

СЕКЦИЯ 7

**«ФИЛОСОФСКИЕ
НАУКИ»**

СОДЕРЖАНИЕ

ПЛАСТИЧЕСКАЯ ХИРУРГИЯ: НА ГРАНИЦЕ ЭТИЧЕСКОГО И ЭСТЕТИЧЕСКОГО Барабошина Н.В., канд. филос. наук, Хусаинова А.М.....	493
НРАВСТВЕННОЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА: К СОДЕРЖАНИЮ ПОНЯТИЯ Беляев И.А., доктор филос. наук, доцент, Коваль А.Д.	497
СУБЪЕКТНОЕ И ОБЪЕКТНОЕ В ЛЮБВИ Беляев И.А., доктор филос. наук, доцент, Дементьева М.А.	501
ФИЛОСОФСКИЙ КРУГЛЫЙ СТОЛ КАК ПОЛИЛОГ Беляев И.А., доктор филос. наук, доцент.....	506
ФИЛОСОФИЯ И НАУКА: ДВА СПОСОБА ВОПРОШАНИЯ Бурханов Р.А., доктор филос. наук, профессор.....	510
РОЛЬ ДЕНЕГ В СОЦИАЛЬНО-МЕНТАЛЬНОМ ПОЛЕ РОССИЙСКОГО СОЗНАНИЯ Гуленина С.В., канд. психол. наук, доцент, Стрелец Ю.Ш., доктор филос. наук, профессор.....	515
КЛАССИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ И НОВОЕВРОПЕЙСКАЯ НАУКА Дмитриева А.В.....	523
СОПОСТАВЛЕНИЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КАТЕГОРИИ ОТВЕТСТВЕННОСТИ С ЕЕ ПОНИМАНИЕМ В НОВОЕ ВРЕМЯ Завьялова Г.И., канд. филос. наук, доцент	526
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ «ХРИСТИАНСКОГО СОЗНАНИЯ» Г.В.Ф.ГЕГЕЛЯ В ФИЛОСОФИИ ЖАНА ВАЛЯ Зыкова Ю.А.	529
ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ И СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ГЕРОНТОПОЛИТИКИ Калугина Т.А.	532
ГРАНИЦЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА Колесникова И.В., канд. филос. наук.....	537
ФИЛОСОФИЯ НА ЛИНИИ ФРОНТА О ДОНЕЦКОМ ФИЛОСОФСКОМ ОБЩЕСТВЕ Коробов-Латынцев А.Ю., канд. филос. наук.....	542
СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ В ИНФОРМАЦИОННО-ЦИФРОВОМ ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОСТИ Лазинина Е.В.	547
ОСМЫСЛЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ ОДИНОЧЕСТВА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ ЭРНСТА БЛОХА Ляшенко П.В., канд. филос. наук, доцент, Ляшенко М.Н., канд. филос. наук, доцент.....	551
ПРИМИРЕНИЕ «ДУХА И МАТЕРИИ» В ФИЛОСОФИИ КОСМИЗМА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО Макеева О.Е.	559
АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОМ ПОЗНАНИИ: БАДЕНСКАЯ ШКОЛА НЕОКАНТИАНСТВА Никулина О.В., канд. филос. наук, доцент.....	563

ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК СПОСОБ МИРОВОЗЗРЕНИЯ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕГОСЯ МИРА Парусимова Я.В., канд. филос. наук, доцент, Чернышева К.Ю.....	567
КОНЦЕПЦИЯ «КОНЦА ИСТОРИИ» Ф. ФУКУЯМЫ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ГЛОБАЛИЗАЦИИ: КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ Недорезов В.Г., канд. филос. наук, доцент, Писарчик Л.Ю., канд. филос. наук, доцент.....	573
МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ДИАЛЕКТИКО-СЕМАНТИЧЕСКОГО АЛГОРИТМА Д.В. ПИВОВАРОВА. ПРИМЕР ПОСТРОЕНИЯ Перехода М.А.	582
ЧТО ТАКОЕ СОВРЕМЕННЫЙ ЛЕВОРАДИКАЛЬНЫЙ САТАНИЗМ Перцева У.С.	586
«ОДИНОЧЕСТВО В ТОЛПЕ» КАК АКТУАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОСТИ Радаева О.А.	590

ПЛАСТИЧЕСКАЯ ХИРУРГИЯ: НА ГРАНИЦЕ ЭТИЧЕСКОГО И ЭСТЕТИЧЕСКОГО

**Барбошина Н.В., канд. филос. наук,
Самарский государственный медицинский университет
Хусаинова А.М.,
Самарский государственный медицинский университет**

Кто живет эстетически, тот случайный человек, кто живет этически, тот работает над тем, чтобы стать всеобщим человеком
С. Кьеркегор

Жизнь современного человека бессмысленна без эстетической составляющей, ею наполнены все сферы повседневности – мода, дизайн, спорт, кино. Из дня в день множатся практики культивирования себя как эстетического субъекта, в то время как этическая составляющая человека уходит на задний план. Этика Аристотеля, теологическая этика, деонтология Канта остаются теоретическими конструкциями, лишенными практической целесообразности. Популярными становятся идеи нарративного самоописания и самопрезентации себя, перфекционистские практики самоопределения человека по стандартам «эстетической жизни как этики» [2].

М. Фуко, анализируя различные техники субъективации человека, как различные способы обретения целостности и самоидентичности индивида, определяет их, как каждый раз разные способы установления с самим собой особых типов отношений. Организуя «волящее самосознание» в конкретной ситуации «субъект желающий» встраивается в существующие этические (властные, объективирующие по Фуко) системы (семейные, политические, правовые, образовательные, и др.) [3, с. 72].

Пластическая хирургия может быть рассмотрена как один из механизмов субъективации себя в современном обществе, как искусство существования, как способ эстетической жизни. Тело – всегда некая граница, которую человек проводит между собой и миром. Пластическая хирургия решает многие проблемы субъекта в мире гламурной современности. Модифицированное тело выступает как механизм самовыражения, «эстетический феномен, репрезентирующий «Я» [4].

Протестующее тело. Тело человека способно задавать границы его свободы. Ж. Л. Нанси пишет о стратегиях современной культуры: «плоть» – это достояние культивируемой сексуальности, «кожа» – объект косметических манипуляций, «лица» – это то, что остается от тотальности тела, когда она переносится на телеэкран, «мышцы» – предмет культуризма, бодибилдинга и спортивной медицины» [5, с. 2]. В этом смысле тело всегда жаждет протеста, противопоставления себя всему иному, чужому, Другому. Возможности пластической хирургии в этом плане огромны. От «кукольного» тела

способного вызвать восхищенные взгляды до искусственно деформированного тела, вызывающего шок.

Глобальное тело. Глобальная стратегия эстетизации тела привела к формированию универсальных стандартов красоты. Речь идет о тотальном биотехнологическом перфекционизме и монопольном праве на определение «стандарта красоты» – арабские страны (если говорить о России – это Кавказский регион) массово проводят операции ринопластики (пластики носа), чтобы больше походить на европейек; в азиатских странах популярна процедура «растягивания костей» (увеличения роста). Американская феминистка Ив Энцлер красочно описывает свои впечатления от этой тотальной эстетизации: «Я встречалась с женщинами из разных мест, и часто они особенно ненавидят какую-то конкретную деталь своего тела. Большая часть их жизни тратится на починку этой детали...» [6, с.2]. Выбранный стандарт европейского тела заставляет пластических хирургов всего мира работать на воспроизведение шаблона. Особенно очевидной эта стратегия становится в восточных странах. Так, Корея переживает бум пластических операций по воспроизводству «детского», чистого, невинного лица. Таких красавиц называют «bagel», поскольку они символизируют соединение в своем теле двух противоположностей – baby-faced и glamorous одновременно. Все особенности человеческого тела получили свои четкие названия в рамках протоколов пластических косметических операций. Так, изменяя тело, люди изменяют телу.

Креативное тело. Несмотря на идею универсального тела, телесность человека приобретает креативное измерение. Тело должно удивлять и отражать потенциал свободы личности, «артикулированного человеческого тела». В этом смысле результат любой пластической операции искусственно сконструированное, «дополненное» тело, которое с неизбежностью модифицирует внутренний образ «Я», ведет к изменению идентичности. Возможность «переписать набело» дело природы, позволяет пациентам пластических хирургов начать жизнь с нового листа, творчески подойти к решению проблемы свободы и детерминации себя в мире. Пластическая хирургия столкнулась с особой популярностью операций по смене пола, причем зачастую, никак не связанных нейрогенетическими и физиологическими особенностями. Дик Свааб, нидерландский нейробиолог, специалист в области гендера и сексуальности отмечает: «Мы не можем выбирать свою сексуальность – в этом смысле нет свободы воли; но мы должны быть совершенно свободны в выборе того, как мы живем» [7]. Многие руководствуются этим принципом в выборе собственного гендера и соответствующей ему телесности.

Сборное тело. Организм как природное тело непрерывно модернизируется, изменяется на всех уровнях обмена веществ. В этом смысле жизнь тела есть его постоянное движение к смерти. Но на уровне телесности тело предстает как система «обналичивания символических обменов» с другими телами. Обновление тела включает в себя радикальный отказ

от предопределенности и подсказок со стороны органической телесности, тело создается (собирается) из подручного материала [8]. Человек всегда может выбрать окончательный дизайн своего тела, модифицировать отдельные его части, и даже устранить ненужные детали. Пластическая хирургия предлагает неограниченные практики со-творчества в плане выбора «оптимальной конструкции» – ринопластика, септопластика (пластика носа), липосакция (удаление жировых отложений), блефаропластика (пластика век), отоластика (пластика ушных раковин), хейлопластика (пластика губ), маммопластика (увеличение груди) и др.

Выбирая определенный эстетический тип мироотношения, по мнению Ю.Ш. Стрельца, человек одновременно делает и этический выбор, совершая своеобразную «пересборку» ценностей истины, добра и красоты относительно «нового», модифицированного тела [9]. Человек как свободный индивид, выбирая усовершенствованное тело зачастую не может остановиться, тело требует все новых и новых преобразований в соответствии с эстетическим идеалом. Клинические психологи все чаще говорят о том, что человек перенесший пластическую операцию с большой долей вероятности будет стремиться повторить, закрепить, улучшить ее результаты повторными процедурами. Следствием этого может быть дисморфофобия – панический страх несоответствия эстетическому идеалу [3].

На наш взгляд, последствия пластической хирургии неизбежно ведут к особо рода духовным трансформациям – потерей способности видеть границу между естественным и искусственным, практиками демонстрации тела, поисками новых телесных возможностей (бодицентризм, кидалт и т.д.). Современный человек утрачивает способность видеть естественную красоту своего тела, очаровываясь телом искусственным. Красота этого тела начинает восприниматься как форма и оцениваться по сугубо формальным признакам как гламурное тело, в то время как его содержательная основа – чувственно-интеллектуальная, этическая уходит на второй план. Потерявший внутреннюю содержательную опору, человек со сборным телом становится легким объектом манипуляций в условиях «текучей» гламурной повседневности.

Список литературы

1. Rorty R. Moral Identity and Private Autonomy // Michel Foucault Philosopher: Essay translated from the French and German by T.J. Armstrong. N. Y.–L., 1992. P. 331.
2. Фуко М. О начале герменевтики себя // Логос. 2008. № 2. С. 65-94.
3. Петрова Н.Н., Грибова О.М. Дисморфофобия в клинике эстетической хирургии // Психические расстройства в общей медицине. 2014. № 1. С. 26-30.
4. Попова О.В. Этика, эстетика, анестетика в контексте развития пластической хирургии // Вопросы философии. 2017. № 4. С. 95-104.
5. Нанси, Ж.-Л. Corpus. М. : Ad Marginem, 1999. 255 с.
6. Энцлер. И. Отличное тело. М.: Гаятри, 2007. 216 с.

7. Свааб Д. Мы это наш мозг. От матки до Альцгеймера. М.: ИД Ивана Лимбаха, 2019. 544 с.

8. Секацкий А. Ревизия тела и ситуация современности [Электронный ресурс]. – URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/7620-sekatskiy>

9. Стрелец Ю.Ш. Этический и эстетический смысл жизни человека //Вестник ОГУ №7(168), 2014. С. 114-118.

НРАВСТВЕННОЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА: К СОДЕРЖАНИЮ ПОНЯТИЯ

**Беляев И.А., доктор филос. наук, доцент,
Оренбургский государственный университет
Коваль А.Д., студент,
Оренбургский государственный университет**

В рамках настоящего исследования предпринята попытка уточнить некоторые важные, на наш взгляд, особенности содержания понятия «нравственное самоопределение человека».

Интересующее нас понятие получило довольно широкое распространение, причём не только в философии, но и в психологии, социологии, а также ряде других сфер социально-гуманитарного знания. Разновидности дефиниций, лаконично раскрывающих содержание данного понятия, обнаруживаются во множестве источников, однако устоявшейся общепринятой формулировки пока не существует.

Актуальность проведения философского поиска в избранном направлении обуславливается, с одной стороны, востребованностью понятия нравственного самоопределения человека, и, с другой стороны, нечёткостью представлений о его должном содержательном наполнении. Вместе с тем, об актуальности исследований такого рода свидетельствует и то, что нравственное самоопределение более или менее явственно осуществляется каждым человеком, причём едва ли не в любой жизненной ситуации.

Субъектом нравственного самоопределения может выступить и выступает не только отдельный человек, индивид, но и этническая, религиозная и всякая другая группа, а также общество в целом. Иными словами, нравственное самоопределение поливариантно. Данное обстоятельство делает уместным заявление о принципиальной ограниченности предметной стороны нашего исследования только тем, что имеет непосредственное отношение к содержанию понятия о самоопределении человека как единичного существа.

Учитывая специфику сложившейся когнитивной ситуации, отметим, что интересующий нас вариант самоопределения – это «объективный процесс утверждения человека в жизни через развитие его природных ..., социальных и духовных качеств в направлении универсализации своего мироотношения, максимальной защищённости и эффективной представленности в мире» [10, с. 101]. Являясь, по сути, процессом определения человеком собственной жизненной позиции, самоопределение помогает ему в нахождении «своего места в системе многообразных отношений и связей с миром и с людьми» [4, с. 612].

Что же касается нравственного самоопределения человека, то под ним может пониматься, в частности, «процесс ориентации личности в системе нравственных идеалов и ценностей, среди людей и социальных групп, являющихся их носителями, а также как осознанный процесс поиска, выбора и

создания собственных нравственных эталонов и идеалов, а затем на их основе – принципов, ценностей, норм, правил и т.п.» [3, с. 24]. Различные исследователи применяют и иные текстовые конструкции, лаконично репрезентирующие содержание, приписываемое обсуждаемому понятию, которые характеризуются как сходством с представленной разновидностью дефиниции, так и отличиями от неё.

Осмысление нравственного самоопределения человека как процесса его совершенствования всегда было и по сей день остаётся актуальным не только для исследователя, но и, прежде всего, для него самого. Нельзя не отметить наличие острой необходимости в том, чтобы человек захотел и смог по-настоящему самостоятельно совершать выбор, принимать решения и действовать, исходя из глубоко личных критериев и норм. «Совершая по-настоящему свободный выбор, человек обретает возможность выявить в богатом многообразии мира жизнеобеспечивающие нравственные доминанты, примерить их на себя и научиться строить своё существование в соответствии с ними» [7, с. 98].

Готовность к нравственному самоопределению необходима для каждого из нас, причём, потенциально, практически всегда, так как любому человеку приходится, порой неожиданно для себя, совершать осознанный нравственный выбор и в дальнейшем нести за него реальную ответственность перед самим собой, другими людьми, обществом в целом. Именно благодаря нравственному самоопределению люди могут принимать или же, напротив, отрицать какие-либо влияния, непосредственно опираясь на сознательную оценку сложившихся обстоятельств, на собственные убеждения, на бытующие нормы и социальные идеалы.

Нравственное самоопределение человека имеет проблемный характер. Оно происходит в условиях наличия противоречий между естественным для всякого человеческого существа стремлением «быть» и/или «иметь» и возможностью практической реализации этого стремления. Если такая возможность не обнаруживается, или же её воплощение в жизнь требует от человека усилий, которые он по какой-то причине не может совершить, то вместо вариантов самоопределения «быть» и/или «иметь» нередко реализуется вариант, для обозначения которого допустимо использовать термин «казаться». Дело в том, что иногда в жизни каждого человека возникают такие нравственно сложные проблемы, которые можно «решить» посредством имитации (то есть, в конечном итоге, они будут только «казаться» решёнными). Это касается не только сугубо ситуативных затруднений, апостериори не привлекающих к себе сколько-нибудь серьёзного внимания, но и тех по-настоящему важных проблем, процессы и результаты решения которых оказывают значительное влияние на жизнь человека в целом [10].

Своё нравственное самоопределение человек осуществляет в условиях наличия возможности свободного выбора им конкретно-жизненной позиции и доминирующего вектора действий и поступков. Иначе говоря, его нравственное самоопределение происходит тогда и только тогда, когда он осознанно и

самостоятельно определяет и, по мере необходимости, корректирует как свой жизненный путь в целом, так и существенным образом влияющие на него личные убеждения, принципы и нормы.

Особенно остро проблема нравственного самоопределения встает перед человеком в молодёжном возрасте, что подтверждается содержанием множества работ, написанных с позиции психологии [1; 2; 3; 5; 6; 9 и др.] и, заметно реже, педагогики [8 и др.]. Что же касается философских изысканий, то для них данный аспект обсуждаемой проблемы пока не вошёл в круг приоритетных.

В жизни человека нравственное самоопределение вполне очевидно проявляет свою диалектичность. Нет сомнения в том, что оно неотделимо от процессов этно-конфессионального, профессионального, общественного, а также индивидуально-личностного (как, впрочем, и всякого иного) самоопределения человека. Более того, любой вид самоопределения должен обладать нравственной составляющей. Вместе с тем, на сегодняшний день нравственное самоопределение постепенно становится самостоятельным типом, для которого характерны более или менее оригинальные структура, сферы проявления, функции и критерии оценки, а также особенности путей осуществления.

Так, структура нравственного самоопределения может быть представлена как совокупность четырёх взаимосвязанных и взаимозависимых сегментов: «1) самоопределение в отношении морали и нравственности ...; 2) самоопределение в отношении объекта и явлений окружающего мира ...; 3) ... самоопределение в отношениях с другими людьми, группами и обществом в целом ...; 4) самоопределение в отношении самого себя как субъекта нравственности ...» [3, с. 24-25]. Здесь же стоит отметить и реализацию в сфере нравственности таких путей самоопределения человека, как человекобожеский, который неразрывно связан с бездуховностью и Богочеловеческий, сопряжённый с истинной духовностью [10].

Завершая свои рассуждения, мы считаем необходимым подчеркнуть тот факт, что понятие нравственного самоопределения человека является очень важным для различных сфер человекознания и, в то же время, многомерным и многогранным, сложным для корректного использования. Стоит заметить также, что многие детали представлений, обобщаемых в рамках данного понятия, остро нуждаются в дополнении и дальнейшем осмыслении. В настоящее время упорядочивание содержательного наполнения обсуждаемого понятия (иными словами, придание его содержанию должного порядка) следует признать одной из приоритетных задач, которую призваны решать представители различных сфер социогуманитарного знания. Надеемся, что всё вышеизложенное может рассматриваться как наш авторский вклад (весьма, разумеется, незначительный) в её решение.

Список литературы

1. Арендачук И.В. Взаимосвязь нравственного самоопределения и ценностных ориентаций личности // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. – 2016. – № 3 (6). – С. 49-52.
2. Белых И.Л. К вопросу о структуре нравственного самоопределения молодежи // Вестник КрасГАУ. – 2013. – № 1 (76). – С. 187-190.
3. Воробьева А.Е., Купрейченко А.Б. Нравственное самоопределение разных социально-демографических групп молодежи // Психологический журнал. – 2011. – Т. 32. – № 1. – С. 22-33.
4. Жилияков А.И. О соотношении понятий «нравственное самоопределение» и «моральное самоопределение» // Известия Самарского научного центра РАН. – 2010. – № 5. – С. 611-614.
5. Зиновьева Д.М. Нравственное самоопределение в отношениях с другими людьми и психологическое благополучие молодежи // Интернет-журнал «Мир науки». – 2017. – Т. 5. – № 1. – Режим доступа: <https://mir-nauki.com/PDF/55PSMN117.pdf>.
6. Купрейченко А.Б., Воробьева А.Е. Нравственное самоопределение молодежи: монография [Электронный ресурс]. – М.: Институт психологии РАН, 2013. – 480 с. – Режим доступа: <http://www.iprbookshop.ru/32133.html>.
7. Максимов А.М., Беляев И.А. О нравственной многомерности свободы // Интеллект. Инновации. Инвестиции. – 2015. – № 2. – С. 95-100.
8. Пашкевич В.В. Нравственное самоопределение студенческой молодежи: представления, стратегии, ориентации // Известия ВГПУ. – 2014. – № 2 (263). – С. 64-68.
9. Прокофьева Н.В. Современный взгляд на проблему морально-нравственного самоопределения человека // Северо-Кавказский психологический вестник. – 2012. – Т. 10. – № 4. – С. 28-32.
10. Человек самоопределяющийся: монография / И.А. Беляев, В.В. Кашин, А.М. Максимов, Н.С. Рыбаков, Ю.Ш. Стрелец; под ред. И.А. Беяева. – Екатеринбург: Изд-во УрАГС; Оренбург: Филиал УрАГС в г. Оренбурге, 2004. – 108 с.

СУБЪЕКТНОЕ И ОБЪЕКТНОЕ В ЛЮБВИ

**Беляев И.А., доктор филос. наук, доцент,
Оренбургский государственный университет
Дементьева М.А., студент,
Оренбургский государственный университет**

Только с помощью любви и через любовь человек может стать и становится по-настоящему целостным, полноценным существом. Без любви ему недоступна подлинная жизнь во всём её содержательном богатстве. Он лишён возможности действовать эффективно, а также адекватно понимать и принимать как других людей, так и себя.

Весомой составляющей предметной сферы философии более или менее явно выступает человек. Феномен любви, представляющий собой органическую часть бытия человека, не может, соответственно, не присутствовать в философских размышлениях. Стоит также заметить, что непреходящая актуальность философского осмысления любви обусловлена тем, что её сущность и существование всегда представляли и будут представлять перед людьми в виде вечных вопросов, на которые всякий действительно мыслящий индивид сможет предложить свои, подчас воистину уникальные варианты ответов.

Любовь традиционно играет роль животрепещущей темы для размышлений и бесед. В начавшуюся эпоху кардинального переосмысления всех сложившихся ранее систем ценностей данная тема актуальна как никогда. Правда, и это нельзя не заметить, в наши дни на смену таким, казалось бы, незыблемым ценностям, как верность и преданность любимому и любящему, зачастую приходит нечто откровенно приземлённое, имеющее явное, порой примитивное материальное воплощение. Происходящее, конечно же, печально... Тем не менее, мысль о том, что подлинная любовь в своих многообразных проявлениях входит в число главных ценностей человечества, определяющих наличное состояние и векторы становления человекообразной действительности, по-прежнему остаётся актуальной.

На сегодняшний день существует великое множество определений понятия любви, а также близких им по смысловому значению характеристик, сравнений и метафор, в содержании которых находят отражение различные нюансы мировоззрения и мироотношения их авторов. В соответствующих формулировках обычно отмечается, что любовь – это самое высокое из всех интимных человеческих чувств, находящее концентрированное выражение во всеподавляющем влечении к конкретному человеку, желании находиться рядом с ним, заботиться о нём и проявлять глубокое уважение к нему. При этом любовь трактуется как искусство, требующее от человека не только творческого вдохновения, но и непрестанных усилий по самосовершенствованию. В дополнение к сказанному можно привести немало

иных суждений о любви, которые будут по-своему объективны в выражении сущности и существования обсуждаемого феномена.

Настоящая, воистину высокая и всепроникающая любовь встречается нечасто. Возможно, это происходит потому, что люди не всегда оказываются готовыми понимать и принимать такую любовь. Порой они даже боятся её, так как она предполагает постоянную готовность к заботе, тревоге, к совершению самоотверженных поступков, иными словами, она требует от человека непрерывного «труда души». Реализация способности и потребности любить обеспечивает человеку гармонию с внешним и внутренним мирами; вместе с тем, здесь неизбежными оказываются, во-первых, риск и предельная самоотдача, и, во-вторых, саморазвитие и самореализация практически во всех доступных сферах жизни. Безусловно, всё это заслуживает внимания исследователей, глубокого анализа и оценки с их стороны. В частности, необходимо выработать взвешенные, тяготеющие к объективности представления об особенностях того, как человек принимает на себя и как исполняет роли субъекта и объекта любви.

Данное исследование являет собой попытку авторов включиться в многовековой процесс философского познания обсуждаемого феномена. Его цель – уточнение соотношения субъектного и объектного в любви. Мы, разумеется, не претендуем на то, что в рамках нашего исследования это соотношение будет рассматриваться исчерпывающим образом. В фокусе нашего внимания окажутся лишь некоторые из присущих ему особенностей.

Начнём с понятий субъекта и субъектности. В самом общем смысле субъект есть активное начало какой-либо деятельности, целенаправленного человекообразного процесса. Соответственно субъект – это деятель, причём достигший такого уровня в познании и преобразовании действительности, на котором он не только успешно решает поставленные задачи, но и становится творцом собственной истории и распорядителем своего жизненного пути. Присущая целостному мироотношению всякого человека интенциональность и составляющие её частные интенции [2] проецируются им как субъектом вовне посредством совершения соответствующих действий.

К понятию субъекта тесно примыкает понятие субъектности, играющее, в частности, весьма немаловажную роль в понимании любви. Субъектность, будучи уникальной формой выражения человеческой самости [3], являет собой системное свойство субъекта [7], обретаемое человеком в процессе социализации, в рамках коммуникации и деятельности [10]. Под субъектностью также допустимо понимать присущее человеку универсальное качество [6], позволяющее ему осуществлять рефлексивное осознание себя как индивида, имеющего общность с другими индивидами [1; 4].

Индивид, играющий роль субъекта любви, то есть человека любящего, манифестирует себя посредством совершения совокупности интенционально скоординированных, обладающих богатой эмоциональной окраской познавательно-коммуникативных и предметно-преобразовательных действий.

Перейдём к понятиям объекта и объектности, которые, в свою очередь, не менее важны для верного понимания сущности и существования феномена любви. Объект – это процесс или явление, то есть какой-либо фрагмент действительности, на который направлена деятельность человека [5 и др.]. Будучи фрагментом действительности, пассивным в рамках процесса проявления интенций субъекта посредством осуществляемых им действий, объект де-факто оказывается суммой некоторых из присущих ему свойств и отношений, то есть признаков.

Объектность же, в свою очередь, есть системное свойство объекта, появляющееся у него тогда, когда он претерпевает процесс и результаты познавательных и преобразовательных действий субъекта. Человек, который в наши дни всё чаще подвергается самым разным воздействиям [9], может выступить в роли объекта как осознанно, так и неосознанно; в последнем случае он, в принципе, практически полностью подобен всем иным объектам.

Если объект как таковой является суммой некоторых признаков какого-либо фрагмента действительности, то объект любви – человек любимый – это сумма вполне определённых специфических, реально существующих или же воображаемых признаков того фрагмента действительности, на который направлены интенции субъекта любви, находящие выражение в совершаемых им действиях.

Учитывая всё сказанное выше, перейдём к главному в нашем исследовании – к рассмотрению соотношения субъектного и объектного в любви, которое, как мы полагаем, с наибольшей степенью точности может быть обозначено понятием единства.

Феномен любви может действовать как универсальный ключ на пути к переходу становящегося человека в область подлинного бытия, которое он явно или подспудно ощущает, а то и предвосхищает как бытие, общее с другим человеком, любимым им и любящим его. Субъект любви, то есть человек любящий, ставит перед собой цель добиться расположения объекта своей любви, которое де-факто означает приобщение к его бытию, достижение единства его бытия со своим бытием. Объект любви, то есть человек любимый, вне зависимости от складывающихся обстоятельств – это некий идеал, альфа и омега всех доминирующих интенций субъекта любви. Бытие объекта любви представляет собой и отправную точку проявления активности субъектом любви, и конечную цель совершаемых им действий.

Любовь многомерна и многогранна. Типологизация любви на основании соотношения субъектного и объектного в ней позволяет выделить один тип полноценной любви и два типа неполноценной. Если человек любит и любим – это первый тип любви. В случае, если он любит, но не любим, имеет место второй тип. И, наконец, если он не любит, но любим, то в наличии третий тип.

Как правило, в первом типе любви обнаруживается если не подлинное единство бытия двух людей, каждый из которых утверждает себя в роли субъекта и объекта любви, то, как минимум, тяготение к гармонии между ними, к их бескорыстной заботе друг о друге, к взаимному доверию и уважению. Что

же касается второго типа любви, то здесь, при наличии асимметрии в отношениях между людьми, можно, конечно же, вести речь о любви, однако только с позиции её субъекта. Третий тип любви также характеризуется асимметрией межлических отношений, поскольку в данном случае объекту не нужно бытие субъекта, единение с ним, но он по каким-то причинам «позволяет» ему любить себя. Стоит заметить, что последние два типа любви не могут существовать долго и, в отличие от первого её типа, не несут людям единства, а значит – и настоящего счастья.

