

**ДНИ ФИЛОСОФИИ
В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ**

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ КОДЫ РОССИИ

**(к столетию
"Философского парохода")**

**Сборник материалов
конференции**

Санкт-Петербург
2022



Международная конференция

***ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ КОДЫ РОССИИ
(к столетию «Философского парохода»)***

Санкт-Петербургский государственный университет
Институт философии

Материалы конференции

17–18 ноября 2022 г.

Санкт-Петербург, Россия

International Conference

***CIVILIZATIONAL CODES OF RUSSIA (on the
100th Anniversary of the ‘Philosophers’ ship’)***

*Saint Petersburg State University
Institute of Philosophy*

Conference papers

*St. Petersburg, Russia
November 17–18, 2022*

ББК 87
УДК 124.6
Ц57

Ответственные редакторы: д.филос.н., проф. Н.В.Кузнецов, к.полит. н., доц. А.Н. Сунами
Редакторы: д.филос.н., проф. И.И. Евлампиев, д.филос.н., проф. И.Д. Осипов, д.филос.н., проф. А.М. Соколов, д.филос.н., проф. Б.Г. Соколов, д.филос.н., проф. М.М. Шахнович, , д.филос.н., доц. А.Е. Радеев, д.филос.н., доц. Л.В. Шиповалова, к.ист.н., доц. О.А. Любезников, к.полит.н., доц. А.Г. Пинкевич, к.филос.н., А.А. Львов

П26 Международная конференция «Цивилизационные коды России (к столетию «Философского парохода»)». Санкт-Петербургский государственный университет, 17-18 ноября 2022 г. Материалы конференции / Отв.ред. Н.В. Кузнецов, А.Н. Сунами – СПб.: ООО «Сборка», 2022. – 541 с.

Международная научная конференция «Цивилизационные коды России (к столетию философского парохода)» состоялась в рамках празднования Дней философии в Санкт-Петербурге и приурочена к столетию одного из важнейших событий русской культуры XX века - «философскому пароходу», высылке из страны осенью 1922 года выдающихся деятелей науки и культуры. В рамках мероприятия мы обращаемся к широкому кругу вопросов, связанных с поиском, реконструкцией, обновлением наших представлений о цивилизационном коде России, воссоединением «материковой» российской культуры и культуры русского зарубежья, экспортом и ре-экспортом русской культуры и науки.

В 2022 г. мы продолжаем сложившуюся традицию всестороннего и компетентного обсуждения важнейших проблем и вопросов современности, проводимого в Санкт-Петербургском университете с 2001 года. Форум «Дни философии в Санкт-Петербурге» регулярно привлекает широкое внимание деятелей науки и культуры со всей России и из-за рубежа.

Конференция проводится в преддверии празднования трехсотлетнего юбилея Санкт-Петербургского государственного университета.

Адресовано специалистам в области философии, культурологии, конфликтологии, музеологии, а также всем интересующимся актуальными проблемами жизни современного общества.

ISBN 978-5-85263-082-7



ББК 87
УДК 124.6

© Коллектив авторов, 2022
© Санкт-Петербургский государственный университет, 2022

Оглавление:

Пленарное заседание	5
Симпозиум «Теоретическое наследие петербургской философии»....	22
Конференция «Конфликтогенный потенциал новой реальности современного мира и вызовы российской цивилизации».....	85
Секция «Цивилизационные стратегии в постглобальном мире».....	130
Секция «Философия науки и техники - российская перспектива»....	218
Секция «Как возможна эстетика в современной России?»	313
Секция «Цивилизационный код между триумфом и трагедией: наследие культуроведения XX в. в современной перспективе»	417
Секция «Проблематизация кода».....	436
Круглый стол «Религиоведение в России: традиции прошлого и современные тенденции».....	480
Круглый стол «Идея империи и идея революции в русской общественно-политической мысли эпохи эмиграции».....	513
Круглый стол «Человек - суверенное государство: этическая доктрина А.А. Зиновьева (к 100-летию со дня рождения)»	530

ПРОГРАММНЫЙ КОМИТЕТ КОНФЕРЕНЦИИ

Председатель Программного комитета:

Кузнецов Никита Всеволодович – директор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета

Заместитель Председателя Программного комитета:

Сунами Артем Николаевич – доцент Кафедры конфликтологии Санкт-Петербургского государственного университета

Члены Программного комитета:

Данилов Александр Николаевич – профессор, член-корреспондент Национальной академии наук Беларуси, заведующий кафедрой социологии Белорусского государственного университета, Республика Беларусь

Даудов Абдула Хамидович – директор Института истории Санкт-Петербургского государственного университета

Де Бласио Алисса – профессор, Колледж Дикинсон, США

Держвицкий Евгений Викторович – доцент Кафедры этики Санкт-Петербургского государственного университета

Еремеев Станислав Германович – Председатель Постоянной комиссии по государственному устройству, международным, межпарламентским и общественным связям Законодательного собрания Ленинградской области

Касавин Илья Теодорович – профессор, член-корреспондент РАН, Институт философии РАН

Козырев Алексей Павлович – декан философского факультета МГУ

Курочкин Александр Вячеславович – декан факультета политологии Санкт-Петербургского государственного университета

Ларионов Игорь Юрьевич – доцент Кафедры философской антропологии Санкт-Петербургского государственного университета

Львов Александр Александрович – доцент Кафедры философской антропологии Санкт-Петербургского государственного университета

Петрова Надежда Валерьевна – старший преподаватель Кафедры конфликтологии Санкт-Петербургского государственного университета

Скворцов Николай Генрихович – декан факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета

Соколов Алексей Михайлович – профессор Кафедры социальной философии и философии истории Санкт-Петербургского государственного университета

Соколов Евгений Георгиевич – профессор Кафедры русской философии и культуры Санкт-Петербургского государственного университета

Стребков Александр Иванович – профессор Кафедры конфликтологии Санкт-Петербургского государственного университета

ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

Ажимов Ф.Е.

НИУ ВШЭ

ЭКСТРАФИЛОСОФСКИЕ ФАКТОРЫ И ВОЗМОЖНОСТЬ НАЦИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Рассуждая о развитии философии, что нам следует отнести к экстрафилософским, то есть не-философским факторам, а что – к философским? Философские факторы – это факторы, которые вырастают и действуют изнутри философии, органично ее внутренней интенции отобразить мир в его единстве таким образом, чтобы не были размыты детали. В этом смысле очень сложно определить, что же будет внешним по отношению к философии? Но здравый смысл подсказывает нам, что есть очень много внешнего по отношению к философии. В широком смысле это любое влияние культуры на мнение философа. Например, в лингвистике в качестве экстралингвистических факторов развития языка указывают на общество, воздействующее на язык, его контакты с другими культурами и языками. Даже целевая аудитория текста тоже является таким фактором.

Язык в философии является определяющим, именно благодаря ему ту или иную философию принято называть национальной. В этой связи очень важными будут вопросы: что может влиять на такую философию, определяется ли она внутри себя самой или извне, может ли она быть частью мировой философии? Указанные вопросы можно свести к одному более широкому – существует ли вообще мировая философия или она есть механическая сумма философий национальных? Если национальные философии составляют мировую, то каковы пропорции участия локальных философий в мировом пространстве мысли? Очевидно, что эти доли не будут равными. Одна традиция делает акцент на методоло-

гии, другая – на эстетике, третья – на анализе позитивных наук и т.д. Причем не только содержание, но и форма философии может быть детерминирована внешними по отношению к философии факторами. Есть национальные традиции, которые принципиально не разрабатывают свой философский язык, а погружаются в стихию повседневного языка таким образом, чтобы философский текст был понятен неспециалисту. В этом случае философия, не изобретая специальных терминов, становится ближе национальному духу и вполне тождественной национальной философии.

Национальность обуславливает через пространство и время, язык и культуру любого философа, однако в имплицитной форме в каждой философии содержится стремление преодолеть эту «единичность», хотя способ этого преодоления также, в свою очередь, будет обусловлен национальной традицией.

Философия – вид знания, стремящийся к чистоте, пусть даже недостижимой. В этом контексте не важно, на первый взгляд, в каком месте живет и работает философ – в стране с миллиардным населением или на маленьком острове в Тихом океане. Но при более детальном рассмотрении мы замечаем, что экстрафилософские факторы влияют на тему, жанры, на то, например, какой раздел философии более популярен (например, где будет преобладать эпистемология, а где – философия истории; или, наоборот, какой раздел философии в определенной национальной традиции привлекал меньше внимания и почему).

Козырев А.П.

МГУ им. М.В. Ломоносова

«БОГОРОДИЦА — ВЕЛИКАЯ МАТЬ СЫРА ЗЕМЛЯ
ЕСТЬ»: МИФОЛОГИЯ, ФИЛОСОФИЯ, РЕЛИГИЯ.

Земля, одна из четырех стихий, является важной метафорой, соединяющей в себе широкие возможности для по-

строения различных метафизик и мировоззрений: земля и небо, земля и море (океан), почва и беспочвенность (Ungrund, бездна Якова Бёме, ставшая бердяевской «свободой», есть именно отсутствие почвы), «почвенники» как целое направление русской мысли XIX века, отличавшее себя от славянофилов. «Земля», «почва» становятся важными конструктами различных философских, религиозных, народных мифологических идейных комплексов. В немецкой истории теория «крови и почвы» (*«Blut und Boden»*) являлась реперной точкой национал-социалистической идеологии.

Мы анализируем только один вектор: как сопоставление Богоматери и «Матери-сырой-земли», работало в русской культуре конца XIX – первой половины XX веков, обращаясь к именам и идеям Ф.М. Дотоевского, В.С. Соловьева, С.Н. Трубецкого, Вяч. Иванова, С.Н. Булгакова, Г.П.Федотова.

Г.П. Федотов неоднократно обращается к анализу этого образа в народной поэзии. Если в книге «Стихи духовные» (1935), опубликованной в разгар «софиологического спора» вокруг учения прот. Сергия Булгакова, мифологема «матери сырой земли» ориентирована на выявление преимущественно христианских мотивов в народном мировоззрении, то в книге «Русская религиозность» (1946), она рассматривается в разделе «Дохристианское язычество». Федотов отмечает теллурический характер древнеславянского мировоззрения, «небо или небеса редко упоминаются русским славянином с глубокой теплотой, ужасом или романтическим влечением», причем земля понимается в предельно конкретном смысле как «поле, лелеющее семя, земля пахаря-хлебопашца». Он отмечает близость этого представления о святости матери-сырой-земли иранской мифологии: можно увидеть некоторое родство с богиней воды и плодородия Ардвисурой Анахитой, прекрасной девой, тоскующей по богатырю, однако это богиня скорее водной, чем земной стихии. Федотов предпола-

гает, что Мать-Земля «оставалась безыменной, еще более почитаемой в своей неназванности, как Гея, или Деметра, у греков, Великая Матерь римлян, или Сырая Мать-Земля иранцев».

Владимир Соловьев апеллирует к народной вере в речах «О ходе русского просвещения» в марте 1881 года, после убийства императора Александра II. Он говорил о том, что «для народной веры Богородица... это – душа мира, первая материя, мать всего существующего, которая переходя от форм астральных к формам органическим и далее человеческим, стремится воплотить в себе божественное начало, осуществить, родить его». В «Речах о Достоевском» Соловьев вводит понятие «богоматерии», подразумевая под ним материю тварного мира, преображенную совокупным усилием Бога и человека. Оно опосредованно связывает Богородицу и философско-научное понятие «природы», то есть опосредует веру и разум, знание, получаемое от веры и добываемое разумом в науке.

С.Н. Трубецкой оказывается в русле соловьевской идеи об «истинной науке», которая должна овладеть тайною преображения мира и дать религиозное обоснование физике и прочим наукам, изучающим мир по стихиям века сего. Мистериально-романтический взгляд на природу включает в себя идею спиритуализации материи, её преображения под воздействием церковных таинств. Он рассматривает церковные таинства как процесс органический, а философию Церкви как «умозрительную физиологию божественного Тела (физику богоматерии)».

Последовательный опыт сближения «Матери сырой земли» и Богородицы проводит С.Н. Булгаков, для которого слова Хромоножки в романе Ф.М. Достоевского «Бесы» «Богородица — великая мать сыра земля есть и великая в том для человека заключается радость», являются одной из главных загадок и проблем для творческого поиска. Булгаков

убежден, что корни этого образа заключаются не только в языческих представлениях о рождающей силе земли и в русских духовных стихах, но они присутствуют и в символике церковной гимнографии, и в поучениях отцов Церкви, только под землей разумеется не земля этого мира, но «новая земля», Царство небесное.

В «Софии, Премудрости Божией» (1936), кратком изложении своей софиологической системы, Булгаков пишет: «Несомненно также огромное влияние, оказанное Вл. Соловьевым на Достоевского, и именно в самых его важных прозрениях о матери-сырой земле, о грядущей «свободной теократии»». Булгаков иллюстрирует чувство Матери-Земли у Достоевского словами старца Зосимы о любви к творению. «Люби повергаться на землю и лобызать ее, - поучает старец Зосима Алешу Карамазова. Лобызает землю и Раскольников в финале «Преступления и наказания», Обращение к земле для покаяния, или же для клятвы – частый мотив в народной мифологии.

Тема «Матери-сырой-земли» возникает вокруг доклада С.Н. Булгакова «Русская трагедия» на заседании МРФО 2 февраля 1914 г. Для Булгакова Хромоножка хоть и существует в постхристианскую эпоху, по своему сознанию принадлежит к дохристианской или, вернее, внехристианской эпохе. Он отмечает ее пифизм, женственную пассивность, через ее подсознание «Мать-Земля говорит многовещие мысли, но до ее сознания это еще не дошло». Вяч. Иванов, полемизируя с Булгаковым, напротив стремится найти христианские коннотации этого образа.

В «Купине Неопалимой» (1927) Булгаков отмечает, что само творение мира прообразует рождение Пресвятой Девы, и богородичные мотивы можно найти уже в Ветхом завете. Сходные мотивы имеются в православной литургике, где Богоматери соотносится топоним «новой земли» и в которых господствует земледельческая метафорика. Само же

рождение Богомладенца носит космический характер, и пророчески предваряет преображение всего тварного космоса. Булгаков соотносит Благовещение с Пятидесятницей и называет Благовещение «личной Пятидесятницей» Марии, Приводя суждение Фомы де Виллануева: «если человек создан как микрокосм, то Мария есть *microcosmus Ecclesiae*», Булгаков сопоставляет их со словами Хромоножки у Достоевского.

Несмотря на исключительную плодотворность образа Матери-Земли, связующего собой разные слои культуры, низовой и дворянской, языческой и христианской, древнеславянской и современной, образ этот обладает амбивалентностью. Как отмечал Бердяев «в русском культе Божией Матери, которая иногда заслоняет образ Христа, чувствуется культ русской земли. Образ матери-земли, России, и Матери Божией иногда перемешивается в сознании русского народа. Русское христианство скорее женственная, чем мужественная религия».

Кирабаев Н.С.

РУДН

РОССИЯ – ИСЛАМСКИЙ МИР:
ОТ ДИАЛОГА КУЛЬТУР К ДИАЛОГУ
ЦИВИЛИЗАЦИЙ.

В современных условиях усиления политической и экономической турбулентности в мире, недостатке знаний о других культурах, формирования, развития и давления стереотипов, в нашей стране получила практика создания, поддержки и развития благоприятных условий для толерантных отношений, культуры мира и сотрудничества. Опыт России уникален за счёт конфессионального, этнического и культурного многообразия. В Российской Федерации государственность и цивилизационный код культуры основывается на исторически сформировавшихся и сегодня развивающихся-

ся благоприятных условий для выстраивания межконфессионального, межкультурного и межэтнического диалога.

Одним из таких современных примеров является **Группа стратегического видения «Россия – Исламский мир»**, основателями которой в 2006 году были Е. М. Примаков и М. Ш. Шаймиев. Вопрос, на который предстояло ответить, заключался в том, как на основе российского опыта в межконфессиональной сфере сделать Россию и Исламский мир ближе, как снять имеющиеся проблемы недопонимания и подозрения, которые образовались в исламском мире в отношении нашей страны в прошлое время, с одной стороны, и какова роль ислама в укреплении российской государственности и культуры, с другой. Таким образом, речь шла о диалоге, который должен приподняться над новостной лентой ежедневных событий, в частности, о взаимоотношениях цивилизаций и о взаимоотношениях культур в рамках одной цивилизации.

