations while maintaining the insolubility of the fundamental aporia by means of classical metaphysics.

This logically led to the "fatigue" of European thought from the standard conceptualizations used for centuries. The latest attempts to "circumvent" this problem of classical metaphysics, simply "avoiding" it or ignoring it, are also recognized by the authors as unsatisfactory.

The authors reveal the basic meaning of the concept of "absolute", formulate the fundamental cosmogonic and cosmological problems associated with it, anticipating the presentation with a historical and philosophical analysis. The scientific novelty of the research consists in the presentation of the author's version of the resolution of the "aporia of transcendence": The authors base it on epistemological grounds and an indication of the Teaching of Jesus as the main theological source of the proposed concept, in which the Super-Being acquires the mind, self-awareness and personality of God the Father, preached by Jesus through a double reflection of himself into himself from his own denial, non-existence. Generated in the "negation of the negation" of the Absolute, the Super-existent God, in turn, generates worlds as mirrors reflecting Him for Himself in the endless process of His self-knowledge in the Absolute. Ultimately, the article attempts to correlate the impersonal and personal discourses as applied to the Absolute, and to consistently derive much from the One without violating the fundamental principles inherent in the Original.

Keywords: Absolute, self-consciousness, Origin, Superbeing, fear, creation, cosmogony, God, aporia of transcendence, Parmenides

References (transliterated)

1. Mesyats S.V. Neoplatonizm // Pravoslavnaya entsiklopediya. M.: TsNTs «Pravoslavnaya entsiklopediya», 2017. T. 48. S. 657-672.
2. Mesyats S.V. Transformatsiya antichnogo ponimaniya Absolyuta v khristianskom bogoslovii IV v. // Kosmos i dusha. Ucheniya o vselennoi i cheloveke v Antichnosti i v Srednie veka (issledovaniya i perevody). M.: Progress-Traditsiya, 2005. S. 823-858.
3. Chekrygin O.V., Mezentsev I.V., Nadeina D.A. Kritika logiki gipotez dialoga «Parmenid» i formirovanie novoi «ontologicheskoi perspektivy» // Teologiya: teoriya i praktika. 2024. T. 3. № 1. S. 79-96.
4. Chekrygin O.V., Nadeina D.A., Mezentsev I.V. Problematika neoplatonicheskogo raskrytiya gipotez «Parmenida» i reshenie «aporii transentsentnosti» // Filosofskaya mysl'. 2024. № 12.
5. Svetlov R.V. Platonizm i proiskhozhdenie «intellektualizma» v ponimanii pervonachala // Materialy i issledovaniya po istorii platonizma. Vyp. 1. SPb.: Izd-vo SPbGU, 1997. S. 11-32.
6. Plotin. Traktaty. M.: Greko-latinskii kabinet Yu. A. Shichalina. 2007. 444 s.
7. Aristotel'. Metafizika // Aristotel'. Sochineniya. T. 1. M.: Mysl', 1976. S. 63-368.
8. Eriugena I.S. Perifyuseon // Filosofiya prirody v antichnosti i v Srednie veka. M.:

- Progress-Traditsiya, 2000. S. 480-530.
9. Istorya filosofii: Uchebnik dlya vuzov / Pod red. V.V. Vasil'eva, A.A. Krotova i D.V. Bugaya. M.: Akademicheskii Proekt, 2005. 680 s.
 10. Foma Akvinskii. Summa teologii. T.I. Chast' pervaya. Voprosy 1-64. M.: Izdatel' Savin S. A., 2006. 817 s.
 11. Nikolai Kuzanskii. Ob uchenom neznanii // Sochineniya. M.: Mysl', 1979. T. 1. S. 47-142.
 12. Spinoza B. Etika. Izbrannye proizvedeniya. M.: Izd. polit. lit., 1957. T. 1. S. 359-618.
 13. Leibnits G. Opyty teoditsei. M.: Rapol klassik, 2018. 496 s.
 14. Shleiermakher F. Rechi o religii k obrazovannym lyudyam, ee prezirayushchim // Monologi (sbornik). OOO «Iks-Khistori», 2015. 480 s.
 15. Shelling. Bruno ili O bozhestvennom i prirodnom nachale veshchei. Beseda // Sochineniya. V 2 tt. M.: Mysl', 1987. T. 1. S. 490-589.
 16. Hegel'. Fenomenologiya dukha // Sochineniya. M.: Nauka, 2000. 495 s.
 17. Skorodomov D. A. Osmyslenie absolyuta v situatsii «smerti Boga» : diss. ... k. filos. n. Nizhnii Novgorod, 2017. 179 s.
 18. Riker P. Vvedenie k «Ideyam I» E. Gusserlya. // Fenomenologiya iskusstva. M.: IF RAN, 1996. S. 218-240.
 19. Khaidegger M. Bytie i Vremya / Per. V. V. Bibikhina. M.: Akademicheskii proekt, 1997. 451 s.
 20. Bergson A. Tvorcheskaya evolyutsiya. M.: Kuchkovo pole : Kanon-press, 1998. 416 s.
 21. Cobb, John B., Jr. Process Theology. URL: <https://www.religion-online.org/article/process-theology/> (data obrashcheniya: 01.12.2024)
 22. Process Theism // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/process-theism/> (data obrashcheniya: 01.12.2024)
 23. Sysoev M. S. Filosofiya protsessa. URL: <https://bogoslov.ru/article/6165329> (data obrashcheniya: 01.12.2024)
 24. Evlampiev I.I. Evangelie Istiny i rozhdenie khristianskoi filosofii // Istorya filosofii. 2017. № 22 (1). S. 15-26.
 25. Chekrygin O.V., Mezentsev I.V., Nadeina D.A. K probleme pervichnosti printsipa edinstva v platonicheskoi filosofii // Vestnik nauki. 2024. T. 4. № 3 (72). S. 296-310.
 26. Uaitkhed A. N. Izbrannye raboty po filosofii / Per. s angl. M.: Progress, 1990. 716 s.
 27. Hartshorne C. The Divine Relativity: A Social Conception of God // Charles Hartshorne Philosophy. 1948. № 24 (91). S. 358-359.

The problems of the neoplatonic disclosure of the hypotheses of "Parmenides" and the solution of the "aporia of transcendence"

Chekrygin Oleg

PhD in Philosophy

Independent researcher

24 Serpukhovskiy str., Moscow, 115419, Russia

✉ ochek@bk.ru



Nadeina Dar'ya Aleksandrovna

applicant; Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University

59 Orekhovy St., Moscow, 115682, Russia

✉ Bogoslovblog@gmail.com



Mezentsev Ivan Valer'evich

PhD in Philosophy

Independent researcher

690025, Russia, Primorsky Krai, Vladivostok, Dzhambula str., 7, sq. 1

✉ mezivan@yandex.ru



Abstract. This article reveals the principle of deducing a set from Unity based on the hypotheses of "Parmenides". The authors establish a correlation between the Platonic and Neoplatonic conceptual presentation of the various stages (levels) of descent from the absolutely One to the absolutely Different. At the end of the article, some of the main problems of Platonic ontology and cosmology are systematized, such as the "aporia of transcendence" and its solution proposed by the authors.

The article analyzes, in traditional theological language, the correlation of the "apophatic" and "cataphatic" aspects of the Platonic One and raises the problem of explaining the transition of the One from one ontological level to another.

It is shown that this difficulty is fundamental for the Platonic tradition as such, among others, and suggests ways to solve it in the form of a mutual reflection of the superposition of states of "being-non-being".

The Hegelian dialectic of contradiction, and the correlation of platonic ontology with some aspects of modern natural science knowledge (in particular, ideas about the superposition of quantum objects) The scientific novelty proposed by the authors in this publication consists in deducing being and the very One-being from the One by "negating negation", similar to the eponymous law of Hegel's dialectic.

The model of negation of negation proposed by the authors through the double reflection of Oneself as One, in our opinion, makes up for the lack of Plato's explanation of the transition from the One to the One-being and solves the general philosophical ontological problem known as the aporia of transcendence. Moreover, being applied to all ontological levels without exception, except for the unclaimed lower level of chora, low-quality matter, it is able to explain transitions from higher to lower levels without the need for emanation as a self-propagation of Good, the causality of which, in our opinion, has not been correctly substantiated.