Самоопределение человека как субъекта и объекта любви – это, прежде всего, процесс утверждения присущих ему способности и потребности дарить и принимать любовь; вместе с тем, это интенсивное развитие человека посредством возвышения всех природных, социальных и духовных составляющих его целостного естества. Самоопределение посредством любви, подобно всякому иному процессу самоопределения человека, оказывается возможным в полной мере, если он сам захочет и сможет приложить все свои силы для повышения уровня универсальности собственного мироотношения, обеспечения максимальной защищенности и эффективной представленности в мире [8].

Завершая изложение нашей позиции относительно субъектного и объектного в любви, обратим внимание на те направления философских изысканий, которые имеет смысл отнести к числу приоритетных. Думается, что в первую очередь исследователям стоит обратить внимание на осмысление противоречий, выступающих движущими силами развития любви по каждому из типов, рассмотренных выше. Высока вероятность продуцирования эвристически ценного знания при ориентации исследователей на раскрытие тонкостей процесса обретения единства людьми, являющихся субъектами и объектами взаимной любви. Перспективным представляется и сосредоточение усилий исследователей на соотношении различных проявлений субъектного и объектного в любви с существующими представлениями о целях, ценностях и смыслах человеческого бытия.

Список литературы

1. Аполлонов И.А., Берберян А.С. Проблема субъектности человека в пространстве социокультурных детерминант // Южно-российский журнал социальных наук. – 2018. – Т. 19. – № 3. – С. 47-57.
2. Беляев И.А. Интенциональность целостного мироотношения // Вестник Оренбургского государственного университета. – 2007. – № 1. – С. 29-35.
3. Бетильмерзаева М.М. Когнитивные аспекты формирования субъектности человека // Общество: философия, история, культура. – 2018. – № 10 (54). – С. 27-30.

4. Ершова О.В. Понятие субъектности // Актуальные проблемы гуманитарных и социально-экономических наук. – 2018. – Т. 12. – № 6. – С. 113-115.
5. Казачук И.Г. Объект, объектный, объектность: проблема интерпретации // Вестник Челябинского государственного университета. – 2009. – № 13 (151). – С. 62-65.
6. Мухаметзянова Ф.Г., Панченко О.Л. Субъектность в междисциплинарном дискурсивном поле // Казанский педагогический журнал. – 2018. – № 2 (127). – С. 12-16.
7. Радченко Е.В., Ранг К.А. Понимание субъектности в философии и языкознании // Вестник Южно-Уральского государственного университета. – 2012. – № 2. – С. 74-78.
8. Человек самоопределяющийся: монография / И.А. Беляев, В.В. Кашин, А.М. Максимов, Н.С. Рыбаков, Ю.Ш. Стрелец; под ред. И.А. Беляева. – Екатеринбург: Изд-во УрАГС; Оренбург: Филиал УрАГС в г. Оренбурге, 2004. – 108 с.
9. Юдин Б. Человек как объект преобразования и познания // Наука и инновации. – 2012. – № 7 (113). – С. 9-12.
10. Юрков С.Е. Проблемы субъектности в условиях трансформации системы политических коммуникаций // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. – 2017. – № 3. – С. 155-163.

ФИЛОСОФСКИЙ КРУГЛЫЙ СТОЛ КАК ПОЛИЛОГ

**Беляев И.А., доктор филос. наук, доцент,
Оренбургский государственный университет**

Начну с констатации общеизвестного факта: круглые столы уже давно используются как эффективная форма интеллектуального взаимодействия людей. Причём философы, в том числе современные отечественные, своё взаимодействие нередко облачают именно в эту форму [7; 8; 9; 10; 11; 13; 14].

Теперь надо уточнить, какое значение целесообразно придавать понятию «круглый стол» в рамках дискурсов, подобных настоящему.

Во множестве теоретически состоятельных источников обнаруживается обладающая различной степенью обобщённости и оригинальности информация о том, что есть круглый стол. Эта информация находит воплощение в логически более или менее корректных дефинициях рассматриваемого понятия, а также в описаниях и характеристиках соответствующего феномена.

Полагаю, что приемлемым результатом осуществления комплекса экстраполяционных и аналитико-синтетических операций с некоторой частью доступной информации в контексте осуществляемого исследования может быть следующая дефиниция обсуждаемого понятия: «круглый стол – это непосредственное внутригрупповое и межгрупповое вербальное интеллектуальное взаимодействие людей на паритетных началах, содержанием которого выступает обсуждение определённых вопросов, интересных и важных для участников, которые поочерёдно излагают и аргументируют собственную позицию».

Далее имеет смысл интерпретировать современные представления о полилоге в контексте его отличия от монолога и диалога.

Акты интеллектуального взаимодействия разнообразны как внешне, так и внутренне. Их типологизация на основании количества субъектов данного процесса позволяет выделить три идеальных типа¹. В первом из них, обозначаемом термином «монолог», обобщаются представления об интеллектуальном взаимодействии, субъектом которого является один из участников. Второй тип, известный как «диалог», предполагает наличие двух субъектов, попеременно лидирующих в процессе взаимодействия, атрибутом которого выступает обратная связь. Что же касается интересующего нас третьего типа, именуемого «полилогом» [3; 5], то в данном случае взаимодействие участников имеет многосторонний характер, причём все они обладают субъектным потенциалом и реализуют его исходя из собственных соображений о должном и допустимом в соответствии со спецификой складывающейся ситуации.

Замечу, что к ключевым отличиям полилога от монолога и диалога стоит отнести:

¹ Данная типология является традиционной.

- наличие ведущего (модератора, спикера), организующего процесс интеллектуального взаимодействия участников;
- чередования рецептивных и продуктивных социально-коммуникативных ролей, исполняемых участниками;
- проблемно-тематическое разнообразие актуальной информации, которой обмениваются участники.

Полилог традиционно выступает в роли эффективного варианта осуществления интеллектуального взаимодействия философствующих индивидов. При этом он постепенно становится неотъемлемым компонентом педагогического инструментария, применяемого в сфере образования при подготовке профессиональных философов [1; 4].

Надо полагать, что сложившееся положение вещей будет оставаться неизменным до тех пор, пока человеческое естество сохраняет своё первозданное состояние. При этом весьма вероятным вариантом разрешения постоянно усугубляющегося антропологического кризиса может оказаться (впрочем, не исключено, что уже оказалось) наступление постчеловеческой (постантропологической) эпохи [2; 6; 12; 15], что кардинально изменит сложившиеся жизненные реалии. И если случится так, что «постчеловеческое человечество» не утратит потребности в осмыслении бытия, а некоторые индивиды сохранят соответствующую способность, то философский полилог окажется, скорее всего, неактуальным в связи с появлением средств и методов коммуницирования, качественно иных по отношению к распространённым в наши дни. Но пока человеческое в жизни людей не преобразовалось в однозначно постчеловеческое, актуальность философского полилога не вызывает сомнения.

В контексте настоящего исследования особенности процесса осуществления взаимодействия участников философского круглого стола как полилога имеет смысл разделить на содержательные, пространственные и временные.

Содержательные особенности данного процесса заключаются в том, что в его рамках на обсуждение могут быть вынесены вопросы, репрезентирующие едва ли не всё идейно-концептуальное богатство философии, которое было присуще ей на разных этапах её становления.

К пространственным особенностям требуется отнести локализацию участников, де-факто детерминирующую определённую последовательность выступлений каждого из них.

Временные особенности состоят в многообразии вариантов регламентации процесса взаимодействия участников, предполагающих различную продолжительность мероприятия в целом, обсуждения каждого из запланированных вопросов и отдельных выступлений.

Рациональная организация полилога оптимизирует как процессуальную, так и результативную составляющие круглого стола, тем самым обеспечивая максимальную вероятность продуктивного уточнения и закрепления

представлений об обсуждаемых значениях и смыслах, их кумулирования и систематизации.

Взаимодействие философов, участвующих в заседании круглого стола, характеризуется ярко выраженной многомерностью. Так, каждый из них выступает как индивидуальный субъект взаимодействия и, одновременно/однопространственно, как неотъемлемая часть совокупного субъекта осуществляющегося процесса. При этом во всяком произвольно выделенном акте взаимодействия субъектность философа присутствует как эксплицитно, так и имплицитно.

Думается, что, с теоретической точки зрения, обозначенные выше положения, будучи, по мере необходимости, развёрнутыми и интерпретированными, явятся достаточно надёжным базисом аргументов, подтверждающих эвристическую ценность представлений о философском круглом столе как полилоге. С практической же точки зрения имеет смысл указать на целесообразность внедрения обсуждаемой формы интеллектуального взаимодействия и её ключевых элементов в процесс профессиональной подготовки философов в вузе.

Список литературы

1. Гельфонд, М. Л. Круглый стол как инновационная форма изучения философских дисциплин / М. Л. Гельфонд // Наука и образование в современном обществе: вектор развития: Сборник научных трудов по материалам Международной научно-практической конференции 1 сентября 2014 г. В 2 ч. Ч. II. – Москва : «АР-Консалт», 2014. – С. 28-32.

2. Дубровский, Д. И. Природа человека, антропологический кризис и кибернетическое бессмертие / Д. И. Дубровский // Глобальное будущее 2045. Конвергентные технологии (НБИКС) и трансгуманистическая эволюция / Под ред. Д. И. Дубровского. – Москва : Изд-во МБА, 2013. – С. 237-252.

3. Иванова Е. М. Полилог как трансформация диалога в современном обществе : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / Евгения Михайловна Иванова. – Томск, 2009. – 24 с.

4. Ломакович, В. А. Круглый стол с элементами философской компаративистики как метод инновационного обучения / В. А. Ломакович // Инновации в системе высшего образования: (материалы VI Всероссийской научно-методической конференции). – Челябинск: Челябинский ин-т экономики и права М. В. Ладощина, 2015. – С. 20-21.

5. Малинов, А. В. Философия полилога // А. В. Малинов // Философский полилог. – 2017. – № 1. – С. 7-11.

6. Марков, Б. В. Проблема человека в постантропологическую эпоху / Б. В. Марков // Альманах «Vita Cogitans», Vita Cogitans. Вып. 3, № 3. – Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – С. 60-77.

7. Методологические проблемы публикации философских текстов. Материалы конференции – «круглого стола». Участники: Б. И. Пружинин,

Н. С. Автономова, Т. В. Артемьева, В. К. Кантор, И. А. Михайлов, Е. В. Пастернак, В. Н. Порус, И. С. Разумовский, Л. Т. Рыскельдиева, А. В. Смирнов, Т. Г. Щедрина, В. В. Янцен // Вопросы философии. – 2016. – № 3. – С. 5-50.

8. Олимов, К. Самоопределение философа / К. Олимов, В. А. Бажанов, Б. В. Марков, А. М. Максимов, Р. Ю. Рахматуллин, И. А. Беляев, Г. Л. Тульчинский, С. Н. Некрасов, А. И. Столетов // Интеллект. Инновации. Инвестиции. – 2019. – № 3. – С. 98-113.

9. Пивоваров, Д. В. Многомерность свободы / Д. В. Пивоваров, Г. Л. Тульчинский, А. М. Максимов, В. М. Артемов, Р. Ю. Рахматуллин, И. А. Беляев // Интеллект. Инновации. Инвестиции. – 2015. – № 4. – С. 90-97.

10. Пружинин, Б. И. Мораль в современном мире и проблемы российской этики. Материалы конференции – «круглого стола» / Б. И. Пружинин, Р. Г. Апресян, О. В. Артемьева, В. И. Бакштановский, А. Г. Гаджикурбанов, А. А. Гусейнов, О. П. Зубец, Б. Н. Кашников, В. Н. Назаров, В. Ю. Перов, А. В. Прокофьев, А. В. Разин, В. К. Шохин, Б. Г. Юдин // Вопросы философии. – 2017. – № 10. – С. 65-46.

11. Русская философия в современном мире: контексты актуальности. Материалы «круглого стола». Участники: Б. И. Пружинин, С. И. Дудник, А. А. Грякалов, А. А. Ермичёв, К. Г. Исупов, В. М. Камнев, Н. В. Кузнецов, А. В. Малинов, И. Д. Осипов, В. В. Савчук, Е. Г. Соколов, Т. Г. Щедрина // Вопросы философии. – 2017. – № 4. – С. 116-138.

12. Тульчинский, Г. Л. Постчеловеческая персонология: новые перспективы свободы и рациональности / Г. Л. Тульчинский. – Санкт-Петербург: Алетейя, 2002. – 677 с.

13. Тульчинский, Г. Л. Честное философствование / Г. Л. Тульчинский, В. В. Миронов, Б. В. Марков, Р. Ю. Рахматуллин, А. М. Максимов, В. А. Бажанов, И. А. Беляев // Интеллект. Инновации. Инвестиции. – 2017. – № 12. – С. 68-76.

14. Философия образования. Круглый стол сектора методологии междисциплинарных исследований человека Института философии РАН и журнала «Человек» // Человек. – 2010. – № 5. – С. 37-46.

15. Фукуяма, Ф. Наше постчеловеческое будущее: [последствия биотехнологической революции] / Ф. Фукуяма. – Москва: Изд-во АСТ, 2008. – 349 с.

ФИЛОСОФИЯ И НАУКА: ДВА СПОСОБА ВОПРОШАНИЯ

**Бурханов Р.А., доктор филос. наук, профессор,
Сургутский государственный университет**

Как известно, введенное Пифагором слово «философия» (φιλοσοφία) в переводе с греческого языка означает «любовь к мудрости» [1]. Поэтому философ – это человек, который стремится к мудрости. Под «софией» (σοφία) Платон понимал не качество ума человека, а свойство разумно и гармонично устроенного мироздания. Будучи смертным существом, человек не может в полной мере познать софию-мудрость (на это способны только бессмертные боги), но может стремиться к ней, «любить» вечную и абсолютную истину [2].

Началом философии Аристотель считал *удивление* [3]. Это присущая людям от природы *способность к вопрошанию*, а не просто эмпирическая любознательность; т.е. способность понять, чему мы удивляемся, когда рассуждаем в философских терминах. В результате такого вопрошания человек не только познает чувственно воспринимаемые явления, но также пытается помыслить сверхчувственные сущности мира. (Скажем, в древнегреческих учениях вода, воздух, огонь, всеобъемлющее вещество апейрон помимо своего природного существования также становятся основаниями мироздания, а конкретные вещи – дом, стол, стул, кровать, лошадь и др. – воплощениями божественных идей).

Отсюда проистекает принципиальное различие между теми, кто стремится изучать конкретные причины отдельных областей бытия, и теми, кто нацелен на постижение причин бытия как такового. Первых в Древней Греции называли физиками, а вторых – философами. Главной проблемой философии того времени, тесно связанной с наукой, была *проблема единого и многого*: все многообразие природных процессов и явлений исследователи сводили к единому основанию. Философы и ученые пытались установить, из чего возникают окружающие людей предметы и вещи, из чего они состоят и во что превращаются в ходе своего рождения, преобразования и гибели.

С проблемой единого и многого связана другая проблема, которую античные мыслители определяли следующим образом: *в силу чего из исходных материй образуются все вещи?* Ответ на этот вопрос приводил к понятию внутренней закономерности, которая действует в мире и которой подчиняется процесс возникновения и трансформации живых существ и вещей. Появляется понятие логоса, как закона, управляющего изменением всех явлений. Из различия познания опытного и умозрительного, эмпирического и теоретического постепенно развились две способности человеческого духа – наука и философия. В отличие от науки, изучающей процессы и явления природы, философская мысль изначально манифестировала себя как стремление к высшей мудрости, постижению сущего.

Античная наука существенно отличается от средневековой, новоевропейской и современной науки. В ней эмпирический и теоретический

уровни еще не обособились друг от друга, не развилась опытно-экспериментальная основа познания, технологическое применение добытых знаний было несистемным и спорадическим. Наука того времени была неотъемлемой частью философии, а не специфическим видом профессиональной деятельности.

Философия древних цивилизаций возникла не из науки, а из совокупности знаний и практических навыков, в которой большую роль играла мифология [4]. Античная культура не была обособлена от мифологии, а развивалась под ее воздействием. В основе мифа лежит логика постижения мира, основанная на конкретном воспроизводстве смысла повседневных жизненных реалий. Это нерасчлененный комплекс представлений и чувств, понятий и ассоциаций, размышлений и действий, внутри которого возникают рассуждения о мире (космология и космогония), познании (постижение мироустройства) и самом человеке (смысл жизни и судьба). В отличие от этого философское освоение предметности мира категориально, оно предполагает строгое и последовательное развертывание абстрактно-понятийных схем. Становление философии (вместе со становлением науки) обусловило появление в культуре первых форм теоретической мысли. Ее формирование есть движение от мифа к логосу.

Философия начинается с фундаментального вопроса: «Почему, собственно, есть нечто, а не наоборот – ничто?». Этот вопрос знаменует собой рождение философской рефлексии, мысли о том, что в противоположность ничто, хаосу в мире существует определенная соразмерность, нечто, организованное и гармоничное. В философском понимании мир всегда есть проблема, предполагающая непонятное. Когда формулируется проблема и фиксируется непонятное, тогда появляется необходимость в философии и науке, которые разными способами изучают это непонятное, вопрошают о нем [5].

Итак, философия есть вопрошание человека о мире и самом себе, результатом которого является не только определенная совокупность знаний, но главным образом самосозидание и самоосознание человека как разумного и действующего существа. Философия не просто генерирует представления о мире в целом, но также коррелирует их с самим фактом существования человека. Ее появление предполагает кардинальные изменения в жизни людей, в их мировоззрении. Такие изменения, произошедшие в древних обществах Индии, Китая и Греции между 800 и 200 гг. до н.э., Карл Ясперс назвал «осевым временем». В этот период на фоне мифологии возникает рационально-теоретический способ духовного освоения мира и формируется новый тип человека, который в своей основе существует до сих пор. Появляется рефлексия, т.е. способность сознания уходить от традиционных форм и находить мировоззренческую точку опоры в самом себе [6].

Следовательно, по содержанию философия представляет собой *мировоззренческое вопрошание*. В том или ином виде оно осуществляется в различных формах мировоззрения, синтезирующих в себе рациональные

абстракции и чувственные образы. В философствовании, главной целью которого является постижение сущего как такового, вопрошание происходит посредством понятий и категорий, теоретических моделей и концептов.

Конечно, важнейшие философские проблемы невозможно решить однозначно, раз и навсегда дать на них верные ответы. Так считал Сократ, задававший своим собеседникам множество вопросов, которые позволяли найти и прояснить истину. Ответ может быть неверен, говорил афинский мыслитель, но переход от одного вопроса к другому приближает нас к пониманию сути вещей.

В отличие от науки в философии проблемное поле не ограничивается имманентным для людей миром, а простирается на все бытие, проецируя себя за его пределы. Поэтому философствование, в сущности, есть *метафизическое вопрошание*. Это совокупность рассуждений о мире и человеке, которые описывают нечто, принципиально ненаблюдаемое в опыте. Такие утверждения М.К. Мамардашвили называл «онтологическими», так как они содержат рассуждения о бытии. Бытие есть то, что имеет причину в самом себе, т.е. не зависит от чего-то другого. Метафизические высказывания в принципе не могут быть выведены из опыта, поскольку сами являются постулатами и условиями опыта. Они толкуют об условиях и предпосылках того, как человек вообще может иметь какой-либо опыт или что-нибудь мыслить [7].

Конституируя себя как учение о сверхчувственных первоначалах бытия, метафизика стремится постигнуть мировое целое. Размышляя о доопытных и сверхопытных предпосылках бытия и познания, она рассуждает о трансцендентном. Но метафизика не способна вывести нас за пределы опыта, ее цель заключается в правильном и всестороннем его объяснении.

В онтологическом плане трансцендентное не может быть сведено к особой «запредельной» сфере реальности или «пустому» ничто; это предпосылка и исток того слоя бытия, который составляет основу существования людей. В гносеологическом плане, трансцендентное есть метафизическое ноуменальное понятие, применяя которое философы пытаются получить знание о предельных основаниях бытия, познания и практики. В праксеологическом плане трансцендентное представляет собой основу деятельности людей по преобразованию окружающей их реальности и самих себя.

Следовательно, для нас трансцендентное обладает не реальным, а потенциальным существованием из-за его неадекватности имеющимся в данное время средствам и условиям преобразования и постижения мира. Актуальное бытие трансцендентного выявляется в ходе трансцендирования, в результате которого происходит расширение границ и усложнение опыта человека [8]. Трансцендируя, люди ставят под вопрос трансцендентное как границу своего бытия, познания и действия. Одним из видов трансцендирования в духовной сфере выступает философское вопрошание.

Наряду с философией вопрошание также осуществляется в науке. Однако здесь оно направлено не на мир вообще, а на устройство конкретных областей

мироздания и человека как его элемента. Отношение человека к миру и мира к человеку науку в принципе не интересует. Вот почему наука не является самостоятельной формой мировоззрения, как религия или искусство, мировоззренческие интенции в нее привносит философия, а наука дает для этого материал для размышлений.

Наука – сложное явление, в самом общем виде ее можно определить как форму познания, социальный институт и культурный феномен. Будучи разновидностью познавательной деятельности, наука генерирует новое знание. Ее главной целью является получение истинных знаний о природе и обществе, материальных и духовных процессах. В качестве социального института наука формирует разнообразные исследовательские сообщества, которые коммуницируют и интегрируют выдающиеся умы. Как сфера культуры наука представляет собой специфическую творческую деятельность по получению нового знания и преобразованию окружающего мира, осуществляемую в ходе общественно-исторической практики, т.е. совокупного опыта человечества.

По отношению к историческим периодам развития выделяют античную, средневековую, новоевропейскую и современную науку. Античная наука стремилась созерцать подлинное бытие вещей и явлений; средневековая наука была ориентирована на сверхчувственный опыт Откровения, зафиксированный в Священном Писании; новоевропейская наука опиралась на факты, добытые в ходе наблюдения и эксперимента. По отношению к объектам познания, способам построения проблемного поля и методам получения знаний различают классическую, неклассическую и постнеклассическую науку. В классической науке фундаментальным принципом построения научной картины мира служит механицизм, в неклассической – эволюционизм и энергетизм. Классическая наука ориентируется на рационализм, неклассическая наука наряду с рационализмом также включает в себя иррационалистическую составляющую. Современная, постнеклассическая наука пока не имеет четких временных и характеристических признаков, с ней связывают те черты и новации, которые не укладываются в рамки классической и неклассической парадигмы [9]. Во всех формах науки способы вопрошания существенно разнятся.

Таким образом, задачей философии является исследование вопроса о бытии как таковом, а задачей науки – изучение вопроса о конкретных областях бытия. По своему содержанию философствование представляет собой мировоззренческое вопрошание человека о мире в целом и самом себе, а по сути – метафизическое вопрошание о сущем. В этом состоит ее принципиальное отличие от вопрошания в науке, основная цель которого заключается в изучении конкретных причин и формулировании законов, действующих в различных областях мироздания, в том числе законов развития общества и человека.

Список литературы

1. Фрагменты ранних греческих мыслителей. М.: Наука, 1989. Ч. 1. С. 147–148.
2. Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 113–114.
3. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 69.
4. Чанышев А.Н. История философии Древнего мира. М.: Академический Проект, 2005. С. 4–6.
5. Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1997. С. 87–89.
6. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. С. 76–98.
7. Мамардашвили М.К. Введение в философию // Мамардашвили М.К. Философские чтения. СПб.: Азбука-классика, 2002. С. 120–121
8. Бурханов Р.А. О статусе категории трансцендентного в философии // Общество: философия, история, культура. Краснодар: Издательский дом «Хорс», 2017. № 8. С. 10.
9. История и философия науки: [учебное пособие] / [Н.В. Бряник, О.Н. Томюк, Е.П. Стародубцева, Л.Д. Ламберов]; под общ. ред. Н.В. Бряник, О.Н. Томюк. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2014. С. 33–51, 61–63.

РОЛЬ ДЕНЕГ В СОЦИАЛЬНО-МЕНТАЛЬНОМ ПОЛЕ РОССИЙСКОГО СОЗНАНИЯ

Гуленина С.В., канд. психол. наук, доцент,
Оренбургский государственный университет
Стрелец Ю.Ш., доктор филос. наук, профессор,
Оренбургский институт (филиал) Университета им. О.Е. Кутафина
(МГЮА).

Социально-экономическая парадигма, характеризующая современное состояние умов и деятельности граждан России, интенсивно исследуется философами, психологами, экономистами и культурологами. В конце 20 века страна вступила в полосу кардинальных политико-экономических преобразований, которые следует не только осознать, оценить, но и понять как ресурсный комплекс возможностей и ограничений, имеющихся у акторов основных сфер жизнедеятельности общества. Недооценка общенациональных и региональных особенностей менталитета как всего населения, её административно-властных органов, так и предпринимателей, менеджеров, неадекватное восприятие культурных факторов ведения бизнеса в России негативно сказались на результатах её рыночных реформ: 1) произошло ухудшение социально-экономической обстановки и расслоение общества по уровню доходов; 2) безработица, включая её скрытые формы, достигла 8-10 млн. человек; 3) разрушены связи профессиональной школы (которая сама испытала существенный урон) и сферы труда: до 50 % выпускников вузов, 60 % специалистов высокой квалификации остаются нетрудоустроенными...

Эти и другие факты, цифры породили проблемы российского управления бизнес – процессами, замеченные даже зарубежными исследователями:

- недопонимание сложности свободного рынка, и отсюда, тенденция полагаться только на импортные рецепты;
- невысокий уровень организационной исполнительности;
- недостатки персональной ответственности и параметризации всех видов бизнес – деятельности;
- невнимание к управлению здоровьем и безопасностью сотрудников;
- запутанность и волюнтаризм системы компенсаций и премий;
- напряженность в отношениях между руководителями и сотрудниками.

[4]

Отечественный автор Т.С. Кабаченко указала и на такую особенность бизнес – культуры России, как «высокая зависимость карьеры не столько от уровня достижений, сколько от положительной оценки руководства». [5;219]

Мы видим, что внешний – социологический – контекст развития бизнес – культуры непосредственно сказывается на внутренней – психологической – среде, на отношении людей к ходу реформ, на их оценке. Обратное влияние «внутреннего» на «внешнее» обуславливается приоритетом личностного

начала, культурно-психологической первичностью индивида по отношению к группе, организации и даже общества в целом.

На этом издавна настаивают философы – персоналисты, полагающие личность в центр всех её экзистенциальных связей с миром: она противостоит всем «агрегатным» образованиям социума, как то: группы, слои и общество, в целом. Без индивида общество – пустой механизм, лишенный смысла и значительности (В.В. Розанов). Идеалы истины, добра и свободы коренятся в индивидуальной нравственности и ей должны быть подчинены принципы коллективной жизни (Н.А. Бердяев).

Такой взгляд на личность заставляет обратить внимание на систему ценностей россиян, на психологические аспекты их экономического самоопределения и, особенно, в переломные периоды развития общества, когда в индивидуальном, групповом и массовом сознании радикально меняются традиционные установки населения, жизненные смыслы и нравственные идеалы.

К парадоксальным результатам экономической социализации и адаптации к новым социальным условиям исследователи относят: «не соответствующий внешним условиям характер динамики ценностей значительной части населения России...; фактический отказ от адаптации или задержка экономической социализации отдельных социальных и демографических групп...».[2;7]

Изучение проблем экономического самоопределения современных граждан России приводит к мысли о высокой значимости нравственно-психологических факторов в регуляции экономической активности и, в частности, финансового поведения личности. Её социально-психологическая готовность к тем или иным стратегиям экономического поведения тесно связана с традиционными историко-ментальными характеристиками, с субъективными нравственными оценками рыночных реалий, роли в них денег как средоточия всего комплекса экономических ресурсов общества.

Исследование финансового поведения населения конкретизируется в задачах:

- выявления основных противоречий в системе ценностей личности и вытекающих отсюда нравственно-психологических конфликтов в сфере денежного обращения;
- раскрытия связи психологических и нравственных аспектов экономической активности;
- выделения типов отношения к деньгам различных социальных групп и, особенно, предпринимательских.

А.Л. Журавлев и А.Б. Купрейченко отмечают, что «...помимо экономической целесообразности отношение личности к деньгам регулируется системами ценностей и норм поведения, социальными установками, стереотипами и предрассудками, мифами и суевериями, связанными с ними и т.д.». [2;342]

Наделение денег символической силой, морально-нравственным содержанием порождает амбивалентное к ним отношение: они, одновременно, добро и зло, власть и ответственность, свобода и безопасность, поле возможностей и ограничений...

Отношение к деньгам может быть положено в основание: типологии и культур (например, индивидуалистической и коллективистической; социальной стратификации (с разной ролью денег в жизни групп и слоев общества); различия религиозно-конфессиональных идеологий и миссий в обществе; гендерной дифференции форм и установок финансовой активности; национальной, возрастной и других типологий.