Сегодня можно сказать, что Группа «Россия – Исламский мир» превратилась из дискуссионного клуба интеллектуалов в широкую платформу инициатив. Об этом свидетельствует пленарное заседание Группы в мае 2022 г., которое проходило в Казани в рамках торжеств по случаю 1100-летия принятия ислама Волжской Булгарией. Основной вопрос, который рассматривался в рамках этого заседания – гражданская идентичность в многонациональных государствах. Историческая важность и актуальность этого юбилея состояла, в частности, в том, что он пришелся на период, когда так называемый коллективный Запад попытался объявить нас изгоями, доказать всем, что мы находимся в полной изоляции. Отклик за рубежом на празднование 1100-летия принятия ислама Волжской Булгарией показывает, что это призыв у зарубежных мусульман не нашёл отклика. Ни о какой изоляции России говорить не приходится. Многочисленные участники и гости, принявшие участие в различных меро-

приятнях, выступали не с «западными шпаргалками», подсказывающими, что им говорить или не говорить по острым вопросам. Они высказывали собственное мнение, зачастую весьма нелицеприятное для так называемого Запада.

Разумеется, диалог цивилизаций и культур - это не ожидание полного единомыслия и, тем более, «единодействия». Это попытка понять и услышать иное видение, иное понимание ситуации или процесса, которое исходит из понимания его собственных интересов и, которое формирует толерантность к интересам участника диалога и требует уважительного отношения к Иному.

Кроме того, например, диалог религий не должен быть нацелен на ревизию вероучений, поскольку у мировых религий много общего. Их совместное существование имеет тысячелетнюю историю. Важно понять и определить, каково место и роль религии в современном мире, в развитии национальной культуры, как религии должны взаимодействовать в рамках диалога цивилизаций, какой должна быть культура общения с представителями иной веры. Этот подход особенно сближает мусульман и православных в России. О близости такого видения недавно говорил Святейший Патриарх Кирилл. Об этом же писал русский святитель Феофан Затворник еще в позапрошлом веке.

Мусульманская культура, являющаяся составной частью мировой культуры, сыграла значительную роль в истории человеческой цивилизации и продолжает оказывать существенное влияние на различные области жизни разных стран мира. Отсюда проистекает естественное стремление к философскому осмыслению культурных традиций народов мусульманского Востока. В России изучение мусульманской культуры имело не только академическое, но и общественно-политическое значение, что обусловлено непосредственным соседством с мусульманскими странами, а также тем обстоятельством, что определенная часть населения России истори-

чески связана с мусульманским историко-культурным ареалом. Более того, как показывает анализ российской историко-философской и культурной традиции, отношение к исламу и мусульманской культуре на протяжении всей истории России во многом определяло понимание своеобразия того, что есть в целом Россия, российская культура. В частности, это подтверждается и современными дискуссиями по проблеме евразийства.

Абакарова Р.М.

ДГУ

КОДЫ, СТИМВОЛЫ И ЗНАКИ В ЭТНОКУЛЬТУРЕ:
АРХЕТИП ГОРЯНКИ

Мифы и образы сегодня имеют такое же влияние на современного человека, как когда в жизни первобытных людей. Проблема влияния мифа и ее переплетение в социокультурные процессы, рассмотрено в работах А. Лосева, Б. Малиновского, Е. Мелетинского, Ф. Шеллинга, М. Элиаде, Дж. Кэмпбелла. Культура теряет свой творческий потенциал при упадке мифа, его правомерно рассматривать как основу культуры и многообразия ее форм. При этом очень важно определить подходы к мифу, выявить саму логику мифа и его понимание. А. Лосев, который считал, что понять миф можно только рассуждая на языке мифа, и логика присущая ему — это совершенно особенная, не научная логика мифа [1.с.213], что отражено в его исследовании «Диалектика мифа». А. Лосев говорит о необходимости понимания мифа "как он есть", с точки зрения мифологического же мировоззрения, а не какого либо другого (научного, художественного и т.д.).

Модификации одного и того же архетипа проявляются в различных мифологиях, имея в каждой из них свою специфику. Об этом же говорил и К. Леви - Стросс, этнолог, призывающий рассматривать мифологию как некий совокупный

мир и изучать его, исходя из его же особенностей толкования. По мнению А. Лосева, миф не есть выдумка, а реальность. Соответственно, для анализа мифа требуются инструменты иного порядка, и одним из таких инструментов становится архетип как бессознательное основание мифа, априорная схема переживания мира, как утверждает К.Юнг в книге «Душа и миф: шесть архетипов»[2.с.198]. Архетип становится необходимым в исследовании мифа, и, если миф определять как форму мышления, то архетипы выступают категориями такого мифологического мышления, содержащие эмпирический (коллективный) опыт, а также шаблоны чувственного реагирования на окружающую действительность. Итак, миф можно считать продуктом непосредственной реализации архетипов. Значение архетипа для современных исследований можно определить как инструмент для анализа культуры и ее явлений. Символы, порожденные архетипом, представлены в изобилии в мифах, миф говорит языком символов, которые отражают глубинные смыслы на понятном нам языке. Однако, символ имеет бесчисленное множество значений и интерпретаций, несущих в себе оттенки архетипических представлений. Порой, это даже противоречивые значения, но именно амбивалентность символа приближает нас к досознательным формам, архетипам. Чем конкретнее и определеннее символ, тем дальше он от истока в бессознательном. Э. Самуэльс в обширном труде "Юнг и постъюнгианцы" определил архетип как формальное понятие без материального существования, и его следует отличать от архетипических образов и представлений"[3.с.65]. Попытка провести различия между данными понятиями предпринята в книге К. Юнга Архетип и символ [4.].

Образ этнокультурного архетипа распространяется не только на организацию окружающего мира, макрокосмоса, но и на членов этноса, как символа микрокосмоса. Исследуя женские украшения у дагестанских народов можно заметить,

что они помогают выстроить человека в соответствии с его духовно-пространственным положением в мире, определяют топографию человеческого тела, структурируют [4]. Украшения в дагестанской культуре, подобно аналогичным представлениям в мировой культуре, позволяют осуществить некий переход в иное пространство, в иной мир. И тут мы опять встречаем отсылку к сфере идеального, архетипического, сакрального, потустороннего через реальный предмет. Следовательно, существует некая идеальная структура, уподобить и уподобиться которой стремиться человек в традиционной культуре, схема, которая выражает соотношение человеческого тела и космического пространства. Эту схему, можно попытаться рассмотреть в комплексе архетипа Горца и Горянки. В архетипе национального танца эта схема структурирования пространства и тела может проявляться через рисунок танца, танцевальные движения, указывающие на манеру двигаться в пространстве, манеру осваивать его. Архетип, как он есть у Юнга, не носит оттенков оценочных или моральных. В то время как этнический архетип включает набор специфически направленных ценностных ориентаций, с позиции Г. Гессе «...первобытные силы выше морали»[5].

При исследовании этнокультурных архетипов, важно подчеркнуть, что в отличие от юнговских архетипов, речь идет не о самих архетипах, а с их выражениями, с архетипическими образами, указывающими на нечто в глубинах традиционно-мифологического, которое с течением времени возможно приобретает ценностное содержание. Архетип сам по себе не морален и не immoralен, не прекрасен и не безобразен, не осмыслен и не враждебен смыслу, но в нем заложены открытые возможности для предельных проявлений добра и зла,- пишет С. Аверинцев[6.с125]. Структура этнокультурного архетипа многослойна, в основании которой лежит адаптивно-адаптирующее, а ценностные и моральные установки являются формами или надстройками над глу-

бинными образами. Однако, «Архетип, как таковой, существенно отличается от исторически ставших или переработанных форм» [2.с.99],— резюмирует Юнг.

Как было отмечено ранее, под этнокультурным архетипом понимается уже не только та непредставимая форма в культуральном бессознательном, но и совокупность приобретенных на ее основе качеств, норм, традиций и т. д., причем такой архетип способен вбирать в себя опыт предыдущего поколения и проявлять себя в различных новых модификациях с учетом временных изменений. Сложно говорить о том, что ценности полностью предопределены архетипами, потому что тогда они бы весьма трудно поддавались изменению и переосмыслению, что остановило бы развитие человека. Важно помнить, что этнокультурный архетип— это не жесткий образ, это некий потенциал, стремление.

Многие исследования сегодня представляют архетип формирующим духовные константы культуры или духовную матрицу (Глеуж, А.Д, Моница Н.П.), называют их носителями "извечных" аксиологических смыслов (Щепановская, Е. М.). Н.В. Перунова пишет о введении особого ценностно-архетипического комплекса, где архетипы наряду с ценностями образуют ядро культуры, но не связывает их между собой в отношении первичности и вторичности. По сути, идея этого комплекса представлена как попытка решения вопроса с существованием ценностного аспекта архетипа.[7.с37-39].

При рассмотрении этнокультурных архетипов, сам подход предполагает некоторое абстрагирование от мировой универсальности и рассмотрение в плоскости специфических, этнических образов, а значит, предполагается больше конкретики, локальной реализации глубинного архетипа. Однако, правильным будет и опора на изначальный глубинный архетип, с фиксацией надстроенных уникальных этнических черт. К. Юнг считал сознательное безусловно связан-

ным с бессознательным и, более того, отводил им место в основании культуры. По его выражению, архетип, как таковой, Исследователи этнокультур правоммерно представляют в качестве базисного их элемента этикет и традиции. Так, А.Тлеуж, выявляя специфику адыгской культуры, приходит к выводу, что «адыгэ хабзэ», моральный кодекс адыгов, является этнокультурным архетипом[8]. Хотя, как нам кажется, в данном случае происходит некая замена термина, но нельзя не согласиться, что «адыгэ хабзэ» формирует духовную составляющую адыгов. Однако, при исследовании этнокультурного архетипа определяющее значение имеет мораль в традиции как составная часть комплекса, не исчерпывающегося только ею. Традиция выполняет схожую с архетипом роль и предстает формой выражения этнокультурной традиции, включающей в себя ритуал, общественное мнение (обычай), мораль, наука, обычное право, танец, эпос, декоративно - прикладное искусство, как его структурные компоненты.

Сосуществование на общей территории позволило народам Дагестана выработать обязательную общую систему правил поведения. Этикет, являющийся по нашей классификации составной частью этнокультурного архетипа, несомненно берет на себя часть функций по наследованию опыта от предшествующих поколений к следующим. Этические представления прошлого дают возможность познакомиться с ментальностью и культурой предков. Этикет демонстрирует специфику отличий образа жизни, нравов определенной этнокультуры от всех прочих. По существу, этикет может сам выступать знаком, передающим специфику культуры. Наше исследование включает этот знак в систему этнокультурного архетипа, наряду с остальными компонентами. Ведь простое подражание горскому этикету не находит подкрепления в культуральном бессознательном отличной этнокультуры. Перед нами вновь встает проблема архетипа и симулякра.

Причем, актуальна она и внутри самой этнокультуры: прошлые представления находят отклик только тогда, когда имеют потенциал развития в будущем. Этикет, как регламентированная система, отличается консервативностью, изменения происходят лишь в его формальных признаках, не затрагивая глубинные основания. Это значит, что сам по себе, он является неким шаблоном, базирующимся на чем-то большем. Исходя из этого, сам этикет неправомерно возводить в статус этнокультурного архетипа ввиду его консервативности. Уместнее представить его включенным в архетип, таким образом обеспечивая ему базу в глубинных слоях ментальности, а значит, открыть и возможность к вариациям и изменениям. Отличительными признаками дагестанского этикета значатся учтвое обхождение с людьми старшего возраста, гостями, вежливое обращение с женским полом. Естественным является процесс отмирания несоответствующих времени пережитков. Например, этнографы свидетельствуют, что в былые времена горянка не могла показаться с непокрытой головой перед посторонними мужчинами. Возможно, это соотносится с архаичными представлениями о сакральной женщины, чей образ, например, фигурирует в мифе об охотнике и богине, которая скрывает свой истинный облик, а открываясь охотнику, считает его причастным к некой тайне, и накладывает на него табу. С приходом патриархального строя такие представления могли исказиться и вылиться в форме строгих запретов для самих же женщин. Известны также в народном творчестве сюжеты, где невестка превращается в птицу, испытывая стыд по поводу того, что свекор увидел ее за расчесыванием волос. В настоящее время, табу на демонстрацию волос или строгое требование ношения платка находится в стадии секуляризации, сохраняясь по большей части в селах. В то же время, наблюдается волна возобновления традиции ношения платка, но уже в русле исламизации. Является ли эта волна компенсацией глубинной

потребности, сформированной горской традицией, нам еще предстоит выяснить.

Литература

1. Лосев А. Ф. Диалектика мифа / Сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого.— М.: Мысль, 2021.— 558 с.

2 Юнг, К.Г. Душа и миф: шесть архетипов./ Пер. с англ.—Киев.: Государственная библиотека Украины для юношества, 1996.

3 Самуэлс Э. Юнг и постъюнгианцы. Курс юнгианского психоанализа. Пер. с англ. М.: ЧеРо, 1997. С.65.

4 Юнг, К.Г. Архетип и символ / К.Г.Юнг. — М.:Ренессанс, 1991. - 304 с.

5 Гессе Г. Письма по кругу: Пер. с нем./Сост., авт. предисл. и коммент. В. Д. Седельник.— М.: Прогресс, 1987.С.110.

6.Аверинцев С.С. "Аналитическая психология" К.Г. Юнга и закономерности творческой фантазии//«Вопросы литературы». 1970. №3. С. 125.

7. Перунова Н.В. Ценностно - архетипический комплекс//Вестник Омского университета. 2010. № 3. С. 37–39.

8. Тлеуж А. Д. Этнокультурные архетипы адыгского народа: опыт философско-культурологического осмысления : дисс. ... док. филос. наук : 24.00.01 / Краснодар, 2017. - 320 с.

Бродский А.И.

СПбГУ

СЕЛЕКТИВНАЯ СЕМАНТИКА.

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ, ПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ И
НЕЙРОФИЗИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ
ФОРМИРОВАНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО КОДА

В представленном докладе предпринята попытка объяснить, как формируются цивилизационные коды. Автор доклада выдвигает три тезиса.

1. В основе формирования цивилизационных кодов лежит селекция смыслов («смысловая решетка» или «фильтр», по терминологии М. Фуко), которая пропускает или вытесняет в подсознание имеющиеся в распоряжении той или иной культуры смыслы и ценности. В результате цивилизационный код следует рассматривать как процесс сложного взаимодействия сознательного (репрезентативного, коммуникативного) и подсознательного (вытесненного, подавленного) фактора.

2. Любая селекция смыслов детерминируется определенными коллективными психологическими травмами, чаще всего связанными с утратой прежней идентичности. (В истории России такими факторами были крещение Руси, монгольское нашествие, церковная реформа XVII в., преобразования Петра I, революции начала XX в., развал СССР и т. п. Каждое событие создавало свой набор смыслов, актуальный и поныне.) Как в индивидуальном, так и в национальном или цивилизационном развитии, полученная на определенном этапе психологическая травма не только формирует различные болезненные симптомы и комплексы, но и является необходимым моментом в становлении самосознания. Причем вытесненные в подсознание смыслы играют в этом процессе не менее значимую роль, чем актуализированные и осознанные. Процессы отчуждения, подавления, вытеснения и т. п. являются конструктивными факторами, без которых не может сформироваться ни личность, ни нация, ни цивилизация.

3. На нейрофизиологическом уровне «селективная семантика» связана с инертностью нервных процессов и «отрицательной индукцией», т. е. тем, что в неврологии называют «навязчивыми состояниями». Здесь автор доклада исходит из двух гипотез отечественной культурологии XX века: а) гипотезы антропосоциогенеза, предложенной неврологом и генетиком С. Н. Давиденковым (1880–1961), считавшим т. н. «навязчивые состояния», т.е. произвольно возник-

кающие в нашем сознании стереотипные переживания типа obsessions, импульсов или фобий, необходимым и важнейшим фактором возникновения культуры как таковой; б) гипотезы «вероятностной модели языка» математика и философа В. В. Налимова (1910–1997), согласно которой каждый языковой знак вероятностно-статистическим образом связан с множеством смысловых значений, образующих априорную функцию распределения смысла. Конкретный ситуационный контекст актуализирует одно из возможных смысловых значений знака; соответственно, другие возможные смыслы оказываются вытесненными. Неврологической основой этого процесса являются концентрация раздражения в одном из участков коры полушарий головного мозга и торможении раздражения по периферии (отрицательной индукцией), что и представляет собой физиологическую основу «навязчивых состояний».