Keywords: aporia of transcendence, cosmos, creation, emanation, many, One, Parmenid, Neoplatonism, Platonism, Plato

References (transliterated)

1. Dodds E. «Parmenid» Platona i proiskhozhdenie neoplatonicheskogo Edinogo // Scholae. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya. 2009. №3(1). S. 336-353.
2. Losev A. F. Preambula k dialogu Platona «Parmenid» // Platon. Sobr. soch. v 4 t. T. 2

- // Filosofskoe nasledie. T. 116. M.: Mysl', 1993. S. 497-504.
3. Golban N. V. M. Khaidegger kak antiplatonik // Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii. 2011. №12 (4). S. 282-285.
 4. Losev A. F. Parmenid. Dialektika odnogo i inogo kak uslovie vozmozhnosti sushchestvovaniya porozhdayushchei modeli // Platon. Sобр. соч. в 4 т. Т. 2. М.: Mysl', 1993.
 5. Solov'ev R. V. Genezis termina «neoplatonizma» i porozhdennye im istoriograficheskie shtampy // Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. 2024. №106. S. 69-88.
 6. Volkova N. Bog-um v filosofskoi teologii Platona, Aristotelya i Plotina // Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. 2017. №73. S. 95-105.
 7. Mesyats S. V. Neoplatonizm // Pravoslavnaya entsiklopediya. M.: TsNTs «Pravoslavnaya entsiklopediya», 2017. S. 657-672.
 8. Neoplatonism // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/neoplatonism/#AbsCon>
 9. Volkova N. Bog-um i mir idei. Svoistva bozhestvennogo uma v filosofii Plotina i ego raskhozdeniya s teologicheskimi kontsepsiyyami Platona i Aristotelya. URL: <https://magisteria.ru/plotinus/nous>
 10. Mesyats S. V. Problema transtsententnogo nachala v neoplatonizme // Istoriko-filosofskii ezhegodnik. T. 24. 2009. S. 33-60.
 11. Semenov V. V. Novye kommentarii k platonovskomu «Parmenidu». URL: https://web.archive.org/web/20161101041242/http://www.literature.by/phil/journal_20.html
 12. Golban N. V. Gegelevskaya interpretatsiya platonovskikh idei kak vseobshchego // Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii. 2013. №14 (3). S. 162-167.
 13. Plotin. Traktaty 1-11 / Per. Yu. A. Shichalina. M.: GLK, 2007. 444 s.

Virtuality in the understanding of Gilles Deleuze and Henri Bergson and its role for modern philosophy of information science

Sayapin Vladislav Olegovich □

PhD in Philosophy

Associate Professor; Department of History and Philosophy, Tambov State University named after G.R. Derzhavin

392000, Russia, Tambov region, Tambov, Internatsionalnaya str., 33

✉ vlad2015@yandex.ru

Abstract. The French philosopher Gilles Deleuze (1925–1995) wrote many original works, but one short article, "The Actual and the Virtual," is, in our opinion, one of the most important. Deleuze's virtual appears in almost every work, and its influence can be felt everywhere from the idea of singularity to the concepts of differentiation and individuation. That is why the virtual, for Deleuze, is the real, which forms the basis of his philosophical strategy, and where this virtual is opposed not to the real, but to the actual. In other words, Deleuze's virtual objects are created in perception as memory objects that constitute the object of perception (the actual object). Moreover, according to Deleuze, the unconscious character of his virtual images is probably the greatest obstacle in adapting his theory to the problem of computer-generated virtual worlds. Using the comparative method, virtuality is studied in Deleuze's

discussion with Henri Bergson (1859-1941), which is revealed precisely as a process of creative actualization. Unlike the actualization of the possible, which is equivalent to a sudden entry into reality, the actualization of the virtual in Deleuze's sense always occurs through difference, divergence or differentiation. Moreover, for Deleuze, the virtual has the reality of a task that must be accomplished or a problem that must be solved. Therefore, in this article, the author, for the first time, tries to answer the question of whether Deleuze's idea of virtuality can be applied in the philosophy of information science, including for the study of computer virtual worlds. In this case, the main result of the study is the substantiation of the fact that virtuality, both in Deleuze and in Bergson, is an epistemological and not an ontological concept.