Выделив 8 основных противоречий в системе ценностей и норм поведения личности в отношении денег[2;343-345], Журавлев и Купрейченко выявляют базовую парадигму для их анализа:

«Общим для всех культур являются восприятие денег и связанного с ним, прежде всего, финансового поведения в контексте этических категорий добра и зла, когда... одобряются или порицаются различные виды такого поведения».[2;342]

Интересно заметить, что отношение к деньгам во многом аналогично взглядам на «власть», которой также придается символическая сила, воспринимая на психологическом уровне как нечто заманчивое и, в то же время, отталкивающее, дающее и ограничивающее свободу. Диапазон реакций от позитивной «власти для» до негативной «власть над» легко может быть отнесен к деньгам как экономической власти. Аналогичны они и в генетическом плане: «Власть трактуется и как объективное начало, Богоданное («Нет власти не от Бога»..., утверждается в Библии) или детерминированное самим общественным устройством, конфигурацией социальных сил и отношений (теория общественного договора), и как субъективное начало, коренящееся в психологическом устройстве индивида, который стремится к обладанию властью с целью самоутверждения и свободной самореализации в природном и социальном мире». [1;31]

«Власть, с одной стороны, самодостаточна (Цель власти - власть» говорит Джордж Оруэлл), а с другой, имеет целью увеличение более экзистенциально фундаментальной свободы; власть сопутствует решимости и холодной голове, а в то же время она – «самое сильное возбуждающее средство» (Генри Киссинджер)». [1;31] То же самое мыслится и в отношении денег.

Сделаем вывод, что ассоциативные поля феноменов «власть» и «деньги» аналогичны, амбивалентны и неисчерпаемы как сама жизнь. Предположим, что и методология исследования денег, в социопсихологическом и нравственном аспектах, могла бы обогатиться разработками «кратологии» - науки о власти, сопоставив, допустим, понятия «лидерство» и «богатство», «социальное влияние» и «финансирование», «диктат» (административно-властный) и «подкуп» и т.д.

Есть, разумеется, и пределы использования данной аналогии; она ограничивается сферой политики, где власть доминирует над деньгами, являя

свою административную мощь и контроль за экономическими ресурсами. На разных стадиях своего развития общество демонстрирует «качание маятника» в сторону «власти» или «денег».

Возвращаясь к социопсихологическим и нравственным аспектам денег, скажем, что противоречия и конфликты, связанные с ними, имеют внутрличностный характер и «изнутри» влияют на эффективность (или неэффективность) экономического поведения людей. В реальной жизни, а не в чисто экономическом понимании роли денег как всеобщего товарного эквивалента, необходимо обращение к психологии денег – разделу экономической психологии, изучающему эмоционально-нравственные и поведенческие механизмы удовлетворения потребности выживания и самореализации людей в рыночном обществе. Единой теории здесь нет не только в России, но и на Западе [7;196] хотя отдельные аспекты социопсихологического отношения выявляются, как то: взаимосвязь экономического роста страны и ценностного отношения к деньгам (положительная корреляция), дохода на душу и значимости денег (негативная корреляция, т.е. ценность денег уменьшается с ростом доходов). Исследуются, также, социокультурные традиции в этой сфере, показавшие, «что в странах со стабильной экономикой, в частности в Европе, больше ценятся этические аспекты труда, мастерство (консервативные ценности), а в странах с экономическим ростом (Япония, Турция, Тайвань, Бангладеш, Израиль и др.) больше приветствуются конкуренция, мотивация успеха, рост сбережения». [7;197]

Мы видим, что в изучении денег как ценности преобладают макро – подходы (даже если выявлены такие детали, что в странах с малым доходом на душу населения монеты и купюры, как правило, большего размера, чем в богатых)». [7;197]

Менее исследованы психологические и нравственные особенности «образа денег», мотивирующего или демотивирующего экономическую активность индивидов, а так же характеризующего формы межличностного общения: «... американцы, которые, по нашим представлениям, придают» слишком большое значение деньгам, часто помогают соседу или даже незнакомому человеку совершенно безвозмездно – довозят до дому, открывают дверь, если сосед потерял ключ, и т.д. Напротив, именно русский человек, пришедший помочь завернуть подтекающий кран, чаще всего требует «магарыч» - непонятную экзотику, не имеющую эквивалентов в других языках.[7;201]

Собственно психологическая сторона отношения к деньгам выявляется и в сфере взаимодействия «человек – вещь», в которой обозначается вложенный труд, оптимум цены и стоимости, субъективной полезности, духовного наполнения или престижной значимости вещей. Деньги формализуют данную сферу, придавая ей емкий и экономный вид символа достатка (или недостатка), карьерного движения, положения на социальной лестнице и т.д.

Психология денег, также, связана с проблемами социализации человека, с возрастными изменениями в представлениях о значимости денег, со степенью вовлеченности детей во взрослую жизнь. Исследователи сравнивают: отношение к деньгам из разных социальных групп, влияние на «денежное поведение» семьи, родителей и социальной среды (школы, сверстников), часто приходя к выводу, что существование детей в мире денег воспроизводит аналогичную модель у взрослых.

Психологически важна детализация характера использования денег, которые могут быть средством достижения или закрепления социального статуса, изменения «образа Я» или самоутверждения. Инструментальное отношение к деньгам означает их восприятие как средства предпринимательской деятельности, а деньги как самоценность порождают социотип людей, для которых важность «иметь» затмевает важность «быть». [6]

Известный своей симпатией к марксизму (в его первоначальной теоретической чистоте) Эрих Фромм предпослал своей работе эпиграф из Маркса: «Чем ничтожнее твое бытие, чем меньше ты проявляешь свою жизнь, тем больше твоё имущество, тем больше твоя отчужденная жизнь...». [6;9]

Обладание как фетиш характеризует общество, подчиненное приобретению собственности и извлечению прибыли «... и в котором один человек может сказать о другом: «Он стоит миллион долларов...» При таком положении вещей... кажется, что сущность бытия заключается именно в обладании, что человек – ничто, если он ничего не имеет. [6;283]

В широком ходу миф о том, что все религиозно настроенные мыслители России, философы имели марксистские интенции отрицать частную собственность, приводящую к обездоленности народных масс и появлению «классовых пауков», высасывающих кровь из «чернорабочих». Для опровержения этого мифа достаточно обратиться к работе И.А. Ильина «Путь к очевидности» [3], где сказано: «Частная собственность соответствует тому индивидуальному способу бытия, который дан человеку от природы. Она идет навстречу интенсивной и духовной жизни человека, удовлетворяя его естественному праву на самодеятельность и самостоятельность»; «Христос никогда не осуждал и не отвергал частной собственности, а говоря о «богатых», коим «трудно войти в Царство Божие» (МТФ. 19. 23 – 24...). Фон имел в виду не размер их имущества, а их внутреннее отношение к богатству», на которое они «надеются», «служат ему, а не Богу...». [3;283]

По Ильину «обосновать частную собственность – значит показать её необходимость для человека, её жизненную целесообразность и её духовную верность... Однако это не значит одобрить и оправдать всякое наличное распределение имущества и богатства... Говоря о частной собственности, я разумею господство частного лица над вещью – господство полное, исключительное и прочно обеспеченное правом (т.е. обычаем, законом и государственной властью)». [3; 277-278]

Таким образом, реально существующие в массовом российском сознании негативные установки в отношении денег и, особенно, «богатства», как

изначального или сформированного «зла», связаны, скорее, с исторической практикой бесстыдного или незаконного обогащения, с экономическими и нравственными деформациями, с конкретными политическими формами поддержки или попустительства в отношении случайного или силового обогащения и сопутствующих ему средств: коррупции, рейдерства, корпоративных сговоров и т.п. явлений. Подобные негативные установки, предрассудки и мифы массового сознания крайне мало фундированы взглядами наших великих мыслителей (исключая Льва Толстого) или религиозными текстами.

Деньги как вещь или её эквивалент становятся «добром» или «злом» лишь в социальном контексте или поле нравственно-психологических отношений людей. Здесь они оцениваются с точки зрения справедливого или несправедливого распределения, законного или незаконного получения или обладания.

Денежное неравенство в обществе привлекало внимание задолго до Адама Смита, воспринимаясь как естественное продолжение индивидуальных и социальных различий людей.

Результаты контент – анализа ассоциаций, связанные с понятием «деньги», очертили их наиболее типичные категории: достижения, независимость, власть, нравственность, стимулирование, удовлетворение базовых потребностей, гедонизм, накопление и др. В таблице 1 представлено распределение категорий ассоциаций на понятие «деньги». [2; 349]

Таблица 1.

Категория ассоциаций	Количество ассоциаций
Достижение	7
Независимость	13
Власть	7
Нравственность	8
Гедонизм	18
Базовые потребности	14
Способ получения денег	9
Внешние атрибуты денег	13
Негативное отношение	9
Глубинные ассоциации	2

Важным аспектом проблемы социально-психологического и нравственного отношения к деньгам является её личностное структурирование, выделение типов соответствующей оценки денег. «Психологические типы нравственной оценки денег» представлены А.Л. Журавлевым и А.Б. Купрейченко: на основании 12 включенных в опросник нравственно противоположных понятий, типа «правдивость и лживость», и в результате кластерного анализа они выделили 7 типов: 1) «Деньги – добро и свобода» (нравственно-позитивное и непротиворечивое отношение к деньгам); 2) «Деньги – зло, свобода и зависимость», с высокими показателями связей

«денег» и «лживости», «беспринципности», «несправедливости», т.е. «нравственно – негативный и противоречивый тип»; 3) «Деньги – несправедливость, нетерпимость и зависимость», где низко оценивается «свобода»; 4) «Нравственно – конфликтная оценка денег», где проявляется нравственно противоречивое отношение к деньгам; 5) «Нравственно – неопределенная оценка денег. Деньги – терпимость и ответственность», где деньги больше ассоциируются со свободой; 6) «Деньги – зло и свобода»: негативно – непротиворечивый тип; 7) «Нравственно – индифферентная оценка денег»; для этого типа «деньги» не связаны с этическими смыслами».[2;349-366]

Более конкретно – эмпирический подход дан в «Экономической психологии», под редакцией профессора И.В. Андреевой, где представлены «денежные типы личности» с соответствующей им характеристикой: «Скряга», «Транжир», «Денежный мешок», «Торгаш», «Игрок», «Коллекционер», «Абстракционист», «Конкретик», «Завистник», «Паразит» и «Фальшивомонетчик». [7;211-212]

Проблема типологии отношения к деньгам широка и требует отдельного разговора; нам было важно её обозначить в некоторых подходах и конкретных примерах.

Подведем краткие итоги.

«Деньги» выступают в качестве средоточия и медиатора экономических ресурсов общества и индивида, т.е. должны рассматриваться в связи с сопряженными категориями и практическими формами существования «человека экономического», такими как «власть», «образ денег», «свобода», «ценность», «массовая культура», «предпринимательство», «экономическая социализация».

Роль денег в системе ценностей и норм поведения личности противоречива: в экономическом плане это касается возможностей и ограничений активности, её мотивации и достижений, В социальном – качества системы распределения благ и социальной политики в целом; в нравственно – психологическом это проявляется в амбивалентности оценок денег, которая обусловлена контекстом рассмотрения их социальной роли: как цели и как средства, как механизма общественного или индивидуального развития, как основания или следствия активности личности.

Изучение ментальных характеристик массового сознания россиян, их сопоставление с процессами экономической и культурной трансформации общества может быть конкретно явлено в сфере отношения личности к деньгам как важнейшему ресурсу социально-экономического движения.

Список литературы

1. Гуленина С.В. Психология организационно-властных отношений. – Оренбург: ОГУ, 2011. –239 с.

2. Журавлев А.Л., Купрейченко А.Б. Экономическое самоопределение: Теория и эмпирические исследования. – М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2007. – 480 с.
3. Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – 431 с.
4. Модели и методы управления персоналом: Российско-британское учебное пособие. – М.: ЗАО «Бизнес – школа «Интел - Синтез», 2001. – 464 с.
5. Психология в управлении человеческими ресурсами. – СПб.: Питер, 2003. – 312 с.
6. Фромм Э. Иметь или быть?: Пер. с англ. / Общ. ред. и посл. В.И. Добренъков. – 2-е изд., – М.: Прогресс, 1990. – 336 с.
7. Экономическая психология / Под ред. И.В. Андреевой. – СПб.: Питер, 2000. – 512 с.

КЛАССИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ И НОВОЕВРОПЕЙСКАЯ НАУКА

Дмитриева А.В., аспирант,
Сургутский государственный университет

Философия всегда была инструментом познания человека окружающего мира и своего места в нем. Антропологический тип мышления, зародившийся в учениях древнегреческих философов, впервые обособил человека от природных процессов, что стало важнейшей предпосылкой для возникновения трансцендентального направления философии – учения об изначальной природе человека как субъекта познания Вселенной и самого себя.

В Новое Время наука занималась вопросами природы, тогда как философия и уже зарождающиеся социально-гуманитарные науки интересовались вопросами природы человека. Французский мыслитель Рене Декарт (1596 – 1650 гг.) предложил свой метод выявления истинного существования. Подвергая сомнению телесное существование, он провозгласил несомненным лишь один факт – факт мышления. Его постулат «*cogito ergo sum*» («мыслю, следовательно, существую») обозначил новую парадигму философии: «Если я отделию от себя все сомнительное, то не останется ничего, кроме самого сомнения, ...сомнение, воображение, утверждение, отрицание и т.д. суть роды мышления...Мышление остается по отвлечении всего сомнительного, в нем поэтому заключается неотъемлемая особенность моего существования, мое мышление есть мое истинное бытие. Я мыслю, следовательно, существую» [4]. Опираясь лишь на логические аргументы ума, эта парадигма получила название *рационализм* и стала центральной парадигмой научного мышления того времени.

Представители новоевропейской науки предприняли попытки определить понятия, одновременно составляющие ядро философии и неотделимые от природы человека. Одними из таких понятий были понятия пространства и времени.

Английский ученый Исаак Ньютон (1643 – 1727 гг.) впервые в науке и философии разделил понятия *абсолютного* и *относительного* пространства и времени, поместив последние внутрь человека и определив их как способы взаимодействия его с физическим миром. Ньютон видел как в пространстве (времени), так и в силах гравитационного взаимодействия нечто, не укладывающееся в рамки механических (физических) воззрений, и склонялся к метафизическому решению, объявив их самостоятельными категориями [1]. Эти мировоззренческие интенции основателя новоевропейского теоретического естествознания получили развитие в трудах немецкого философа Иммануила Канта, который определил понятия пространства и времени как априорные формы познания физической реальности.

В своих трудах Кант стремился ответить на три вопроса: «Что я могу знать?», «Что я могу делать?», «На что я могу надеяться?», завершая создание классической трансцендентальной метафизики.

Свой труд «Критика чистого разума» Кант посвятил изучению процесса познания. Опираясь на постулат о существовании априорных, доопытных принципов познания, мыслитель доказал, что человек может познавать мир, лишь исходя из собственных возможностей познания, которые ограничены и не могут дать ему объективного знания о реальности, а лишь описать мир явлений, доступный органам чувств и связанных в единое целое посредством универсальных связей, которые существуют не во внешнем мире, а в континууме сознания. Этот постулат одновременно являлся одним из фундаментальных оснований науки того времени. Другими словами, человеку необходимо отказаться от притязаний на объективную истину об устройстве мироздания и прекратить все догматичные споры, ибо этого не предполагает сама природа человека. Отвечая на вопрос «Что я могу знать?», Кант приходит к выводу, что знать мы можем только то, что синтезирует наш разум, исходя из полученного чувственного опыта, обработанного посредством априорного механизма познания и мышления. С другой стороны, человеку открывается бесконечный мир явлений – материал для исследования и формирования научной и бытовой картин мира.

«На долю человеческого разума в одном из видов его познания, – говорил философ, – выпала странная судьба: его осаждают вопросы, от которых он не может уклониться, так как они навязаны ему его собственной природой; но в то же время он не может ответить на них, так как они превосходят возможности человеческого разума» [3]. В процессе работы Кант пришел к выводу, что человеческий разум не в состоянии познать понятия, лежащие за пределами эмпирического опыта (мира в целом, Бога, души и т.д.). Мыслитель вводит понятие *практического разума*, который обладает первенством перед разумом чистым, теоретическим. Именно здесь возникает возможность морали, долга, подвига, свободы. Философ писал: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, – это звездное небо надо мной и моральный закон во мне» [2]. Вопрос «Что я могу делать?» подразумевает свободу, предполагающую моральность, или несвободу, отрицающую ее. Сама возможность выбора между этими способами существования уже предполагает свободу.

Отвечая на вопрос «На что я могу надеяться?», Кант вводит понятие *способности суждения*. Эта часть его работы посвящена целепологанию. Ведь именно цель, к которой осуществляется движение, предполагает выбор способов поведения и характер соответствующих выборов. Зачем разум пытается найти доказательство бытия Бога? Вероятно, чтобы убедиться в бессмертии души и найти смысл физического существования. Немецкий мыслитель утверждает, что с одной стороны чистый разум неизбежно заходит в тупик, но с другой стороны нам доступна свобода выбора жить так, как если бы

существование Бога было очевидным. Он предлагает надеяться на бессмертие души, при условии которого все обретает смысл.

Таким образом, классический новоевропейский трансцендентализм изучал возможность познания как следствия активной конструктивной деятельности человека, боролся с метафизическими и натуралистическими недостатками предшествующих философских концепций, их подходом к сознанию, а следовательно, к природе процесса познания человека. Важными основаниями как новоевропейского трансцендентализма, так и теоретического естествознания являлись гносеология и методология познания. Эти принципы получили дальнейшее развитие в учениях неокантианства и легли в основу разделения естественных и социально-гуманитарных наук на номотетические и идеографические. Прерогативой естественных наук была задача формулировать законы природы и общие понятия. Эмпирическая реальность – предел научного метода, тогда как науки о культуре имеют дело с понятием ценности, что в свою очередь меняет фокус с универсального, то есть природного, независимого от ценностей, на индивидуальное – уникальное, обретающее смысл именно благодаря ценностной окраске.

Список литературы

1. Владимиров, Ю.С. Метафизика. 2-е изд., переработанное и дополненное / Владимиров Ю.С. – М.: Бинوم. Лаборатория знаний, 2009. – С. 235.
2. Кант, И. Критика практического разума / И. Кант // Кант И. Сочинения: в 8 т., – М.: Чоро, 1994. – Т. 4. – С. 562.
3. Кант, И. Критика способности суждения / И. Кант // Кант И. Сочинения: в 8 т. – М.: Чоро, 1994. – Т. 3. – С. 9.
4. Фишер, Куно. Декарт: Его жизнь, сочинения и учение. История Новой философии / К. Фишер. – Спб.: Мифрил, 1994. – С. 59.

СОПОСТАВЛЕНИЕ СРЕДНЕВЕКОВОЙ КАТЕГОРИИ ОТВЕТСТВЕННОСТИ С ЕЕ ПОНИМАНИЕМ В НОВОЕ ВРЕМЯ

**Завьялова Г.И., канд. филос. наук, доцент,
Оренбургский государственный университет**

В истории философии, в философии права идея ответственности всегда была тесно связана с идеей свободы. Понимание ответственности, зачастую, зависело от понимания свободы и в каждый исторический период это понимание было различным. Особенно ярко это различие проявляется в сопоставлении категории ответственности в теологический период европейской философии и в период зарождения либерализма в Европе. Свобода всегда являлась одним из условий ответственности, а ответственность – одно из проявлений свободы. Но религиозная трактовка ответственности и толкование этой категории в Новое время и эпоху Просвещения диаметрально противоположны.

Так, господствующим мировоззрением средних веков в Европе было христианство. Проблема ответственности в этот период времени рассматривалась через призму теологии. Цель мировоззрения состояла в поисках правильных путей для реализации идеи спасения через личную ответственность. По мнению А. Августина, свобода и ответственность требовали благой и только благой воли, и человек по праву причастия истинно свободен был лишь в желании блага, так как быть свободным и быть благим – это одно и то же. Таким образом, совесть есть проявление ответственности человека. «Совесть есть согласование двух правильностей: Божественного закона и человеческих моральных установлений. Совесть – это тот механизм, который позволяет реализовать личность в той мере, в какой она является образом и подобием Троицы. Благодаря совести душа в своих внутренних глубинах обнаруживает Бога» [1]. За зло, считал Августин, ответственен сам человек, свободная воля которого не позволяет увидеть добро, опираясь на способность к познанию и взывая к своей совести, толкает его на путь зла.

Ф. Аквинский же считал, что без признания свободной воли невозможно добиться ответственности человека за свои поступки и действия. «Свобода воли позволяет человеку делать выбор между добром и злом, морально ценными поступками, ведущими к Богу, и аморальными действиями, отклоняющимися от него. Но за этой как будто свободной деятельностью человека скрывается его всевышний благодетель, ведущий по первому пути и не отвечающий за второй» [2]. Он снимал, таким образом, ответственность с Бога за зло, царящее в мире.

В Новое время меняется отношение человека к самому себе. Люди не только совершают поступки, соотнося их с моральными и нравственными принципами, но и начинают осознавать, что именно они, и только они будут нести ответственность за свои поступки. В это период времени христианские догмы начинают сдавать свои позиции. И если в эпоху Средневековья

категория ответственности носила ортодоксальный характер, то есть проблема ответственности была тесно связана с божественным предопределением, то в Новое время все меняется. Человек средневековья считался ответственным перед Богом, как за свои заслуги, так и за грехи, а в XVII веке человек стал понимать, что главное, это уметь нести ответственность в соотношении со своей свободой. Отсюда следует индивидуализация не только морального поведения, но и рационального. Ответственность перестает пониматься как духовная ответственность, как раскаяние за совершенный грех.

Люди стали осознавать себя не просто частью Божественного творения, а тем существом, которое наделено разумом и поэтому вся ответственность лежит именно на нем. И те поступки, которые совершает человек, в первую очередь должны быть соотнесены с позиции разума, с понимания равной ответственности за них. Основанием этого нового равенства и новой свободы стало признание равной разумности всех людей, обусловленной тождественностью их природы. Свобода стала пониматься в возможности открыто высказывать свое мнение, не бояться показать свое отношение к происходящей действительности.

В Новое же время, ответственность стала носить социально-нравственный характер. Как утверждал Т. Гоббс, «ответственность проявляется в зависимости от ситуаций, переживаемых людьми в конкретных обстоятельствах их жизни» [3]. Человек должен осознавать, что свобода и ответственность идут рука об руку с моральной стороной жизнедеятельности человека. Вслед за Гоббсом, Дж. Локк доказывает, что «право на жизнь неотделимо от права на свободу и ответственность» [2]. Именно Дж. Локк приходит к выводу о невозможности передачи ответственности другому человеку. В его теории общественно договора четко прослеживается мысль о том, для чего заключается общественный договор? Для того, чтобы каждый гражданин мог обеспечить неприкосновенность своей свободы, а свободный человек будет ответственен за свои поступки. Либерализм Локка стал предтечей зарождающихся демократических принципов в Европе. Именно его понимание личной свободы и ответственности являются священными, неотчуждаемыми правами всякого гражданина.

Б. Спиноза же иначе обосновывал возможность свободы и ответственности человека. Они противопоставляются принуждению, но неотделимы от понятия необходимости. «Человек, остающийся на чувственно-абстрактной ступени познания, приписывая себе свободу воли, не понимает, что является лишь частичной причиной своих идей и действий, что в действительности его поступки навязаны ему внешними обстоятельствами» [5, с.430]. Такой человек не может постичь необходимости, скрывающейся за этими действиями. Неосознанная ответственность, по Спинозе может привести к порокам «пороки будут, доколи, будут люди» [5, с.433].

В эпоху Просвещения идеи социально-нравственной ответственности развивал Ж.-Ж. Руссо. Он, видя прогресс в науке, не признавал в ней безусловного критерия совершенства человеческого существа, а высказывался

в пользу нравственности и ответственности. «Чем более разум очищен от предрассудков, чем более человек следует ему, тем лучше для него в целом» [4] и, в частности, для его ответственности. Прогресс науки, по мнению Руссо, мог привести к отрицанию ответственности, потому что, человек будет жить только одним разумом, удаляясь от других людей. А это в свою очередь - к новой форме рабства, так как просвещение только разума ведет к несвободе.

Таким образом, Новое время и эпоха Просвещения – это время, когда в сознании европейцев происходят серьезные изменения (освобождение от схоластики, научные открытия). Это отразилось и на категории ответственности, которая стала рассматриваться с социально-нравственных позиций. Новый мир уже не сможет регулироваться нормами старой этики. Поэтому проблема ответственности и в настоящее время становится одной из центральных как в социальной философии, так и в философии права.

Список литературы

1. Августин, А. Творения: В 4 т. Т.2: Теологические трактаты / А. Августин.- СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000.- 751 с.
2. Антология мировой философии. В 4 т. Т.1: Философия древности и средневековья / ред. В. В. Соколов. - М.: Мысль, 1969. - 576 с.
3. Гоббс, Т. Сочинения в двух томах / Т. Гоббс. - Т. 1. - М.: Мысль, 1989. - 623 с.
4. Руссо, Ж. Ж. Трактаты / Ж. Ж. Руссо. - М.: Наука, 1969. - 704 с.
5. Спиноза, Б. Сочинения (Избранные произведения) в двух томах / Б. Спиноза. - СПб.: Наука, 1999. - Т.1 – 489с.

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ «ХРИСТИАНСКОГО СОЗНАНИЯ» Г.В.Ф.ГЕГЕЛЯ В ФИЛОСОФИИ ЖАНА ВАЛЯ

**Зыкова Ю.А.,
Кубанский государственный университет**

Французское неогегельянство XX века не только позволило по-новому взглянуть на философию Гегеля, но и значительно повлияло на современные дискуссии о важности изучения его наследия. В связи с этим, казалось бы, о переводе и интерпретации гегелевских текстов Жаном Валем [2] сказано достаточно. Однако во всем многообразии представленных работ критический метод в исследовании почти не встречается.

Анализируя применимость подхода Г.В.Ф. Гегеля и его последователя к рассмотрению христианского сознания, современные мыслители, в числе которых также известный исследователь направления французского неогегельянства Курилович Иван Сергеевич [6], исходят из самой гегелевской философии, подобно тому как ученый, вместо проверки суждения на верность, лишь подтверждает его.

Кроме того, поскольку, как в философии религии Г.В.Ф. Гегеля [1], так и в исследовании несчастного сознания у Жана Валя [2], уделяется большое внимание анализу христианской религии, то предмет следует рассматривать междисциплинарно, то есть не только с позиции философии, но и с точки зрения христианской теологии.

В связи с вышесказанным рассмотрение данной темы с использованием критического анализа достаточно актуально сегодня.

Цель настоящего исследования заключается в анализе интерпретации христианского сознания Г.В.Ф. Гегеля, представленной в работе Жана Валя [2] с позиции современной философии и христианской теологии.

В данной работе применяются общеполитические и общенаучные методы индукции и дедукции, анализа и синтеза, обобщения и гипотезы, позволяющие детально исследовать понятие христианского сознания, используемого философией Г.В.Ф. Гегеля, в интерпретации Жана Валя.

В работе «Философия религии» [1] Г.В.Ф. Гегель подробно описывает религию как одну из форм самосознания абсолютного духа, содержание которой внутренне тождественно философии, но отлично от нее по форме.

Христианское сознание в этом процессе играет важную роль, так как является максимально приближенным в своем содержании к философии. Представленное положение позволяет усматривать ценность учения Г.В.Ф. Гегеля о религии не только для философских исследований, но и для христианской теологии.

Однако при более детальном рассмотрении метода, применяемого Г.В.Ф. Гегелем для исследования христианского сознания, мы обнаруживаем исчезновение не только особенного содержания, но и самого понятия.

Подтверждение этому мы находим, фиксируя целый ряд различий с классическим христианским учением.

В философии Г.В.Ф. Гегеля часто упоминается термин «движение» применительно к понятию «бог». Например, «Так, бог есть движение в самом себе» [1] или «бог есть движение к конечному и тем самым посредством снятия этого конечного – движение к самому себе». [1]

Эту идею проводит в своем учении и Жан Валь, говоря о том, что «Бог – это движение в себе самом». [2]

С точки зрения самой христианской теологии данный термин не может быть применен к понятию Бога, поскольку его неизменность является одним из основных атрибутов божества. (Чис. 23:19; Пс. 89:2; 101:25-28; Мал. 3:6; Иак. 1:17; Евр. 6:17)

Следующее существенное расхождение с классической христианской теологией находим в суждении Г.В.Ф. Гегеля о том, что «без мира бог не есть бог». [1]

Жан Валь интерпретирует это высказывание в форме особой концепции «где Бог и мы создаем друг друга». [2] Подобное утверждение также не выдерживает представления классической христианской мысли о самодостаточности Бога.

Кроме того, следует заметить то, что согласно религии «Литургия – стоит в центре христианства, а в центре литургии – «Агнец, закланный от создания мира» (Откр.13,8). [3] При этом Жан Валь в работе «Несчастное сознание в философии Гегеля» [2] продолжает мысль о том, что «хлеб должен быть съеден; вино должно быть выпито: «следовательно, они не могут представлять собой нечто божественное», так как «чувство единства может здесь длиться только мгновение». [2]

Религия напротив указывает на то, что «Агнец Божий, раздробляемый и неразделяемый, всегда ядомый и никогда не иждиваемый». [4]

Таким образом представленный тезис вновь указывает на принципиально иное значение важнейшего для христианского сознания таинства Причащения.