СИМПОЗИУМ «ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ПЕТЕРБУРГСКОЙ ФИЛОСОФИИ»

Арефьев М.А., Давыденкова А.Г.

СПбГАУ

ПРОФЕССОР А.А. ГАЛАКТИОНОВ
КАК ПЕТЕРБУРГСКИЙ ИСТОРИК РУССКОЙ
ФИЛОСОФИИ

АНАТОЛИЙ Андрианович Галактионов (1922 – 2002) по праву считается одним родоначальников научной школы историков русской философии. В 1970 – 80-х гг. он руководил коллективом кафедры философии ЛСХИ (теперь Санкт-Петербургский государственный аграрный университет). Анатолий Андрианович – участник Великой Отечественной войны, сражался в годы Ленинградской блокады на Невском пятачке, где и потерял ногу в результате тяжелого ранения. После госпиталя он продолжил учёбу в городе Свердловске (Средний Урал) на базе филиала Ленинградского государственного университета. В 1949 году он окончил философский факультет ЛГУ, а в 1951 году защитил кандидатскую диссертацию на тему «Плехановская концепция русской материалистической философии XIX в.». С 1952 года – старший преподаватель кафедры истории философии ЛГУ, с 1955 года – доцент этой же кафедры. Докторскую диссертацию написал совместно с профессором П.Ф. Никандровым, защита произошла в 1966 году. Работа над диссертацией в конечном счете вылилась в фундаментальный научный труд двух соавторов «История русской философии». Анатолий Андрианович сформировал научную школу «Отечественная философия в ее историческом развитии».

Среди других значимых работ Галактионова – «Идеология русского народничества» (1966); «Русская социология

IX – XX веков. Учебник (СПб.: Лань, 2002). «История русской философии» впервые была издана в Ленинграде в 1961 году, затем переиздавалась со значительными доработками в 1970 г. и в 1989 г. Особый интерес для современных историков русской социально-философской и культурологической мысли представляет переиздание Галактионовым классического труда Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» (СПб., 1995). Как историк русской философии он центральной линией изложения проводил теорию органицизма. Во введении к учебнику он писал: «Космос в качестве целостного организма, а все его конкретные формы как органы, - но самостоятельные организмы, функционирующие по частным законам, подобным всеобщим, потому что в мире везде одна творящая жизненная сила, органическая теория представляла мир грандиозной иерархической системой» [1, с.17].

Значительный период научной и педагогической жизни Галактионова был связан с факультетом социологии Санкт-Петербургского государственного университета. Как пишет академик А.О. Бороноев, «его лекции по истории русской социологии были фактически первым и в российских университетах полным курсом, включающим социологическую мысль русского средневековья и эпохи петровских времен как первые опыты социологических обобщений» [2, с. 151-153]. Заслугой Галактионова в научном плане является то, что он расширил временное пространство отечественной социологии и включил новые имена и идеи, и тем самым определил проблемное поле истории отечественной социологии.

1. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX – XIX вв. – 2-е изд., испр. и доп. – Л.: Изд-во Ленинградского университета, 1989. – 744 с.

2. Бороноев А.О. Галактионов как социолог // Вестник Российской Христианской Гуманитарной Академии - Том 14. Выпуск 1, 2013. - С 151 - 153.

Асадов А.Г.

СПбГУ

КАТЕГОРИЯ ПРАВОСОЗНАНИЯ В
ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ ПРАВА Л.И.
ПЕТРАЖИЦКОГО

Лев Иосифович Петражицкий (1867-1931), замечательный теоретик права, мыслитель, создатель психологической теории права, один из основателей петербургской школы права. Преподавал в Санкт-Петербургском университете, возглавлял кафедру энциклопедии и философии права (1898-1918). Воззрения мыслителя основывались на междисциплинарном научном подходе, включавшем оригинальное сочетание правовой теории, нравственности и научных достижений психологии.

Особого внимания в психологической теории права Л.И. Петражицкого заслуживают его взгляды в отношении правосознания индивида и общества. Высоко оценивая влияние нравственно-этических переживаний правового типа в жизни индивида, Петражицкий, с одной стороны, отмечает мотивирующее действие этических переживаний, побуждающих к совершению каких-либо действий, или напротив, к воздержанию от определенных действий, с другой, - подчеркивает их значимое влияние на формирование психики индивида и характера его взаимоотношений в социуме. Правосознание, по мнению мыслителя, формируется под воздействием сложных социально-психических процессов, вызывающих в сознании индивида «этических эмоционально-интеллектуальных сочетаний», целью которых является достижение общего блага, воспитание индивидов, и мотивация к общественно полезному поведению. С развитием общественных отношений, действия индивида, основанные на императивно-атрибутивных (правовых) эмоциях, привели социально прогрессивным шагам, и «то социально разумное и желательное в качестве всеобщего поведение, которое

раньше было лишь спорадическим, соблюдалось лишь этически более выдающимися людьми, признавалось особой заслугой и вызывало похвалу, а может быть, и удивление, теперь становится эпидемическим, превращается в общее социальное явление» – отмечает Петражицкий.

Касаясь генезиса правосознания в процессе общественного развития европейских народов, ученый показал грандиозный потенциал императивной этики, способствующий развитию императивно-атрибутивных правил поведения, основанных на правовых принципах и нормах, вытекающих из общих принципов христианской морали.

По сравнению с нравственностью, право оказывает нормативно-регулирующее воздействие на поведение человека, поощряя социально желательное поведение и предусматривая санкции за противоправное, его воспитательное влияние оказывает более сильное воздействие на индивидуальную и массовую психику. Мыслитель рассматривал императивно-атрибутивное правовое сознание в двух аспектах, специфическим образом влияющих на наше поведение: в случаях сознания индивидом своего долженствования в пользу права другого субъекта, и в тех случаях, когда индивид сознает долженствование другого по отношению к себе, поскольку управомочен в отношении иных лиц. Действие императивно-атрибутивных эмоций рассматривается как авторитетное санкционированное атрибутивной нормой побуждение к поощряющему поведению индивида, соответствующее содержанию его права. Мотивация, исходящая из сознания субъектом своего права в виде долга другого перед ним, обозначена «активной правовой мотивацией, в отличие от пассивной мотивации, которая основана на сознании субъектом своего правового и нравственного долга. По мнению Петражицкого, правовой порядок в обществе основан на соответствии пассивной и активной правовой мотивации, соответственно определяющих вид и меру должного поведения.

Он придавал важное воспитательное значение как активному, так и пассивному типам правосознания, отмечал, что содержание сознаваемых и реализуемых индивидом прав определяет степень влияния активного правосознания на характер социально-значимого поведения человека. Сознание индивидом своих прав делает его равноправным участником соответствующих правоотношений. Мыслитель справедливо подчеркивал, что право «не взирает на лица», поднимает «малых» до высоты «великих» мира сего [1].

1. Петражицкий Л. И. Теория права в связи с теорией нравственности / Л. И. Петражицкий; [сост., автор вступ. ст. и коммент. А.Н. Медушевский], - М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010.

Дмитров И.И.

РХГА

ЕВГЕНИЙ СЕМЕНОВИЧ ЛИНЬКОВ ОБ
ОТНОШЕНИИ СОЗНАНИЯ И ПРЕДМЕТА В СФЕРЕ
ТЕОРЕТИЧЕСКОГО И ПРАКТИЧЕСКОГО ОПЫТА

В свой курс лекций по истории классической немецкой философии, прочитанный для студентов философского факультета Санкт-Петербургского (Ленинградского) государственного университета в 1988/1989 учебном году, Евгений Семёнович Линьков сознательно включал феноменологическое введение в философию. Необходимость такого введения, согласно Линькову, заключается в том, что «в историческом развитии философии слишком часто эксплуатировалась односторонняя субъективность и односторонняя объективность» [1]. Такой подход не может дать саморазвития содержания, поэтому началу философии предшествует рассмотрение нефилософских способов сознания. Таким образом, начиная с исследования сферы теоретического и практического опыта, мысль восходит к познанию единства противоположных определений сознания и предмета способом со-

зерцания (искусство), представления (религия) и мышления (история философии). Только такой способ позволяет в процессе философского образования подойти к собственно предмету философии, выраженному в диалектическом развитии всеобщего единства бытия и мышления, природы и духа.

Начинать восхождение к своей первооснове, следует с рассмотрения противоположности самой философии. Так как потребность в философии предполагает определённую степень развития человеческой культуры, философия возникает только на той фазе, когда возникает её необходимая предпосылка в виде теоретического и практического опыта. Поэтому мы и должны приступить к феноменологическому введению в философию с рассмотрения опыта.

Предпосылкой опыта выступает сознание. Сознание отличает себя от предметов благодаря собственной определённости. Т.е., чтобы знать противоположный предмет вне сознания, сознание должно находиться в отношении не только к предмету, но и к себе самому.

Точка зрения эмпиризма по вопросу бытия сознания всегда оказывается ограниченной своей несостоятельностью в том пункте, где она не способна увидеть за определенностью предмета определенность самого сознания.

Познание же берет свое начало отнюдь не с чувственного восприятия, оно начинает свое движение как раз с рассудочного анализа. На этом этапе мышление должно выступить в отрицании неразличенного единства предмета, чтобы возникла форма анализа особенности предмета.

Эмпирический способ сознания, или опыт, что для нас в данном случае одно и то же, ограничен тем, что знает себя исключительно в качестве явления, при том, что природа сознания для него самого в опыте остается неизвестной. В эмпирическом сознании момент всеобщности пребывает ещё лишь в непосредственной форме.

Всеобщее в опыте существует только в субъективной сфере и выступает только как чистая абстракция всеобщности, где Я=Я. Вот эти три неразвитых момента понятия, указывают на то, что опыт есть необходимая форма познания истины, хотя и ограниченная.

Весь теоретический и практический опыт есть только начало самостоятельности и свободы человека, потому что он направлен на снятие этой противоположности. Значит, рождение диалектического метода связано с отрицанием теоретического и практического опыта.

По сравнению с опытной наукой искусство и религия делают существенный шаг вперёд. Уже в искусстве обнаруживается единство всеобщего и особенного, где всеобщее, идея определяет свою собственную реальность, особенность.

Только в результате усвоения феноменологического введения в философию мы становимся на путь, ведущий к понятию диалектического мышления и понятию того, что представляет собой всеобщий диалектический процесс природы и духа, или диалектический процесс самого всеобщего в природе и духе.

Чтобы понять то, как это всеобщее первоначально развёртывается в своих особенных формах – в сфере природы и духа, предполагается уразуметь саму идею, или понятие философского познания.

1. Линьков Е.С. Лекции разных лет по философии – Т.1 СПб., 2018: «Умозрение». С. 486.

Докучаев И.И.

СПбГУ

РЕГИОНАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ МОИСЕЯ САМОЙЛОВИЧА КАГАНА

В докладе анализируется состояние классификации форм сущего и бытия. В своей последней книге «Метаморфозы бытия и небытия: Онтология в системно-

синергетическом осмыслении» петербургский философ Моисей Самойлович Каган создал версию региональной онтологии, в которой выделены четыре региона – Человек, Общество, Культура и Природа [1]. Это различие сделано интуитивно, однако его эвристический потенциал, с моей точки зрения, очень важен. Чтобы раскрыть его, необходимо разобраться, имеет ли данная классификация основание, то есть, возможно ли установить критерии для выделения указанных четырех регионов сущего. В настоящем докладе предпринята попытка найти такого рода критерии. Выделено два основных типа классификаций сущего: метафизический и феноменологический. Показано, что ключевые формы бытия в феноменологической классификации – региональная онтология материальной природы и региональная онтология человеческого мира в ходе анализа их конституирования оказались не различными регионами, а взаимообусловленными. То есть непосредственный характер конституирования материальной природы и гипостазируемый характер конституирования человеческого мира не подтверждаются в ходе феноменологической разработки их содержания. Всякое конституирование материальной природы осуществляется в горизонте человеческого мира, а всякое конституирование человеческого мира включает конституирование материальной природы. Тот же характер взаимообусловленности можно обнаружить и у выделенных в рамках метафизической классификации форм сущего: природы, культуры, человека и общества. Выделение именно этих четырех форм обусловлено двумя парами критериев (форм бытия сущего): объективное – субъективное; естественное – искусственное. Природа – естественное и объективное сущее; культура – искусственное и объективное; человек – естественное и субъективное; общество – искусственное и субъективное. Только синтез этих форм можно определить как субстанцию, то есть сущее, обладающее собственным бытием, а не конструируемое сознанием. Все

остальные синтезы, а также чистые регионы сущего можно разделить на две группы: конструкции, выделение которых обусловлено реальным мотивом, или строением сущего, и избыточные регионы. Конструкции суть компоненты сущего, выделение которых обусловлено его объективным содержанием. Избыточные регионы сущего выделяются только субъективно. Среди конструкций можно выделить чистые регионы сущего: природу, культуру, общество и человека; двухсоставные: синтез природы и культуры, синтез природы и человека, синтез природы и общества; трехсоставный регион сущего – синтез общества, культуры и человека.

1. Каган М.С. *Метаморфозы бытия и небытия: Онтология в системно-синергетическом осмыслении.* – СПб.: Logos, 2002. – 416 с.

Кожурин А.Я.

РГПУ им. А.И. Герцена

ПРОФЕССОР Я.Я. КОЖУРИН

КАК ЛЕНИГРАДСКИЙ ИСТОРИК РЕЛИГИИ И
ФИЛОСОФИИ

В этом году исполняется 85 лет со дня рождения Якова Яковлевича Кожурина (1937 – 1992). Я.Я. Кожурин родился в Псковской области в семье старообрядцев. После прохождения службы в Советской армии, поступил на философский факультет Ленинградского государственного университета, который окончил в 1965 году. В 1967-1972 годах – преподаватель философского факультета ЛГУ. В 1972-1977 – заведующий кафедрой Ленинградского государственного сельскохозяйственного института. В 1977-1987 – директор Государственного музея истории религии и атеизма (ГМИРиА). В 1987-1992 – заведующий кафедрой Ленинградского финансово-экономического института (ЛФЭИ).

В центре научных интересов Я.Я. Кожурина находились проблемы истории религии и атеизма. В 1968 году он

защитил кандидатскую диссертацию «Вопросы атеизма в трудах Г.В. Плеханова». В значительной степени диссертация опиралась на неопубликованные материалы, хранящиеся в Доме Плеханова. В частности, письма основоположника отечественного марксизма и его корреспондентов, записи в тетрадях, конспекты книг и т.д.

В 1982 году Я.Я. Кожурин защитил докторскую диссертацию. Она называлась «Развитие теории научного атеизма в трудах учеников и соратников К. Маркса и Ф. Энгельса», среди персоналий, о которых идет здесь речь, – Й. Дидген, А. Бебель, Ф. Меринг, П. Лафарг и Г.В. Плеханов. В диссертации основательно анализировались взгляды на религию и атеистические воззрения крупнейших теоретиков II Интернационала, демонстрировалась их актуальность.

Среди других значимых работ Я.Я. Кожурина назовем «Из истории борьбы за научный атеизм (А. Бебель и Г.В. Плеханов)» (1972); «Вопросы атеизма в трудах соратников К. Маркса и Ф. Энгельса» (1977); «Советская историческая наука о крещении Руси» (1986, в соавторстве с Л.И. Емелях). Помимо авторов марксистского направления, Я.Я. Кожурин особое внимание уделял изучению религиозно-философских воззрений Л.Н. Толстого (работы «Антиклерикализм Л.Н. Толстого», «Л.Н. Толстой о смысле и ценности жизни», «“Социалистические мечтания” Л.Н. Толстого», написанные в соавторстве с Л.И. Кучиной).