Keywords: vital impulse, individuation, differentiation, possible, current, real, virtual, Henri Bergson, Gilles Deleuze, computer science

References (transliterated)

1. DeLanda M. Intensive Science and Virtual Philosophy. London; New York: Bloomsbury Academic, 2013.
2. Deleuze G. The Actual and the Virtual / translated by Eliot Ross Albert // Deleuze G., Parnet C. Dialogues II. New York: Columbia University Press, 2007, Pp. 148–159.
3. Bergson A. Dlitel'nost' i odnovremennost' (Po povodu teorii Einsheina). Peterburg: Academia, 1923.
4. Prigozhin I. Poryadok iz khaosa: Novyi dialog cheloveka s prirodoi. Moskva: URSS, 2003.
5. Canales J. When Albert Einstein and Henri Bergson rowed about timehttps. URL: www.economist.com/culture/when-albert-einstein-and-henri-bergson-rowed-about-time/21808591 (data obrashcheniya 26. 05. 24).
6. Canales J. When Albert Einstein and Henri Bergson rowed about timehttps. URL: www.economist.com/culture/when-albert-einstein-and-henri-bergson-rowed-about-time/21808591 (data obrashcheniya 26. 05. 24).
7. Bergson A. Tvorcheskaya evolyutsiya. M.: TERRA-Knizhnyi klub; KANON-press-Ts, 2001.
8. Delez Zh. Razlichie i povtorenie. SPb.: TOO TK «Petropolis», 1998.
9. Delez Zh. Logika smysla. M.: Akademicheskii Proekt, 2011.
10. Simondon Zh. Psikhicheskaya i kollektivnaya individuatsiya. M.: IOI, 2023.
11. Simondon G. The position of the problem of ontogenesis // Parrhesia. 2009. № 7 (1). P. 4–16.
12. Weisstein E.W. Object data and manifolds // In Wiley series in probability and statistics. John Wiley & sons, Ltd., 2016. P. 391–397.
13. Gusserl' E. Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii. T. 1. M.: Akademicheskii proekt, 2009.
14. Jaeger G. Are Virtual Particles Less Real? // Entropy. 2019. 21 (2). 141. URL: <https://doi.org/10.3390/e21020141> (data obrashcheniya 22.05.24).
15. Aristotel'. Protreptik. O chuvstvennom vospriyatiu. O pamyati. SPb.: Izd-vo S.-Peterb. un-ta, 2004.
16. Stretern P. Yum za 90 minut. AST Astrel', 2005.
17. Bergson H. Mind-energy: Lectures and essays. London: Henry Holt and Company, 1920.

18. Popper K.R. Ob"ektivnoe znanie. Evolyutsionnyi podkhod. M.: Editorial URSS, 2002.

The ethical dimension of lagom in the concept of modern minimalism

Lyubokhorskaya Oksana Valer'evna □

PhD in Philosophy

Lecturer; Department of History and Philosophy, AF. Mzhaisky Military Space Academy

195273, Russia, Saint Petersburg, Zhdanovskaya str., 11

✉ gl.oksana2018@yandex.ru

Abstract. The subject of the research is the socio-cultural phenomenon of lagom, which is considered through the prism of the ethical dimension and relates to the philosophy of everyday life. The author turns to the ancient Greek philosophical heritage, in which he finds the root basis of minimalism in ethics, built into the Socratic-sophistic paradigm. The study shows the relationship between the ancient Greek ethics of minimalism and eudaemonism, since they turn out to be the main aspects that can characterize the socio-cultural phenomenon of lagom from the standpoint of ethics. Lagom is most often described from the point of view of the aesthetic dimension, so the author, using its example, seeks to find out which aesthetic categories fall into the field of modern ethics of minimalism, designating such a phenomenon as an "aesthetic shift" in ethics. Such categories are: simplicity, space, moderation (measure, balance), functionality. It is they, according to the author, that form the basis for modern ethics and a new existential reality of human existence. The study uses the comparative method, which is used in the historical and philosophical context, and the hermeneutic approach to interpret the socio-cultural phenomenon of lagom. The novelty of the study is that the author for the first time introduces this socio-cultural phenomenon into the broad field of philosophical discourse in the field of ethical thought. The main conclusion of the study is that lagom is one of the phenomena of the ethics of minimalism, which can be defined as an externally existential model of human behavior and lifestyle. It includes a simplified approach to being with a characteristic desire to find balance and harmony (psycho-emotional pleasure) and achieve happiness as the ultimate goal of human existence.