Данные различия позволяют сделать вывод о том, что, рассматривая христианское сознание Жан Валь вслед за Гегелем описывает совершенно иное сознание «не историческое... как любую случайную форму обретения истины, а то необходимо-истинное..., которое отвечает философски-разумным критериям». [2]

Отсюда следует вопрос о том, считать ли представленное в интерпретации Жана Вали «несчастное сознание» христианским по определению? Ведь, в сущности, о христианском сознании, как и о христианской религии в целом мы говорим только тогда, когда, абстрагируясь от всех особенных форм, не теряем самого понятия, которое и составляет сущность христианства.

Список литературы

1. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т.1. М., 1975. – 532 с.
2. Валь Ж. Несчастное сознание в философии Гегеля / Пер. с франц. В.Ю. Быстрова. СПб., 2006. – 334 с.
3. Фудель С.И. Собрание сочинений: в 3 т. Том 1. М.: Русский путь., 2005. - 458 с.
4. Архимандрит Киприан (Керн) Евхаристия. М.: Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 2006. – 336 с.
5. Пивоваров Д.В. Г. В. Ф. Гегель: философия религии // Вестник Уральского института экономики, управления и права. 2015. №1 (30). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/g-v-f-gegel-filosofiya-religii>.
6. Международная конференция «История философии и социокультурный контекст – II», Москва, РГГУ, 24–25 декабря 2012. Доклад: «Фрустрация» Гегеля-теолога у Жана Валь 2012 г. – 389 с.

ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ И СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ГЕРОНТОПОЛИТИКИ

Калугина Т.А.,
Южно-Уральский государственный медицинский университет,
г. Челябинск

В результате повышения доли пожилых людей в населении мира сформировалось новое направление глобальной политики – геронтополитика. Геронтополитика включает гуманистическую (улучшение качества жизни) и прагматическую (использование опыта и человеческого потенциала пожилых людей) составляющие. Увеличение продолжительности жизни при этом работает в пользу обоих компонентов. Геронтополитика, возникающая в медицинском и правовом аспектах биополитики как программа конкретных действий, может быть успешной, если в ее основании лежат четко определенные общие установки, прежде всего – мировоззренческо-философские.

Жизнь каждого человека, будучи связанной горизонтом «большого мира», непосредственно осуществляется в том, что в совокупности составляет целое его собственного мира. В этом смысле «мир» предстает как мир человека, где во взаимосвязи находятся внешняя и внутренняя сферы бытия, равно определяя особенности друг друга и соединяясь в уникальное единство, его жизненный мир. Подчеркивая мировоззренческое значение понятия «жизнь», В. Дильтей писал, что жизнь каждого индивидуума творит сама из себя свой собственный мир [5].

В рамках процесса формирования геронтополитики, как отдельной отрасли глобальной политики, буквально за 30-40 лет произошел переход от чисто медицинских, экономических и правовых аспектов к социальным и культурным, к невозможности решить проблемы пожилого поколения только прямыми регулирующими мерами.

Начиная с эпохи неолита и энеолита, в конце которых возникают первые цивилизации, средняя продолжительность жизни людей увеличилась с 20-25 лет до 67,5 лет (согласно официальным данным ООН на 2015 г., при этом в оценке участвовали только страны с населением свыше 100 тыс. чел.). Этот более чем трехкратный рост объясняется двумя основными компонентами – снижением детской смертности и повышением *реальной продолжительности жизни*. При этом в наиболее развитых регионах планеты с начала нашей эры до 1900-х гг. средняя продолжительность жизни выросла приблизительно в два раза – с 20 до 40-46 лет, а в период с 1900 по настоящее время – еще почти в два раза – с 40 до 76 лет. Согласно отчету «Мировые демографические перспективы: пересмотренное издание 2017 года» указывается, что актуальное число лиц пожилого возраста выросло до 964 млн. В то время как прогнозная линия показывает ожидаемую численность в 2,1 млрд. в 2050 году и 3,1 миллиард к 2100 году [4].

Хотя поддержание жизни людей пожилого возраста представляется в первую очередь медицинской проблемой, сегодня с этим уже невозможно согласиться. Не меньшее значение имеет их социальное и культурное обеспечение, имеющиеся у государства экономические ресурсы и политическая воля для формирования, по сути, нового направления в глобальной политике – геронтополитики. Под геронтополитикой понимается комплекс мер, направленных на увеличение средней продолжительности жизни людей, улучшение качества их жизни (в том числе – адаптации к постоянно обновляющимся условиям современного мира), использование их опыта и потенциала.

Возникновение геронтополитики как отрасли глобальной политики обосновано всем историческим опытом человечества и тенденциями в его содержании. Конкретное осознание социально-культурных и политических аспектов геронтологических исследований приходится на период начала второго демографического перехода и процессов становления постиндустриального информационного общества. Вероятно, оно связано с общим трендом на гуманизацию общества, который в частности проявляется в изменении отношения к социально-уязвимым группам населения – от людей, живущих за чертой бедности до мигрантов; от людей с особенностями развития и ограниченными возможностями до пожилых людей.

Первый этап формирования геронтополитики приходился на период 1970-1980-х гг., тогда на уровне Организации Объединенных наций впервые были обозначены достижения радикального увеличения средней продолжительности жизни и впервые же возникло понимание, что оно несет с собой целый комплекс реальных и потенциальных проблем. Второй этап, пришедшийся на 1990-е – начало 2000-х гг. характеризовался осознанием сложности этого комплекса проблем и началом разработки системы мониторинга ситуации, целей в области развития и проектирования и планирования системы мер, направленных на решение поставленных задач. Третий этап продолжается по настоящее время и характеризуется постепенным включением вопросов геронтополитики в глобальную повестку дня.

Прогресс, достигнутый в период после проведения первой Всемирной ассамблеи по проблемам старения (1982), носит крайне неравномерный характер и варьируется в разных странах, отражая различия в имеющихся ресурсах и приоритетах и по другим факторам [1]. Основной прогресс отмечался в нижеследующих областях: создание национальной инфраструктуры по проблемам старения, повышение качества медицинского обслуживания, улучшение жилищных условий, повышение общих социальных гарантий и гарантированных государством доходов пожилых людей, а также общее расширение участия пожилых людей в жизни общества. По итогам ассамблеи был принят «Мадридский план действий», в котором указывалось 3 приоритетных направления действий, 18 ключевых проблем по этим направлениям и 34 конкретные цели (в общей сложности 113 пунктов по внутренней нумерации плана действий) в области решения проблем старения и

положения пожилых людей [3]. Это действительно предельно четкий и конкретизированный план действий.

Приоритетными направлениями были признаны мероприятия по интеграции и реинтеграции пожилых людей в процессы развития общества, по обеспечению здравоохранения и благосостояния в пожилом возрасте и по созданию благоприятных условий жизни.

Для нас важно, что были поставлены конкретные *социально-культурные задачи*, в том числе, например, мероприятия, направленные на улучшение социального имиджа пожилого поколения, широкого признания значимости его опыта и заслуг. Даже в чисто медицинских аспектах социально-культурная проблематика в виде социальной поддержки и пр. превалирует по числу пунктов.

Программы и планы конкретных мер и действий по отношению к пожилым людям не могут строиться и быть эффективными вне учета результатов научных и философских исследований. Значение имеют как общемировоззренческие основания геронтополитики, так и те, что вырабатываются в социальной философии, философии культуры и философской антропологии.

В связи с вышеизложенным интерес представляют исследования в области социальной философии по разработке программ, направленных на работу с пожилыми людьми. В.М. Теребихин впервые предпринял попытку социально-философского обоснования и разработки системно-функциональной модели антропополитики, являющейся научно-практической основой современной парадигмы развития общества, центром которой является – человек как высшая ценность, самоцель и основное условие становления современного общества [8]. В работе Л.В. Прохоровой выявлены особенности социально-философского подхода к исследованию феномена социальной эксклюзии пожилых людей [7]. О.П. Кашина, изучая пути жизни человека, выделяет возрастной аспект и его роль в восприятии жизненного пути пожилого человека [6]. В.А. Герт, исследуя индивидуальное бытие человека, сформулировал определение категории «целостность со-бытия» как онтологической основы в разработке гуманитарных технологий развития целостности и субъектности индивидуальности человека [2]. Опираясь на экзистенциальную философию, М.А. Юрченко представляет проблему одиночества современного человека как проблему непродуктивной, неправильной коммуникации и искаженной социальности [9].

Жизненный мир пожилого человека – это мир его жизни, имеющий свои пространственные и временные характеристики, складывающийся из многообразия тех отношений, в которых человек является участником, а также из того, что вовлечено в этот мир в качестве его предметной стороны – вещей, людей, событий, элементов знаково-символической реальности и т.д. Этот внешний мир жизни людей старшего возраста в значительной степени определяется не только их физическим состоянием и возможностями, но и содержанием внутреннего мира, который с возрастом претерпевает иногда

серьезные изменения. Внимание, память, чувства, эмоции, переживания человека изменяются. Как сами люди старшего возраста, так и особенности их мира являются объектом не только научного исследования и философского осмысления. Обе стороны жизненного мира пожилых людей, каждая отдельно, так и во взаимосвязи друг с другом, охватываются в геронтополитике, поскольку ее объектом являются люди старшего возраста, а главной заботой – обеспечение им достойного существования.

Список литературы

1. Выступление бывшего Генерального секретаря Кофи Аннана по случаю Международного дня пожилых людей. – Текст: электронный // Организация Объединенных Наций [сайт]. – URL: http://www.un.org/ru/sg/annan_messages/2006/olderpersons.shtml (дата обращения: 14.04.2020).

2. Герт, В.А. Целостность и субъектность индивидуального бытия человека : специальность 09.00.13 «Философская антропология, философия культуры (философские науки)» : автореф. дис. ... д-ра филос. наук / Герт Валерий Александрович. – Челябинск, 2016. – 50 с.

3. Глобальные вопросы повестки дня. Старение. – Текст: электронный // Организация Объединенных Наций [сайт]. – URL: <http://www.un.org/ru/sections/issues-depth/ageing/index.html> (дата обращения: 14.04.2020).

4. Декларация тысячелетия Организации Объединенных Наций. Принята резолюцией 55/2 Генеральной Ассамблеи от 8 сентября 2000 года. – Текст: электронный // Организация Объединенных Наций [сайт]. – URL: http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/summitdecl.shtml (дата обращения: 14.04.2018).

5. Дильтей, В. Типы мировоззрения и обнаружение их в метафизических системах / В. Дильтей // Новые идеи в философии. – 1912. – №1. – С. 126.

6. Кашина, О.П. Единство и разнообразие жизненного пути человека зрелого возраста в современном обществе : специальность 09.00.11 «Социальная философия» : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Кашина Ольга Павловна. – Нижний Новгород, 2016. – 26 с.

7. Прохорова, Л.В. Самореализация пожилых людей как способ преодоления социальной эксклюзии : социально-философский анализ : специальность 09.00.11 «Социальная философия» : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Прохорова Лариса Владиславовна. – Новосибирск, 2010. – 26 с.

8. Теребихин, В.М. Антрополоитика как предмет социально-философского анализа : специальность 09.00.11 «Социальная философия» : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Теребихин Владимир Михайлович. – Архангельск, 2006. – 26 с.

9. Юрченко, М.А. Философско-антропологический анализ сущности одиночества : специальность 09.00.13 «Философия и история религии,

философская антропология, философия культуры» : автореф. дис. ... канд. филос. наук / Юрченко Марина Анатольевна. – Ростов-на-Дону, 2010. – 28 с.

ГРАНИЦЫ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА

**Колесникова И.В., канд. филос. наук,
Оренбургский государственный университет**

Взаимоотношения человека и общества многогранны, многомерны, постоянно меняются. Их изменения происходят под воздействием разного рода обстоятельств, например, война, революция или пандемия, под влиянием культуры, пришедшей на смену предыдущей или географических и научных открытий и т.д. Они затрагивают все сферы человеческой жизнедеятельности, в которых сосредоточены пограничные отношения (экономические, политические, социальные, духовные). Согласно современному философскому словарю, «общество может определяться как нечто возникающее из жизни людей, а может быть представлено и как нечто отдельное от жизни людей» [6, с. 430]. Анализ представленности отдельного человека в обществе возможен с учетом рассмотрения и границ его личной жизни, и границ взаимоотношений человека и общества. На границах этих взаимоотношений возникает не только гармония, синтез, но и противоречия, способствующие человеческому и социальному развитию.

Многие человеческие миры не только объединены с обществом, но и противостоят ему, и на границах этого взаимодействия наблюдается единство и взаимопроникновение стереотипного и нового. Полученный синтез не устраняет противоречий, напротив, они получают новые возможности для их существования. И разобраться в этой целостности можно, разделив её на части, изучив ее в различных взаимосвязях и взаимоотношениях. В основе этих отношений стоит человек, существующий в природном, социальном, культурном, духовном мирах. В разные периоды своей жизни он подвергается определенному влиянию этих миров. При формировании и развитии личности эти миры, как правило, определяют действия и поступки человека.

В зрелом возрасте человек не только способен принимать решения, но и изменять их, переходя от одного пограничного состояния в другое в процессе социализации, осуществляемой при взаимодействии с различными социальными группами и под влиянием конкретного общества. Динамическое развитие общества и своевременное снятие противоречий помогают сохранить внутрискруктурную целостность. «Порог социального расслоения общества выражается децильным коэффициентом. Выход за его рамки означает поляризацию общества со всеми вытекающими негативными последствиями для процессов сохранения, воспроизводства и развития людей» [7, с. 34].

Общество системно организовано и целостно, оно включает различные отношения между людьми, границы их взаимоотношений подвижны и изменчивы. Люди могут реализовывать себя в обществе, достигая согласия или вступая в противоречия друг с другом. Одна категория людей ставит очень высокие, зачастую недостижимые в рамках одной жизни, цели и, постоянно совершенствуясь, стремится к максимальному их достижению, другая

категория людей, наслаждаясь каждым моментом наличного бытия, поэтапно раздвигает границы своей жизни до искомого уровня, третья же категория ни к чему не стремится, не ставит перед собой целей, плывет по течению, пассивно проживая свою жизнь. В зависимости от степени реализации целей, поставленных человеком, меняется динамика и структура самого общества. В постоянно изменяющемся обществе просматривается взаимосвязь между прошлым, настоящим и будущим, внутренним и внешним, психическим и социальным и т.п. Благодаря этим контактам возникают различные теории и концепции взаимоотношений индивида и общества.

Человек многомерен, он реализует свою человеческую сущность в условиях пограничного бытия. Осознавая возникающих проблем, то способен скорректировать границы своей жизни. Такой человек сравнительно быстро, легко и конструктивно подстраивается под изменения в обществе, он гораздо реже, чем многие из окружающих его людей, испытывает страх и неуверенность в себе. Он способен реализовать свой потенциал в гораздо большей степени, чем значительная часть других представителей человеческого рода.

У каждого человека есть определённые представления об отдельном индивиде или обществе в целом. Все осознают, что между ними нет непроходимой пропасти. Каждое общество состоит из индивидов, и человек становится индивидом, находясь в обществе себе подобных индивидов: «Общество без индивидов или индивид без общества есть нелепость» [8, с. 110]. Отношения между индивидом и обществом иногда понимаются уплощённо, понятия «индивид» и «общество» интерпретируются односторонне, без взаимосвязи. Индивид обычно определяется как человек, живущий для себя. Общество мыслится как толпа либо как целостность, противостоящая индивиду. Они рассматриваются изолированно друг от друга, вне имеющих взаимосвязей. И если отдельным индивидам или обществу в целом не свойственно чувство меры, то конфликты неизбежны.

А. Сервера Эспиноза полагал, что во взаимоотношениях с другими индивидами человек реализует свои личностные качества. Он говорит о том, что «индивид является фактом экзистенции в той мере, в которой он связан живыми отношениями с другими индивидами; коллектив является фактом экзистенции в той мере, в которой живые отношения сочетаются с живыми единствами отношений» [5, 94]. Человек определяется желанием актуализировать свое существование, способностью встраиваться в собственную сущность. Сервера Эспиноза говорит о важности выбора, который делаем мы, потому что свободный выбор дает нам возможность не только изменять себя, расширять и укреплять границы своего существования, но также действительно участвовать в общественных отношениях и влиять на них. «Если существовать в себе хорошо, то продолжать это существование – значит развивать запас своих внутренних возможностей. Всё зависит от того, какой стороне медали мы отдадим предпочтение» [5, с. 96]. Человек обязан стремиться понять смысл своего существования реализовать потенциал,

проецируя себя вовне, преодолевая свои границы, поскольку «только человеку дана эта власть – свободно и сознательно творить собственную судьбу» [5, с. 98].

Множественные желания и стремления вынуждают человека постоянно находиться в достаточном шатком положении: он независим и одновременно зависим, принадлежит себе и обществу, стремится развивать уникальные способности и владеть социальной мимикрией, жить ради самого себя и сосуществовать в социуме. Не улавливая сути протекающих социальных процессов, некоторые люди намеренно ограничивают свою жизнь и не стремятся к саморазвитию. Например, получая длительное время низкую заработную плату, человек привыкает к этому состоянию, максимально ограничивая свои потребности и желания. Подобные процессы могут встречаться и в духовной сфере: человек привыкает к своему внутреннему ограниченному миру, считая его целостным и устойчивым. Чтобы преодолеть противоречия, раздирающие его на части, проанализировать и осмыслить границы своего бытия, он должен сориентироваться во множестве своих желаний и стремлений, нащупать то, что ему действительно интересно и что составляет основу его жизненного пути. Противоречия, имеющие место, не всегда препятствуют развитию, они могут порождать новое. Например, при переходе из одной возрастной группы в другую (детство – юность, юность – молодость и т.д.) человек сталкивается с противоречиями, преодоление которых является стимулом для дальнейшего развития.

Довольно часто человек игнорирует множество альтернатив, упуская шансы и возможности для творческого роста, потому что не имеет достаточного представления о себе. Долгий поиск и выбор отнимают у людей много времени и сил, не принося желаемого удовлетворения. Поскольку многие люди лишь приблизительно знают то, что им необходимо, в естественной для такой ситуации суете они могут упустить что-то действительно значимое. Анализируя упущенные возможности, Р. М. Рильке отмечал: «Голоса, тревоги, счастья мелкие замены – случайны; они всегда рядятся в одежды, всегда прячутся за масками. Никто не живет собственной жизнью. Возможно, где-то существует склад, в котором все эти непрожитые жизни накапливаются в виде носилок, щитов, колыбелей, которыми никто никогда не пользовался. В конечном итоге, все дороги ведут к этой свалке непрожитых вещей» [4, с. 53]. И чтобы не оказаться на этой «свалке непрожитых вещей», человек должен сделать выбор в пользу одной из множества альтернатив. Самые счастливые те, кому пришлось сделать этот выбор однажды и всю жизнь наслаждаться процессом движения на выбранном пути.

Какие же шаги предпринимает человек, чтобы качественно взаимодействовать с обществом и чувствовать себя надежно и устойчиво в окружающем его мире? Он постигает окружающую действительность, знакомится с предметами и явлениями, называет их, устанавливает функциональные свойства и отношения между ними. Человек стремится понять как устроен мир, его многообразие и целостность, хаотичное и осмысленное

единство. Благодаря многочисленным открытиям в области природных процессов, люди получают новые знания о себе. Достоверность получаемых знаний постепенно возрастает, человеку становится все более понятной его собственная природа. Это позволяет человеку не только обнаруживать природные взаимосвязи и закономерности, но и находить им применение. И знаменитое выражение «Познай самого себя» [3, с. 54] сегодня актуализируется через открытия природных законов и процессов. Таким образом, люди, расширяя границы собственной мыслительной деятельности, поднимаются на новую ступень самопознания, что позволяет им качественно сосуществовать, изменять себя и общество.

Люди, которые развивают свои личные качества, стремятся к самореализации, расширяют индивидуальные границы, способны в большей степени достигать успеха, обретать счастье, радость, быть самодостаточными, свободными, хотя желание реализовать личные потребности, преодолеть препятствия и рубежи сопряжено с особым риском. «Такое интенсивное движение требует от человека, наряду с трудолюбием, выносливостью, прогнозированием, умения не расслабляться и не поддаваться сиюминутным желаниям и порывам, которые оказывают негативное влияние на реализацию долгосрочных целей» [2, с. 73]. Кроме того, человеческое существование ограничено своими собственными жизненными пределами. Преодолевая различные социальные барьеры, встречающиеся на жизненном пути, человек активно взаимодействует с другими людьми, сохраняя идентичность и воспроизводя себя, свои способности и потребности.

В лабиринте многообразных пограничных отношений человек стремится гармонизовать себя и мир, найти взаимосвязи. К сожалению, «люди достигают этой цели не так уж часто, да и состояние подлинной гармонии далеко не настолько продолжительно, как этого им, вероятно, хотелось бы» [1, с. 20]. Человек проводит большую часть своей жизни в поисках свободы. Он может достичь новых пограничных состояний, которые принесут ему чувство полной реализации личных желаний и стремлений и помогут обрести искомое удовлетворение. Возможно, он обнаружит, что сам путь гораздо привлекательнее полученных достижений, что мечта гораздо интереснее реальности. С другой стороны, ощутить радость и удовлетворение не позволяет долгий и тернистый путь. Человек считает нормой жизни бесплодно тратить время, пребывая в состоянии вечной неудовлетворенности и дискомфорта. Он ложно воспринимает свои внутренние состояния как адекватные самой природе, и, отказываясь от межличностных контактов, ограничивает свою свободу. В обоих случаях обнаруживается проявление заботы людей о самих себе. «Одни овладевают новыми рубежами в познании мира, стремясь тем самым упрочить свое положение. Другие, заиклившись на чувствах неудовольствия, страдания, эгоизма и т.п., лелеют и холят их. Отделяя себя от других людей границей непонимания и отчуждения, боясь перемен, они сужают свой мир до размеров футляра» [2, с. 75].

Однако, человек, способный овладеть новыми рубежами, переступить жизненные барьеры, испытывает состояние предельного бытия. Предельное бытие особенно характерно для творческих людей. Следует отметить, что самое широкое представление о бытии-на-пределе отражается в культуре. Через предельное бытие и только через него культура проявляет себя как истинное достояние человечества.

Границы взаимоотношений человека и общества многогранны, многомерны, подвижны. Они могут сужаться и расширяться, плавно переходить из одного состояния в другое и эмерджентировать, открывать человеку мир вовне и внутри, в акте самопознания. Главное – всегда быть готовым к изменениям, взаимодействовать с обществом, окружающими людьми, самим собой, двигаться вперед, расширять свои границы, чтобы в конце жизни чувствовать спокойствие и удовлетворение, не сожалея о бесцельно прожитых годах.

Список литературы

1. Беляев, И.А. Целостность и свобода человека / И.А. Беляев, А.М. Максимов. – Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 2004. – 180 с.
2. Колесникова, И.В. Проблема границы и пограничные особенности человеческого бытия: дис. канд. фил. наук: 09.00.01 / И.В. Колесникова. – Магнитогорск, 2009. – 140 с. – Режим доступа: <https://dlib.rsl.ru/01004626441>
3. Платон. Диалоги / Пер. с древнегреч. В.Н. Карпова. – СПб.: Издательский Дом «Азбука-классика», 2008. – 448 с.
4. Рильке, Р.М. Часослов / Р.М. Рильке // Лирика / Р.М. Рильке; пер. с нем. Т. Сильман. – М.; Л.: Худ. лит., 1965. – 255 с.
5. Сервера Эспиноза, А. Кто есть человек? Философская антропология / А. Сервера Эспиноза // Это человек : антология. – М.: Высш. шк., 1995. – С. 75-101.
6. Современный философский словарь / Под общ. ред. В.Е. Кемерова и Т.Х. Керимова. – 4-е изд., испр. и доп. – М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2015. – 823 с.
7. Фетисов, В.Я. Социальная жизнь как предмет исследования социологии / В.Я. Фетисов // Социс. – 2007. – № 6. – С. 28-38.
8. Элиас, Н. Общество индивидов: пер. с нем. / Н. Элиас. – М.: Праксис, 2001. – 336 с.

ФИЛОСОФИЯ НА ЛИНИИ ФРОНТА. О ДОНЕЦКОМ ФИЛОСОФСКОМ ОБЩЕСТВЕ

**Коробов-Латынцев А.Ю., канд. филос. наук,
Донецкое высшее общевойсковое командное училище**

Хотя Донбасс формально не является частью Российской Федерации (Донецкая и Луганская Народные Республики на сегодняшний момент все еще не признаны со стороны РФ), по своей сути он неотъемлемая часть Русского Мира. И ментально, и, теперь уже, экономически, и политически этот регион сориентирован на Россию, поэтому логично рассматривать его среди регионов и областей Российской Федерации.

За последние шесть лет за Донбассом закрепилось название «точка сборки Русского Мира». Считаем такое обозначение более чем верным, именно в Донбассе решаются жизненно важные для России мировоззренческие вопросы. Так называемая «гибридная война» или «конфликт на Юго-Востоке Украины» по своей природе является классическим конфликтом по линии разлома, если использовать термин С. Хантингтона [10, 433], т.е. это конфликт не между Киевской хунтой и ополчением Донбасса, но конфликт между западной цивилизацией и русской православной цивилизацией.

Тот факт, что конфликт в Донбассе за шесть лет так и не получил определенного статуса, и его по-прежнему называют то гибридной войной, то гражданской войной на Украине, а то и вовсе российско-украинской войной, - свидетельствует о том, что нынешняя война нуждается в пристальной философской рефлексии.

С целью осуществления такой философской работы в 2019 году было зарегистрировано Донецкое философское общество как региональное подразделение Российского философского общества (хотя неформально работу ДФО начало еще в 2018 году). Свою деятельность Донецкое философское общество сосредотачивает на вопросах, характерных для региона, это, прежде всего, вопросы, связанные с политической философией, философией войны, нравственной философией, философией права и философией истории. В задачи подразделения входит также просветительская деятельность. Имена русских мыслителей, которые связаны с донецкой землей, таких как П.И. Новгородцев, А.С. Панарин, Н.В. Смирнов и др., ДФО стремится связать в общественном сознании с интеллектуальным имиджем Донецка. Цель донецкого подразделения РФО – консолидировать философское сообщество Донбасса и оформить в Донецке оригинальную философскую школу и в последующем, по возможности, институализировать ее.

Председателем Донецкого философского общества был избран Д.Е. Муза, доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Крымской Академии наук, профессор кафедры политологии Донецкого национального университета, сопредседатель Изборского клуба Новороссии. Секретарем был избран А.Ю. Коробов-Латынцев, кандидат философских наук, доцент кафедры

гуманитарных дисциплин Донецкого высшего общевойскового командного училища (с 2018 года проживающий в Донецке). На данный момент Донецкое философское общество насчитывает 14 официальных членов и ведет обширную научную и просветительскую работу.

В 2018 году Донецкое философское общество провело совместно с Донецким национальным университетом конференцию «Философия на линии фронта». Конференция была проведена в рамках форума «Донецкие Чтения 2018». В конференции приняли участие философы, филологи, историки, политологи из Москвы, Санкт-Петербурга, Воронежа, Ростова-на-Дону, Новосибирска, Луганска и т.д. По итогам был издан сборник «Философия на линии фронта» в московском издательстве «Русская философия». В предисловии сборника прописан главный философский вектор работы ДФО:

«Русское Бытие сосредоточено сегодня в Донбассе. Как писал Достоевский, бытие только тогда и есть, когда ему грозит небытие. Именно в Донбассе сегодня Русский Мир встречает врага лицом к лицу, именно в Донбассе русскому Бытию более всего грозит небытие, и именно поэтому Донбасс сегодня – это место сосредоточения русского Бытия. Для многих оно покажется невыносимым, но эта невыносимая русскость бытия как раз и нуждается в нашем осмыслении, непрерывной философской рефлексии» [8, 4].

Этот вектор экзистенциального, нравственно-философского осмысления феномена войны реализуется в ряде публикаций членов Донецкого философского общества: Муза Д.Е. Забвение моральных оснований мировой политики – ключевая проблема современной истории [6, 224-228]; Коробов-Латынцев А.Ю. Экзистенциал войны в русской философии [3, 41-46]; Олендарь Н.Е. Библиотека vs война. Взгляд на противостояние в свете федоровских идей [7, 194-195].

Феномен войны рассматривается также в свете глобалистики и политологии: Муза Д.Е. Геополитическое информационное противоборство США и России: от концепта к прагматике [4, 141-143]; Коновалов А.Г. Непримириемые противоречия "Минского формата". Что дальше? [1, 303-305].

Кроме того, в публикациях членов ДФО рассматриваются вопросы культурной политики региона: Ревяков И.С. Актуальные вопросы сохранения объектов культурного наследия в ДНР [8, 71-272].

Однако главный вектор рассмотрения феномена войны остается прежде всего философским: Коробов-Латынцев А.Ю. Осмысление Донбасской войны в современном отечественном философском дискурсе [2, 19-21].

В октябре 2019 года Донецким философским обществом была издана книга председателя общества – Д.Е. Музы, «Град Китеж: русская пневматология» [5], а также проведена традиционная секция «Философия на линии фронта» в рамках Донецких чтений 2019.

В сентябре 2019 года ДФО совместно с Донецкой Республиканской библиотекой для молодежи провели Вторые федоровские чтения, в которых приняли участие ученые из России, Луганской Народной Республики и Польши. При поддержке Русского центра в Донецк смогли приехать доктор

филологических наук, ведущий научный сотрудник ИМЛИ им. М. Горького РАН А.Г. Гачева и исполнительный директор Ассоциации музеев космонавтики (АМКОС) А.С. Марусев.