Значительный период научной и творческой жизни Я.Я. Кожурина был связан с руководством ГМИРиА. В этом качестве он провел реконструкцию музея, руководил созданием новой экспозиции. Значительное место на посту директора ГМИРиА он уделял редакторской деятельности. Я.Я. Кожурин выступил в качестве ответственного редактора 13 сборников статей, чьими авторами были известные специалисты в области истории религии и философии (М.И. Шахнович, Б.Я. Рамм, А.И. Новиков, Н.С. Гордиенко, С.Н. Савельев,

А.Ф. Замалеев, М.А. Арефьев и др.). В качестве ответственного редактора Я.Я. Кожурин участвовал в подготовке двух сборников научных трудов и на последнем месте работы – в ЛФЭИ.

Ломоносова М.В.

СПбГУ

ОТ ЮРИДИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА
ПЕТРОГРАДСКОГО УНИВЕРСИТЕТА К
СОЦИОЛОГИЧЕСКОМУ ФАКУЛЬТЕУ ГАРВАРДСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА: ВКЛАД ПИТИРИМА СОРОКИНА В
МИРОВУЮ СОЦИОЛОГИЮ

Питирим Александрович Сорокин (1889–1968) – российский и американский социолог, научный корифей ушедшего века, стоял у истоков многих современных социологических теорий и отраслевых социологических дисциплин, являясь русским классиком западной социологии. Работы ученого охватывают практически все области социологии, включая социологию знания и искусства, методологию социологии, социологию культуры. А сам он занимает особое место в плеяде мыслителей, чьи труды оказали фундаментальное влияние на развитие социологии как научной дисциплины в теоретико-методологических вопросах и институциональных аспектах. Развитие социологии как научной дисциплины с очевидностью показало, что Питирим Сорокин являлся и является по настоящее время самым продуктивным и наиболее переводимым социологом в истории этой науки. Характерно, что российские академические традиции социологического образования, заложенные в начале XX века несмотря на то, что в России начиная с 20-х гг. прошлого века и вплоть до 80-х гг., социология была вытеснена из корпуса гуманитарного знания, не только сохранились, но и получили свое дальнейшее развитие благодаря научной и организационной деятельности Питирима Сорокина в США.

Научное творчество П.А. Сорокина характеризует целостность не только по причине преемственности его трудов русского и американского периодов, его видения структуры социологического знания, но также по причине неизменности интегральной сущности всех его работ. Все его мировоззрение было пронизано интегральным синтезом как на уровне сциентистских программ, так и в политических взглядах, и даже на уровне жизненной философии. В этом смысле принципиальное отличие между ранним (русский период) и поздним (американский период) Сорокиным заключается лишь в глобализме его теории: если он начинал довольно традиционно для социальной мысли рубежа веков, изучая конкретные социальные явления и факты, то в «гарвардский период» превратился в могущественного макросоциолога. Идеи и научные теории П.А.Сорокина принесли свои плоды не только в профессиональной социологической среде, они во многом легли в мировоззренческий фундамент современной культуры и общества в целом. И.А.Голосенко, первый советский исследователь творчества П.А.Сорокина ещё 1967 году писал, что «философия интегрализма» оказывает глубокое влияние на буржуазную культуру эпохи империализма» [1, с.3].

Сорокин, будучи яркими представителем и наследником традиций русской культуры и науки, обогатил ими мировую социологию. Точно также, как и русские историки, оказавшиеся в США, именовали себя не иначе, как «ученые русско-американского мира», подчеркивая значимость культуры и академических традиций, унаследованных еще в до-революционной России, так же и Питирим Сорокин - выпускник и профессор Петроградского университета вошел в историю науки как «российско-американский» социолог.

Стоит отметить, что социальный взрыв 1917 г. выбросил за пределы России к началу 20-х годов по различным подсчетам от двух до трех миллионов человек. И дело тут не

в количестве изгнанников — большинство русских беженцев принадлежали к культурной и политической элите. П.А.Сорокин был выслан из страны в 1922 г. Он значился в списке на арест в Петрограде под «номером один». Дело в том, что именно в это время произошел конфликт ученого с советской властью, поводом для которого стал его научный интерес к причинам массового голода в стране в 1921–1922 гг. и подготовка им к изданию книги «Голод как фактор». Также он вел открытую полемику с главным теоретиком коммунистической партии Н.И. Бухариным. Сохранить жизнь П.А. Сорокину и многим другим ученым помогло то, что молодая Советская Россия пыталась завоевать признание на международной арене, а репрессии и тюремное заключение известных ученых и общественных деятелей не могли остаться незамеченными среди зарубежных научных сообществ и вызвали бы негативную реакцию со стороны правящих кругов многих стран. Поэтому опальную интеллигенцию просто выслали из страны. Покинув страну, Сорокины попадают в Берлин, а затем по личному приглашению президента Чехословакии Т.Г. Масарика переезжают в Прагу.

В 1923 г. Питирим Сорокин получил из США приглашение выступить с лекциями о русской революции. Цикл лекций состоялся в начале 1924 г., после чего П.А.Сорокин был избран профессором университета Миннесоты, в котором проработал шесть лет. В 1930 г. президент Гарвардского университета Эббот Лоуренс Лоуэлл пригласил его принять участие в создании факультета социологии. П.А.Сорокин принял это предложение и не только справился с поставленной задачей, но и на протяжении 12 лет был деканом нового факультета. Двадцать пять лет самой активной научной и организаторской работы были связаны у него с этим ведущим гуманитарным академическим заведением США. Именно здесь он работал над фундаментальным исследованием «Социальная и культурная динамика» (1937-1941), посвященным

анализу культуры и цивилизационных изменений. Этот научный труд хвалили и критиковали с одинаковым энтузиазмом, но очевидно, что он еще не оценен по достоинству. К работе над «Социальной и культурной динамикой» он привлек известных российских ученых, оказавшихся в изгнании, поэтому неслучайно, что департамент социологии в Гарварде в то время в шутку называли «белогвардейским». Исследовательская группа, в которую входили Н.О. Лосский, И.И. Лапшин, Н.Н. Головин, С.Г. Пушкарев, П.Б. Струве, П.Н. Савицкий, Н.С. Тимашев, А.А. Зайцов, Н.Л. Окунев и другие известные российские ученые, занималась подбором эмпирического материала, статистическим анализом и сравнением исторических данных по составленным П.А.Сорокиным исследовательским программам. Целью научного исследования являлось построение обобщающей социологии социокультурных изменений западной цивилизации за 25 веков ее истории. Безусловно, что эта цель была достигнута благодаря творческим усилиям всего исследовательского коллектива и опыту П.А. Сорокина по организации научно-исследовательских проектов.

Питирим Сорокин вошел в историю мировой социологии не только благодаря разработанным научным теориям. Крупнейшие американские социологи сформировались внутри возглавляемой им Гарвардской школы, а Гарвард стал одним из главных центров теоретической социологии в США.

Сегодня, имея доступ к огромному массиву теоретического наследия отечественных социологов, можно смело утверждать, что российские академические традиции, заложенные в начале XX века М.М.Ковалевским, Е.В.Дероберти, Л.И.Петражицким, Н.И.Кареевым и другими выдающимися российскими учеными, несмотря на то, что в России начиная с 20-х годов прошлого века, социология была вытеснена из корпуса гуманитарного знания, получили свое дальнейшее развитие в мировой науке благодаря научной и

организационной деятельности П.А.Сорокина, Н.С.Тимашева, Н.Н.Головина, Г.Д. Гурвича и целой плеяды выдающихся российских ученых, оказавшихся в эмиграции после Русской революции 1917 года.

1. Голосенко И.А. Критика философско-исторических и социологических концепций Питирима Сорокина. Автореф. дис. канд. филос. наук. Ленинград, 1967. – 21с.

2. Ломоносова М.В. Российские истоки развития сельской социологии в американской академической социологии // Наследие. № 2(5), 2014. С.157-168.

В докладе представлены результаты исследования, выполненного за счет средств гранта Российского научного фонда № 22-28-01076.

Маковецкий Е.А.

СПбГУ

ЛЕВ ПЛАТОНОВИЧ КАРСАВИН И
«НЕОПАТРИСТИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ»

Цель доклада состоит в том, чтобы сопоставить концептуальные горизонты идеи неопатристического синтеза прот. Георгия Флоровского и философско-догматические поиски Л. П. Карсавина. Вопросы, которые мы перед собой ставим: 1) соответствуют ли мысль Карсавина направлению, задаваемому программой неопатристического синтеза? 2) соответствует ли мысль Карсавина конечной цели неопатристического синтеза, состоящей в возрождении святоотеческого богословия? В качестве основных работ Л. П. Карсавина, на основании которых мы попытаемся сделать вывод, взяты *Noctes Petropolitanae* (1922), *О личности* (1929), *Поэма о смерти* (1931). Во фрагменте «богословского завещания» Флоровского, опубликованного Э. Блейном [1, с. 153 – 156], неопатристический синтез определяется как «... творческая переработка прозрений, ниспосланных святым людям древности. Этот синтез должен быть патристическим, верным ду-

ху и созерцанию Отцов, *ad mentem patrum*. Вместе с тем он должен быть и неопатристическим, поскольку адресуется новому веку, с характерными для него проблемами и вопросами». Программа неопатристического синтеза состоит из трёх пунктов:

1. Богословие должно быть «историческим», поскольку Бог действует в истории. Иначе говоря, богословие есть «изучение Божиих Деяний».

2. «Христианская Весть была навсегда запечатлена в греческих категориях», поэтому и «быть христианином — значит быть греком». Иначе говоря, если патристический синтез позволил осмыслить Священное Писание в категориях греческой философии, то и неопатристический синтез призван оставаться «греческим» перед лицом уже новой современности. По мнению Флоровского угроза христианскому эллинизму, а значит и возрождаемому им богословию исходит с двух сторон: со стороны «запоздало возрождаемого ныне гегемонизма» и со стороны философов, пытающихся «переформулировать догматы в категориях современных философий».

3. Богословие — это не интеллектуальная задача, а жизненная, поскольку истина — это не система идей, «но Лицо, и именно Иисус Христос».

Идея неопатристического синтеза, безусловно, вызывает интерес, симпатию, приобрела последователей и критиков. Являясь задачей богословской, программа неопатристического синтеза, тем не менее, имеет и философские коннотации, во многом мотивирована движением русской религиозно-философской мысли (в частности, спором с софиологией), поэтому теоретическая задача по соизмерению философских идей Л. П. Карсавина с программой синтеза имеет и историко-философский смысл.

Перечислим ряд косвенных признаков, по которым можно судить о близости философии Карсавина программе Флоровского:

1. Размышления Карсавина характеризует могучее стремление к истине и убежденность в своём праве сказать своё слово о ней, уверенность в необходимости этого слова. Например, сама отвага Карсавина — назвать своё произведение «О началах», предпринять попытку построения христианской метафизики — говорит о многом. Конечно, эти качества отличают не только Отцов Церкви, но и ересиархов.

2. Вопросы триадологии, христологии, христианской антропологии являются главными в творчестве Карсавина.

3. Диалектика единого и многого осуществляется Карсавиным не в философской логике элеатов, а в богословской логике каппадокийцев: через обращение к категориям сущность и ипостась [2, Ночь 2].

4. Метафизические построения Карсавина всегда имеют иерархический характер. В первую очередь, иерархически построена им структура личности. Иерархичность — один из признаков богословского мышления [3].

5. Метафизика любви Карсавина, несмотря на содержащиеся в ней противоречия, имеет христианский характер [2, Ночь 4].

6. В рассуждениях Карсавина прослеживается логика учения об энергиях Божиих, развитая свт. Григорием Паламой [2, Ночи 6 и 7].

7. В рассуждениях Карсавина присутствует мотив «апологии вещества», играющий существенную роль в богословии образа [2, Ночи 8 и 9].

8. По характеру экзистенциальных ситуаций, глубине их анализа круг вопросов, поднимаемых в работах Л. П. Карсавина, приближается к тем, на которые отвечают Отцы Церкви. Например, в Поэме о смерти [4] ведущими мотивами являются любовь и обида; бунт и богоборчество; шутов-

ство, или юродство в качестве апофатического богословия; жертва и дар; риск и пари; зов и признание.

Возвращаясь к краткому изложению программы неопатристического синтеза, скажем, что если пункты 1 и 3 получают своё воплощение в работах Л. П. Карсавина, то размышления философа вряд ли соответствуют 2-му пункту – «христианскому эллинизму» – программы Флоровского: вызывает сомнение, что ряд положений, развиваемых Карсавиным, соответствуют святоотеческой традиции. В частности, это относится к трактовке Карсавиным идей спасения, любви, греха. Однако это лишь наше предположение, поскольку определённый вывод по этому поводу может быть сделан лишь на основании богословского анализа. Однако и в историко-философской перспективе едва ли можно признать, что наследие философа полностью соответствует программе неопатристического синтеза. Это, разумеется, никак не уменьшает огромного философского значения творчества Льва Платоновича Карсавина.

1. Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ / Общ. ред. Ю. П. Сенокосова. М.: АО Издательская группа «Прогресс» – «Культура», 1995. С. 153 – 156.

2. Карсавин Л. *Noctes Petropolitanae*. Петербург: 15-я Государственная типография (бывш. Голике и Вильборг), 1922.

3. Карсавин Л. П. О личности // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1 / Сост. и вступ. ст. С. С. Хоружего. М.: «Ренессанс», 1992. С. 3 — 232.

4. Карсавин Л. П. Поэма о смерти // Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1 / Сост. и вступ. ст. С. С. Хоружего. М.: «Ренессанс», 1992. С. 235 — 305.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00371 «Социо-

культурная функция образования в России: философская аналитика»

Мочалова И.Н.

СПбГУ

ВЕРА ЯКОВЛЕВНА КОМАРОВА КАК ИСТОРИК АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

Античная философия сегодня – предмет многочисленных и порой диаметрально противоположных интерпретаций. Ее история, как и в целом история философии, — это проблемное поле, способ освоения которого, определяемый пониманием природы самой философии, не может быть единственным, обозначенным в качестве правильного. Очевидно, что обсуждение природы и статуса историко-философского знания, его места и значения для профессиональной подготовки философа, выработка нового методологического инструментария, позволяющего отказаться от сложившихся штампов и стереотипов, невозможны без осмысления опыта российского и советского прошлого, уже предложенных и работающих до сегодняшнего дня способов производства и трансляции историко-философского знания.

Советский период изучения истории античной философии студентами философского факультета Ленинградского государственного университета им. А.А. Жданова прежде всего связан с именем Веры Яковлевны Комаровой (1919 – 2006). Ее помнят, вероятно, все первокурсники 60-80 годов, слушавшие на протяжении года лекции Веры Яковлевны, работавшие с ней на семинарах и сдававшие ей экзамены. Учитывая в целом консервативный характер историко-философского канона, можно сказать, что выработанная Комаровой модель истории античной философии и предложенные ею стандарты работы с античным материалом до сих пор продолжают влиять на представления об античной философии.

фии в рамках образовательной среды Петербурга, да и за его пределами.

Интерес В.Я. Комаровой к античной философии связан с работой (после окончания аспирантуры в 1950 г.) на кафедре истории философии. И хотя тема кандидатской диссертации не была связана с античной философией (в 1954 году Комарова защитила диссертацию «Развитие К. Марксом и Ф. Энгельсом идеи диктатуры пролетариата на опыте революций 1848 г.»), со второй половины 50-ых годов именно античная философия оказывается в фокусе ее внимания. Итогом работы становится издание в 1969 г. первого выпуска пособия для студентов (фактически это публикация лекций) со знаковым названием «К текстологическому анализу античной философии» [1]. В планах было издание 4-х выпусков, но вышел в 1974 году еще только один [2]. Его завершали так называемые «младшие элеаты» — Зенон и Мелисс. Через год издается монография «Становление философского материализма в Древней Греции. Логико-гносеологический аспект диалектики философского познания» [3], ставшая основой докторской диссертации, защищенной в 1976 г. Анализ перечисленных основных работ Комаровой позволяет оценить используемую автором методологию (сознательно используемую в работах, особенно в последней) как «рациональную реконструкцию» (Р. Рорти). Это означает, что учения ранних греческих мыслителей («досократиков») рассматриваются с позиций определенного типа систематической философии (в данном случае в рамках марксистской традиции философия понимается как рациональная практика, определяемая решением гносеологической проблематики), а сама история античной философии предстает как история прогресса и преодоления заблуждений и ошибок в решении актуальных для философии проблем. Внутренняя логика такого обращения с античным материалом позволяет Комаровой показать безусловную значимость ранней греческой

мысли (вплоть до Демокрита), в рамках которой осуществляется постановка главных проблем философии, и обосновать структуру курса истории античной философии с акцентом прежде всего на досократовской традиции.