Keywords: sophists, Socrates, ease, space, measure, lagom, eudaemonism, minimalism, ethics, Epicurus

References (transliterated)

1. Aristotel'. Nikomakhova etika. // Sobranie soch.: V 4-t. M.: Nauka, 1983. T. 4. S. 53-293.
2. Bibikhin V.V. Poisk svoego v "Alkiviade" Platona. // Logos. 2011. № 4 (83). S.63-88.
3. Bergen S. Lagom: ne mnogo, ne malo. Shvedskaya filosofiya zolotoi serediny. Minsk: Poppuri, 2019.
4. Brons A. Lagom. Nichego lishnego. Kak izbavit'sya ot vsego, chto meshaet byt' schastlivym. M.: Izdatel'stvo "E", 2018.
5. Veber M. Protestantskaya etika i dukh kapitalizma. M.: Izdatel'stvo AST, 2020.
6. Viking M. Lykke. V poiskakh sekretov samykh schastlivykh lyudei. M.: KoLibri, Azbuka-Attikus, 2022.
7. Gasilin A.V. Minimalizm kak etika tsifrovoi kul'tury. // Filosofiya i obshchestvo. 2017.

- № 4. S. 83-95.
8. Dyadyk N.G. Minimalizm kak forma filosofii povsednevnosti. // Sotsium i vlast'. 2019. № 2 (76). S. 106-117.
 9. Losev A.F. Iстория antichnoi estetiki (rannyaya klassika). M.: Gosudarstvennoe izdatel'stvo "Vysshaya shkola", 1963.
 10. Lyubokhonskaya O.V. Filosofskoe izmerenie antichnoi mery i skandinavskogo lagoma // Filosofskaya mysl'. 2024. № 5. S. 34-43. DOI: 10.25136/2409-8728.2024.5.69483 EDN: DHFXQD URL: https://e-notabene.ru/fr/article_69483.html
 11. Melikhov G.V. Filosofskii minimalizm. // Vestnik Samarskoi gumanitarnoi akademii. 2015. № 1 (17). S. 3-9.
 12. Platon. Evtidem. // Platon. Sobranie soch.: V 4-t. M.: Mysl', 1990. T. 1. S. 158-202.
 13. Platon. Teetet. // Platon. Sobranie soch.: V 4-t. M.: Mysl', 1990. T. 1. S. 192-274.
 14. Platon. Gosudarstvo. Kn. 1. // Platon. Sobranie soch.: V 4-t. M.: Mysl', 1994. T. 3. S. 97-494.
 15. Sekst Empirik. Sobranie soch. V 2-t. M.: Mysl', 1975. T. 1. 400 s.
 16. Khaustov D.S. Lektsii po filosofii modernizma. M.: RIPOL klassik, 2018.
 17. Khaidegger M. Vremya i bytie. M.: Respublika, 1993.
 18. Ekstrem L. Lagom. Sekret shvedskogo blagopoluchiya. M.: Kolibri, Azbuka Attikus. 2021.
 19. Epikur. Pis'mo k Menekeyu. // Pis'ma i fragmenty Epikura. – URL: simposium.ru/ru/node/9940 (data obrashcheniya 30.11.2024).
 20. Sohvolia J. Eudaimonia: Happiness and "the Good Life" in Ancient Greek Philosophy. // Brewminate: A Bold Blend of News and Ideas. 2021. – URL: <http://brewminate.com/eudaimonia-happiness-and-the-good-life-in-ancient-greek-philosophy/> (data obrashcheniya: 03.12.2024)

The Sacred as a necessary condition of a symbol in the context of A. F. Losev's dialectical and henological approach

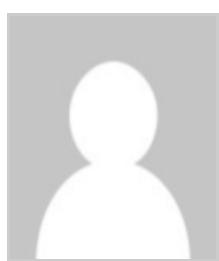
Smirnov Maxim Yurievich

PhD in Philosophy

Associate Professor; Department of Philosophy and Social Sciences and Humanities; Omsk State Medical University of the Ministry of Health of the Russian Federation