Кроме того, в рамках просветительской работы ДФО на базе Донецкой Республиканской библиотеки для молодежи регулярно проводится Философский семинар им. А.С. Панарина, посвященный различным вопросам этики, истории русской философии, политической философии и т.д.

Участники Донецкого философского общества ведут радиопрограмму «Философия на линии огня» на «Радио-ТВ», в формате которой рассматриваются актуальные вопросы современности с философской точки зрения.

В марте 2020 года Донецкое философское общество совместно с Донецким Высшим общевоинским командным училищем (ГООУ ВПО «ДОНВОКУ») провело международную научную конференцию «Епишевские чтения: история, культура и философия военного дела», в которой приняли очное участие ученые из Сибири (Новосибирск, Сибирское отделение РАН), Ростова-на-Дону (Российский государственный институт правосудия), Луганска (Луганский национальный университет). Заочное участие в работе конференции приняли ученые из Москвы, Санкт-Петербурга, Воронежа, Калининграда, Челябинска, Минска, Саратова, Владимира, Владивостока. В работе конференции активное участие приняли преподаватели училища и курсанты. В резолюции конференции сказано, что Донецк – это мостик в будущее России, и в одиночку по нему не пройти. Эта метафора сочетается с девизом Училища, словами гоголевского Тараса Бульбы: «Нет уз святое товарищества». В Донецком Высшем общевоинском командном училище стремятся взрастить в своих курсантах, будущих русских офицерах, тот самый дух товарищества, о котором пишет Гоголь. Донецкое философское общество с радостью принимает участие в воспитании будущих русских офицеров.

В данный момент Донецкое философское общество работает над подготовкой третьих Федоровских чтений в Донецке, очередной конференцией «Философия на линии фронта», а также над альманахом Донецкого философского общества «Этос», в котором планируется опубликовать архивные данные (конспекты лекций А.С. Панарина, прочитанных в Донецке). Продолжается просветительская работа Донецкого философского общества.

Сегодня в Донбассе решаются многие важнейшие для судьбы России вопросы, и, прежде всего, вопрос мировоззренческий. Без философской работы эти вопросы не могут быть разрешены. Как говорил мне советник первого Главы Донецкой Народной Республики, по образованию профессиональный философ, отсутствие рефлексии здесь, в Донбассе, на линии фронта, подобно смерти. А значит, именно философия открывает путь в будущее нашей Родины, по тому самому мостику тот самый мостик, по которому не пройти в одиночку. Здесь возникает задача актуализировать важнейшие концепты русской философии, такие как, например, соборность.

В случае с Донбассом Применительно к Донбассу как пограничному, фронтовому региону Русского Мира имеет смысл вспомнить слова русского философа В.Ф. Эрн: «Война – большой экзамен. Она разоблачает скрытые язвы и вдруг показывает, до какого болезненного состояния дошел организм народный; но она выявляет и скрытые достоинства, и скрытые здоровые силы» [11, 373]. Цель Донецкого философского общества – помочь России успешно сдать этот экзамен.

Список литературы

1. Коновалов А.Г. Непримиимые противоречия "Минского формата". Что дальше? // Донецкие чтения 2018: образование, наука, инновации, культура и вызовы современности под общей редакцией С.В. Беспаловой. 2018. С. 303-305.
2. Коробов-Латынцев А.Ю. Осмысление донбасской войны в современном отечественном философском дискурсе // Философия и культура в гуманитарном дискурсе. Материалы международной научно-методической конференции. Ответственный редактор Сулимов С. И. – Воронеж, 2019. С. 19-21.
3. Коробов-Латынцев А.Ю. Экзистенциал войны в русской философии // Гуманитарные проблемы военного дела. 2019. № 3 (20). С. 41-46
4. Муза Д.Е. Геополитическое информационное противоборство США и России: от концепта к прагматике // Актуальные проблемы информационного противоборства в современном мире: вызовы и угрозы для России и Русского мира Материалы Международной научно-практической конференции. Под общей редакцией С.В. Беспаловой. 2019. С. 141-143.
5. Муза Д.Е. Град Китеж: русская пневматология. - М.: «Циолковский», 2019. 336 с.
6. Муза Д.Е. Забвение моральных оснований мировой политики - ключевая проблема современной истории // Актуальные проблемы глобальных исследований: Россия в глобализирующемся мире Сборник научных трудов участников VI Всероссийской научно-практической конференции с международным участием. Под редакцией И.В. Ильина. 2019. С. 224-228.
7. Олендарь Н.Е. Библиотека vs. Война. Взгляд на противостояние в свете фёдоровских идей // Донецкие чтения 2019: образование, наука, инновации, культура и вызовы современности материалы IV Международной научной конференции. 2019. С. 194-195.
8. Ревяков И.С. Актуальные вопросы сохранения объектов культурного наследия в ДНР // Донецкие чтения 2018: образование, наука, инновации, культура и вызовы современности Материалы III Международной научной конференции. Под общей редакцией С.В. Беспаловой. 2018. С. 271-272.
9. Философия ни линии фронта. Материалы секции «Философия на линии фронта», проведенной в рамках «Донецких Чтений 2018» (25.10.2018,

Донецк); Отв. Ред. Муза Д.Е., Коробов-Латынцев А.Ю. – М.: Издательство «Традиция», 2019. – 256 с.

10. Хангтингтон С. Столкновение Цивилизаций;. – М.: АСТ, 2017. – 640 с.

11. Эрн В.Ф. Время славянофильствует. Лекция вторая // Эрн В.Ф. Сочинения. – М.: Издательство «Правда», 1991. 576 с.

СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ В ИНФОРМАЦИОННО-ЦИФРОВОМ ПРОСТРАНСТВЕ СОВРЕМЕННОСТИ

Лазинина Е.В.,

Ставропольский филиал Краснодарского университета МВД России

Цифровые технологии необратимо преобразуют окружающий мир, создавая абсолютно другой тип цивилизации и анонсируя переход к новой технологической революции. Цифровая революция формирует новые социальные, политические, экономические и правовые парадигмы – цифровое общество, цифровое правительство, цифровую экономику и цифровой Кодекс как регулятор правовых процессов в дигитал реальности. Естественно данные дигитализированные области находятся на стадии активного формирования, а человек – адаптации к ним. Действительность стала нестабильной, а события, происходящие в ней, обрели сверхбыструю скорость, включая процессы информационного обмена. Информация в цифровой реальности, в тривиальном понимании этого термина, представляет собой довольно масштабный неструктурированный Интернет-контент, который часто создается из микширования истинного источника с субъективным его пониманием. Подобное смешение порождает множество недостоверных информационных ресурсов, подрывающих подлинные источники. Современный стиль коммуникативности, который формируется интернет-мессенджерами, создает благоприятные условия для образования подобных информационных подмен. Таким образом, то, чем грозит оперирование недостоверными источниками знаний представляется довольно очевидным. Безусловно, субъективность восприятия характерна каждому живому существу, однако она должна оставаться в рамках дискуссий или иных социально-обусловленных попытках нахождения истины, но не выдаваться некими интернет платформами в качестве нормированного знания, которое предназначено использовать как научный базис или отправную точку в процессе образования. Ложная истинность и хаотичность окружающего информационного пространства деформирует человеческое сознание, подверженное цифровому натиску, с которым оно не состоянии справляться в таком же экспоненциальном ритме, в котором цифровые технологии развиваются. Подобная тенденция современных реалий хуже поддается осмыслению традиционными методологиями, с помощью которых получалось анализировать процессы аналогового мира и формировать прогнозы на будущее. Сменяясь, мировая парадигма требует не только навыков быстрой адаптации к ней, но и изобретения способов ее анализа и прогноза. Современность, состоящая из множества уровней и граней – начиная от социальной реальности, сфер политики и экономики, культуры, заканчивая личной перцепцией каждого человека, его субъективной рефлексией на происходящее вокруг, переплетается с реальностью цифры. Цифровизация выступает основным критерием развития области деятельности и залогом дальнейшей успешной и продуктивной работы отраслей. Новая

конфигурация общественных и межличностных отношений, формируемых через социальные сети, образует инновационную реальность. Глобализация переплетается с цифровизацией и образует новое унифицированное информационно-коммуникативное цифровое сообщество и пространство, которое выступает новым форматом социальной реальности. С точки зрения функционала, цифровизация – это процесс перехода в цифровую область деятельности и функций, ранее выполняемых людьми или организациями, осуществляемый через активное внедрение информационно-коммуникативных технологий [3, с. 25]. Цифровая реальность стала неотъемлемой частью жизни человека, как субъекта цифрового общества. Осмыслить человека, существующего одновременно в нескольких реальностях – действительной и виртуально-цифровой, представляется проблематичным, так как нет общепринятых описаний новых феноменов и трактовок «цифровых» терминов. Данные номинации и явления характеризуются на сегодняшний день довольно вариативно, что затрудняет процессы их научного познания.

Процессы и явления современного информационно-цифрового мира, непросты в своем протекании, так как их развитие происходит неравномерно и скачкообразно, что мешает очертить четкие векторы. Данная мысль касается не только социальных, но и институциональных, технологических организационных и личностно-психологических аспектов экзистенции. Трансформации названных областей протекает не в течение нескольких поколений, а буквально за жизненный цикл одного поколения. Смена технологических укладов в подобный короткий срок порождает ряд глобальных особенностей: «Экономическая парадигма общества меняется медленнее, так как в ее основе лежат групповые интересы, подлежащие согласованию, и процесс этот идет небыстро. Политическое развитие еще более инерционно. И, наконец, скорость трансформации институтов и отношений в социальной сфере самая низкая, поскольку затрагивает интересы всех без исключения членов общества» [1, с. 7]. Таким образом, технологические социально-цифровые основы формируются быстрее, чем организуется сами социальные структуры. Такова данность современной социальной динамики в широком осмыслении.

Абсолютной новой инновацией современности является искусственный интеллект (ИИ). Основываясь на принципе человеческой нейронной сети, был создан ее синтетический аналог, предназначенный для выполнения определенных действий и функций в области цифровых разработок. Процесс оперирования информацией в области цифровой реальности с помощью искусственного интеллекта создает структуру цифрового общества, иным словами ИИ становится полноправным субъектом цифрового социума наравне с субъектами-людьми. Однако слово «наравне» в данном контексте применимо относительно. Сравнить человека и искусственную операциональную цифровую программу или даже глобальный цифровой механизм, кажется некорректным. Тема человеческого сознания, ставшего в каком-то смысле прототипом искусственной нейросети, и ее соответствия физической современной картине мира является спорной и сложной. Расхождение в

характеристиках между сознанием и действительной действительностью вокруг невозможно объяснить лишь моментом когнитивного процессов, направленных от первого ко второму. Человеческая психическая рефлексия реальности невероятно многогранна и глубока, в отличие от аналитического синтеза данных, которые имеются в распоряжении ИИ. Безусловно, искусственный интеллект виртуозно производит обработку, вычисления данных, их хранение в невероятных объемах без временного ограничения, в чем проявляется абсолютное преимущество перед человеческим мышлением. Однако, человек обладает феноменом интуиции и воображения, что делает его непобедимым в области научных открытий и что, по крайней мере сейчас, недоступно для слабого ИИ. Подобный иррациональный образ мышления абсолютно не характерен для синтетической платформы нейросети: «Полезно забыть о логике и полностью довериться иррациональному. Задумайтесь: зачем Эйнштейн и Шерлок Холмс играли на скрипке? Мой научный ответ: они сбивали алгоритмы и переводили мозг в другой режим работы, а потом шли опять исследовать и изобретать» [2]. Проблема ИИ состоит в дальнейшем его развитии, а точнее саморазвитии, так как неизвестен и непредсказуем его вектор.

Рассматривая более детально трансформации информационного пространства современности можно обозначить ряд показательных пунктов, демонстрирующих появление новых явлений и феноменов, связанных с процессом цифровизации. Самым ярким примером выступает цифровая экономика, по сути, понятие довольно широкой трактовки. В рамках цифровой экономики предполагается наличие технологии блокчейн, которая заключается в децентрализации государственного управления и традиционной экономики. Данные модификации проводятся на основании цифровых платформ, например, портал Госуслуг. Таким образом, вся человеческая деятельность находит цифровое отражение и оседает в глобальной информационной базе, исключая наличие бумажного документооборота. Довольно интересным для социально-философского осмысления представляет собой явление «цифровой нефти» или Big Data, в рамках которой ценностью является информация о государственных процессах, ресурсах, актуальных состояниях стратегически важных географических областей Земли или космического пространства. Также в данный ресурс включен так называемый «интернет-вещей», оцифровывающий данные о каждом человеке и преобразующие его в цифровую личность. С точки зрения валюты возникло явление криптовалюты, подразумевающей знакосимвольные комбинации, существующие в виртуально-цифровой среде и обладающие «ценностью» в цифровой реальности, но не имеющие физических активов. Кроме того, данный список можно продолжить цифровым правом, как регулятором цифровой экономики, цифровое образование – как создание компетенций и навыков в области цифровых ресурсов, использование цифровых технологий в образовательном процессе. В случае цифрового образования Рябиченко Л.А. дифференцирует «цифровых» учеников по категориям, а именно по «уровню интеллекта, профилю деятельности и уровню достижений (на основании портфолио); зачёт «стартапов» в виде итоговой аттестации;

стратифицирование взрослых по уровню овладения цифровыми навыками, разделение их на «цифровых мигрантов» и «цифровых аборигенов» [4]. Также цифровизации активно подвергается область медицины, в которой предпринимаются попытки не только структурировать данные исследований в единую базу с помощью искусственного интеллекта, но и создавать визуализированные аппараты для обследований и проведения операций с помощью очков дополненной реальности. В сущности, подобные кардинальные глобальные трансформации гласят об одном – стремлении унифицировать общество и человека в нем, подвести под единые стандарты и направить на единые цели. Цифровые технологии – это не просто тренд современности, это курс и вектор развития на уровне государства и цивилизации в целом.

Итак, цифровые технологии представляются одной из самых перспективных направлений развития. Социум трансформируется не только в своей информационно-коммуникативной области, но и в аспекте своей процессуальности. Цифровая реальность и причастность к цифровому обществу становится определенным критерием для существования в современном мире. Подобные тенденции проявляются как на уровне межличностного общения, так и в глобальном мировом пространстве. Преобразования современности можно назвать революционными ввиду новшества явлений и феноменов, заключенных в них. Таким образом, цифровизация задает вектор динамики цивилизации в целом.

Список литературы

1. Садовая Е.С. Человек в цифровом обществе: динамика социально-трудовых отношений // Южно-российский журнал социальных наук. Т.19 №3. 2018. С. 6-15.
2. «Мир перестал быть человекомерным». Татьяна Черниговская о проблемах развития искусственного интеллекта. <https://snob.ru/entry/189353/> [Электронный ресурс] (Дата обращения 01.04.2020).
3. Сушко В.А. Глобализация и цифровая революция как факторы социальных трансформаций // Трансформация социального мира в современную эпоху: сб. науч. тр. /ФГБОУ ВО «ИГУ» ; [науч. ред.: Т. И. Грабельных]. – Иркутск : Изд-во «Оттиск», 2019. – 410 с
4. Рябиченко Л.А. Идеология цифрового общества как геополитическая стратегия установления национального контроля. <http://sec.chgik.ru/ideologiya-tsifrovogo-obshhestva-kak-geopoliticheskaya-strategiya-ustanovleniya-nadnatsionalnogo-kontrolya-2/> [Электронный ресурс] (Дата обращения 01.04.2020).

ОСМЫСЛЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ ОДИНОЧЕСТВА ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ ЭРНСТА БЛОХА

**Ляшенко П.В., канд. филос. наук, доцент,
Оренбургский государственный университет
Ляшенко М.Н., канд. филос. наук, доцент,
Оренбургский государственный университет**

Как и многое из того, что образует повседневный мир человека, одиночество, культура, утопия принадлежит к сложным для научно-философского осмысления феноменам человеческого бытия. Обращение к теоретическому наследию прошлого и современным философским изысканиям, приводят нас к взаимоисключающим суждениям и об одиночестве, и о культуре, и об утопии. Порой мы приходим к мысли о несовместимости данных феноменов, отсутствии какой-либо прочной и устойчивой связи между ними. И даже необозримое богатство теоретических подходов и разнообразие эмпирических исследований не позволяет сложиться в нашем сознании целостному и единому образу о связи данных феноменов. Кроме того, постоянно ускользают многие отдельные, весьма важные, но мало исследованные аспекты проблемы одиночества в ее сопряжении с проблемой утопии как вершины философского мышления и «ядра» духовной культуры, обеспечивающего трансцендирование, и, в тоже время, конструирование идеальных моделей человека и мира. Данная проблема имеет практическую направленность: проблема утопии – это проблема наличия или отсутствия осмысленного будущего (идеальной цели), которая является главным фактором, вдохновляющих общество и отдельных индивидов на реализацию и практическое совершенствование себя. В свете такой постановки проблемы встает ряд вопросов: Есть ли такое будущее у одинокого человека? Сможет ли существовать человек, общество и культура без четко осмысленных целей? Российское общество стоит на пороге этого. Поэтому жизнь и судьба общества зависит от того как быстро сможет оно открыть для себя искомое будущее. Так и жизнь и судьба одиноких людей зависит от того же самого.

Концептуально-смысловой сдвиг в понимании утопии, во многом предвосхитивший ее культурно-антропологическую трактовку в последующем, обнаруживается в философской доктрине Эрнста Блоха, воззрения которого, как правило, относят к одному из направлений экзистенциальной антропологии. Предлагая свое понимание утопии, Э. Блох отталкивается от анализа экзистенциальной модели бытия человека и субъективного мира, при этом указывая на коренное отличие своих философско-антропологических воззрений от марксистской философской теории. Мыслитель отмечает, что К. Маркс анализирует социальную сторону бытия человека, в то время как «философия надежды» освещает его онтический, личностный мир.

Отказываясь от критической линии исследования утопии, заложенной марксистской философией, Э. Блох раскрывает антропо-экзистенциальную

природу этого феномена, позволяющую преодолеть его одностороннюю трактовку как социального идеала, как нечто только внешнего. По мнению Э. Блоха, К. Маркс «изгнал все мечты, все действующие утопии, весь религиозно бродящий телос из истории и приписывает процессу производства ту же самую сущность, тот же пантеизм и мистицизм, ту же ведущую силу, которую Гегель приписывает идее, а Шопенгауэр своей алогичной воле» [20]. То есть, философия К. Маркса, приписывая производственному процессу некие абсолютные истины в форме пантеизма и мистицизма, превращает личность в нечто производное и зависящее от общества, от его материального базиса. Следовательно, «Жить в обществе и быть свободным от общества нельзя» [14]. Это с одной стороны. Но с другой стороны, личность, выступая как отражение общественных отношений, все же надо признать, созидающим, творческим существом, «изменяющим объективные условия и обстоятельства» [8]. Именно в творчестве человек проявляет себя как свободно существо. Свобода – «это стихия творчества, «бунтующего» против мировой данности и необходимости» [10]. Справедливости ради, надо отметить примат общественного целого, в философской антропологии К. Маркса, над отдельным индивидом.

Вместе с тем, по Э. Блоху, цель утопии заключается в возрождении роли человека в мировом процессе, а также последующей натурализации человека и гуманизации природы. Для Э. Блоха, вопрос об утопии – это вопрос, главным образом, о человеке, о содержании и горизонтах его активности в истории и культуре, а также процессе преобразования духовной культуры и материального мира. На этом основании Э. Блох провозглашает: «Быть Человеком означает в действительности: иметь Утопию» [1]. В этом же контексте философ считал неудачным название работы Ф. Энгельса «Развитие социализма от утопии к науке», отмечая, что вопрос должен быть поставлен абсолютно противоположным образом: «конкретно-утопическое представляет собой объективно-реальную степень (исторической – Л.П.) реальности на линии фронта становящегося мира – в виде еще-не-существующей «натурализации человека», «гуманизации природы» [2]. В утопии, по мнению Э. Блоха, скрывается латентность «успеха или неудачи человеческой истории» и культуры [21]. Утопия в этом контексте предстает не столько идеальной моделью человеческого бытия, сколько «методом изучения истории и культуры человечества» [22].

Исходным пунктом философии Э. Блоха становится концептуально-методологическая установка – «Я есмь. Но я себя не имею. И только поэтому мы становимся» [1]. Этот постулат, отражая и развивая кантовское понимание человека как существа, которое определяет самого себя, приводит Э. Блоха к мысли о сущностном стремлении к поиску и реализации себя как смыслообразующего ядра человеческого существования. Под влиянием экзистенциальной философии, Э. Блох, в сущности, заявляет, что внутренняя конфликтность индивидуального «Я», его само-нетождественность выступает исходным пунктом поиска своей самости и процесса постоянного самоконституирования. Это позволяет Э. Блоху определять человека как

«беспокойную Пустоту», «не достигнутое Бытием-у-себя». А сущностными атрибутами человеческого бытия для мыслителя становятся такие характеристики как «Инкогнито», «Загадка», «Скрытое», «Невысказанное». Стоит заметить, что в рамках этого положения, Э. Блох продолжает экзистенциальную линию философии Ж.-П. Сартра, для которого «существование предшествует сущности», а человек «сначала существует, встречается, появляется в мире и только потом определяется» [16]. Согласно мысли Э. Блоха, открытая, неисчерпаемая природа человека становится выражением процесса идентификации, самостановления человека как основания стабильности «картины мира и восприятия себя во времени» [19].

Само-обретение себя (идентификация) и самоконструирование человека происходит в одиночку (как, например, у М. Хайдеггера или Ж.-П. Сартра) или в совместном бытии? «От чистого Внутри, – как утверждает Э. Блох, – не возникает ни единого словесного образа, который выражал бы сокровенное безмолвие В-себе и позволил бы нам высказаться о нем. ... Так все Внутри сначала становится заметным при помощи Вовне; конечно, не для того, чтобы тем самым себя овнешнить, но чтобы выразить себя» [1]. Одиночество не тот модус бытия для Э. Блоха, чтобы человек мог идентифицировать себя. Только со-бытие позволяет человеку идентифицироваться и внутренне стать полным и целостным.

В самоидентификации личности выражается глубинная природа жизненного мира человека. Жизненный мир, рассматривается Э. Блохом «с точки зрения утопических интенций индивида» [4], в форме постоянного устремления его сознания к будущему как точке «само-обретения», выраженной в экзистенциальных переживаниях надежды, мечты, фантазии. Если у А. Шопенгауэра разгадка великой тайны бытия человека – вечное настоящее [18], то у Э. Блоха напротив, бытие человека определяется и раскрывается в будущем, «Новуме». В утопической интенции сознания, «воле к утопии» [2], по Э. Блоху, проявляется парадоксальный характер человеческого существа: человек единственное существо, обуреваемое надеждой, ожиданием лучшей одухотворенной жизни. Наряду с этим, Э. Блох переинтерпретируя тезис Ф. Ницше о «воле к власти», по сути, заявляет, что воля к утопии – это принцип не только бытия человека, но и всего человечества. Со-бытийная природа утопии выступает гарантом открытия будущего для «Я». Нет Других, нет и «Я», как нет и сознания, так и нет самосознания. Следовательно, утопия выступает образом бытия человека в мире, его сущностной характеристикой, позволяющей его определять «не только *homofaber* и *homoludens*, но и *homoutopicus*» [17].

Мыслитель «настаивает на том, что то, чем человек может быть и мог бы быть, скрыто еще в его «Внутреннем», требующем изначально выразить себя «Вовне». Человек является «Инкогнито» для себя и для других, он еще не развился-раскрылся и потому «он находится в противоречии ко всем тем своим уже имеющимся определениям, которые хотят быть окончательными» [4]. Способом ухода от бытийной неуверенности и дихотомии индивидуального

«Я» у Э. Блоха, становится не замыкание в недоразвитом и деформированном внутреннем мире, а выход из себя в пространство культуры и социума. Подобное представление, роднит Э. Блоха с Г.В.Ф. Гегелем для которого «Ничто человеческое никогда не находится в покое» [7]. Постоянное напряжение, конфликтность существования – результат развития-раскрытия «Внутреннего». Этот процесс неизбежно приводит к самонегации, деконструкции, «Не-Имению» в настоящем, служащем побудительным мотивом к самоопределению, самоидентификации человека в будущем. Саморефлексия, в которой человек предидирует размышляя о самом себе «и есть единственный путь к нахождению новой истины», так как «вопрос о нас самих является единственной проблемой, результирующей всех мировых проблем; нахождение этой Я- и Мы-проблемы во всем, открытие тропинок для возвращения на родину, пересекающих весь мир, и есть в конечном счете основная проблема утопической философии» [1]. Тем самым, основная проблема утопической философии, по Э. Блоху, может быть раскрыта словами Ф.М. Достоевского: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать».

Для Э. Блоха, человек есть, но собой не обладает. «Внутреннее», то есть индивидуальное «Я» обретает себя лишь благодаря обращению «Вовне», к «Ты» и миру культуры. Согласно этой мысли, можно отметить, что Э. Блох, по сути, подтверждает, что наряду с биологическими и генетическими кодами у человека существует еще одна кодирующая система, это культура, понимаемая как социокод, посредством которого транслируются программы социального поведения и деятельности» [3]. В этом теоретическом положении Э. Блох, выступает против экзистенциальной методологии, заложенной философской теорией С. Киркегора, согласно которой все, внешнее, будь то люди, столкновения с ними, определённые ситуации, являются лишь инструментом, позволяющим созерцать, раскрывать самого себя: «внешнее становится только средством, целью всегда остается «я» [6]. По мысли Э. Блоха, мир человека и его экзистенциальное пространство определяется благодаря диалогу с «Ты», преодолению отчужденности чувственного, внешнего мира. Не будет преувеличением, уточнить, что Э. Блох, отстаивая антропологический принцип Л. Фейербаха, не только выступает против философии Г.В.Ф. Гегеля, но и против культивирования одиночек в философии С. Кьеркегора и М. Хайдеггера. У него, напротив, социальное не выхолащивается, а является основой конструирования «Я». Иначе «оно останется Одиноким, без какого-либо С-нами, которое называется не безликим Некто, но Мы, и без какого-либо Вокруг-нас, которое постоянно становилось и становится землей для растений, выращиваемых человеком, материалом для домов, возводимых им. Только потом Вокруг-нас обдумывается изнутри, чтобы тем самым еще больше приблизиться к нам. И именно так оно становится менее чуждым человеку» [1]. Для Э. Блоха, ключевым элементом субъективной реальности человека является процесс самопознания, самоидентификации, обретающий свою реализацию через обращенность «Вовне», выступающему в форме утопически-диалектического. Человек не представляет свою идентичность («не

зафиксированная раз и навсегда конструкция, а скорее «точка сборки»... текущая фиксация и идентификация себя в изменяющемся хронотопе [11] вне мира и социума как констант его бытия. То есть того, что Э.В. Ильенков назвал «входом в царство человеческой культуры».

У Э. Блоха реализуется идея о том, что «субъект, Я – не центр отъединенной от мира субъективной реальности, а телесно воплощенное существо (embodiedself), включенное в активное взаимодействие с миром и в коммуникационные связи с людьми» [12]. Мое собственное «Я», согласно Э. Блоху скрыто во взаимодействии с «Ты», следовательно, не только само-, но и социально-конструируемо. Благодаря взаимодействию с «Ты» становится возможным ощущение цельности индивидуального бытия человека. Именно «Ты» формирует мое «Я», через достижение всеединства «Мы». В диалоге с «Ты» происходит самопознание «Я». Следовательно, субъект познания и самопознания, по Э. Блоху, существует «только в единстве Я, межчеловеческих (межсубъектных) взаимоотношений и познавательной и реальной активности» [13]. Через присвоение отчужденного мира, формирование со-общности с другими реализуется процесс духовно-нравственного становления человека и самоидентификации. Пространство культуры и социума определяют и формируют экзистенциальное пространство индивида. Следовательно, человек необходимо находится в вечном поиске возможных форм гармонизации с внешним миром и социумом, как реализации утопической целостности, означающей «именно ту свободу, ту родину идентичности, где ни человек к миру, ни мир к человеку не относятся как к чуждому» [2].

Принципом антропоцентризма Э. Блоха становится экзистенциальное понимание человека как несовершенного и незавершённого существа, движимого порывом, тоской, голодом, «в равной степени присущими и телу, и духу» [4]. Категория «Не», будучи синонимом голода, наиболее важного инстинкта и основания всех побуждений человека, выступает формой «утопически-диалектического, продвигающего и продвигающегося вперед отрицания, такое «Не» отрицает всякий покой, статичность и завершенность» [4]. Именно «Не» составляет внутреннюю, движущую силу человеческого бытия и культуры, выступая средством разложения всякой косности. Категория «Не» приобретает у Э. Блоха исключительно положительный смысл. «Не» выступает в качестве исходного пункта любого развития и совершенствования мира человека и человека в мире. «Не», «голод» обретает у Э. Блоха особый онтологический и гносеологический статус, позволяя постоянно преодолевать горизонт человеческого существования.