Ключевой фигурой предлагаемого канона выступает Зенон Элейский, апории которого на протяжении четверти века были предметом исследования Комаровой. Результатом стал фундаментальный труд «Учение Зенона Элейского. Попытка реконструкции системы аргументов» [4]. Однако, конец 80-ых годов – это время разрушения традиций и формирования новых историко-философских канонов и словарей. Впервые выполненная реконструкция учения Зенона как целостной системы взаимосвязанных и развивающихся аргументов осталась без внимания. Работа В.Я. Комаровой до сих пор является единственной отечественной специальной работой, посвященной Зенону; думаю, что ее анализ и оценка не только долг памяти, но и основание для дальнейших исследований.

1. Комарова В.Я. К текстологическому анализу античной философии. Выпуск I. Первые философские школы в Древней Греции. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1969. – 67 с.

2. Комарова В.Я. К текстологическому анализу античной философии. Выпуск II. Младшие натурфилософы — младшие элеаты. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1974. – 87 с.

3. Комарова В.Я. Становление философского материализма в Древней Греции. Логико-гносеологический аспект диалектики философского познания. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1975. – 136 с.

4. Комарова В.Я. Учение Зенона Элейского. Попытка реконструкции системы аргументов. Л.: Издательство Ленинградского университета, 1988. – 264 с.

Мурадян О.А.

ЮФУ

ПЕТЕРБУРГСКИЕ ИСТОКИ КОНЦЕПЦИИ
«СОЦИОКОДА» М.К. ПЕТРОВА

В 17-летнем возрасте в 1940 г. юный Михаил Константинович Петров приезжает в Ленинград и поступает в Ленинградский кораблестроительный институт [1]. В 1941 г. институт был мобилизован и его сотрудники и студенты вошли в сформированный 264-й отдельный пулеметно-артиллерийский батальон, сам же будущий философ оказался в разведке. Позже будут военный институт иностранных языков, аспирантура по философии в Москве, незащищенная диссертация по истории античной философии и новая диссертация через восемь лет уже по науковедению... В книге о жизни и творчестве М.К. Петрова, С.С. Неретина пишет, что мыслитель был невероятно работоспособен, а его рабочий стол являлся для него образом жизни (Так говорилось «об одном из героев, прототипом которого был М.К. Петров, в рассказе его друга Виталия Семина “Эй”» [3, с. 11]. Я позволю себе добавить: его «стол» был палубой его корабля знаний, ибо тема корабля со времен Ленинграда вошла в качестве концептуальной модели в основание его философских идей – таковы жизненные истоки его яркой «пиратской» гипотезы и значимости «пентеконтеры» в появлении нового европейского типа мышления. Его «штурвал» – печатная машинка – испытывал на себе все эти радости и печали. М.К. Петров ярко описывал в письме 1960 г. Э.В. Ильенкову как он «избивал машинку», сводя счеты с жизнью «типично философским способом» [4].

Подчеркну, сам М.К. Петров полагал, что для понимания различных типов мышления «...мало кивать на принцип историзма. Надо проанализировать ментальность эпохи и способы ее корреляции культурной уникальностью» (цит. по: [3, с. 12]). И этот подход нашел себе выражение в идее соци-

окода как способа передачи знаний, а главное, возможностей индивидуального сознания вмещать эту информацию. Эта идея появляется в 1960-е гг. в рассмотрении ключа и кода культуры, а также понятий «ритуал» и «матрица» [2] в позднее оформляется в форме концепции в его работе «Язык, знак, культура» (М., 1991). «Социокод» это системы условных обозначений, упорядоченных символов, которые отражают суть конкретного общества, позволяя сохранить и передать нужную информацию о нем следующим поколениям. Эту культурную функцию социокода М.К. Петров реализовал своей жизнью. Ленинград был у истоков его духовных устремлений. И наверное отнюдь не случайной была публикация его статей в Санкт-Петербургском журнале «Социология науки и технологий».

1. Дубровин В.Н., Тищенко Ю.Р. М.К. Петров. Два эпизода и вся жизнь. М.: МарТ; Ростов н/Д: МарТ, 2006.

2. Ерыгин А.Н. М.К. Петров: история, культура, наука в фарватере 1966 и 1971 гг. // Научные ведомости. 2013. Вып. 25. № 16 (159). С. 49–59.

3. Неретина С.С. Михаил Константинович Петров. Жизнь и творчество. М.: УРСС, 1999.

4. Римский В.П., Майданский А.Д., Перетягкин Г.Ф., Римская О.Н. Фрагменты истории советской философии в переписке Эвальда Ильенкова с Михаилом Петровым и Алексеем Потемкиным // Наука. Искусство. Культура. 2017. Вып. 4(16). С. 67–86.

Исследование выполнено при финансовой поддержке Министерства науки и высшего образования РФ (Государственное задание в сфере научной деятельности проект № FENW-2022-0026 «Нарратив или сторителлинг? Социальное программирование студенческой аудитории на научный успех в контексте реализации программы Десятилетия науки и технологий»)

Муравьёв А. Н.

СПбГУ

ВКЛАД Е.С. ЛИНЬКОВА В ИЗУЧЕНИЕ И ПРЕПОДАВАНИЕ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Научно-педагогические достижения Евгения Семеновича Линькова (1938-2021) – кандидата философских наук, доцента кафедры истории философии философского факультета Ленинградского/С.-Петербургского государственного университета, исследователя истории философии как научной и ее преподавателя как академической дисциплины, разработке которой он посвятил более тридцати лет, еще не оценены по достоинству. Хотя статья о нем по инициативе А. А. Ермичёва уже появилась в четвертом, дополненном издании энциклопедии «Русская философия» (М., 2022), глубокое содержание его монографии «Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга» (Л., 1973), по сути исчерпавшей эту тему, вводной статьи к обновленному изданию «Науки логики» Гегеля «Становление логической философии» (1997), а также его учебного курса и спецкурсов по истории классической немецкой философии, опубликованных в трех томах его «Лекций разных лет по философии» издательством «Умозрение» (СПб., 2017-2022), еще ждет своих исследователей. Предлагаемые тезисы представляют собой лишь предварительную рефлексию о том, что помогло Е. С. Линькову стать тем, кем он стал, а именно – одним из самых востребованных студентами и вольнослушателями преподавателей нашего факультета в 1980-е годы.

Этому немало способствовали четыре главных обстоятельства его жизни: его воспитание в многодетной крестьянской семье Орловской области в самые трудные для нашей страны военные и послевоенные годы, его юность, пришедшаяся на годы хрущевской оттепели, его студенчество в нашем университете, где он сумел получить не только специальное философское, но и универсальное высшее образо-

вание, а также годовая стажировка в Германской Демократической Республике, во время которой он вел свободные дискуссии с профессорами Лейпцигского университета и детально изучил прекрасную университетскую библиотеку.

Из биографического интервью Е. С. Линькова, опубликованного во втором томе его лекций, становится ясно, что преподавание истории классической философии в начале 1960-х годов велось на факультете исключительно исторически. Она излагалась как история учений разных философов, причем хуже всего преподавались учения Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, без которых философски понять историю философии как историю становления логической философии невозможно. Поэтому уже на аспирантской скамье он взялся за решение двух задач: во-первых, за восполнение этого недостатка путем изучения работ классиков немецкой философии в оригиналах и, во-вторых, за углубление в историю классической философии как единое целое, понятое как процесс становления собственно философского логического метода мышления и познания истины, завершение работы над чем выпало на долю Гегеля. Когда же обстоятельства времени это позволили, Е. С. Линьков решил еще и третью необходимую задачу – задачу феноменологического введения нефилософского духа в логическую философию, т. е. философски познал не только историю философии, но и ее предысторию, чем обеспечил возможность настоящего философского образования духа не только своих слушателей.

Овчинникова Е.А.

СПбГУ

МОРАЛЬНЫЕ ИДЕИ В НАСЛЕДИИ
ПЕТЕРБУРГСКИХ УЧЕНЫХ ФИЗИОЛОГОВ ВТОРОЙ
ПОЛОВИНЫ XIX - НАЧАЛА XX ВВ.
(И.И. СЕЧЕНОВ, И.П. ПАВЛОВ, А.А. УХТОМСКИЙ)

Интерес к взглядам петербургских ученых естествоиспытателей, представителей русской физиологической школы вызван не только стремлением представить более целостно философскую мысль Петербурга второй половины XIX - начала XX вв., в которой взгляды И.И. Сеченова, а впоследствии И.П. Павлова и А.А. Ухтомского занимали свое определенное место, но вернуться к анализу их концепций с позиций современных попыток выстроить этико-биологическую модель человека.

Выбор этих имен не случаен – речь идет не только об их принадлежности к петербургскому научному миру, что представляет несомненный интерес для понимания, реконструкции научного этоса петербургского университета, но и своеобразном идейном стержне их научных концепций. Актуализация взглядов русских физиологов обусловлена пристальным интересом в современной науке, в том числе философских науках, - к нейроисследованиям. Русских ученых естествоиспытателей, физиологов объединяло стремление разгадать этический строй личности. Так, в центре этических проблем, которые рассматривались И.И. Сеченовым, выступает проблема свободы воли, физиологическая трактовка природы человека. Оставляя в стороне подробный анализ взглядов И.И. Сеченова, хотелось бы заметить, что проблема свободы одна из доминирующих проблем в научном наследии русских физиологов, ее можно выделить как одну из тех моральных идей, которые являются значимыми в современных этических исследованиях.

Многие моральные идеи были высказаны учеными в их дневниковых записях, актовых речах, в научных докладах и переписке. Так, к примеру, И.П. Павлов читал публичные лекции о нравственности, нравственном воспитании, формулируя перед молодежью не только основополагающие идеи своей концепции функционирования высшей нервной деятельности, но и высказывая свою моральную позицию по ря-

ду проблем. Так, при анализе нравственного воспитания Павлов сформулировал идеи «рефлекса свободы» (проблема, понимаемая как некий баланс свободы и дисциплины). В контексте такой постановки проблемы весьма интересным будет проанализировать понимание нравственной свободы в нейроэтических исследованиях. И это лишь один из этических аспектов в концепции И.П. Павлова.

Философские взгляды и научная деятельность А.А. Ухтомского достаточно изучены. Существуют основательные диссертационные исследования а рамках философских наук. В контексте данной постановки проблемы хотелось бы вернуться к идеям не только «доминантной» этики Ухтомского, и его анализа эмоциональной сферы личности, физиологической теории поступка, но прежде всего к его стремлению сформировать целостную картину личности с позиций нейрофизиологии и этического подхода.

Цель данного доклада видится не столько в стремлении изложить взгляды петербургских ученых, актуализировать их в контексте философской памяти, но прежде всего увидеть в их наследии возможные теоретические предпосылки, основания и идеи, которые зададут новый ракурс современным нейроэтическим исследованиям

Доклад подготовлен в рамках гранта РФФИ 20-011-00124 «Трансформация нравственной культуры под влиянием нейронаук»

Осинов И.Д.

СПбГУ

**ЛИЧНОСТЬ И ЦИВИЛИЗАЦИЯ В ФИЛОСОФИИ
ПРОФЕССОРА В.П. ТУГАРИНОВА**

Видный советский ученый, профессор Ленинградского университета Василий Петрович Тугаринов (1898–1978) сыграл важную роль в развитии теоретических принципов марксистской философии. Круг научных интересов В.П. Тугари-

нова предельно широк, и предметом его исследований были теория познания и логика, общественное сознание и цивилизация, взаимоотношение личности и общества, аксиология и культура. Особое место в философии В.П. Тугаринова заняло изучение проблемы человека. Его труды наряду с работами Э.В. Ильенкова, Н.И. Лапина, М. К Мамардашвили, Г.С. Батищева сыграли важную роль в разработку проблемы личности в советской философии, внесли существенную лепту в процесс формирования антропологии марксизма в связи рассмотрением вопроса о развитии личности при социализме и коммунизме. В работе «Коммунизм и личность» мы находим новые для советской философии аксиологические исследования, которые синтезировали идеальные и материальные феномены бытия человека и общества, позволяли выявить многообразные лично–общественные коммуникации в культуре как мире ценностей. Ценности опосредовали мир вещей и мир идей, в значительной степени расширяя и усложняя проблематику марксизма и связывая её с новыми идеями в философии. Тугаринов дифференцирует физические, биологические и социальные признаки личности, выводит её духовные качества: разумность, ответственность перед обществом, достоинство, индивидуальность и свобода. В.П. Тугаринов обращает внимание и на проблему демократии. Ученый подчеркивает, что социалистическое общество является вполне демократическим, так как требует, чтобы личность считалась с требованиями общества. Человек получает в государстве свободу, позволяющую ему влиять на развитие общества, но и общество при необходимости может вмешаться в дела личности. Целью развития государства в условиях демократии является всестороннее и гармоничное развитие личности, воспитание её высокой моральности и физического совершенства. Концепция В.П. Тугаринова существенно меняла представление о роли личности при социализме. Личность стала занимать важное место в социуме,

решая конкретные социальные задачи советского общества и сохраняя свою внутреннюю духовную и моральную автономию. В результате формировалась творческая личность, ответственная перед собой и людьми. Эта личность была образована, культурна и нравственна, обладала историческим сознанием, так как хорошо знала историю своего государства. Аксиология познания получила дальнейшее развитие в работах «О ценностях жизни и культуры» и «Теория ценности в марксизме». В.П. Тугаринов исследует вопросы развития цивилизации и человека в контексте глобальных проблем человечества: экологических, демографических, развития научно-технического прогресса, урбанизации и др. Будучи убежденным сторонником коммунистического устройства общества В.П. Тугаринов является оптимистом в понимании путей общественного прогресса. Философ указывает на принципиальное различие капиталистической и социалистической цивилизации и аргументирует широкие возможности социализма в решении глобальных проблем человечества, становлении гуманной и справедливой цивилизации. Возможности эти определены комплексным и научным подходом в экологической, демографической и социальной политике государства.

Доклад подготовлен в рамках работы по Гранту РФФИ № 20-011-00144-а «Теоретическое наследие философии в Ленинграде-Петербурге. Вторая половина XX века».

Перова Н.В.

СПбГУ

НОВЫЙ ИДЕАЛЬНЫЙ ЧЕЛОВЕК РУССКОЙ ЕВГЕНИКИ

15 сентября 1920 года Н.К. Кольцов основал первое в РСФСР Евгеническое общество. Высокий интерес к евгенике в стране был своего рода реакцией на политические и социальные изменения. Революции, Первая Мировая и граждан-

ская войны стали разрушением старого мира и привели к необходимости построения нового. Построение этого нового общества требовало нахождения новых оснований общественных отношений, что и породило идею создания нового советского человека. Евгеника рассматривалась как новый инструмент реформ и революций, основная задача которого – поднять человеческую культуру и облагородить человека.

Евгеническое общество состояло в основном из представителей естественных наук, преимущественно биологов. Но и среди философских трудов начала XX века можно найти проекты создания совершенного человека и совершенного общества, хотя зачастую и весьма умозрительные. Один из примеров – этика К. Э. Циолковского.

Хотя Циолковский ни разу не употребляет термин «евгеника», его этические идеи основаны именно на евгенических теориях. Целью жизни человека, а вместе с этим и целью этики, Циолковский считает счастливую, вечную жизнь, беспредельность прогресса и надежду на уничтожение смерти.

Конечная цель этики Циолковского – всеобщее счастье, которого можно достигнуть только в идеальном обществе. И именно в его рассуждениях о том, как человечество может достичь этого идеального общества можно заметить интересную особенность этики Циолковского. В начале XX века преобладала идея о создании идеального общества, в котором можно создать идеального человека. У Циолковского все наоборот. Он утверждает, что совершенное общество могут построить только совершенные существа.

Путь к идеальному человеку Циолковский видит в первую очередь через внутреннее развитие. Говоря о человеке будущего, он говорит о коллективном человеке, развивающем и реализующем в наивысшей степени свою индивидуальность и свободу. При этом все качества и способности человека, хорошие и плохие, Циолковский считал наслед-

ственными. Именно поэтому его программы по совершенствованию человека можно назвать евгеническими. Он предлагал сделать человечество одаренной расой путем контролируемых браков, селекционного подбора и стерилизации.