644099, Russia, Omsk region, Omsk, Nekrasova str., 5A, room 509

✉ smirnov.m@list.ru



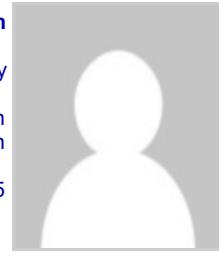
Fedorov Sergei Vladimirovich

PhD in Philosophy

Associate Professor; Department of Philosophy, History, Economic Theory and Law; Omsk State Agrarian University named after P. A. Stolypin

644008, Russia, Omsk region, Omsk, Sibakovskaya str., 4, office 235

✉ jettull@mail.ru



Abstract. The subject of the study is the sacred and its role in the formation of a symbol in the context of A. F. Losev's dialectical-henological approach. The authors rely on dialectical henology (the doctrine of the One) Losev's theory, developed in the theory of "the very itself" as the non-predicate basis of any thing. Such a non-predicate basis of all things and the world

as a whole ("the very itself"), according to the authors, appears in the archaic consciousness and culture as sacred. Based on the analysis of sources, the article compares the ideas of the sacred in culture and the dialectic of "the very itself". According to Losev, "the very itself" cannot be identified with an unknowable thing-in-itself, but is a source of meaningful and non-meaningful in a thing and is expressed in symbols of a specific individuality. Any sign is a symbol if it has two dimensions and has both transitive and non-transitive sides. As a symbol, on the one hand, it shows the indivisible existence of the One (meanings), and, on the other hand, it expresses an undifferentiated continuous One (sacred). There are two main approaches in the history of philosophy, going back to Plato and Aristotle. In the Neoplatonic approach, the symbol is understood as the unity of transitivity and non-transitivity. The latter is associated with the expression of the transcendent in the immanent. In the Aristotelian approach, developed in the rationalist tradition, transitivity is emphasized in the symbol. Comparative historical, dialectical methods and the method of typologization are used. Based on Losev's dialectical methodology, the conclusion is made about the greatest completeness of the dialectically specific theory of the symbol. On this basis, the specificity of the human essence, which is irreducible to robotic rationalism or to bestial irrationalism, is comprehended. The example of archaic cultural practices shows symbolism, the two-dimensional nature of human nature. The profane in culture is quite transitive, the sacred is non-transitive. The symbol connects these two spheres, forms transitions from one to the other. The novelty of the work lies in the application of A.F. Losev's dialectical-henological theory of the symbol to the study of the sacred and the two-dimensional nature of both the symbol and the human essence. The transitivity and non-transitivity of the symbol are shown in their dialectical unity, which makes it possible to connect, without mixing or dissolving one into the other, the sacred and profane sides of cultural life.

Keywords: the human essence, non-transitivity, transitivity, the very itself, non-meaningful, meaningful, profane, dialectics, sacred, symbol

References (transliterated)

1. Marks K., Engel's F. Izbrannye sochineniya. T. 3. M.: Politizdat, 1985. 639 s.
2. Veber M. Izbrannye proizvedeniya. M.: Progress, 1990. 808 s.
3. Batai Zh. «Proklyataya chast': Sakral'naya sotsiologiya / per. s fr. S.N. Zenkina. M.: Ladomir, 2006. 742 s.
4. Zenkin S. N. Nebozhestvennoe sakral'noe: Teoriya i khudozhestvennaya praktika. M.: RGGU, 2012. 537 s.
5. Batai Zh. Teoriya religii. Literatura i Zlo / per. s fr. Zh. Gaikovoi, G. Mikhalkovicha. Mn.: Sovremennyi literator, 2000. 352 s.
6. Batai Zh. Iстория еретизма / пер. с fr. B. Skuratova. M.: «Logos», «Evropeiskie izdaniya», 2007. 198 s.
7. Kaiua R. Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noe / per. s fr. S.N. Zenkina. M.: OGI, 2003. 296 s.
8. Riker P. Manifestatsiya i proklamatsiya / per. s fr. I. Itkina // Sotsiologicheskoe obozrenie. T. 10. № 1-2. 2011. S. 178-196.
9. Takho-Godi A. A., Losev A. F. Grecheskaya kul'tura v mifakh, simvolakh i terminakh. SPb.: Izdatel'stvo «Aleteiya», 1999. 717 s.
10. Spirova E. M. Filosofsko-antropologicheskoe soderzhanie simvola. M.: «Kanon+» ROOI «Reabilitatsiya», 2012. 336 s.
11. Todorov Ts. Teorii simvola / per. s fr. B. Narumova. M.: Dom intellektual'noi knigi,

- Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo, 1998. 408 s.
12. Shelling F. Filosofiya iskusstva / per. s nem. P. S. Popova. M.: «Mysl'», 1966. 496 s.
 13. Florenskii P. A. U vodorazdelov mysli (Cherty konkretnoi metafiziki) // Sochineniya. V 4 t. T. 3 (1). M.: Mysl', 2000. 621 s.
 14. Kant I. Kritika sposobnosti suzhdeniya // Sochineniya. V 8-mi tomakh. T.5 / per. s nem. M. Levinoi. M.: Choro, 1994. 414 s.
 15. Losev A. F. Problema simvola i realisticheskoe iskusstvo. M.: Iskusstvo, 1995. 320 s.
 16. Losev A. F. Antichnyi kosmos i sovremennaya nauka // Bytie – imya – kosmos. M.: Mysl', 1993. S. 61-612.
 17. Losev A. F. Samoe samo // Mif – Chislo – Sushchnost'. M.: Mysl', 1994. S. 299-526.
 18. Gravina I. V. K voprosu o genologii A. F. Loseva // Solov'evskie issledovaniya. 2017. № 4 (56). S. 133-144.
 19. Losev A. F. Iстория античной эстетики. Итоги традиционного развития. В 2 кн. Кн. 1. Khar'kov: Folio, M.: OOO «Издательство AST», 2000. 832 s.
 20. Losev A. F. Dialektika mifa. M.: Mysl', 2001. 558 s.
 21. Losev A. F. Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii. M.: Mysl', 1993. 959 s.

Cognitive approaches in the development of new sightseeing activities

Valdes Odriozola Maria Sant'yagovna □

PhD in Cultural Studies

Librarian; Library No. 2 named after Yu. V. Trifonov, GBUK of the city of Moscow 'OCC CAO'
Postgraduate expert; Smolensk State University

125047, Russia, Moscow, 4th Tverskaya-Yamskaya str., 2/11, sq. 62

✉ mariavaldes@yandex.ru

Abstract. The object of the study is sightseeing activities as an aspect of local history work. The subject of the research is cognitive approaches as a method of developing new sightseeing destinations. The purpose of the study is to reveal the creative potential of cognitive approaches in the development of excursion projects. The author, based on the works of academician Dmitry Likhachev devoted to local history, concludes that it is cognitive approaches aimed at studying the phenomenon of everyday life through understanding the interaction of mind and culture that most meet the needs of modern society in matters of cultural immunity formation. The author suggests such a direction as creative regional studies, where creation means higher a form of creativity that aims to transform the surrounding reality for the better. The research methodology includes the combined use of various research methods, which, according to the author, are complementary. This is a Micro-urbanism, which is a set of methods for studying urban space precisely by its "details", methods of visual analysis and thesaurus analysis. The main conclusion from the conducted research is that at the present stage, taking into account the geopolitical situation, there is again a need to develop new areas of local lore that include sightseeing activities, in which cognitive methods can play one of the leading roles. The author's main contribution to the study is to substantiate the relevance of using cognitive methods in the development of new local history work's directions, to develop a methodology, to reveal the essence and specifics of such a direction as creative regional study, as well as to reveal the creative potential of cognitive approaches. The novelty of the study lies in the fact that local history work has not been previously considered in these aspects.

Keywords: excursion activities, thesaurus analysis, Micro-urbanism, visual methods, creative region study, local history work, cognitive approaches, youth audience, cultural immunity, creative potential

References (transliterated)