Голод опосредован у Э. Блоха аффектами, инстинктами-побуждениями. Аффекты, согласно мысли Э. Блоха, можно разделить на две большие группы. Так, «первая – это так называемые заполненные аффекты (зависть, алчность, почитание), предметы которых уже существуют как готовые. Вторая – это аффекты ожидания (страх, боязнь, надежда, вера), их предмет еще не готов, он даже еще не существует.... Надежда не только аффект, но и направляющий акт познания. Надежда – это наиболее человеческое из всех движений души, более

того, оно доступно только человеку. Она связана с наиболее далеким и наиболее светлым горизонтом» [5]. Согласно Э. Блоху надежда питает возвышенность человеческого духа, обретая в культуре свою ценность. Э. Блох подчеркивает двойственность, амбивалентную природу надежды, как внутреннего переживания, чувства и скрытой предпосылке развития человека, общества и культуры. Категории «надежда» придается «позитивно-космический масштаб», то есть надежда пронизывает не только человека, но и всю материю в целом. Вместе с тем, голод, возбуждающий надежду – это голод собственной ценности, в которой человек проявляет свое внутреннее «Я». Надежда есть побуждение к тому, чего у нас нет. Это постоянный переход к лучшему будущему совместно с Другим; это преодоление холодного «ОНО» (М. Бубера) и выход в пространство Встречи («дневной мечта» если использовать терминологию самого Э. Блоха) – живое ценностно-смысловое пространство; живое общение с другими, природой и миром.

Философско-антропологический смысл категории надежды раскрывается в ее связи с утопией. Надежда – это попытка выхода за границы наличного бытия, проводником чего становится процесс раскрытия утопии. Утопия выражается не только во внутреннем мире человека, то есть в направленности его сознания во вне и внутрь для самоидентификации, но и проявляется в его деятельности: в труде, в материальной и духовной культуре. Кроме того утопия – это горизонт развития всего материального, в целом материи в ее развитии и становлении. Следовательно, Э. Блох подчеркивает антрополого-онтологическую, универсальную природу утопии.

Обращаясь к аффективной стороне человеческого существования, Э. Блох указывает на эмоциональную, чувственную природу утопии, как одного из модусов человеческого бытия, которая репрессировалась рациональной философской традицией, начиная с Платона. И в XVII в., в эпоху становления утопии, «Паскаль, восхищаясь величием человека, отмечает, что тот смог вывести из похоти восхитительное устройство – он имеет в виду социальную организацию, которую Паскаль и характеризует как «такой замечательный порядок» [9].

Переоценивая идею З. Фрейда о том, что «неудовлетворенные желания являются движущей силой фантазии», Э. Блох анализирует категорию надежды в контексте психического бессознательного, отмечая, что надежда, является источником дневных мечтаний. Основываясь на положении о расколотости индивидуального «Я», отрыва субъекта от самого себя, мыслитель утверждает, что целостность сознания скрыта в «Еще-не-Осознаваемом», дневных мечтах человека о лучшей жизни (утопиях). Так как, «думать о лучшем – есть первоначально сугубо внутренний процесс «Я» [2].

В дневной мечте, фантазии, в отличие от ночных грез, постоянно сохраняется Я, «такое Я, которое приватно и осознанно рисует себе состояния и картины желаемого, лучшую жизнь, изображая себя как будущее Я» [1]. Дневная мечта составляет главное содержательно-смысловое ядро утопии, отражаясь в мифопоэтических, сказочных и иных образах духовной культуры

человечества. Наряду с этим, «утопия испытывается в многообразных картинах, направленных против смерти, и тесно взаимосвязанных с ними мистериях желаний в религиях, мистериях надежды христианства» [1]. Сама духовная культура, в ее утопическом измерении, выступает деятельностью по обретению человека своей сущности, его «встречи с самими собой». Иными словами, в утопии как отражении дневной мечты человек вновь и вновь «ставит предельные вопросы бытию и самому себе» [15].

Дневная мечта – это то, что выступает единством ты и я, со-бытийной основой социальной действительности. Так, «если спящий одинок в своих сновидениях и сосредоточен на себе, то Я мечтателя связано с другими Я...Дневная мечта шире ночной ибо она связана с мечтами об улучшении мира, более открыта, так как она может и должна быть сообщена другому (другим)» [4].

Изучение философии Э. Блоха по проблематике одиночества человека, демонстрирует, отрицательную оценку одиночества немецким мыслителем, для которого только со-бытие позволяет человеку идентифицироваться, стать внутренне полным и целостным, что служит основой конструирования материальной и духовной культуры как проявления сферы утопического.

Список литературы

1. Блох, Э. Тюбингенское введение в философию [Текст] / Э. Блох. – Екатеринбург: Издательство Уральского ун-та, 1997. – 400 с.
2. Блох, Э. Принцип надежды [Текст] / Э. Блох // Утопия и утопическое мышление. – Москва: Прогресс, 1991. – 405 с.
3. Бахтиярова, Е.З. Проблема концептуализации стратегий развития человечества [Текст] / Е.З. Бахтиярова, И.В. Черникова // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2019. – № 47. – С. 5-15.
4. Вершинин, С.Е. Вступительная статья. Блох Э. Тюбингенское введение в философию [Текст] / С.Е. Вершинин. – Екатеринбург: Издательство Уральского ун-та, 1997. – 1-41 с.
5. Вершинин, С.Е. Философия надежды Эрнста Блоха: оправдание утопии [Текст]: диссертация доктора философских наук: 09.00.03 : защищена / С.Е. Вершинин. Екатеринбург, 2001. – 282 с.
6. Гайденко, П.П. Прорыв к трансцендентному: Новая онтология XX века [Текст] / П.П. Гайденко. Москва: Республика, 1997. – 495 с.
7. Гегель, Г.В.Ф. Политические произведения [Текст] / Г.В.Ф. Гегель. – Москва: Наука, 1978. – 329 с.
8. Григорьян, Б. Философия о сущности человека [Текст] / Б. Григорьян. Москва: Политиздат, 1973. – 319 с.
9. Гуревич, П. С.Ницше о человеческих страстях [Текст] / П.С. Гуревич // Вопросы философии. – 2018 – № 8. – С. 42-51

10. Дыдров, А.А. Антропология инноваций [Текст] / А.А. Дыдров, В.С. Невелева // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2019. – № 48. – С. 35-48.
11. Емелин, В.А. Единство и разнообразие процессов формирования идентичности личности [Текст] / В.А. Емелин, Е.И. Рассказова, А.Ш. Тхостов, // Вопросы философии. – 2018. – № 1. – С. 26-37
12. Лекторский, В.А. Являются ли иллюзией представления о субъективном мире? Субъективный мир в контексте вызовов современных когнитивных наук [Текст] / В.А. Лекторский. – Москва: Аквилон, 2017. – 234 с.
13. Лекторский, В.А. Субъект [Текст] / В.А. Лекторский // Новая философская энциклопедия. 3. – Москва: Мысль, 2001. – 659–660 с.
14. Ленин, В.И. Партийная организация и партийная литература [Текст] / В.И. Ленин // Полное собрание сочинений. – Москва: Политиздат, 1955. – 450 с.
15. Миронов, В.В. Платон и современная пещера big-data [Текст] / В.В. Миронов // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. – 2019. – № 35. – С. 4-24.
16. Сартр, Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм. Сумерки богов [Текст] / Ж. П. Сартр. – Москва: Политиздат, 1990. – С. 169-183.
17. Чаликова, В. Утопия рождается из утопии [Текст] / В. Чаликова. Лондон: Overseas Publications Interchange, 1992. – 218 с.
18. Шопенгауэр, А. Мир как воля и представление [Текст] / А. Шопенгауэр. – Москва: Наука, 1993. – 672 с.
19. Эрикссон, Э. Идентичность: юность и кризис [Текст] / Э. Эрикссон. Москва: Прогресс, 1996. – 238 с.
20. Bloch, E. Geist der Utopie. Zweite Fassung. Fr. M.
21. Horacio Cerutti-Gulberg, Fernando Ainsa: Soñador irredento, siempre adelante. Utopía y Praxis Latinoamericana.–2016. – № 21.– P. 163-177.
22. Fernando Ainsa Los senderos de la Utopía también se bifurcan. 45 años de viaje buscando llegar a alguna parte. Utopía y Praxis Latinoamericana.– 2016. - № 21. – P. 139-154.

ПРИМИРЕНИЕ «ДУХА И МАТЕРИИ» В ФИЛОСОФИИ КОСМИЗМА ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

Макеева О.Е., аспирант,
Сургутский государственный университет

Творческое наследие и философское учение Павла Флоренского является одной из самых интересных страниц истории русского космизма. Павел Флоренский – известнейший православный мыслитель и писатель, он же религиозный философ и богослов, он же священник, учёный, инженер. Он был и преподавателем Московской духовной академии, и редактором «Богословского вестника», оставив в наследие большое количество работ по богословию. И при всём при этом Флоренский остался в истории философии ярким представителем русского космизма. Философ-космист опирался на фундамент богословия, размышлял о смерти и бессмертии, верил в особое предназначение человека на Земле, пытался примерить в Человеке и окружающем мире дух и материю.

В конце 80-х - начале 90-х годов прошлого века имя отца Павла Флоренского вдруг неожиданно становится известным и в Советском Союзе, и за рубежом. Именно в этот период в культурное пространство страны Советов начинают возвращаться незаслуженно забытые имена. Работы Павла Флоренского начинают издаваться, их читают, передают в Советском Союзе из рук в руки. Почему Павел Флоренский вдруг становится популярным? Во многом, потому, что Флоренский – не просто учёный, а учёный – энциклопедист, который одновременно занимался разными науками, и в каждой оставлял свой заметный след необычным подходом и глобальными выводами. Среди самых известных статей ученого: «Познание запредельного», «Предполагаемое государственное устройство в будущем», «Философия культа» и многие другие.

Неслучайно исследователи называли Флоренского Леонардо да Винчи нового века, Паскалем нашего времени или русским Лейбницем. Религиозный философ в сане священника смог достичь в 1920 – 1930 годы результатов в инженерно-технической сфере, в сфере теории искусства. Так искусствоведческие работы Флоренского, особенно те, которые были связаны с иконописью, вызывали у читателя необыкновенный интерес. О трудах ученого мир узнал благодаря богатейшему архиву, который удалось сохранить семье ученого. Постепенные публикации материалов семейной реликвии поддерживали интерес к наследию, философии и жизни учёного.

Одна из важнейших философских проблем – проблема духовной основы бытия – возникает ещё у раннего Флоренского. Представим, что молодой человек формируется как личность в удивительной атмосфере символизма начало 20-го века. Он является одним из молодых участников символического движения, и при этом начинает увлекаться учением русских космистов. О чем думал молодой Флоренский? Что тревожило его? О чем мечтал? Многие ответы

на эти вопросы можно найти в книге «Столб и утверждение истины», которая была закончена в 1913-м году. Тогда Флоренскому не было и 30 лет, а уже проявляется его собственная позиция в области философии и религии. Это позиция кроется в стремлении найти нравственную основу для свободы духа, когда догмы религиозного православия не только существуют, но и даже занимают лидирующие позиции.

Не случайно в сознании философа возникает *София*. Вселенской реальностью Флоренский характеризует это понятие *Софии – Премудрости Божией*, что считается наиболее сложным его теологической теории. *София*, по Флоренскому, воедино собрана любовью Бога и озарена красотой Святого Духа. Флоренский определяется *Софию* как четвёртую ипостась, называет её «великим корнем целокупной твари», творческой любовью Бога. Флоренский приходит к выводу о том, что в отношениях к твари *София* есть идеальная личность мира. В своем ощущении *Софии* он воплощал осмысление культовых софийных икон, храмов и памятников. Опираясь на учение Святого Афанасия Великого, Флоренский не противопоставлял свое понимание *Софии* учению церкви о том, что *София* есть Христос: «*София* есть начаток и центр искупленной твари, тело Господа Иисуса Христа, то есть тварное естество, воспринятое Божественных Словом» (1).

София для Флоренского была и многозначным символом, который позволял раскрыть связь всего бытия с Христом. Понятие *Софии* олицетворяет и всю философию Флоренского, пронизанную попытками объединить дух и материю. *София* в философии Флоренского предстает как Церковь не только в небесном, но и земном аспекте. *София* – то Пресвятая богородица, Дева Мария, то идеальная личность или образ Божий в жителе Земли – Человеке, или *София* с ее запредельной реальностью есть и Ангел-хранитель Человека, и «миротворческая мысль Божия». Церковные догмы философу Флоренскому, опирающемуся на собственное мировосприятие, были чужды. Он шёл своим тернистым путём в теории познания мира и человека.

Особенность космической философии Флоренского – идеальная родство мира и Человека, их пронизанность друг другом и взаимосвязь. Неслучайно соотношение мира и Человека перешло в понятия *макрокосмоса* и *микрокосмоса*, большого мира и среды. По Флоренскому микрокосмос является образом и подобием Вселенной и несёт в себе все то, что есть в *Большом Мире*. И мир, и человек по Флоренскому, являются одинаково сложными, бесконечными внутри себя, и в тоже время могут рассматриваться как части друг друга. Мир является проекцией Человека, раскрытием его : двуединство Флоренского именно в этом. Миру, к которому мы привыкли, миру в нашем обычном понимании противопоставляется мир другой- идеальный, нашей реальности он приоткрывается лишь символически. Этот дуализм, по Флоренскому, можно преодолеть только в Церкви, где освещается, одухотворяется, «обоживается» действительность. «Обоживание», согласно философии Флоренского, является конечным результатом спасения Мира окружающего мира через спасение самого Человека. И это происходит именно

в Церкви, где вступают силы Христа и его духа. Спасение, по Флоренскому, устраняет конфликт мира и Человека, что можно назвать космической стороной христианства.

Философия Павла Флоренского демонстрирует некое новое религиозное сознание, где космизм накладывается на фундамент религии, а дух и материя всегда могут найти примирение. Эти характерные особенности мышления философа проявляются в одном из самых главных его утверждений, которое касается познания. Флоренский исходит из своего рода равенства мышления и бытия, материи и духа, где разум должен быть причастным бытию, а бытие должно быть причастным разуму. Если отрицать подобное знание, считал Флоренский, неизбежно придёт неверие, нигилизм, все закончится жалким скептицизмом. Флоренский пришел к собственному выводу о том, что познание – это «захват мертвого объекта хищным гносеологическим субъектом». Познание характеризует живую личность её нравственным общением, из которых каждая для каждой является и объектом, субъектом. «В собственном смысле познаваема только личность, и только личностью», – пишет Флоренский (3). По Флоренскому, познание является таинственным фактом, когда Бог входит в Человека как в философствующий субъект, а Человек входит в Бога как в объективную истину. Взаимосвязь процесса познания и религиозного опыта в выводах Флоренского по сути демонстрировала невозможность получения объективной истины без Бога в душе. Божественное откровение тем самым накладывало отпечаток на саму истину, рождающуюся в процессе субъективного ощущения мира. Так религиозной догматика церкви в конечном итоге побеждала собственную свободную философию учёного. При этом такое понятие как прогресс – Флоренского вовсе не интересовало. Он смотрел на процессы лишь под углом историзма.

Большое внимание в своем учении Флоренский уделял магической природе слова и имени. Исследования веры Человека в слово не соответствовало логике рационализма, так как опиралась на совсем другую реальность, которая соприкасалась с сердцем и душой Человека. Флоренский называл имя величайшей плотью, посредством которой определяется духовная сущность. Погружаясь в имена, Флоренский характеризовал их типами личностного бытия.

Павел Флоренский категорично, непримиримо пытался противостоять философскому материализму, разбираясь с проблемой жизни, смерти, бессмертия человека с позиций ортодоксально-церковных. Философия, по Флоренскому, представляет ценность не сама по себе, а как «указующий перст на Христа и для жизни во Христе». Однако уникальность просветительской деятельности Флоренского в том, что он не был просто религиозным мыслителем. В его адрес сыпались упреки за то, что он смотрел на мир как бы из-за церковной ограды, границы которой совпадали с границами культуры, истории, космоса. Так писала об этом Г.К. Исупов в Сборники сочинений «Оправдание космоса». Флоренский рассуждала о жизни, смерти человека, твёрдо опираясь на догмы религии.

Особую роль, по Флоренскому, должна играть гениальная воля. Он был убежден в том, что «как бы не назывался подобной творец культуры - диктатором правителем, императором или как-нибудь иначе», его будут воспринимать как истинного самодержца, и должны подчиняться ему не из страха, а в силу трепетного осознания мощи человеческой. Неоднократно высказал философ Флоренский эту мысль и полагал, что выдающаяся личность берет на себя бремя ответственности, чтобы обеспечить каждому Человеку необходимо политическую экономическую, культурную работу на отведенном человечеством участке.

Безусловно, преобразование Человека в философии Флоренского носит особый характер. Философ в триединстве «Космос – Духовность – Человек» не выходит за барьеры православия, а рассматривает псевдосферу сферу – сферу одушевления, где происходит преобразование жизни людей. Человек в философии Флоренского предстает существом глобальным и космическим, который находит возможность примирения «духа и материи». Эти философские взгляды относятся к учению космизма, однако имеют специфические особенности, отличающие философа – богослова Павла Флоренского от других космистов.

Список литературы

1. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины//Сочинения: В 4 т. М.: Мысль. 1990. Т. 1.
2. Копелович А.В. Мир Флоренского // Простор, 1990, № 10. С.192
3. Бонецкая Н.К. П.А. Флоренский и «новое религиозное сознание» // Вестник РХД. Париж.1990. № 169. С.10
4. Трубачев А.С. Игумен Андроник. Жизнь и судьба// Флоренский П.А., священник. Сочинения: В 4 Т. М.: Мысль, 1994.
5. Флоренский П.А. Оправдание космоса. – СПб: РХГИ, 1994.
6. Флоренский П.А. Имена, – Эксмо, 2007.
7. Вишев И.В. Проблема жизни, смерти и бессмертия человека в истории русской философской мысли. – М.: Академический проект, 2005. С.21
8. Бонецкая И.К. Имяславие-схоласт // Вопросы философии 2001. №1. С. 210.
9. Земляной С.Н. Музыка консерватизма: Николай Трубецкой. Павел Флоренский и Алексей Лосев как идеологи // Фигуры и лица: обозрение. Приложение к «Независимой газете». 2000 г., 19 октября (№17), С. 35

АКСИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД В СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОМ ПОЗНАНИИ: БАДЕНСКАЯ ШКОЛА НЕОКАНТИАНСТВА

**Никулина О.В., канд. филос. наук, доцент,
Сургутский государственный университет**

В XIV – XVI вв. в Западной Европе парадигмой человековедения было гуманитарное познание, а «царицей наук» – филология, посредством которой происходило толкование священных текстов. Поскольку словом обладает только человек, считалось, что он занимает уникальное положение в мироздании.

Сформировавшийся в XVII – XVIII столетиях новый тип мировоззрения – натурализм, социокультурными основаниями которого были превращение науки в социальный институт и формирование класса «ранней» буржуазии, оказал мощное влияние на учения о человеке и обществе. Новой парадигмой мышления стало естествознание, в особенности механика, и человек превратился в объект среди объектов, вещь среди вещей, частицу природы. Для новоевропейской мысли эпохи ранних буржуазных революций характерно понимание общества как сложного механического целого, конгломерата индивидов, скрепленного «общественным договором». В центре ее внимания стоит не конкретная личность, а абстракция человека, совокупность его всеобщих черт, скрепленных законами природы, которые коррелируются развитием производства и потребления, науки и техники. С этого времени натуралистические концепции составили мировоззренческий фундамент социально-гуманитарного познания, а в философии постепенно обозначились два методологических подхода к пониманию общественной жизни – индивидуалистический и социоцентристский.

В середине XIX в. произошло разделение философии на классическую и неклассическую, которое позже экстраполировалось на науку; в первой четверти XX в. заговорили о постнеклассической философии, а в последней четверти – о постнеклассической науке. В ходе становления социально-гуманитарных наук происходил отход от фундаментальных установок классической науки и формирование установок неклассической науки.

В современной философии и социально-гуманитарных науках общество и его основные характеристики исследователи рассматривают с двух противоположных позиций. К первой из них относится понимание социума как надличностной реальности, внешней по отношению к индивидам, которая доминирует над ними и определяет их жизнедеятельность; ко второй – понимание общества как совокупного продукта человеческой деятельности, который формирует и модифицирует жизнь людей. Эти антинатуралистические исследовательские программы существенно обогатили понятийно-концептуальный аппарат социальной и гуманитарной мысли. В них получили теоретическое признание такие категории, как «жизнь», фиксирующая не

только биологическую основу бытия людей, но и особенности социума и культуры; «хронотоп», раскрывающий единство и специфику социокультурного времени и пространства; «ценность», обозначающая аспекты значимости и смысла бытия общества и личности в культурно-историческом и экзистенциальном плане.

Понятия значимости и ценности в философию ввел Рудольф Лотце (1817–1881 г.). Значимость немецкий мыслитель трактовал как категорию теории познания, а ценность – как категорию этики. Эта тема получила дальнейшее развитие в теоретических построениях Баденской школы неокантианства. Ее основоположники – Вильгельм Виндельбанд (1848–1915 гг.) и Генрих Риккерт (1863–1936 гг.) – утверждали, что человек есть существо аксиологическое, его отношение к природе, обществу, другим индивидам никогда не бывает ценностно нейтральным, а всегда соотносится с потребностями, интересами, мотивами, целями деятельности. Познание представляет собой процесс, исходящий из опыта, в результате которого человек получает априорное, необходимое и всеобщее знание. В социально-гуманитарных науках философия реализует аксиологический подход, исходя из понимания индивидами и группами людей своего смысла бытия и смысла истории в целом. Ее важнейшей задачей является поиск устойчивых смысложизненных ориентиров в меняющемся обществе, определение приоритетных задач, стоящих перед социумом в конкретный исторический период. Философия прежде всего направлена на постижение ценностей [1].

Основатели Фрейбургской школы трактовали философию как учение о нормах и общезначимых ценностях [2], целью которого является познание должного. Тем самым они противопоставили философию частным наукам, целью которых является добывание эмпирических фактов и создание теоретических концептов. Будучи критериями оценок вещей и явлений, а также принципов деятельности людей, ценности априорны и трансцендентальны. Они образуют самостоятельную сферу, «находящуюся» за пределами субъекта и объекта, сферу трансцендентного абсолютного смысла. Ценности реально не существуют, но обладают «значимостью»; они – идеал, носителем которого является «трансцендентальный субъект» [3]. Наряду с ценностями, утверждали немецкие мыслители, философия также должна изучать оценки, поскольку оценочные суждения имеют для людей абсолютное значение, даже если в определенный период времени они не получили признания в обществе [4].

В соответствии с традициями Баденской школы Эмиль Ласк (1875–1915 гг.) пришел к выводу, что философия (как метафизика) изучает сферу значимостей, сферу ценностей [5]. Но в отличие от В. Виндельбанда и Г. Риккерта, которые утверждали, что ценности существуют безотносительно к реальности, Э. Ласк считал, что ценности могут проявляться лишь в активном отношении субъекта к объекту. Предмет как таковой не обладает ценностью или неценностью, он безразличен по отношению к ним в общих структурах бытия или единичных актах. Ценности (и оценки) могут существовать лишь в активном отношении субъекта к объекту. Ценности не существуют, а

«ценноствуют» [6].

В. Виндельбанд и Г. Риккерт противопоставили «науки о природе» и «науки о культуре», имеющие разные объекты исследования. Природа (например, девственный лес) возникает и произрастает сама собой, а культура (например, возделывание земли) создается и развивается людьми исходя из своих интересов и целей; следовательно, культура представляет собой совокупность ценностей, противоположных естественным потребностям и инстинктам. Культурные ценности – это всеобщие и абсолютные социальные нормы [7]. «Науки о природе» являются номотетическими, а «науки о культуре» – идиографическими.

Философы предложили различать науки не по их предметам, а по их методам и целям познания, направленным на ценности. Так, для выявления всеобщих законов употребляются номотетические методы, а для выявления особенного, частного, событийного – идиографические методы. В зависимости от целей исследования в частных науках применяются то одни, то другие методы. Большое внимание В. Виндельбанд и Г. Риккерт уделяли индивидуализирующему описанию, которое применяется в исторических науках, изучающих конкретные события. В культурно-историческом плане явления общественной жизни неповторимы, их невозможно свести только к общим законам [8].

Для обнаружения многообразия ценностей в культуре философия должна обратиться к истории, в ходе которой происходит их осмысление и воплощение. Исторические науки обладают большей субъективностью по сравнению с естественными науками, поскольку в них в полной мере проявляются ценности, оценки и интересы. В историческом знании всегда присутствуют индивидуальные оценки и личные предпочтения исследователя. Поэтому всеобщая история стран и народов может существовать и развиваться только на основе философии истории, которая представляет собой концептуально-методологическое основание наук о культуре.

Таким образом, представители Баденской школы неокантианства внесли значительный вклад в разработку аксиологического подхода в неклассической мысли. В результате теоретико-методологические проблемы познания общества и человека стали разрабатываться внутри «наук о культуре». Включение ценностей, оценок и интересов в исследовательское «поле» социальных и гуманитарных наук привело к отказу от парадигмы натурализма и способствовало укреплению установок социологизма и антропологизма. Ведь основная цель этих наук – не только постижение законов развития общества и человека, но и активное участие в их преобразовании и регуляции.

Список литературы

1. Бучило, Н.Ф., Исаев, А.А. История и философия науки: Учебное пособие / Н.Ф. Бучило, А.А. Исаев. – М.: Проспект, 2014. – С. 246–249.
2. Виндельбанд, В. История новой философии в ее связи с общей

культурой и отдельными науками: От Канта до Ницше / В. Виндельбанд. – М.: Канон-пресс; Кучково поле, 1998. – С. 467.

3. Риккерт, Г. О понятии философии / Г. Риккерт // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. – С. 23–24.

4. Виндельбанд, В. Прелюдии. Философские статьи и речи / В. Виндельбанд // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. – М.: Юристъ, 1995. – С. 46.

5. Lask, E. Logik der Philosophie und der Kategorienlehre / E. Lask. – Tübingen: Bruno Cassirer, 1911. – S. 35, 59, 70, 136.

6. Lask, E. Die Lehre vom Urteil / E. Lask // Lask E. Gesammelte Schriften / hrsg. von E. Herrigel. – Tübingen: Eugen Herrigel, 1923. – Bd. 2. – S. 292, 355, 381, 389.

7. Риккерт, Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. – С. 54–55.

8. Риккерт, Г. Философия истории / Г. Риккерт // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. – С. 139–150.

ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК СПОСОБ МИРОВОЗЗРЕНИЯ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕГОСЯ МИРА

**Парусимова Я.В., канд. филос. наук, доцент,
Оренбургский государственный университет
Чернышева К.Ю., студент,
Оренбургский государственный университет**

Сегодня человечество живет в эпоху глобализации. В XX веке начались процессы быстрого развития коммуникаций, взаимосвязей и крупномасштабных миграций. В связи с этим возникает напряженность в межэтнических отношениях и отношениях подобного типа. В таких условиях именно толерантность как способ мировоззрения выступает основанием для разрешения и предотвращения межличностных, социокультурных и международных конфликтов. Для России – страны с разнообразным религиозным и этническим составом населения – данная тема особенно актуальна.

В связи с массовыми миграционными процессами в СМИ стали чаще говорить о толерантности, а ученые все больше обращаются к исследованию этого феномена. Вопрос о выстраивании межэтнических и межкультурных отношений стоял и стоит до сих пор довольно остро, решается на различных уровнях и затрагивает интересы большинства стран.

Нам бы хотелось рассмотреть толерантность как один из этапов становления личности, продемонстрировать понимания термина в разных религиозных системах, а также выяснить, актуально ли данное понятие в начале XXI столетия также, как в конце XX века.

Эта проблема уходит корнями в далекое прошлое. Понятие «толерантность» определялось на протяжении длительного времени и трактовалось различным образом на разных этапах историко-культурного процесса.

Изначально термин «толерантность» имел место только в области биологии. И сегодня под ним понимают «способность живых организмов переносить неблагоприятное влияние того или иного фактора среды» [1]. Толерантность вырабатывалась в результате длительного воздействия какого-либо неблагоприятного фактора. Например, как если бы нам приходилось ежедневно принимать по капле яда, чтобы, в конце концов, перестать быть к нему восприимчивым.

Со временем понятие из биологической сферы было перенесено в культурно-социальную среду. В первой половине XVI в. слово получило ещё одно значение - разрешение, позволение со стороны властей отправления иных религиозных культов, то есть коррелировалось с веротерпимостью.

Термин «толерантность», приближенный к современной трактовке, появился и получил широкое распространение в эпоху Просвещения. В 1689 г. вышла в свет работа «Письмо о терпимости» Дж. Локка. Под толерантностью

он имел ввиду отказ от применения насилия в качестве средства приобщения к вере. Стоит отметить, что широкое распространение термин получил также благодаря таким философам, как: Бейль, Вольтер, Гете и др.

А уже к XIX в. понятие «толерантность» приобрело своё окончательное, известное нам значение. Толерантность – «терпимость, снисходительность к чужим мнениям, верованиям, поведению, обычаям, культуре, чувствам, идеям, один из основных демократических принципов, неразрывно связанный с концепциями плюрализма, свободы и прав человека» [4].