В чем же особенность русской евгеники от западной? Основатель евгеники, Френсис Гальтон, выделял три этапа развития евгеники. Первый – научное обсуждение, исследование возможностей и планов развития; второй – формулировка конкретных программ, политик их внедрения, а также обеспечение евгенических программ законодательной базой; третий, последний, этап – когда евгенические установки становятся частью социальной действительности, исчезает законодательный контроль, поскольку люди видят необходимость этих программ.

Западные школы довольно быстро перешли ко второму этапу. Однако советские ученые-евгеники остановились на первом. Почему? В то время как западные страны довольно активно практиковали стерилизацию и генетические чистки, отечественных ученых остановила неопределенность этической стороны использования евгенических программ. По всему миру активно велись жаркие дебаты о "главном селекционере", о целях, допустимых методах и границах евгенического вмешательства, но ни один из этих вопросов так и не был решен. Однако реакция на эти споры в СССР и на Западе была разной. В то время как зарубежные ученые решили отложить решение теоретических проблем, перейдя к практике, советские евгеники видели фундаментальное значение решения всех этих вопросов, а потому так и не перешли к реализации своих программ. Советские ученые в отчетах Евгенического общества говорили о существующей границе между биологией и этикой. Как биологи они не могут решать каким будет «новый идеальный человек». Цели перед евгеникой должно ставить общество, партия, этика. И пока нет четкого

единого представления об этом совершенном человеке, переход от теории к практике невозможен.

Грантовая поддержка: РНФ № 22-28-00379 «Трансформации морального агентства: этико-философский анализ»

Плотников А.С.

ГБОУ СОШ №2

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ЭССЕНЦИАЛЬНАЯ КОНЦЕПЦИЯ ПОЛА Н.А. БЕРДЯЕВА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННЫХ ГЕНДЕРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

Русская философия Серебряного века наделяла пол неизмеримо большим духовным содержанием, чем европейская традиция (В.С. Соловьев, Н.А. Бердяев, П. Флоренский, С.Н. Булгаков, Н. Лосский, Б.П. Вышеславцев и др.). Формула изучения половых различий: тело-душа-дух была предельно четко сформулирована С.Н. Булгаковым в полемике с В.В. Розановым. «Розанов знает пол тела и телесное соединение, но плохо различает пол души и брачность духа». Н.А. Бердяев - выдающийся философ, многократно обращается к теме пола в своих произведениях. Нас интересует написанная в годы эмиграции и подводящая итог исследованиям и размышлениям на эту тему книга «О назначении человека» (1931г.). В ней он подчеркивает исключительное значение пола в бытии и познании и предпринимает исследование для прояснения реальностей пола. Пол - основа антропологии, считает Н.А. Бердяев. Он восстанавливает антропологический принцип, идущий от И. Канта, но решает его в своей концепции с позиции экзистенциальной и этической. Значение учения Н.А. Бердяева о поле состоит в том, что он обосновывает новое направление - экзистенциальное, и связывает проблему пола с экзистенциальными понятиями и смыслами: познанием, свободой, творчеством. Н.А. Бердяев исследует реальности пола: природную и духовную. Природная подразделяется на телесно-духовную и социальную. Личное (ду-

ховное) неуловимо в поле, социальное уловимо. Дух - это свобода, творчество, все, что создает человек, который структурируется как индивидуум и личность, где индивидуум- предмет изучения специальных наук, а дух-соединение, андрогиния, постигается философским осмыслением, сверх-сознанием. Родовая реальность - разделение пола, а соединяется он на уровне духа, в творчестве, в мужской и женской гениальности. При этом все достигается не за счет других - все что доступно мужчине, доступно и женщине, и полноценное образование, и социальные роли, а женское образование не сводится к воспитанию детей. Учение Н.А. Бердяева об андрогинии -весьма важное звено в его концепции. Пол как совокупность мужских и женских качеств по принципу дополнительности, сформулированный О. Вейнингером, получает развитие через систему экзистенциальных понятий, объясняет перспективы реализации назначения человека и пути развития личности. Он выступает за равноценное развитие мужской и женской личности, против подражания, ложного уравнивания, подмены пола. В андрогинии он видит экзистенциальные перспективы: половая полярность пронизывает творчество, свобода - ничем не ограниченное развитие личности, происходит с учетом пола; познание учитывает и различает два уровня половой реальности. В итоге Н.А. Бердяев рисует экзистенциально-половую картину мира, формирующуюся исторически и космически. Для правильного понимания жизни надо учитывать и хтоническую (природную) и сознательную составляющие. Заслугой Н.А. Бердяева было то, что в эпоху господства акцидентализма отстаивал и развивал эссенциальную концепцию. Учитывая влияние его трудов в научном мире, их популярность и распространенность, можно утверждать, что его концепция позволила сохранить статус эссенциализма, была своего рода мостиком между XIX веком и современностью, потому что в полюсности пола только оба направления дают полноту его

изучения и применения. Содержательно точку зрения Н.А. Бердяева можно определить как экзистенциальное направление в эссенциализме («экзистенциальный эссенциализм»), что весьма важно. Экзистенциальные идеи акцидентального толка, распространенные в XX веке, ведут к упрощению, подражательству, выхолащиванию полового начала, означают одностороннее понимание в развитии мужского и женского. Поэтому экзистенциальный эссенциализм обеспечивал полноту в изучении аспектов пола в сложных условиях многовекторности его развития в XX веке. [1].

1. Бердяев Н.А. О назначении человека //О назначении человека: [Сборник] [Авт. вступ. ст. П. П. Гайденко; Примеч. Р. К. Медведевой]. М.: Республика, 1993. С.19-252.

Погодин С.Н.

СПбПУ Петра Великого

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ Н. И. КАРЕЕВА

Научные исследования Николая Ивановича Кареева (1850—1931)—крупнейшего историка, философа, социолога, основателя субъективной школы русской социологии,—вошедшие в золотой фонд мировой социологии, еще не стали достоянием широкого круга читателей. Его перу принадлежит более 600 работ, в том числе десятки публикаций по философии и социологии, большинство из которых не переиздавалось и стали библиографической редкостью. В настоящее время необходимость восстановления теоретического наследия и лучших традиций отечественной дореволюционной социологии требует тщательного изучения идей Н. И. Кареева. Внимание ученых привлекали, прежде всего, его исторические труды, а историология и философия истории, систематически разработанные во многих работах, остались вне рассмотрения. Между тем фундаментальные исследования социальной истории и философии истории, разработка методологии исторического и социологического познания,

классификация гуманитарных наук имели важное значение для развития отечественной философии.

Истории, по мнению Кареева, как науке феноменологической, имеющей дело с отдельными фактами и миром явления, соответствуют науки, исследующие закономерности духовной и общественной жизни: философия истории и социологии. Предметом философии истории является «философское обозрение прошлых судеб человечества, истории какого-либо народа или определенной эпохи, анализ общих законов исторического прогресса, а также создание теории исторического знания». Социология же ставит целью изучение общества вне данного места и времени, является абстрактной наукой о генезисе общества, основных его элементах, факторах и закономерностях развития и функционирования. Она исследует объективную сторону истории, ее общественные формы и учреждения и раскрывает особенности взаимоотношений между классами и социальными группами. Отличая философию истории от социологии, Кареев определял предмет исследований каждой из них следующим образом: философия истории рассматривает историю с точки зрения прогресса, сравнивая реальный ход истории с идеальной формулой прогресса, а социология указывает на повторяющиеся события в историческом процессе.

Рыбас А.Е.

СПбГУ

**В.А. ШТОФФ И ЛЕНИНГРАДСКАЯ ШКОЛА В
КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ НАУКИ
ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА**

Работы В.А. Штоффа, ведущего представителя Ленинградской школы философии науки, представляют собой опыт критической рецепции актуальной научно-философской и позитивистской мысли Европы и США. В монографии «Моделирование и философия» (1966) [1] он сконцентрировал

свое внимание, прежде всего на исследовании роли моделей и моделирования в научном познании. Предлагая собственную концепцию, Штофф обосновывает ее посредством скрупулезного анализа историко-философского и научно-исследовательского материала и при этом полемизирует с наиболее известными западными философами. Эта полемика представляет сейчас особый интерес, поскольку на основе ее изучения можно говорить как о влиянии европейской философии на отечественных философов, так и о том, что критические замечания советских философов не осталась без внимания на Западе [2–5].

В монографии Штоффа всесторонне рассматривается метод моделирования, который трактуется не столько как продукт современной научной мысли, сколько как универсальный метод философского и научного познания. Ссылаясь на то, что этим методом, осознанно или нет, пользовалось мыслящее человечество всегда, на всех этапах своего интеллектуального развития, Штофф указывает на многозначность термина «модель» вследствие привычки использовать этот термин в различных сферах научной и ненаучной деятельности. Изначально свою задачу Штофф формулирует весьма скромно: дать четкое и адекватное определение термина «модель» и затем описать специфику моделирования как метода, средства и формы научного и философского познания. Однако реализация этой задачи потребовала от него затронуть целый ряд смежных тем, в результате чего исследование, посвященное частному гносеологическому вопросу, превратилось в подробное обоснование особой философской позиции. Так, Штофф, размышляя о месте моделей в реальных и мысленных экспериментах, подробно останавливается на вопросах, касающихся соотношения чувственного и логического, эмпирического и теоретического, выясняет возможность и границы научного описания и объяснения, измерения, наблюдения и эксперимента и предлагает развернутую

классификацию моделей – от вещественных до абстрактных, рассматривает проблемы истинности и наглядности научных моделей, показывает, что модельный эксперимент является критерием истинности теории, выступает способом интерпретации и научного объяснения, средством экспериментального исследования и т.д. В результате процесс познания был истолкован им преимущественно как опыт моделирования объекта, а научная теория – как такое истолкование объективной реальности, в котором важное место отводилось и субъективному фактору. Тем самым была заявлена новая проблематика, продумывание которой привело к созданию динамической системно-структурной концепции, диалектически связавшей процесс познания и его предметность.

В ряде последующих публикаций («Методологические аспекты материалистической диалектики», 1974; «Проблемы диалектики», 1976; «Диалектика материального мира», 1985) Штофф настаивает на комплексном понимании философии. С его точки зрения, философия – это не только и не столько познание наиболее общих законов материальной и социальной жизни, но и понимание ценностной трансформации полученных сведений об окружающем мире в сознании человека. Функции философии, следовательно, многообразны. Прежде всего, Штофф выделял мировоззренческую и методологическую функции, считая их основными. Мировоззренческая функция многосоставна, она включает в себя онтологический, гносеологический и социологический аспекты. Методологическая функция также представляет собой структуру, элементами которой являются общеметодологический, логико-методологический и аксиологический аспекты. Согласно Штоффу, все функции философии органично сочетаются друг с другом и дополняют друг друга, так что аналитическое исследование какой-либо из сторон философского знания предполагает обращение и ко всем остальным сторонам, а также исходит из понимания предметности философ-

ского познания в целом. В связи с этим вполне логично обращение к социально-культурной проблематике и к герменевтической проблематике человеческого понимания и общения, которое стало доминирующим в поздних работах Штоффа. Так, в статье «О соотношении объяснения и понимания в методологии общественных наук», написанной в соавторстве с Ю.М. Шилковым [6], затрагиваются вопросы гуманитарного познания и делается вывод о необходимости учитывать как объективные, так и субъективные, как социально-исторические, так и индивидуально-личностные, как логические, так и эмоциональные, как познавательные, так и коммуникативные факторы.

1. Штофф В.А. Моделирование и философия. М.; Л.: Наука, 1966.

2. Караваев Э.Ф. Философия и наука // Вестник СПбГУ. Сер. 17: Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2015. Вып. 4. С. 33–40.

3. Осипов И.Д. Марксистская методология науки В. П. Тугаринова // Философия науки: история и современность: монография / Под ред. И. Д. Осипова, С. Н. Погодина. СПб.: ПОЛИТЕХ-ПРЕСС, 2020. С. 72–81.

4. Осипов И.Д., Погодин С.Н. Философия науки в современном мире // Философия науки: история и современность: монография / Под ред. И. Д. Осипова, С. Н. Погодина. СПб.: ПОЛИТЕХ-ПРЕСС, 2020. С. 3–6.

5. Пружинин Б.И., Щедрина И.О. Историзация философско-методологического сознания науки и нарратология // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2019. Т. 35. Вып. 1. С. 83–91.

6. Штофф В.А., Шилков Ю.М. О соотношении объяснения и понимания в методологии общественных наук // Философские науки. 1984. № 2. С. 59–67.

Грантовая поддержка: доклад подготовлен при поддержке гранта РФФИ № 20-011-00144 «Теоретическое

наследие философии в Ленинграде-Петербурге. Вторая половина XX века». СПбГУ.

Савчук В.В.

СПбГУ

АССОЦИАЦИЯ ТАНАТОЛОГОВ САНКТ-
ПЕТЕРБУРГА — ВАЖНАЯ ВЕХА
САМОИДЕНТИФИКАЦИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ
ФИЛОСОФИИ КОНЦА XX ВЕКА

В рамках исследования философской ситуации второй половины XX в. в Ленинграде/Петербурге значительное место занимают труды членов Ассоциации танатологов Санкт-Петербурга. Их значение далеко выходит за временные и географические границы заявленного периода. Ассоциация танатологов Санкт-Петербурга возникла в 90-е годы XX века. Отцом основателем ее по праву считается Андрей Витальевич Демичев, который фиксирует ее начало: «Решающим импульсом ее возникновения, стала лекция-беседа “Тема смерти в новой архаике”, проведенная 11 декабря 1990 г. в знаменитой “Бродячей собаке”, на фестивале Общества философии и искусства “Новая архаика”[1]. В своих работах и публичных выступлениях касающихся отношения к смерти, словно бы проступала весомость самой темы смерти. И действительно, нельзя определить культурное отношение к предстоящей собственной смерти или смерти других людей, так как в большинстве досовременных обществ отношение к умершим: горе, утрата, печаль не переходили к размышлению о феномене смерти как таковой. Танатология негативно связана с коммунистической идеологией, сложившейся в советское время. Смерть во всех её неприглядных проявлениях была ею табуирована, постольку строители нового общества не замечали не только потерю бойца, но и суицид, смертельно больного, калеку, разложение трупа и т. д. К смерти относились стыдливо, как к сексу в отечественном кинематогра-

фе: после поцелуя героев кадр обрывался, как и после героической смерти. Некрореализм же, напротив, показывал, а танатология осмысливала, что происходило с «трупом», его судьбу в нашем мире. На этом концентрировали внимание не только известные киноработы некрореалистов, но и перформанс, инсталляция, живопись, а также фотография — как самостоятельный жанр, а не только в качестве документации акций. Итогом его размышлений, опиравшихся на Г. Федотова и других пассажиров «философского парохода», был вывод о произошедшей в советской России трагедии жизни и смерти. «Мертвецы, не зарегистрированные по своему ведомству, решительно нарушают границу, пружинисто занимают открытые линии, подвергают инспекции, утилизации, инвентаризации все живое, становясь на место живых, становясь «живее всех живых» (А.В.Демичев). В итоге борьба со смертью оборачивается борьбой с жизнью. Петербургская танатология, возобновляя традиционную для истории философии тему, воскрешает и разговор о жизни в свете смерти.

1. Демичев 1991 — Демичев А. В. Предисловие // Фигуры Танатоса: Символы смерти в культуре / под общ. ред. А. В. Демичева, М. С. Уварова. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1991. С. 4.

Грантовая поддержка: доклад подготовлен при поддержке гранта РФФИ № 20-011-00144 «Теоретическое наследие философии в Ленинграде-Петербурге. Вторая половина XX века». СПбГУ.

Сердюкова Е.В.