1. Antsiferov N.P. Puti izucheniya goroda kak sotsial'nogo organizma. Opyt kompleksnogo podkhoda. – L.: Seyatel', 1926. – S. 9–29.
2. Beloglazova N.M. Abramtsevo. – M.: Sovetskaya Rossiya, 1981. – 266 s.
3. Brednikova O., Zaporozhets O. Mikrourbanizm. Lovushka dlya goroda / Mikrourbanizm. Gorod v detalyakh / Sb. statei; pod otv. Redaktsiei O. Brednikovo, O. Zaporozhets. – M.: Novoe literaturnoe obozrenie, 2014. – 352 s.
4. Val'des Odriosola M.S. Moskovskii metropoliten kak kul'turnyi fenomen. – M.: LENAND, 2020. – S. 46–55.
5. Gaidenko P.P., Davydov Yu.N. Iстория i ratsional'nost': Sotsiologiya Maksa Vebera i veberovskii renessans. – M.: Politizdat, 1991. – S. 40.
6. Gor'kii M. Dve kul'tury // Kommunisticheskii internatsional. – 1919. № 2. – S. 171–174.
7. Zitte K. Khudozhestvennye osnovy gradostroitel'stva. – M.: Stroiizdat, 1993. – 255 s.
8. Kraevedenie v XXI veke: strukturnyi analiz, zadachi i mesto «samogo massovogo vida nauki». Chast' 1 // Soyuz kraevedov Rossii: [Elektronnyi resurs]. – Rezhim dostupa: <https://www.kraevedy.ru/articles/13-kraevedenie-v-xxi-veke-strukturnyi-analiz-zadachi-i-mesto-samogo-massovogo-vida-nauki-chast-1.html>.
9. Kul'tura Latinskoi Ameriki. Entsiklopediya. – M.: ROSSPEN, 2000. – S. 350–353.
10. Lapshin V. A. Osobennosti formirovaniya kul'turno-tsennostnogo potentsiala v tezaurusnoi sfere studencheskoi molodezhi: metod fokus-grupp // Znanie. Ponimanie. Umenie. – № 3. – 2023. – S. 172–178. DOI: 10.17805/zpu.2023.4.15.
11. Lefevr A. Sotsial'noe prostranstvo // Neprikosnovennyi zapas. – № 2(70). – 2010: [Elektronnyi resurs]. – Rezhim dostupa: <http://magazines.russ.ru/nz/2010/2/le1.html> [arkhivirovano v WebCite].
12. Likhachev D. S. Pis'ma k molodym chitatelyam. Pis'mo tridtsat' pervoe «Krug nравstvennoi osedlosti»: [Elektronnyi resurs]. – Rezhim dostupa: <https://facets.ru/edu/likhachev11.htm/>.
13. Pozdnyakova O.K. Kategorial'nyi analiz ponyatiya «samoopredelenie lichnosti» v kontekste problemy orientatsii obuchayushchikhsya na nравstvennoe samoopredelenie // Samarskii nauchnyi vestnik. – 2021. – T. 10. – № 3.
14. Rosmolodezh'. Tematicheskie treki: [Elektronnyi resurs]. – Rezhim dostupa: <https://fadm.gov.ru/directions/themed-tracks/>.
15. Fil'kin K. N. Metodologiya kognitivnykh nauk v analize istoricheskikh istochnikov: prostranstvo perspektiv i problemy // Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. – 2017. – № 420. – S. 136–140. – DOI: 10.17223/15617793/420/19.
16. Fuko M. Drugie prostranstva. Geterotopii / perev. s frants. A. Muratova; red. S. Sitar // Proekt International. – 2007. – № 19. – C. 170–179.
17. Tsai L.N. Kak vyyavlyat' real'no sushchestvuyushchi konflikt v kontekste protsessa samoopredeleniya: [Elektronnyi resurs]. – Rezhim dostupa: <https://smd.mirtesen.ru/blog/43530994010/TSoy-L.N. --Kak-vyyavlyat-realno-sushchestvuyushchi-konflikt-v-k?ysclid=ln0636sihj426207410>.
18. Shkol'nye ekskursii, ikh znachenie i organizatsiya: Sb. st. pod red. B.E. Raikova: Pril.:

- Otchet S. – Peterburgskogo vos'miklassnogo kommerch. uchilishcha v Lesnom za 1907-1908 i 1908-1909 ucheb. gody / Avt.: G. N. Boch, A. N. Boiko, N. N. Beklemishev [i dr.]; Pod red. G. N. Bocha. Sankt-Peterburg: tip. B. M. Vol'fa. – 1910. – VI. 333. – 262 s.
19. Shtompka P. Vizual'naya sotsiologiya. – M.: Logos, 2010. – 168 s.