Исследователи отмечают, что во время процесса глобализации в жизни современного общества резко усиливается значение религиозного фактора. Попытки уменьшить нетерпимость к другим народам, культурам и их традициям мы можем увидеть в религиозных текстах, поскольку религия была наиболее сильным институтом влияния на мировоззрение. При этом, ревностным защитником своих догматов и нетерпимым борцом с иноверцами. Здесь достаточно вспомнить крестовые походы и священную войну – джихад.

Однако совпадает ли понимание «терпимости» у представителей разных конфессий?

В Библии мы можем увидеть примеры толерантного отношения Иисуса по отношению к окружающим его людям. Он постоянно проводил время с «грешниками и сборщиками налогов».

Однако, понятие толерантности у христиан имеет довольно тонкую грань. Толерантность к злу, например, не есть добродетель. Безусловно, в Библии также можно найти и слова об отношении к другим религиям. О толерантности к другим вероисповеданиям, как в современной трактовке не идет и речи. Здесь она понимается, как быть готовым к диалогу, к рассказу о своей вере с терпением, уважением и добротой.

Терпимость в исламской культуре основывается на ряде вероученческих и идеологических столпов. Ислам полагает, что все человечество — одна большая семья, и Бог как Создатель един. В то же время в Коране признается существование религиозного разнообразия. В этой вере есть возможность «быть услышанными», если только ваши взгляды дополняют основные столпы, а не противоречат им. Таким образом, Ислам предполагает взаимообогащение и развитие, познание и единение людей, независимо от их взглядов и верований. Такая трактовка более близка к современной, поскольку они способны принимать другую веру, однако, также, как и христиане намерены вести диалог.

Буддизм признает терпимость с двух сторон: как душевно-психическое качество и как духовное качество личности. Так, толерантность здесь рассматривается не только в качестве самоопределения человека, не требующего диалога, но и в качестве межличностных контактов, где уже происходит взаимодействие. Доброе отношение ко всему живому является основополагающей частью буддийских учений. Можно сказать, что в Будда – создатель древнейшей мировой религии - впервые провозгласил принцип веротерпимости, благодаря которому буддисты никому не навязывают свои

религиозные идеи, хотя многим они кажутся возвышенными и благородными. Современный буддизм настолько открыт, что позволяет приверженцам любых этноконфессиональных традиций изучать и практиковать учение Будды.

Исторически именно веротерпимость стала первой формой проявления толерантности, в связи с появлением религиозного плюрализма. А с установлением идеалов либерализма и политического плюрализма можно говорить о появлении политической толерантности, хотя содержание данного термина до сих пор не ясно.

В 90–х годах XX в. интолерантность стала синонимом нетерпимости и несдержанности в политических решениях, которые угрожали миру и безопасности. Правозащитники употребляют понятие толерантности в противостоянии идеологии расизма и расовой дискриминации, что значительно расширяет понятие.

В «Декларации принципов толерантности», принятой в 1995 г. на 28 Генеральной конференции ЮНЕСКО толерантность трактуется предельно широко и становится синонимом терпимости. «Терпимость – это уважение, принятие и признание богатого разнообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов бытия человека» [3]. Действие принципа терпимости в данном документе распространяется на уровне отдельных личностей, семьи и сообществ. Главным образом, предполагает соблюдение прав и свобод человека. Дата принятия Декларации, 16 ноября, была объявлена ежегодным международным Днём толерантности.

В XX в. термин толерантность получило распространение также в связи с обострившимся гендерным вопросом, в связи с проблемой отношения к сексуальным меньшинствам.

Толерантность чаще всего характеризует межгрупповое взаимодействие между разными культурными и субкультурными сообществами. В научной литературе встречается также упоминание о феномене «индивидуальной толерантности». Индивидуальная толерантность – это внутренняя направленность на Другого, эмпатия, принятие другого несмотря на явные отличия, присутствующие в его образе.

Исследователи считают, что толерантность выступает неким фактором, который обеспечивает возможность коммуницировать. С такой точки зрения она может иметь самые разные формы выражения. Так Лекторский В. А., например, отмечает, что в идеале толерантность есть диалог культур и их постоянная интеграция, и взаимообогащение. На деле же толерантность может означать уважение к чужому мнению, но при отсутствии взаимопонимания и возможности взаимодействия. Может скрывать снисходительное или презрительное отношение к человеку или группе как к «недостойным внимания». А может принять форму безразличия, когда проблемы общества в целом важнее, чем проблемы его отдельных групп. [7, С. 16].

Таким образом, толерантность - явление, которое не может быть насильно навязано человеку. В основном развитие такой экзистенциальной толерантности должно проходить через призму воспитания и личный

жизненный опыт индивида и её можно назвать одним из главных критериев *личностной зрелости*.

К началу XXI в. потерпели крах и показали свою несостоятельность многие концепции межкультурного взаимодействия. Это относится к концепции «плавильного котла», популярного прежде всего в американской науке (Р. Эмерсон, Ф. Тернер). Проблема толерантности здесь не рассматривалась, так как внутри «плавильного котла» стиралась любая идентичность. Но оказалось, что «плавильный котел» способен переплавить не всё и не всех. Религиозные предпочтения оказались очень устойчивыми. Не была преодолена и расовая дискриминация. Эти разногласия пытались разрешить с помощью концепции «тройного плавильного котла» (Р. Кеннеди).

Концепция мультикультурализма, распространенная в Европе, утверждавшая толерантность главной своей ценностью также показала свою утопичность в период европейского миграционного кризиса. Подобный «культурный плюрализм», утверждавший равенство всех культур, привел к эклектическому соединению внутри сообществ часто не сочетаемых и даже противоречивых ценностей, вызывая дезориентацию граждан и конфликты в обществе.

Как мы можем заметить, вплоть до нашего времени толерантность понималась в большей мере как пассивный процесс. Сегодня же толерантность «эволюционирует» и становится активным процессом. Человек в глобализирующемся мире должен стараться понять образ мыслей и культуру Другого, при этом не отказываясь от своих взглядов. В последние десятилетия исследователи активно переходят от поверхностной объясняющей к более глубокой понимающей толерантности.

Именно такое понимание дает нам возможность увидеть, что термин толерантности уже не в полной мере описывает современный подход, формирующийся в процессе глобализации.

Гусейнов в своей работе «Диалог культур: пределы культурологического анализа» предполагает, что взаимодополнение и взаимообогащение культур в современном мире может происходить только в пространстве между культурами. Именно здесь люди способны взаимодействовать со всей оптимальностью, поскольку в этом случае каждый остается в рамках своей культурной идентичности и, одновременно с этим, находится вместе с другими культурами, объединенный общим делом. Такие «сверхкультурные формы общения» на сегодняшний день выходят за рамки термина толерантности, следовательно они и требуют нового понятия, которое будет в полной мере отражать тот способ взаимодействия, практикующийся в глобализирующемся обществе.

Все чаще современные исследователи говорят о необходимости выхода на транскультурный уровень взаимодействия [5, 6]. Это движение в направлении формирования новой системы ценностей, надстраиваемой над любой из ныне существующих систем «мировоззрений, верований, политических убеждений, культурных различий» [2, С. 64].

В заключение следует отметить, что на сегодняшний день толерантность рассматривается как свободно принимаемая жизненная позиция человека, определяющая его отношение к Другому и характеризующая уровень личностной зрелости. Развитие понятия толерантности на протяжении последних столетий коррелировалось с веротерпимостью, с терпимым отношением к этническим общностям и национальным меньшинствам, далее к сексуальным меньшинствам и любым субкультурам вообще. Если мы вернемся к началу разговора и вспомним о первоначальном естественнонаучном и медицинском содержании термина толерантность, то применительно к социокультурному пространству оно будет означать невосприимчивость, безразличие, которое возникает из осторожного стремления «не замечать различий». В наращивании всевозможных «плюрализмов», напротив, кроется опасность анархии. Именно поэтому мы согласны с утверждением о необходимости введения более широкого, нового понятия, которое бы вмещало в себя те изменения, которые произошли в феномене толерантности сегодня и будут происходить в ближайшем будущем.

Реализация нового способа межкультурного взаимодействия будет возможна только через осознание равнозначной ценности достижений различных культур и построение надкультурного пространства бытия цивилизации. Это задача не только из области современной политики или социологических исследований. В первую очередь, это задача для современной философии и состоит она в формировании новой идеи Человека, в осуществлении новой формы «всеединства» через формирование транскультурного мировоззрения.

Список литературы

1. Биологический энциклопедический словарь // URL: <https://gufo.me/dict/biology/толерантность> (Дата обращения: 22.04.2020)
2. Гусейнов, А.А. Диалог культур: пределы культурологического анализа / А. А. Гусейнов // Диалог культур в условиях глобализации: XI Международные Лихачевские научные чтения, 12-13 мая 2011 г. Т.1: Доклады. – СПб. 6 СПбГУП, 2011. С.61–65.
3. Декларации принципов толерантности: Принята резолюцией 5.61 Генеральной конференции ЮНЕСКО от 16 ноября 1995 года // Официальный сайт ЮНЕСКО URL: http://portal.unesco.org/en/ev.php-URL_ID=13175&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html (дата обращения: 22.04.2020 г.).
4. История и философия науки. Энциклопедический словарь // URL: <https://terme.ru/slovari/istorija-i-filosofija-nauki-enciklopedicheskii-slovar.html> (Дата обращения: 22.04.2020)
5. Коломиец, Г.Г. Духовный фактор толерантности как ответственности и стремление к транснациональному достоинству человека в условиях глобализирующегося мира / Г. Г. Коломиец, Я. В. Парусимова // Учет,

анализ и аудит в условиях цифровой экономики: материалы Всерос. науч.-практ. конф. – Чебоксары, 2018. – С. 534-541. ISBN 978-5-7677-2802-2

6. Коломиец, Г.Г. Национальное достоинство в свете диалектики национальных отношений современности / Г.Г. Коломиец // XIX Духовно-исторические чтения: сб. материалов регион. науч.-практ. конф. 19 ноября 2016 г., Красноярск / М-во образования и науки РФ; Сибирский федеральный ун-т, Гуманитарный ин-т СФУ. – Красноярск, 2017. – С. 107-111. ISBN 978-5-7638-3630-1

7. Лекторский, В.А. О толерантности / В.А. Лекторский // Философские науки. – 1997. – № 3–4. – С. 15–19.

КОНЦЕПЦИЯ «КОНЦА ИСТОРИИ» Ф. ФУКУЯМЫ В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ ГЛОБАЛИЗАЦИИ: КРИТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Недорезов В.Г., канд. филос. наук, доцент,
Оренбургский государственный университет
Писарчик Л.Ю., канд. филос. наук, доцент,
Оренбургский государственный университет

Понятие «глобализация» стало употребляться в науке об обществе в 90-х годах XX века. Оно обозначает формирование новой мировой системы, отличающейся усилением процессов интеграции в таких сферах, как экономика, политика и культура. Действительно, в процессе глобализации человечество движется к состоянию углубляющихся связей, но это только часть происходящих процессов. Реальная практика этого движения показывает, что переход к мировой системе, где связи углубляются, в то же время сопровождается конфликтами и кризисами, которые вызываются как объективными, так и субъективными причинами. В частности, со стороны западных стран, имеет место чисто практическое отношение к глобализации и усилению связей, так как это означает обретение ими новых рынков сбыта, что для них чрезвычайно полезно. Со стороны незападных стран просматривается такой субъективный фактор, вызывающий кризисы, как стремление любой ценой и как можно скорее войти в семью «цивилизованных» (читай – западных) стран. Это относится к странам Восточной Европы, странам Прибалтики, к Украине. Поэтому западными идеологами для обоснования путей и темпов приобщения к западной цивилизации берутся на вооружение любые более или менее правдоподобные идеологические трактовки мировой системы и процесса модернизации. Страны, вовлеченные в процессы глобализации, выступают в разной роли. Одни являются субъектами глобализации, то есть ее осуществляют и направляют. Таковыми являются США и страны Западной Европы. Другие же, а именно незападные страны – ее объекты. Следствием этого явилось то, согласно И. Валлерстайну, что Запад оказался «центром» целостного мира, а незападные страны – «периферией». Причем «Центр», в силу своего богатства и могущества, контролирует и эксплуатирует «периферию» [1, с. 179].

Всемирный банк и Международный валютный фонд (контролируемые и направляемые из США) стали агентами распространения неолиберального порядка по всему миру [3]. Американский экономист Дж. Уильямсон в 1989 году подготовил план экономических реформ в странах Восточной Европы и СНГ – так называемый «Вашингтонский консенсус», ставший основой для одного из самых жестоких в истории экономических экспериментов. Дж. Гэлбрейт оценил результаты российских реформ по этому плану как «...катастрофический пример провала доктрины свободного рынка» [2, с. 57]. «Вашингтонский консенсус» был по своему характеру неким символом веры *либерально-рыночной модели* глобальной экономики. В нем отразилась

уверенность в том, что рыночная саморегуляция более эффективна, чем управление экономикой со стороны государства. Утверждение апологетов неolibеализма, что "рынок всё расставит сам по своим местам" действительно подтвердилось, но только в самом антисоциальном смысле: мир резко поляризовался, увеличилась его конфликтность» [3].

По мнению Р.Х. Симоняна, в современных условиях кризисные моменты в процессах глобализации вызваны и таким субъективным фактором, как политические настроения правящих элит и используемой ими неolibеральной моделью экономики и глобализации. Она приводит, в конечном счете, к «глобальным вызовам» и повышает рискогенность экономического развития современного мира [3]. Такая расстановка сил и сущность процессов, которыми характеризуется глобализация, позволили Дж. Стиглицу зафиксировать тот факт, что глобализация превращается в американизацию [4]. Стиглиц отмечает, что процессы глобализации привели к еще большему распространению бедности в мире, углублению финансовых кризисов, распространению конфликтов между странами и т.д. Пострадали и беднейшие страны Африки и Азии, и те страны, которые жили относительно благополучно до разрушения социалистической системы, то есть страны Восточной Европы и Россия. Он пишет: «Глобализация и переход к рыночной экономике не дали обещанных результатов в России, как и в большинстве других стран, переходящих от коммунизма к рынку. Запад внушил этим странам, что новая экономическая система должна принести им беспрецедентное процветание. Вместо этого она принесла беспрецедентную бедность...» [4]. Соглашения о либерализации торговли оказались крайне невыгодными для незападных стран, и привели к тому, что они не могли реализовать свою сельхозпродукцию в других странах. А другой продукции в их экономиках зачастую просто нет. Западные страны обманули бедные страны, подтолкнув их к ликвидации торговых барьеров, при этом США и Западная Европа свои барьеры сохранили. Тем самым, они противодействовали экспорту сельскохозяйственной продукции из развивающихся стран, а это вело к падению доходов развивающихся стран от сократившегося экспорта своей продукции. В то же время это создавало преимущества для сельхозпродукции из стран Запада.

В современном мире формируется так называемый «мировой порядок» [см.: 6]. Многие исследователи делают попытки проанализировать основные тенденции мирового развития, а именно процессы модернизации и глобализации. В этих исследованиях представлены различные научные подходы, идеологические позиции и ценностные установки. Так, часто подчеркивается значительная роль отдельных государств, определяющих ход человеческой истории и формирование мировой системы. Имеются в виду, прежде всего, ведущие державы, такие как бывший СССР, который противостоял США. Существовал биполярный мир, в котором доминировали два политико-экономических блока. После распада СССР миропорядок изменился, так как современная Россия не имеет той мощи, что была присуща советскому государству. Мир оказался, по выражению М. Кастельса, в

состоянии «глобальной асимметрии». Поэтому западные исследователи говорят об однополярном или «униполярном мире», где осуществляет экономическую политическую и военную гегемонию одна современная держава – США [5, с. 28-31].

Такой трактовки проблемы придерживается, в частности, Ф. Фукуяма, который предложил свою концепцию модернизации, в рамках которой он выдвинул тезис, что утверждение в мире демократии, западноевропейских ценностей и рационализма, а также массовой культуры в целом, означает конец истории. Фукуяма не предполагал, что Советский Союз распадется, но, наблюдая в 80-х годах реформы в странах Восточной Европы, он сделал вывод о возникновении тяготения этих стран к образцам западного образа жизни и триумфе западного либерализма, так как, по его мнению, в мире «...не осталось никаких жизнеспособных альтернатив» [8, с.134]. Весьма самоуверенно он утверждает: «То, чему мы, вероятно, свидетели, – не просто конец холодной войны или очередного периода послевоенной истории, но конец истории как таковой, завершение идеологической эволюции человечества и универсализации западной либеральной демократии как окончательной формы правления» [8, с.134-135]. Фукуяма отмечает, что идея конца истории не означает прекращения жизни и что в дальнейшем не будет никаких событий.

Представления о конце истории уже развивались Г. Гегелем и К. Марксом. Гегель полагает, что история заканчивается, когда «...побеждает окончательная, разумная форма общества и государства» [8, с. 135]. Американский исследователь сожалеет, что Гегеля в современной науке рассматривают только как предтечу Маркса и трактуют гегелевскую философию через призму марксизма, а также, что Маркс перевернул гегелевское понимание соотношения реального и идеального. Гегель считает, что материальные отношения в обществе детерминированы предшествующими состояниями духовной жизни, что Фукуяма полагает правильным. Согласно же принципиальной позиции Маркса, идеи которого имеют широкое хождение в двадцать первом столетии, духовная жизнь (надстройка) детерминирована материальным способом производства. Этот взгляд, то есть материалистическое понимание истории, Фукуяма считает ошибочным. Он отмечает парадоксально широкое распространение этой точки зрения в современном мире: «Материалистический уклон современного мышления характерен не только для левых, симпатизирующих марксизму людей, но и для многих страстных антимарксистов» [8, с. 137]. В доказательство того, что материальное (экономическое) поведение людей обусловлено духовными процессами («сознанием и культурой») американский исследователь приводит концепцию М. Вебера, представленную в работе «Протестантская этика и дух капитализма». «Центральная тема работы Вебера, – пишет Фукуяма, – доказать вопреки Марксу, что материальный способ производства – не «базис», а, наоборот, «надстройка», имеющая корни в религии и культуре» [8, с. 138].

Либерализму, согласно взглядам Ф. Фукуямы, были брошены в XX веке два главных вызова – фашизм и коммунизм. Фашизм был повержен в ходе

Второй мировой войны. Причем Фукуяма демонстрирует специфическую спекулятивную логику понимания этого события в духе разделяемой им гегелевской методологии примата идеального над материальным. Во-первых, крах фашизма – это, прежде всего, неудача идеи сильного государства и национальной исключительности, а также победа либеральной идеи. Во-вторых, эту победу американец приписывает, конечно же, Западу. «Первой решительно разгромленной азиатской альтернативой либерализму был фашизм, представленный имперской Японией. Подобно его германскому варианту, он был уничтожен силой американского оружия; победоносные Соединенные Штаты и навязали Японии либеральную демократию» [8, с. 141]. Причем Фукуяма в этом вопросе занимает чуть ли не шокирующую позицию, считая, что американские бомбы, сброшенные на Хиросиму и Нагасаки, были средством уничтожения тоталитарного японского сознания.

Очевидно, что вопреки сложившейся тенденции подменять понятие государственной идеологии термином «либеральные ценности», роль идеологии в жизни общества этот представитель американского политического класса ставит очень высоко. Для него это решающий фактор, примат всей общественной жизни. Чувствуется, что американская либеральная идеология всецело определяет его идеи. Видно также, что общество потребления является для Фукуямы идеальным образцом, «сияющим городом на холме». Он пишет почти с восторгом: «Следуя по стопам Соединенных Штатов, она [Япония] пришла к истинно универсальной культуре потребления – этому и символу, и фундаменту общечеловеческого государства» [8, с. 141]. Если воспользоваться логикой Фукуямы, но с одной только поправкой, что фашизм был побежден не либеральным Западом, а Советским Союзом, без которого Запад был бессилен что-нибудь с ним сделать, то тогда очевидно получается, что в XX веке восторжествовала идея коммунизма. Представим себе на минуту, что было бы с западной цивилизацией, если бы советская армия не выдержала натиска германских дивизий. Поразительно, что американский исследователь ни словом не упоминает общие усилия мировых держав – СССР, США и Англии в борьбе против фашизма. То есть, идея сотрудничества западного либерализма и советского коммунизма ради мира и прогресса ему не интересна, и поэтому он о ней не вспоминает.

Точно также Фукуяма легко отбросил идею конвергенции двух мировых систем и высказался о ней только вскользь. Возможно, что для рассмотрения этого варианта просто не нашлось места в его статье, но сама идея конвергенции вообще не вписывается в его логику, он ее не обсуждает даже кратко. Это, на наш взгляд, объясняется тем, что он находится под влиянием гегелевской линейной модели исторического процесса и в эту схему вписывается только тот логический ход, который он представил читателю в виде триумфа Запада. Показательно также то, что Фукуяму весьма привлекли идеи А. Кожева, высказанные им в книге «Introduction a la Lecture de Hegel. Paris, Gallimard, 1947». Согласно Кожеву, Гегель абсолютно прав в своем выводе о конце истории, так как в европейском мире сформировались ценности

Просвещения, особенно принципы либерально-демократического государства. После побед Наполеона над реакционными европейскими монархиями эти ценности окончательно восторжествовали в Европе. Северная Америка и Западная Европа – авангард человечества – утвердили, если верить Кожеву (как об этом повествует Фукуяма), «общечеловеческое государство», которое распространяется во всем мире и это вопрос только времени. Это и есть конец истории.

Смушает в этой спекулятивной логике только одно: она очень схематична, не признает никакой «цветущей сложности» других цивилизаций и культур. И под «общечеловеческим» здесь прямо подразумевается западное либеральное государство. Не случайно Фукуяма показывает, правда весьма кратко, как распространяется западная потребительская культура во всем мире, и как она одобрительно воспринимается населением разных стран от Китая до Ирана. Но, как же тогда воспринимать распространение в современном мире множества форм активного сопротивления, от чисто культурного, до откровенно военного, насильственному распространению идеалов западной либеральной демократии (Афганистан, Ирак, Югославия, Иран, Куба, Венесуэла, Китай, противодействие оранжевым революциям в ряде стран СНГ, изменение акцентов в современной политике России по отношению к коллективному Западу и т.д.)? Неужели все это можно списать только на примитивный тоталитаризм и авторитаризм так называемых сообществ периферии, с которым благородному Западу еще предстоит окончательно разобраться? А может быть здесь дело все-таки в другом? Нам представляется, что Фукуяма, будучи весьма тенденциозным идеологизированным ученым, представил в своей работе о конце истории абсолютно одномерную метафизичную схему, в которую не укладывается ни одна незападная в политико-экономическом смысле культура, и ни один другой процесс, кроме распространения либерализма в мире. В таком случае название его статьи можно воспринимать только в ироническо-фигуральном смысле, то есть таким образом, что, если ценности западного либерализма восторжествуют и вытеснят все другие в этом мире – это действительно будет концом всего культурного многообразия, богатства, самобытности и самостоятельности на Земле.

Вопрос, рассматриваемый Фукуямой, несколько напоминает проблему, которую обсуждали в своей переписке П.Я. Чаадаев и А.С. Пушкин: «Есть ли у России какое-нибудь историческое предназначение и сколько-нибудь значимая история?». Чаадаев, как известно из его первого «философического письма», считал, что нет. Великий русский поэт ему оппонировал в том смысле, что великое предназначение нашего народа состояло в том, чтобы остановить Золотую орду, которая непременно уничтожила бы западную цивилизацию. Россия, по Чаадаеву, существует только для того, чтобы дать негативный *урок* миру, каким путем не надо развиваться. Так же и у Фукуямы: позитивный *урок* миру дает только либеральный Запад, все остальные культуры – лишь материал для либерального эксперимента по преобразованию их в учеников Запада. Сам

Фукуяма наивно удивляется только одному: почему эти ученики (даже очень прилежные) не преобразуются во что-то совершенно тождественное Америке, западное и демократичное. «Японцы, – пишет он, – конечно, преобразовали почти до неузнаваемости западный капитализм и политический либерализм. Многие американцы теперь понимают, что организация японской промышленности очень отличается от американской или европейской, а фракционное маневрирование внутри правящей либерально-демократической партии с большим сомнением можно назвать демократией» [8, с. 141].

Ошибка Фукуямы и подобных ему деятелей – ученых и политиков, состоит в том, что они трактуют, не всегда бескорыстно, глобализацию, как процесс всеобщей универсализации: социально-политической, экономической и культурной. Глобализация, несомненно, приводит к возрастанию взаимозависимости государств, экономик и культур во всех сферах жизни. Социальное пространство становится более тесным, сжимается как шагреновая кожа. Однако, – это не приводит к монополизму одной политической модели общества, выравниванию уровня экономического развития разных стран и отказу народов от своей культурно-исторической самобытности в пользу некоей усредненной массовой культурной модели.

Крайняя идеологизированность позиции Фукуямы и отсутствие в ней объективного взгляда на незападные цивилизации проявляется и в том, что он говорит об «угрозе» для западного мира, которая, якобы, исходила от Китая и Советского Союза. Непонятно только, какая это была опасность, в чем она выражалась? Если он имел в виду рост вооружений в СССР, то самоочевидно, что это было реакцией, возможно чрезмерной, на агрессивную внешнеполитическую позицию США и ту гонку вооружений, которую развернула эта страна. После исчезновения фашизма и коммунизма наступает, согласно Фукуяме, *постистория*, когда серьезные конфликты между государствами на почве разных идеологий исключены. Остаются только вызовы со стороны религиозного фундаментализма и национализма. Религиозный фундаментализм Фукуяма, судя по всему, серьезно недооценил, поскольку утверждал, что идеи исламского теократического государства малопривлекательны для немусульман «...и трудно себе представить, чтобы это движение получило какое-либо распространение» [8, с. 144]. Национализм же у него выступает причиной двух мировых войн в XX веке, что тоже вызывает сомнения, так как данные войны были вызваны межимпериалистическими противоречиями экономического и политического плана, а не сугубо националистическими соображениями.

Будущее Запада, согласно Фукуяме, зависит, во-первых, от позиции Китая, который сохраняет коммунистическую идеологию. Но она не представляет, с его точки зрения, опасности, так как размывается в ходе реформ, начатых в 1978 году Дэн Сяопином и продолжаемых современными руководителями. «Новый Китай гораздо больше напоминает голлистскую Францию, чем Германию накануне Первой мировой войны» [8, с. 147]. Но здесь уместно возразить американскому исследователю. Уже сегодня китайская

экономика по объему ВВП является второй в мире, но Китай не обнаруживает стремления встроиться в фарватер политики Запада, сохраняя политическую и культурную автономию. Если же нынешние темпы развития китайской экономики сохранятся, то, по прогнозам, Китай по уровню экономического развития превзойдет США к 2025-му году. Как сложатся отношения Запада и Китая, станет ли Китай либеральным обществом, и возобладают ли в нем ценности потребительского общества? На этот вопрос однозначного ответа нет. Во-вторых, будущее Запада зависит также и от позиции России, которая, отказавшись от коммунистической идеологии, вряд ли вернется, согласно Фукуяме, к своей имперской политике XIX века. Поэтому Советский Союз, согласно предположениям американского политолога, стоит на распутье: «...либо он вступит на дорогу, которую сорок пять лет назад избрала Западная Европа и по которой последовало большинство азиатских стран, либо, уверенный в собственной уникальности, застрянет на месте» [8, с. 147]. Тут сразу же бросается в глаза то, что уникальность позволено иметь только Западу, все же остальные субъекты международных отношений обязаны вступить на ту единственную дорогу, которую им всем укажет Запад. Итак, крупные государства, по Фукуяме, уходят с исторической сцены в постисторическое состояние. Непонятно лишь, почему американского исследователя охватывает чувство грусти, если он видит только в этом смысл исторического развития и его венец. «Конец истории печален. Борьба за признание, готовность рисковать жизнью ради чисто абстрактной цели, идеологическая борьба, требующая отваги, воображения и идеализма, – вместо всего этого – экономический расчет, бесконечные технические проблемы, забота об экологии и удовлетворение изощренных запросов потребителя. В постисторический период нет ни искусства, ни философии есть лишь тщательно оберегаемый музей человеческой истории» [8, с. 148].

Ф. Фукуяма продолжил рассмотрение основных тенденций развития мировой системы в работе «Конец истории и последний человек» (1992). Фукуяма по-прежнему считает, что целью развития является либеральная демократия и все страны мечтают только о таком устройстве. Он пишет: «...либеральная демократия остается единственным логически последовательным политическим стремлением, и она овладевает различными регионами и культурами во всем мире» [7, с. 11]. Это более чем спорный тезис. За последние десятилетия произошли события, которые убедили многих в несостоятельности и неправомочности различных экономических и политических тенденций и культурных трансформаций, имеющих место в западноевропейских странах. В духе своей статьи «Конец истории» Фукуяма и в работе «Конец истории и последний человек» отстаивает тезис о превосходстве либеральной демократии и пишет: «В конце истории у либеральной демократии не осталось серьезных конкурентов... установился, по всей видимости, общий консенсус, согласный с претензиями либеральной демократии на звание наиболее рациональной формы правления, то есть государства, которое наиболее полно понимает рациональные желания и

рациональное признание» [7, с. 321-322]. Дело с распространением либеральной демократии в мире шло бы значительно лучше, но Фукуяма указывает на главное препятствие для этого, которое еще остается во множестве стран. Это национальная культура. Он досадует: «Культура – в виде сопротивления преобразованию определенных традиционных ценностей в ценности демократические – может, таким образом, представлять собой препятствие на пути демократизации» [7, с. 327]. Культурными факторами, которые особенно противостоят либерализации, по Фукуяме, являются «...чувство национальной идентичности, религия, социальное равенство, склонность к образованию гражданского общества, исторический опыт наличия либеральных институтов» [7, с. 333]. Это откровение весьма впечатляет. То, что культуру надо беречь и передавать следующим поколениям, американского автора мало волнует. Она подлежит устранению, демонтажу, так как мешает распространять по миру американские стандарты и стереотипы. Фукуяма отстаивает ценности американской либеральной демократии, как политического и социокультурного феномена, и желает их гегемонии в мире. Поэтому, мы не случайно предварили рассмотрение его концепции тем, что привели мнения разных исследователей о деструктивном влиянии глобализации (понимаемой исключительно, как американизация) на самые разные стороны жизни, во многих странах.