ЮФУ

ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ РУССКОГО ЗАРУБЕЖЬЯ: ПАРИЖСКИЙ АРХИВ Н.О. ЛОССКОГО

Материалы парижского архива существенно меняют представление о Лосском, как о философе, преимущественно занятого разработкой теории интуитивизма и идеал-

реализма. Документы архива свидетельствуют о формировании в эмиграции социально-философских, политико-правовых, религиозных взглядов русского философа, а также дают системное представление о творческой эволюции русского философа и тех «разговорах», которые состоялись у Лосского Н.О. с его современниками (здесь нам кажется уместным использовать понятие «разговора» как «контекстуального поля, в котором приобретает внутреннюю форму предметный смысл слова-знака» (Т.Г. Щедрина)). Практическая философия Лосского представлена не только в таких работах, как «Свобода воли», «Ценность и бытие», «Условия абсолютного добра» и др., но и в статьях, опубликованных по преимуществу в ведущих журналах русской эмиграции. Целый корпус статей социально-философского и политического характера («В защиту демократии», «Какой идеал противопоставить коммунизму?», «Органическое строение общества и демократия», «Индустриализм, коммунизм и утрата личности» и др.) потребовали новой оценки наследия Лосского. На протяжении всей своей жизни, русский философ в своих статьях постоянно обращался к проблемам построения правового государства, демократии, писал о важности и необходимости экономической свободы в обществе, значимой роли науки в государстве. Взгляды Лосского-публициста, общественного деятеля, социального философа, одного из создателей политической доктрины конституционно-демократической партии, не оставившего искания наилучшего пути развития России и после своей вынужденной эмиграции мало изучены в современной научной литературе.

В то же время Лосский продолжает работать над гносеологической проблематикой, своей "Логикой". Как следует из письма Лосского к своему сыну Андрею, русский философ готовил к публикации третье издание "Логики" с изменениями и дополнениями, приложением «Аналитические и

синтетические суждения и математическая логика», которое так и не вышло в свет. Приложение к «Логике» на английском языке было опубликовано в одном из журналов США в 1953 г. и вызвало неоднозначную реакцию.

Шаг за шагом Лосский приближался к построению цельной философской системы, основанием которой становится его интуитивизм. Как отмечал В.В. Зеньковский, Лосский «едва ли не единственный русский философ, построивший систему философии в самом точном смысле слова» [1].

1. Зеньковский В.В. История русской философии. М., 2001. С.625.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–011–00948 «Культурный трансфер между Россией и Францией в контексте феномена русского зарубежья: новые архивные материалы».

Соколов Е.Г.

СПбГУ

БЕЗ «ФИЛОСОФСКОГО ПАРОХОДА»

«Философский пароход» — событие символическое для нашей страны: исход культурной, в частности, философской, элиты из России после Октябрьской Революции, на всем протяжении XX века чаще всего воспринимается как величайшая трагедия отечественной истории, как бесконечная вереница утрат, невозполнимых и безвозвратных, что составляли остов «России, которую мы потеряли». Соответственно, в постсоветский период, когда можно было наблюдать обратное, т.е. возвращение идей/ работ/ произведений/ образов/ достижений тех, кто когда-то покинул Родину, назад, то наибольшее – и общества, и исследователей — внимание было сосредоточено на вернувшихся. Между тем, никоим образом не ставя под сомнение справедливость подобного интереса, позволю обратить внимание на следующее. За (очень) редким исключением покинувшие Россию

философы не стали культовыми, определяющими развитие мировой философской мысли минувшего века, фигурами. Они интересны только как явления внутри нашей собственной мыслительной традиции, и лишь сквозь призму «цивилизационных кодов» последней могут быть проинтерпретированы, восприняты и оценены. Не менее важно и то, что ни философская, ни культурная жизнь в России (СССР) с отплытием «философского парохода» не закончилась, не прервалась и не стала скудно-примитивной. Величайшая трагедия – это ведь и величайший шанс обретения нового. Более того, после отъезда (или физического устранения/забвения/запрета/изгнания тех, кто остался) философов «серебряного века», коим несть числа, статус всей области, т.е. философии, ничуть не пострадал, даже и укрепился (в качестве основы идеологии), а количество адептов несказанно увеличилось. Если посмотреть на число вовлеченных в философскую деятельность людей, а также на то внимание, которое ей уделялось на государственном уровне, то следует говорить о небывалом, беспрецедентном за всю многовековую историю философской мысли, взлете. «Философский пароход» привел не к краху, но к расцвету и распространению философского знания чуть ли не во всех слоях советского (оно же русского) общества. Правомерно говорить о поистине «народной русской философии». И это – феномен, аналог которого, вероятно, можно отыскать лишь во французском просвещении. С поправкой, что в те времена философическая деятельность все же не вышла за пределы салонов элиты и никак не затронула «широких масс». Очевидная и откровенная связь советско-русской философии с государственной (советской) идеологической доктриной – то «отягчающее» обстоятельство, которое чаще всего дает основание дискредитировать интеллектуальный потенциал отечественных мыслителей советской поры, априори снижая их теоретически-концептуальный профессиональный рейтинг. Одна-

ко то, что происходило в России-СССР после «философского парохода» в общественно-философской профессиональной мысли — не менее значимо для отечественной культуры, нежели то, что разбросалось-разбрелось по всему миру в эмигрантской бесприютности. И, что не мене важно, — столь же изысканно-изоощренно интеллектуально и самобытно-загадочно «по-русски».

Грантовая поддержка: доклад подготовлен при финансовой поддержке РФФИ (грант № 20-011-00144. «Теоретическое наследие философии в Ленинграде-Петербурге. Вторая половина XX века»)

Доклад подготовлен при поддержке гранта РФФИ № 20-011-00144 «Теоретическое наследие философии в Ленинграде-Петербурге. Вторая половина XX века». СПбГУ.

Стельмахов Д.А.

ЮФУ

МОДЕЛИРОВАНИЕ ТВОРЧЕСКОГО ПРОЦЕССА В СИСТЕМАХ ИИ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ИДЕЙ В.А. ШТОФФА И А.А. ГУХМАНА.

В истории Петербургской философии XX века особое место занимают идеи Виктора Александровича Штоффа (1915–1984). Он внес значительный вклад в развитие методологии моделирования, о чем неоднократно писали, в том числе и его ученики. Штофф интерпретирует процесс моделирования в контексте системного подхода [3]. Тем интереснее сопоставить его подход с идеями другого представителя Петербургской научной школы, физика, выпускника Петроградского политехнического института А.А. Гухмана (1897–1991). До 1937 г. он работал в Ленинградском физико-техническом институте, его разработки в области теории подобия создали фундамент для физического моделирования технических процессов. Идеи Штоффа и Гухмана актуальны

и сегодня для осмысления методологических проблем моделирования творческого процесса в системах ИИ.

С опорой на современные достижения когнитивной науки, с одной стороны и на идеи Штоффа и Гухмана, с другой, в докладе демонстрируются ограничения, препятствующие созданию творческой модели в интеллектуальных системах аналогичной процессу творческой деятельности человека. Когнитивная наука, как «область междисциплинарных исследований, изучающая познание и высшие мыслительные процессы с помощью моделей переработки когнитивной информации» [2, с. 362], не может обойти стороной проблему творчества. Изучение данного феномена сопровождается разработкой алгоритмических моделей творческой деятельности, внедряемых в рамках общего моделирования когнитивных процессов с помощью вычислительной техники, которое принято обозначать общим термином – искусственный интеллект или ИИ. Но можем ли мы назвать процесс, протекающий в системе ИИ, творческим по аналогии с человеческим? Здесь работают закономерности, которые можно воссоздать в виде алгоритма или мы имеем дело с предсказуемой контролируемой программой? В данном исследовании, с учётом достижений нейронаук и кибернетики, мы анализируем творческие процессы в системах ИИ, в целях выявления проблем и перспектив разработки подобных моделей.

Необходимо отметить, что существующие пробелы в изучении естественного интеллекта накладывают серьёзные ограничения на модели творческой деятельности, что означает отсутствие возможности создания в системе ИИ модели творческого процесса аналогичного человеческому. Такое моделирование сталкивается с проблемой невозможности обнаружить психические свойства, а также воплотить в алгоритме их соотношение с физическими. Сама сущность моделирования устанавливает рамки, так как модель всегда значительно проще моделируемого объекта и отражает лишь

важные для исследователя свойства [1]. При создании формальной или продукционной модели возможно достижение полной формализации, и тогда творческий процесс становится репродуктивным и автоматизированным, ведь в программе предусмотрены все действия, и возможность создания чего-то нового сведена к нулю.

В заключение предлагается сфокусироваться на сотрудничестве человека и систем ИИ для изучения творческих способностей в человеческом интеллекте. Человек продолжает нести ответственность за творчество и стратегию, в то время как системы ИИ занимаются рутинными задачами и оптимизацией. В настоящее время нам необходимо сфокусироваться на сотрудничестве, ведь это открывает уникальные возможности для усиления собственного творческого потенциала, а также способствует исследованию творческих способностей в естественном интеллекте.

1. Гухман А.А. Введение в теорию подобия. М.: Высшая школа, 1973.

2. Меркулов И.П. Когнитивная наука // Энциклопедия эпистемологии и философии науки / Под ред. И.Т. Касавина. М.: Канон+, 2009.

3. Штофф В.А. Моделирование и философия. М., Л.: Наука, 1966.

Исследование выполнено при финансовой поддержке Министерства науки и высшего образования РФ (Государственное задание в сфере научной деятельности проект № FENW-2022-0026 «Нарратив или сторителлинг? Социальное программирование студенческой аудитории на научный успех в контексте реализации программы Десятилетия науки и технологий»)

Тихонов А.В.

ЮФУ

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ В ПЕТЕРБУРГЕ: ИЗБРАННЫЕ СЮЖЕТЫ

История развития изучения древнегреческой философии в Санкт-Петербурге имеет глубокие традиции, и продолжающиеся здесь исследования находятся на «переднем крае» философского антиковедения. Предлагается обратиться к некоторым сюжетам, разработанным специалистами-историками философии из Петербурга, и являющимися необходимыми, на мой взгляд, для получения более глубокого представления об античной философии.

Например, прежде чем приступать к изучению особенностей античного воспитания («пайдейи»), той или иной ее программы (платоновской, аристотелевской, софистической и т.д.), необходимо обладать предварительным о ней понятием, для возможности получения картины, более адекватной античным представлениям. Такое предварительное понятие сформировано и изложено известным философом и антиковедом Петербурга Романом Викторовичем Светловым в статье «Идея «пайдейи» в античности и в современности», и суть его заключена в том, что «античные люди не были склонны мыслить человека под категорией некой единой для всех этносов природы». Детали различий учения, например, Платона и Аристотеля, о человеке и его сущности, конечно крайне важны, но они начинают осознаваться только после ясной установки: античный человек не мыслил себя и окружающих людей абстрактно, человек есть в первую очередь человек того или иного города. Эта изначальная разность, возникающая при осмыслении человека, раскрывается и в сократовско-платонических представлениях об общем для всех «благ» (но совершенно не общих средствах и путях его достижения), и тем более у Аристотеля, который выступает

здесь против платоновского «блага» «именно на том основании, что все существа разные».

Для Платона являются важными взаимоотношения между людьми, образующими новые семьи, в которых ведущим мотивом для их образования является не стремление к сиюминутной выгоде, а забота о потомстве с точки зрения совпадения родословных («Политик»), что, конечно, является отражением учения Платона о справедливом государстве, где каждый род людей, в соответствии со своей душевной гармонией, занимается своим делом и не пересекается с другими общностями (строй самой души не дает сделать это).

Аристотель утверждает, что «всякая дружба существует при наличии взаимоотношений», но взаимоотношения в государстве могут быть разные. Царь должен, по Аристотелю, для подданных выступать как-бы в роли отца, заботящегося о сыне; точно так же и сын должен почитать отца за факт собственного существования, образования и воспитания. Но бывают и нарушения в политических отношениях, они обусловлены различными душевными складами конкретных людей. Кроме этого, свой «вклад» в эту разность отношений вносят свойственная античному обществу пара «господин – раб», так как между ними вообще никаких отношений быть, по Аристотелю, не может. и при тирании (то есть при испорченной власти царя) такой дружбы быть практически не может (раз нет и взаимоотношений). Поэтому Аристотель солидарен с Платоном в крайне негативной оценке тирании: отношения в тирании между царем-тираном и подданным – это на самом деле отношения между человеком и рабом, возникшим и конем, и так далее. В такой ситуации необходимой для общества «дружбы» быть не может.

Туманян Т.Г.

СПбГУ

К ВОПРОСУ О ТРАДИЦИЯХ ФИЛОСОФСКОГО
ВОСТОКОВЕДЕНИЯ
В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ

История изучения петербургскими учеными философского наследия народов Азии и Африки исчисляется многими десятилетиями и возвращает нас в дореволюционную Россию. Тогда, в последней трети XIX века, появляются наиболее ранние работы отечественных ориенталистов, посвященные вопросам, которые в той или иной степени можно отнести к философским. Чаще всего это были исследования арабистов, гебраистов, синологов и индологов, где рассматривались темы религиозно-философского содержания. Среди тех, кто стоял у истоков российского (петербургского) философского востоковедения, были В. П. Васильев, А.Я. Гаркави, И. П. Минаев, И. Гурлянд, В. А. Жуковский, П.К. Коковцев, В. Р. Розен, А. Э. Шмидт и др. Этими выдающимися учеными-востоковедами было сделано немало переводов средневековых трактатов, в том числе тех, которые можно было бы назвать философскими.

В начале XX столетия интерес к интеллектуальному наследию мыслителей Востока становится более заметным. Появляются вполне содержательные работы с точки зрения наличия в них философского анализа. К исследователям, в чьих трудах находили отражение те или иные аспекты философского (чаще всего историко-философского) содержания, вне всякого сомнения, можно отнести И. П. Кузьмина, А. Я. Борисова и некоторых других петербургских востоковедов. Тем не менее мы все еще едва ли можем говорить о том, что изучение философских традиций народов Азии и Африки в полной мере находит достойное место среди приоритетных направлений социальных и гуманитарных исследований. Те же немногочисленные работы, которые появляются в то вре-

мя, часто не демонстрируют должного философского осмысления, а их содержание носит во многом описательный характер. Такое положение вещей можно объяснить разными причинами, и одна из них, вне всякого сомнения, — это отсутствие необходимой профессиональной философской подготовки, требуемой для понимания и анализа сложных восточных текстов.

К середине XX века в востоковедении (сначала на Западе, а затем и в России) стала постепенно проявлять себя тенденция к пониманию интеллектуальных традиций восточных обществ, их культурного наследия, как в рамках дискурса, который чаще всего называют ориентализмом, так и в рамках подходов, выработанных в пределах смежных гуманитарных дисциплин.

Можно сказать, что в трудах ученых второй половины XX века описательный метод к рассмотрению различных аспектов изучения философского наследия Востока стал постепенно уступать место аналитическому подходу, стремящемуся сочетать методологические принципы изучения философии с особенностями восточного знания.

На рубеже XX–XXI столетий философское востоковедение в Санкт-Петербурге получило новые возможности для развития. В 1998 году в Санкт-Петербургском государственном университете была открыта первая в Российской Федерации кафедра философии и культурологии Востока. Вдохновителем идеи создания нового научно-образовательного подразделения был декан философского факультета СПбГУ Ю.Н.Солонин, а также выдающийся российский синолог Е.А. Торчинов, который стал первым заведующим этой кафедры. Работа кафедры философии и культурологии Востока нацелена не только на изучение интеллектуальных традиций восточных обществ, но и на подготовку будущих специалистов, увлеченных культурой и философским наследием народов Азии и Африки.

Хайдарова Г.Р.

ЛИЦО ДРУГОГО: НИГИЛИЗМ И
ГРАЖДАНСТВЕННОСТЬ. ЮРИЙ НИКИФОРОВИЧ
СОЛОНИН ОБ ЭРНСТЕ ЮНГЕРЕ

В докладе представлена рефлексия творчества Эрнста Юнгера в трудах Юрия Никифоровича Солонина. Целостность личности Юнгера и найденный им стиль размышлений позволяют назвать его ключевой фигурой, воплотившей в себе баланс дистанцированной интеллектуальной и вовлеченной гражданской позиции. Обращение к немецкому писателю с его социально-политическим осмыслением исторической судьбы своей страны, стало в конце 90-х способом понять настоящее. И оно не утратило своей актуальности, поскольку тесно сопряжено с концептом «практической философии», предложенной Юрием Никифоровичем Солониным в ответ на вопрос «какая философия нам нужна» [1].