Список литературы

1. Валлерстайн, И. Миросистемный анализ: Введение / И. Валлерстайн. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2006.
2. Гэлбрейт, Дж. Экономика невинного обмана: правда нашего времени / Дж. Гэлбрейт. – М.: Европа, 2009.
3. Симонян, Р.Х. Кризис либерально-рыночной модели глобализации / Р.Х. Симонян [Электронный ресурс] // Вопросы философии. – 2018. – №8. – Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=2026&Itemid=52 (дата обращения: 19.04.2020)
4. Стиглиц, Дж. Глобализация: тревожные тенденции / Дж. Стиглиц [Электронный ресурс]. – М.: Национальный научно-общественный фонд, 2003. – Режим доступа: <http://www.library.fa.ru/files/Stiglitz-global.pdf> (дата обращения: 19.04.2020)
5. Страус, А.Л. Униполярность. Концентрическая структура нового миропорядка и позиция России / А.Л. Страус // Полис. – 1997. – №2. С. 27-44.
6. Уткин, А. Новый мировой порядок / А. Уткин [Электронный ресурс]. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. – Режим доступа: https://royallib.com/book/utkin_anatoliy/noviy_mirovoy_poryadok.html (дата обращения: 30.03.2020)
7. Фукуяма, Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма. – М.: АСТ: Ермак, 2005. – 588 с.

8. Фукуяма, Ф. Конец истории? / Ф. Фукуяма // Вопросы философии. – 1990. – №3. С. 134-148.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ДИАЛЕКТИКО-СЕМАНТИЧЕСКОГО АЛГОРИТМА Д.В. ПИВОВАРОВА. ПРИМЕР ПОСТРОЕНИЯ

Перехода М.А.,
Оренбургский государственный медицинский университет

Автором диалектико-семантического алгоритма является отечественный мыслитель, выдающийся философ Даниил Валентинович Пивоваров. Данный алгоритм описан в ряде его работ [3; 4; 5 и др.].

Думается, что рассмотрение алгоритма Д.В. Пивоварова следует начать с собственного замечания автора по поводу диалектико-семантического алгоритма. Философ пишет о том, что этот алгоритм, оказавшись адаптированным к определённым материалу не будет иметь «сколь-либо серьезного методологического значения» [3, с. 10]. Тем не менее, попытаемся отобразить в своей работе несомненную для нас весомость методологической роли обсуждаемого алгоритма.

Повышение важности рационального познания действительности для эффективного развития общества неминуемо ведет, в частности, к сосредоточению интеллектуальных интенций исследователей на онтологии постигаемого объекта. Да и без синтеза парных категорий, обеспечивающего закрепление итогов всякого комплекса познавательных действий и бытийственно атрибутивного объекту, немислимо мышление, познание в целом и сам человек. Как верно отметила Н.А. Голубева, диалектико-семантический алгоритм Пивоварова – это содержательная онтологическая «мини-теория», раскрывающая суть «объекта вообще» [2]. Таким образом, нам видится весьма актуальным освящение, и, если можно так сказать, «популяризация» данного алгоритма.

Рассматриваемый диалектико-семантический алгоритм (или диалектико-логический алгоритм, как именует его Д.В. Пивоваров в другой работе [4]) представляет собой единство определенных правил, с помощью которых конструируются категориальные модели объектов. С целью конструирования применяется синтез парных категорий «предельной или высокой степени общности» [4, с. 260]. Процедура функционирования алгоритма включает в себя три (и более) шага, посредством которых выстраиваются технологические цепочки, имеющие формы тетрады, эннеады или же уравнения из эннеад.

Первый шаг предполагает рассмотрение объекта в его противоположностях. Точнее, в первой паре имманентных ему противоположностей. Безусловно, объект исследования всегда выступает неоспоримым целым, но в тоже время он един диалектически, то есть не чужд противоположностей. Для вычленения первых двух противоположностей придерживаемся следующей последовательности: сначала выделяем основание для данного вычленения; затем определяем пару категорий (либо понятий,

методов и т.д.) через негативное отношение; и уже после этого обнаруживаем *меру*, в которой данная пара приближена к тождеству.

С логической точки зрения противоположности имеет смысл определять друг через друга негативно. A не есть не- A . Но в них, являющих собой отдельные предикаты единого объекта, непременно присутствует и общее. Следовательно, конкретное тождество между ними оказывается вполне возможным. Заметим, что данное тождество исследователь определяет через понятие «меры». Возьмем как пример определение «реального» в философии Пивоварова. Так, в рамках данного определения, под реальным понимается мера сопряжения экзистенции с бытием [4, с. 30].

Второй шаг предполагает вычленение следующих двух противоположностей. На этом этапе совершаемые исследователем действия аналогичны его действиям на первом этапе, то есть он определяет основание для деления объекта, выделяет противоположности и обнаруживает меру. Далее он занимается поиском общей меры для обеих пар категорий. Завершая этот шаг, исследователь очерчивает тетраду вокруг первоначальной категории (зачастую непарной), которая выступает центральной мерой.

На третьем этапе исследователь продолжает строить фигуру с помощью близлежащих категорий. У него появляется возможность вписать имеющийся категориальный квадрат в категориальный ромб, чьи вершины становятся вершинами треугольника, конструируемого на одной из сторон квадрата. К уже имеющимся добавляются еще две пары противоположностей, которые располагаются вокруг общего центра. Соответственно в процессе исследования конструируется эннеада (девять объединяемых категорий). Пивоваров отмечает, что на данном этапе дефиниция мерной категории переходит в мини-теорию [4, с. 263].

Таким образом, итогом усилий исследователя становится мини-теория с девятью категориями (эннеада), где центральная из них, мера, окружает себя парными рефлексивными понятиями.

Следует отметить, что методологические возможности диалектико-семантического алгоритма обусловлены, прежде всего, обращением к философскому уровню её методологии. Данный алгоритм служит онтологически значимым методом, способом, средством познания действительности.

Приведем пример использования диалектико-семантического алгоритма.

В качестве центральной мерной категории выступит понятие «объект познания»; данный выбор обусловлен нашей общей ориентацией на уточнение содержания указанного понятия. Рассмотрим ход совершаемых нами действий. Первые парные категории – «бытие» и «сущее». Изначально автор определял категории через негативное отношение. Иначе говоря, A не есть не- A , бытие же не есть сущее. В едином же (в их мерной категории) бытие есть сущее, то есть A есть не- A . Вторая пара – «субъект» и «объект». На наш взгляд, они также вполне пригодны для исполнения функции оснований для продолжения исследования. Далее вписываем категориальный квадрат в ромб, где

вершинами представлены мерные категории «единое», «многое», «ограниченность», «безграничность». Схематически изобразим данный алгоритм на рисунке 1.

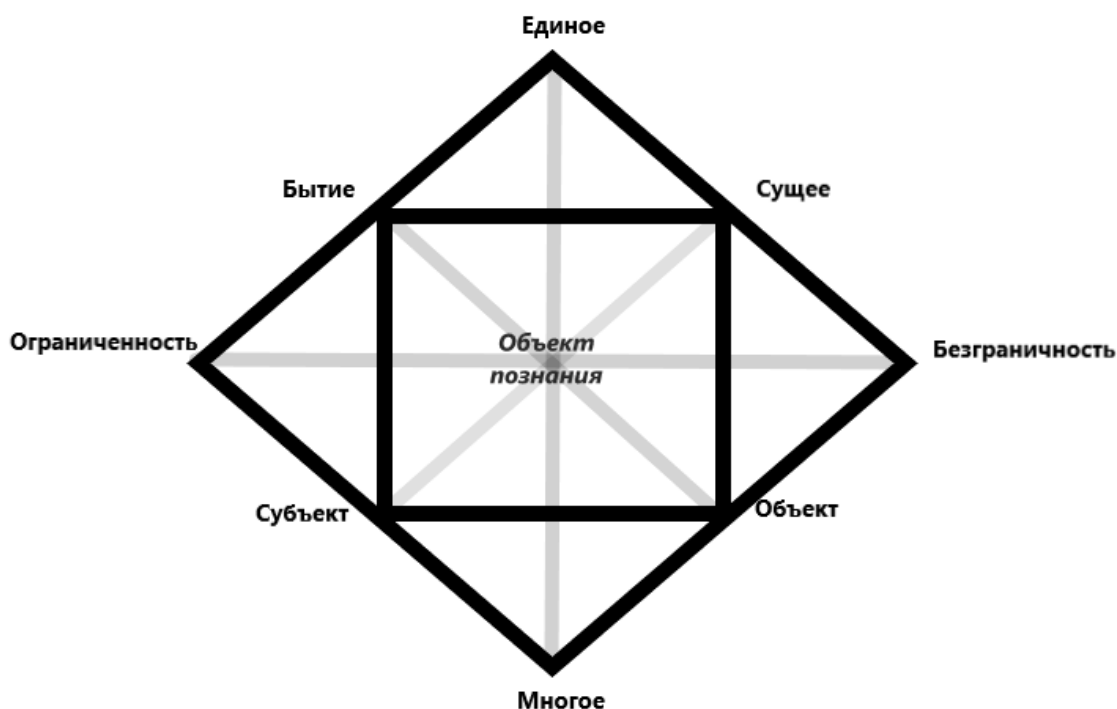


Рисунок 1. Пример диалектико-семантического алгоритма

Благодаря алгоритму получаем следующие дефиниции: объект познания – бытие сущего, раскрытое в интенциональной связи субъекта к объекту; единое в объекте познания – целостность сущего и бытия; многое в объекте познания – интенциональность субъекта к объекту; ограниченность по отношению к объекту познания – обнаруживание разрыва между субъектом и бытием (бытие есть «бытие для всех», но в тоже время существует бытийственное дистанцирование от объекта познания); безграничность в объекте познания – умножение сущности в объекте. С помощью данной «игры» получаем большое количество дефиниций. Таким образом, использование диалектико-семантического алгоритма позволяет разработать онто-мини-теорию.

Стоит согласиться с И.А. Беляевым, учеником и последователем Д.В. Пивоварова, который надеется на то, что со временем философское наследие отечественного мыслителя «не только получит всеобщее признание как неотъемлемая составляющая современной философии, но и займёт

подобающее ей место в различных сферах социально-гуманитарного знания» [1, с. 16].

Список литературы

1. Беляев И.А. Концепция культуры Д.В. Пивоварова // Интеллект. Инновации. Инвестиции. – № 10. – 2016. – С. 14-17.
2. Голубева Н.А. Диссемитрия и диалектика (онтологический аспект) // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». – № 3. – 2011. – С. 22-28.
3. Пивоваров Д.В. Диалектико-семантический алгоритм: общая идея // Известия Уральского государственного университета. Сер. 3, Общественные науки. – 2011. – № 2 (91) . – С. 5-10.
4. Пивоваров Д.В. Основные категории онтологии. – Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2003. – 268 с.
5. Пивоваров Д.В. Синтетическая парадигма в философии: избранные статьи. – Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2011. – 536 с.

ЧТО ТАКОЕ СОВРЕМЕННЫЙ ЛЕВОРАДИКАЛЬНЫЙ САТАНИЗМ

Перцева У.С., аспирант,
Оренбургский государственный университет

Сегодня главенствующая роль в социокультурном пространстве нашей страны отводится православию как носителю традиционных восточно-христианских ценностей духовно-нравственного характера, находящих явственное отражение в повседневной реальности (быте) большинства российских граждан. Наличие данного обстоятельства придает актуальность проблеме поиска путей адекватного восприятия различных религиозных (и сходных с ними) движений, в число которых входит леворадикальный сатанизм. Стоит заметить, что в основу идеологии этого движения положены взгляды А.Ш. ЛаВея, которые носителями ортодоксального христианского вероучения зачастую трактуются как одна из форм еретического дьяволопоклонничества.

Современная наука утверждает, что сатанизм – это «ряд оккультно-религиозных представлений, мировоззрений и верований ... протест против господствующего положения христианства» [1, с. 2]. Вместе с тем в отечественной философии получило распространение представление о феномене сатанизма как о возведении до уровня сакрального каких-либо «темных начал» человеческой души, то есть прямое отрицание греховности человеческих потребностей, вытекающих из инстинктов, в том числе поощрение активных интенций по направлению к их удовлетворению.

По мысли российского исследователя-религиоведа А.Л. Ковтуна, «Сатана – это не личность, а определенный архетип-первообраз, структурный элемент психики, своего рода образец поведения, мышления и видения мира»; согласно данному автору, существует нескольких четко дифференцируемых течений сатанизма, а именно – философское, любительское и непосредственно оккультное [2, с. 8].

Ввиду того, что отечественными специалистами пока еще не предложены признаки и критерии для отнесения того или иного нетрадиционного религиозного движения к сатанизму, Ковтун принимает за его системообразующую характеристику комплекс черт, среди которых особо выделяются: самоотнесение течения к сатанизму, наличие образа сатаны (или дьявола) в базовой доктрине этого движения, а также использование этого образа как примера для подражания.

Мы согласны с утверждением автора относительно того, что впервые образ дьявола (равнозначно образу сатаны) упоминается еще в иудаизме, однако укажем, что существенно более ранние признаки мифологической сакрализации «темных начал» в человеке и окружающем его мире встречаются в язычестве, где животной агрессии дьяволоподобных богов отводится на порядок больше внимания по сравнению со «светлыми духами», ориентированными на поддержку созидания и опосредованной им

человеческой практики как фундаментальным атрибутам благоденствия и развития первобытного общества.

Несмотря на вышеуказанное, заметим, что рассмотрение язычества и его взглядов не диктуется логикой осуществляемого исследования, так как на протяжении XX и в течение XXI веков леворадикальный сатанизм представлял и продолжает представлять собой специфический антипод христианству, основанный в первую очередь на взглядах фундаментального протестантизма и католицизма, в том числе базируется на идеях немецкой постклассической философии XIX столетия, что вступает в существенное противоречие с языческими веровательными концепциями.

Для достижения цели нашего исследования необходимо уточнить особенности обозначенных Ковтуном течений современного сатанизма.

Философское течение сатанинского движения представляет собой принципиально нерелигиозную конструкцию, опирающуюся на сугубо метафизическое мировоззрение, не заявляющее о себе как об учении, которое можно отнести к какой-либо веровательной концепции. Оно базируется на определенной этической парадигме, трактующей нравственные ценности существующих мировых религий, находящие отражение в повседневной человеческой практике, как противоестественные человеческой природе и предлагающая собственное прочтение этих ценностей.

Любительское течение сатанинского движения предполагает ряд молодежных (часто подростковых) тематических сообществ, основополагающим элементом которых выступают популярные в той или иной субкультурной музыкальной среде направления или поджанры тяжелой рок-музыки, такие как blackened death metal или DSBM (depressive suicidal black metal) [3]. Сторонники «любительского» сатанизма не воспринимают лежащие в его основе взгляды буквально – более того, они в принципе не заинтересованы в их трактовке. Молодые последователи данной формы сатанизма заимствуют у него соответствующее название, мрачную символику и тематическую атрибутику с целью походить на своих музыкальных кумиров, используют их как личностные образцы [4], чтобы поддерживать определенный субкультурный (а по сути – контркультурный) имидж [5].

В основе *окультичного течения* сатанинского движения лежат идеи формализованного дьяволопоклонничества, то есть специфической трактовки библейского вероучения «со знаком минус» – здесь имеется в виду ярко выраженная антихристианская ориентация взглядов, заключающихся в понимании перечня смертных грехов человечества как своеобразного руководства к действию: прелюбодействуй, укради, убей и так далее. Уточним, что именно сторонники данного направления обычно обвиняются правоохранительными органами в практике «Черной мессы» и иных кровавых ритуалов преступного характера. Последователи философского направления сатанизма относятся к дьяволопоклонникам крайне негативно и зачастую считают отождествление с ними оскорбительным для своей леворадикальной организации. Например, владелец крупнейшего

отечественного интернет-ресурса, посвященного сатанизму, утверждает, что «дьяволопоклонничество подразумевает именно поклонение, что несовместимо с сатанизмом» [6]. Дополним, что в рамки оккультного направления современного сатанизма мы также включаем мистицизм А. Кроули и его мировоззренческую позицию «Телема», а также достаточно популярное в западноевропейских странах учение о викканстве [7].

Исходя из вышесказанного, необходимо уточнить, что мы понимаем под современным сатанизмом именно первое (философское) направление ввиду того, что доктрина Церкви Сатаны, зафиксированная в Сатанинской Библии ЛаВея, постулирует, что «Сатана означает непорочную мудрость взамен лицемерного самообмана» [8, с. 6].

Говоря о современном сатанизме как об организации леворадикального характера, мы имеем в виду те догматизированные ценности, которые определяют вектор ее генезиса, становления и развития. Среди них особо отметим стремление к абсолютизации свободы личности, ориентацию на максимально возможную независимость в выборе своего жизненного пути, автономию в вопросах морали и нравственности, допустимость сексуальной раскрепощенности, социальную толерантность и прочее. Таким образом, концептуальная основа сатанизма существенным образом перекликается с актуальной парадигмой современного леворадикального движения в целом. Более того, сама Библия Сатаны обозначает путь своего сторонника как «левый путь» [8]. Напомним, что «важнейшими чертами идеологии леворадикализма являются интернационализм – признание принципиального равенства всех рас и национальностей и антиимпериализм – отрицание захватнической, националистической и шовинистической политики», что также входит в перечень значимых идей философского учения Церкви Сатаны [9, с. 15].

Подводя итоги нашего исследования, укажем, что научный интерес к философскому рассмотрению леворадикального сатанизма должен базироваться не только на существующей популярности данной тематики в молодежной среде западноевропейских стран (что справедливо и в отношении России), но и на особой необходимости в вычленении его онтологических оснований с целью достоверной трактовки задач функционирования и форм практической деятельности сатанистов с учетом того влияния, которое они способны оказывать и оказывают на современное информационное общество.

Список литературы

1. Сабиров В.Д. Проблемы трактовки сатанизма как философского течения // Научный электронный журнал Меридиан. 2020. № 8 (42). С. 1-4.
2. Ковтун А.Л. Основные течения современного российского сатанизма // Вологодские чтения. 2007. № 63. С. 8-11.
3. Kahn-Harris K. The failure of youth culture: reflexivity, music and politics in the Black Metal Scene // European journal of Cultural Studies. 2004. № 7 (95). С. 1-24.

4. Рахматуллин Р.Ю. Личностный образец как фактор социализации // Вестник ВЭГУ. 2013. № 3 (65). С. 114-121.
5. Беляев И.А., Беляева Н.А. Культура, субкультура, контркультура // Духовность и государственность. Сборник научных статей. Выпуск 3 / Под ред. И.А. Беляева. – Оренбург: Филиал УрАГС в г. Оренбурге, 2002. – С. 5-18.
6. Black Fire Pandemonium [Электронный ресурс.] – Режим доступа: http://warraх.net/contra_dei/1/07.html (дата обращения: 23.03.2020).
7. Hjelm T. Between Satan and Harry Potter: legitimating Wicca in Finland // Journal of contemporary religion. 2006. № 21. С. 33-48.
8. ЛаВей А.Ш. Библия Сатаны. – М.: Древний город. Общество Сознания Смерти, 2009. – 666 с.
9. Самойлов С.Ф., Насиров М.Н. К проблеме различения понятий социального и политического радикализма // Общество: политика, экономика, право. 2016. № 2. С. 13-17.

«ОДИНОЧЕСТВО В ТОЛПЕ» КАК АКТУАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОСТИ

**Радаева О.А., аспирант,
Колледж сервиса, г. Оренбург**

В современной отечественной науке интерес к проблеме одиночества стал нарастать с последних десятилетий XX века. Исследуемая тема рассматривается в сфере социальной философии, анализируются философские аспекты проблемы одиночества, происходит её социально – философское осмысление. В XXI веке проблема одиночества становится наиболее актуальной, и приобретает все большую остроту благодаря современному образу жизни. В условиях современной жизни человек чувствует себя одиноким, несмотря на то, что он окружен другими людьми, возникает так называемое «одиночество в толпе». Феномен одиночества изучается в философии, социологии, психологии.

В философском знании проблема одиночества не является чем-то абсолютно новым. Попытки дать философское осмысление проблемы начинаются в античные времена (Платон, Аристотель, Сенека, Марк Аврелий). Уделяют внимание проблеме одиночества мыслители средних веков, эпохи Возрождения, Нового времени, эпохи романтизма. Р. Декарт, Г. Лейбниц, М. Монтень, Б. Паскаль, Ж.-Ж. Руссо, Ф. Ницше, А. Шопенгауэр и другие обращаются к теме одиночества. Значимое место категория «одиночество», занимает в работах известных философов – экзистенциалистов – А. Камю, С. Кьеркегора, Н. Бердяева, Х. Ортега-и-Гассета, Ж.-П. Сартра, М. Хайдеггера.

Безусловно, проблема одиночества является одной из самых болезненных в наши дни. В XXI веке людям доступно множество благ современной цивилизации, но, несмотря на достижения науки, культуры, экономики и медицины, все чаще человек чувствует себя несчастным, ненужным и одиноким. Несомненно, проблема одиночества существовала во все времена, однако сейчас она стоит наиболее остро. Это подтверждается все возрастающим количеством научных изысканий, проводимых на данную тему, как российскими, так и зарубежными исследователями. Каждый из них по-своему трактует термин одиночество. Но все они сходятся в одном – одиночество способно существенно снизить удовлетворенность своей жизнью, качество жизни, продуктивность человеческого существования для общества, ощущение счастья.

Под термином одиночество мы понимаем частичное или полное отсутствие социальных контактов, однако сюда можно отнести не просто отсутствие общения, но и отсутствие морального удовлетворения получаемого в процессе коммуникации. Именно отсутствие морального удовлетворения в процессе коммуникации можно назвать главным признаком «одиночества в толпе». Человек окружен другими людьми, вовлечен в процессы коммуникации, однако качество такого общения не способно удовлетворить его

потребности. Проблема одиночества продолжает усугубляться, несмотря на то, что в XXI веке все больше людей вовлекается в коммуникацию при помощи сети интернет, которая дает возможность общаться на расстоянии практически в любое время суток. Реальность сегодня такова, что люди, окружённые социальными сетями, родственниками, друзьями и коллегами, остро чувствуют себя одинокими.

С нашей точки зрения показательным является тот факт, что причины возникновения «одиночества в толпе», по-разному понимаются в философии и психологии. Например, кандидат философских наук Анна Скляр, в своей статье утверждает что «Одиночество в толпе» это неизбежный синдром мегаполиса, плата за высокий уровень комфортной жизни. По ее мнению, с одной стороны, люди погружаются в неестественно быстрый городской темп жизни, все больше времени уделяя зарабатыванию денег, и все меньше оставляя его на живое общение. С другой стороны происходит переизбыток контактов с посторонними людьми в течение дня, люди устают от информационного шума, но при этом чувствуют себя «катастрофически одинокими»[8].

Практикующий психоаналитик Наталья Славашевич, в своих работах придерживается мнения что «одиночество в толпе» это «болезнь», которая носит психологический характер. То есть это проблема, которая зависит не от внешних условий жизни, а от внутреннего состояния человека. Наталья Славашевич считает, что иногда люди должны быть одни, это естественное состояние человека. Одни люди используют это время для умственной деятельности, размышления и накопления сил, другие всеми способами пытаются его избежать.

По нашему мнению оба подхода заслуживают внимания и их можно считать в определенной степени верными. Чувство одиночества действительно свойственно человеку по его природе. Доказательством этого утверждения служит тот факт, что размышления о природе одиночества, мы встречаем в работах мыслителей, начиная с эпохи античности и до наших дней. Проблеме одиночества уделяется внимание как в науке: философии, психологии, социологии; так и в искусстве: художественной литературе, живописи, музыке. Сам термин «одиночество в толпе» впервые упоминается в стихотворении советского поэта Алексея Яковлевича Маркина:

«Страшнее нету одиночества,
Чем одиночество - в толпе,
Когда бездумно всем хохочется,
Но плакать хочется - тебе!» [5]

Таким образом, можно сделать вывод о естественном характере чувства одиночества, которое свойственно человеку на протяжении всей истории существования человечества, независимо от того окружен он людьми или лишен контактов.

Однако, нельзя не согласиться, с утверждением Анны Скляр о том, что в условиях современного этапа развития общества проблема одиночества стоит особенно остро. С нашей точки зрения, показательным является тот факт, что за

последние двадцать лет было опубликовано множество исследований посвященных данной проблеме. Феномен одиночества рассматривается с разных ракурсов в философии, психологии и социологии. На современном этапе, проблеме одиночества посвящены ряд диссертаций, монографий и статей, среди авторов мы отметим: Бячкову Н.Б., Гольман Т.И., Денисову Т.Ю., Куртиян С.В., Лященко М.Н., Мазуренко Е.А., Матеева Д.А., Музашвили Д.З., Нурееву Р.К., Рашидову Т.Р., Румянцева М. В., Рыжакову Е.В., Сакутина В.А., Старовойтову Л.И., Тихонова Г.М., Фаррахова А.Ф., Юрченко М.А.

Проанализировав труды, посвященные феномену одиночества на данном этапе, мы приходим к выводу, что возрастающий научный интерес к феномену одиночества свидетельствует об усугублении данной проблемы. В своих работах авторы дают философское осмысление сущности одиночества, проводят глубокий исторический анализ философской литературы, ищут причины возникновения чувства одиночества и предпринимают попытки найти решение проблемы одиночества.

Таким образом, изучив труды, накопленные в философской мысли на современном этапе, мы приходим к выводу, что феномен «одиночества в толпе» имеет двойственную природу. Являясь с одной стороны неотъемлемой частью сущности человека, проявлением его внутренней природы, с другой стороны он подвержен влиянию внешних факторов. Ускоряющийся темп жизни, широкое распространение сети интернет, обезличивающей процесс общения, информационный шум, переизбыток контактов с посторонними людьми усугубляют проблему одиночества, заставляя человека чувствовать себя одиноким, даже если он окружен людьми, и участвует в процессе коммуникации.

Список литературы

1. Виноградов, В.В. Одиночество, одинокий, одиначество, одинакий / В.В. Виноградов/ История слов / РАН/ Отв. Ред. Академик РАН Шведова Н.Ю. – Москва : Толк, 1999. – 1138с. - с.947-948.
2. Замалеев, А.Ф. Человек в мировоззрении русского средневековья / А.Ф. Замалеев. – Санкт-Петербург: Питер, 2011. – 267с.
3. Куртиян, С.В. Одиночество как социальное явление : дис. канд. социол. наук : 22.00.04 /С.В. Куртиян. – Москва, 1995. – 145 с.
4. Лосев, А.Ф. Истории античной философии в конспективном изложении / А.Ф. Лосев. – Москва: Мысль, 2011. – 377с.
5. Маркова Е. Стихи Алексея Яковлевича Маркова. «Страшнее нету одиночества». <https://www.stihi.ru/2015/03/15/9172>
6. Мамардашвили, М.К. Лекции по философии / М.К. Мамардашвили . – Москва: Проспект, 2013. – 224 с.
7. Миускович Б. Одиночество: междисциплинарный подход // Лабиринты одиночества. – Москва: Прогресс, 1989. С. 52-87.

8. Скляр А. Одиночество в толпе. <https://anchiktigra.livejournal.com/104436.html>
9. Славашевич Н. Время для себя. <https://anchiktigra.livejournal.com/104436.html>
10. Философский энциклопедический словарь/ Ред.-сост.: Е.Ф. Губский, Г.В. Кораблева, В.А. Лутченко. – Москва : ИНФРА - М, 1999. – 576с.
11. Spirituality and the Psychological Impact of Unemployment: Personality Characteristics, Loneliness and Depressive Symptomatology / George Klefarasa, Evdokia Vasiloua / The European Journal of Counselling Psychology 2016, Vol. 5(1), 62–77 doi:10.5964/ejcop.v5i1.90 / PsychOpen is a publishing service by Leibniz Institute for Psychology Information (ZPID), Trier, Germany. www.zpid.de/en
12. How to Treat a “Loneliness Epidemic” / Nicholas Kristof’s / Nov. 17, 2019 / The New York Times / Nov. 18, 2019, Section A, Page 22 of the New York edition with the headline: How to Treat a ‘Loneliness Epidemic’ <https://www.nytimes.com/2019/11/17/opinion/letters/loneliness-epidemic.html>