В постановке вопроса «какая философия нам нужна» есть предположение о другом, которому можно доверять, который может понять, которому можно вверить плоды своего «правдоискательства». Лицо другого вместо Ничто. Но лицо не как вызов и конфликт и не лицо как разметка в иерархии ценностей, расставленной волей к власти. В ситуации постправды восприимчивое лицо другого скрывается масками нигилизма, но также и услужливой «улыбкой цифровой Алисы». Из метафизической проблемы нигилизма выход предлагается Ю.Н. Солониным в «практической философии». «Под этим именем объединялся ряд весьма различных дисциплин, наук и видов знания, но все они имели задачей дать человеку знание о вполне рациональном мире, в котором он обретается и навыки умения вести себя в нем, реализуя собственный интерес. На новой основе создавалась и новая цивилизация, в основе которой были гражданские отношения».

Сторонник развития гражданского общества и роста политической культуры в постсоветской России Солонин усматривает актуальную нужду не в политической философии как таковой, но именно в просвещенческой установке, в практической направленности на формирование гражданственности. И интерес к Юнгеру тут неслучаен. Тот всегда был ориентирован на европейскую культуру как общее достояние, как общий дом, в равной мере цитируя от античных авторов и Святых Отцов до современных ему поэтов, писателей и философов. Напомним, что над трактатом «Мир» Юнгер начал работать еще в 1941 году, закончив его в 1943.

Солонину было присуще установление культурной связи в развитии отечественной и мировой философии. Метафизическая проблема нигилизма, отсылающая и к традиции русской мысли, является ключевой для понимания переходной эпохи в истории России. Воспринимая фигуру Юнгера как повод понять свое время [2], Солонин оставляет нам не только ценное свидетельство. Во-первых, Юрий Никифорович был ищущим мыслителем, влиявшим своей деятельностью на институционализацию свободной мысли в России переходного периода. Во-вторых, в двойной культурно-временной перспективе мы обретаем надежду понять феномен нигилизма сегодня, уловить его скрывающуюся и быстро мутирующую сущность.

Профессор и декан Солонин был движим стремлением создать на философском факультете действенную инфраструктуру для философского творчества, вырастить следующее поколение ученых, мотивировать их к свободному поиску, он приветствовал научные семинары разной направленности, международные встречи и мастер-классы деятелей культуры, но также выказывал заботу о преемственности ленинградско-петербургской традиции философской мысли. В противовес косности и догматизации живая передача фило-

софского опыта мыслилась им в русле «практической философии».

Выступая противником «романтического визионерства», которое «усыпляет общественное сознание и направляет деятельность общества на химерические цели», Солонин усматривал в гражданственности противоядие нигилистическим тенденциям.

Источники:

1. Солонин Ю.Н. От составителя //Какая философия нам нужна? Размышления о философии и духовных проблемах нашего общества. Составитель Ю.Н.Солонин. – Л.: Лениздат, 1990. – 238 с.

2. Солонин Ю.Н.Эрнст Юнгер: образ жизни и духа //Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт; Тотальная мобилизация; о боли. – СПб.: Наука, 2000. – 539 с.

Грантовая поддержка: РФФИ № 20-011-00144-а, «Теоретическое наследие философии в Ленинграде-Петербурге. Вторая половина XX века», СПбГУ

Чернокутов Ю.Ю.

СПбГУ

**СИМВОЛИЧЕСКАЯ ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ:
ОПЫТ АДАПТАЦИИ КАФЕДРОЙ ЛОГИКИ ЛГУ НА
РУБЕЖЕ 1950-х И 1960-х гг.**

После 1956 г. в СССР наблюдался резкий рост интереса к символической логике. В течение короткого времени были впервые изданы русские переводы работ С.Клини, Л.Витгенштейна, Р.Карнапа, Я.Лукаевича, А.Чёрча и др. Уже в 1959 г. выходит первая советская монография по математической логике – «Элементы математической логики» П.С.Новикова. Отмечая, что математическая логика уже вышла за рамки своей главной первоначальной задачи – анализа оснований математики, Новиков всё же считает основной сферой её приложения широкий круг вопросов, связанных с

первую очередь с математикой [1]. Хотя значимость символической логики для философии уже давно была предметом горячих дискуссий, в СССР, несмотря на оттепель, всё же требовалась показать её совместимость с принципами диалектического материализма, который по-прежнему имел статус официальной философии. Отчасти эта задача была решена изданием сборника «Логические исследования». Он открывался статьёй Э.Кольмана, в которой разъяснялось, что само по себе использование логикой символических методов не является признаком идеализма, если они «используются не в гносеологическом смысле, а как вспомогательные средства познания» [2]. Более того, автор даже допускает, что символическая логика вобрала в себя значительные элементы диалектики.

Окончательное включение материала математической логики в курсы логики для философов отражается двумя литературными фактами. Во-первых, в 1963 году вышло второе издание учебника Д.П.Горского «Логика» для педагогических институтов. Здесь в каждый из традиционных разделов логики – «понятие», «суждение», «умозаключение», включены параграфы, освещающие ключевые понятия и техники символической логики. Во-вторых, в 1964 году выходит учебное пособие И.Н.Бродского «Элементарное введение в символическую логику». Оно стало первым изложением символической логики, написанным не математиком для математиков, но философом для философов. Она имеет подзаголовки «Пособие для студентов заочного отделения философского факультета по разделу «Символическая логика» из курса формальной логики». Пособия Горского и Бродского на десятилетия определили различие между Московским и Ленинградским/Петербургским подходами к адаптации материала математической логики к общему курсу формальной логики.

Вместе с тем, первыми попытками философского осмысления материала математической логики на философском факультете ЛГУ стали работа А.И. Попова «Введение в математическую логику» (1959) и неопубликованная диссертация А.Н. Книгина «О соотношении логики математической и логики традиционной», защищенная в 1957 году. Первая представляла собой не систематическое изложение, но исторический обзор материала математической логики. К сожалению, в параграфах, посвящённых интуиционистской логике и трактовке закона исключенного третьего были допущены довольно грубые неточности, которые обратили на себя внимание специалистов. Работа стала предметом довольно резкой критики, и это в целом основательное и информативное исследование было обесценено.

Диссертация Книгина писалась ещё до того, как вышла упомянутый сборник с разъяснениями Кольмана. Возможно, по этой причине её автор взял на себя функции своего рода идеологического цензора. Хотя он продемонстрировал широчайшую эрудицию и тонкое понимание ряда важных тем символической логики, слишком большое пространство этого замечательного диссертационного исследования занимают комментарии и разъяснения, «разоблачающие» идеалистические подходы западных математических логиков, которые развивают эту науку с позиций неопозитивизма. Книгин, по сути, воспроизводит аргументы Лотце, Вундта и других философов XIX в. против алгебры логики в терминах официального диамата. По их убеждению, логика должна описывать объективно существующее и потому единственно правильное мышление, которое, конечно же, не описывается уравнениями логической алгебры, хотя последняя иногда способна уточнять и расширять отдельные теории традиционной логики. Характерно, например, следующее его замечание: «Объективная существующая человеческая логика могла бы быть заменена другой логикой только в том случае,

если бы человечество столкнулось с фактами, точнее, отношениями, которые противоречат отношению общего и отдельного, лежащего в основе логики» [3]. По его мнению, математическая и традиционная логики – это разные науки, имеющие общее происхождение; хотя первая ни в коем случае не может заменить вторую, она ставит проблемы, которые вовсе не исследовались в последней, и предлагает новые методы решения. Нельзя не отметить, что диссертация А.Н.Книгина фактически стала первым систематическим философским исследованием математической логики в СССР.

Примечания

1. Новиков П.С. Элементы математической логики. М.: Наука, 1959, с.35.

2. Кольман Э. Значение символической логики / Логические исследования, М.: Изд-во академии наук СССР, 1959, с.14

3. Книгин А.Н. О соотношении логики математической и логики традиционной. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. Ленинград, 1957, с.201

Грантовая поддержка: РФФИ № 20-011-00144-а, «Теоретическое наследие философии в Ленинграде-Петербурге. Вторая половина XX века», СПбГУ

Чумакова Т.В.

СПбГУ

ЭТИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В БИБЛИОТЕКАХ ДУХОВНЫХ УЧЕБНЫХ ЗАВЕДЕНИЙ

Роль библиотек в духовном образовании была значительна с момента начала формирования их системы в России с XVII в. Духовные школы (приходские школы, епархиальные училища, семинарии и академии) различались уровнем, задачами и принципами работы. Их юридический статус, задачи и принципы работы определялись законодательством Российской империи. Первым законом, который определил

наличие библиотек в учебных заведениях был «Духовный регламент». Анализ рукописных каталогов этих библиотек, и в частности библиотеки Вифанской духовной семинарии, показывает, что в XVIII в. они включали в свой состав преимущественно книги на латинском языке, как печатные, так и рукописные (рукописный «самиздат» был способом тиражирования не только, и даже не столько запрещенной, сколько редкой или дорогой литературы) были достаточно широко распространены в России XVIII–XIX вв. и являлись важным средством социальной коммуникации. Позже состав библиотек менялся, появилось больше книг на русском, немецком и других иностранных языках. Немецкий и французский языки могли изучаться учащимися по выбору. Но немецкий чаще выбирали те студенты, которые планировали в дальнейшем заниматься богословием (в том числе продолжить образование на богословских факультетах немецких университетов), а французский те, кто был более заинтересован в налаживании коммуникации в светской сфере (они могли поступить на гражданскую службу после окончания семинарии/академии или просто налаживать коммуникацию в светской среде, которая во многом оставалась франкоязычной, особенно в в первой половине XIX в.). Литература морально-этического характера значительную часть библиотечных коллекций. Это объясняется тем, что морально-этический контент можно обнаружить в составе различных курсов, начиная с первых ступеней, где детей учили основам грамоты, поскольку азбуки и буквари включали разделы морально-нравственных наставлений, и в них входил Декалог и заповеди блаженств. Но в качестве отдельной философской дисциплины этика (нравоучение) появляется лишь на третьей ступени, в курсах семинарий. В 4 классе "философических наук", в котором изучались логика и метафизика, теоретическая и опытная физика, нравоучение. В 5 классе богословских наук изучали моральное богословие. В духовных ака-

демиях этические идеи рассматривались в составе курсов по метафизике и "философской истории" в 4 классе и нравственного богословия в 5 класса. Курс нравственного богословия предполагал рассмотрение следующих тем: понятие о нравственности, нравственное чувство, чувство долга, нравственная свобода, совесть. В философском курсе изучался комплекс вопросов, связанных с темой свободы воли, эвдемонизм, утилитаризм, концепция морали у Канта и т.д., и конечно же связь нравственности с религией.

Этическая проблематика становилась предметом квалификационных работ учащихся, так темой магистерского сочинения Антония Храповицкого была проблема свободы воли и нравственной ответственности («Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности», 1887); А.А. Бронзов в магистерской диссертации «Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности» (1884) подробно анализирует проблему блага, добродетелей, свободы. Особое место в сочинениях богословов занимает концепт «любви», понимаемой как основание христианской морали.

Доклад подготовлен при поддержке гранта РНФ № 22-28-00862 «Инфосфера духовных учебных заведения Российской империи XIX — нач. XX вв.».

Шапошников Л.Е.

НГПУ им. К. Минина

**ФИЛОСОФСКИЕ ДИСЦИПЛИНЫ В САНКТ-
ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ В ПЕРВОЙ
ПОЛОВИНЕ XIX В.**

В начале XIX в. началась работа по разработке нового Устава духовных академий, который должен был соответствовать требованиям времени. При подготовке этого документа, по мнению большого знатока истории духовного образования в России профессора И.А. Чистовича, выяснилось,

что существуют два различных взгляда на преподавание философии. Первый был представлен М. Сперанским и его сторонниками и заключался в «живом отношении к предметам веры и соприкосновенных с нею вопросам философской науки». Второй защищал епископ Феофилакт (Русанов), для которого «вопросы мысли и жизни были разрешены... нечего допытываться нового в сфере вопросов, разрешаемых совместно религией и философией» [1]. Победил первый подход.

В 1814 г. принимается окончательная редакция Устава духовных академий, согласно которому однозначно утверждается необходимость преподавания философских дисциплин в духовных учебных заведениях [2]. Философские науки могут быть «преподаваемы в двух разных отношениях»: во-первых, изучение философской терминологии (это начальная степень философского учения, и она «принадлежит семинарии»); во-вторых, изложение «о каждом предмете мнений славнейших философов», более того, необходимо сравнение этих мыслей между собой и приведение «к общему какому-либо началу»; наконец, преподаватель должен «дать воспитанникам понятие об истинном духе философии, приучить их самих к философским исследованиям и ознакомить их с лучшими методами таковых изысканий». Эта задача может решаться только духовными академиями.

В анализируемом документе содержится и определенная характеристика различных философских школ. Так, среди древних мыслителей «Платон есть первый столп истинной философии», но его изучение необходимо основывать на первоисточниках, ибо мысли философа «невежеством толкователей... обезображены». В Уставе оговаривалось, что профессор «в толпе разнообразных человеческих мнений» призван выбирать «истины евангельские», ибо «истина одна, а заблуждения бесчисленны». Но на основании «единства истины» нельзя допускать противопоставлений понятий хри-

стианских понятиям философским, которые «часто в школах допускаемы». Напротив, истинная философия «своей методой» познает то же, что утверждается и христианством.

Первые шаги по организации философского образования на новых принципах в СПбДА делались с большим трудом, и поэтому сравнительно долгое время не было заметных фигур на философской кафедре. Первым же преподавателем, обладавшим «незаурядным философским талантом и самостоятельным подходом» к философским проблемам, был Ф.Ф. Сидонский. Заняв кафедру в 1829 г., он приступил к созданию оригинального курса, который под названием «Введение в науку философию» был опубликован в 1833 г. Сам Ф. Сидонский не был свободен от влияния немецкого идеализма, но даже такой строгий судья, как Г.Г. Шпет, признавал, что его труд «не простая компиляция и положительно лучшая книга по философии из появившихся в России до 1833 года» [3].

В результате предвзятого подхода Сидонский был «уличен в неправославии» и у него отобрали кафедру философии, - вскоре он вынужден был покинуть академию. С 1833 г. на кафедре философии СПбДА стал работать В.Н. Карпов, автор известного сочинения «Введение в философию», вышедшего в 1840 г. В.Н. Карпов в своей книге открыто заявляет, что предлагает читателям собственные «мысли о философии и об образе систематического ее развития» [4].

Его попытка создать цельное мировоззрение путем синтеза разнородных, но не антагонистических начал стала одной из ведущих тем русской философии.

Итак, в первой половине XIX в. в СПбДА активно начинают изучаться философские дисциплины. Всего их было три: история философии, введение в метафизику и логика. Поэтому именно духовные академии внесли существенный вклад в становление профессиональной философии в России.

1. Чистович И.А. В память графа Михаила Михайловича Сперанского // Христианское чтение. 1871. №12. С. 988.
2. См.: Проект устава духовных академий. СПб., 1823. Ч.1. С.53-55.
3. Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.А., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С.373.
4. Карпов В.Н. Введение в философию. СПб., 1840. С.VI.

Щедрина И. О.

ЮФУ

ПРЕОДОЛЕНИЕ СОЦИАЛЬНОГО ХАОСА: ИДЕИ
Л.И. ПЕТРАЖИЦКОГО СЕГОДНЯ

Современный мир меняется, причем нынешний этап этих изменений можно определить, говоря современным научным языком, как точку бифуркации – и слишком много перспектив и возможностей, причем, зачастую не самых благоприятных для человечества, открывается из этой точки. Во всяком случае, нынешнее состояние общества – социальные тренды, состояние нравов и умов – можно вполне оправдано назвать хаотическим. И одной из немногих областей духовной жизни, обращение к историческому опыту которой позволяет хотя бы отчасти понять происходящее, является философия. В данном случае мне хотелось бы обратиться к наследию Л.И. Петражицкого, чьи идеи психологической теории права повлияли на развитие философии права в России и в мире также в весьма хаотический период истории – на рубеже XIX–XX веков.

Предложенная Л.И. Петражицким концепция приобретает сегодня особое звучание. В самом деле, к текстам Петражицкого в равной степени с интересом обращаются с позиций феноменологии, психологии и социологии [1; 2; 3]. Например, Д.А. Савенков подчеркивает: «психологическая

концепция права Л.И. Петражицкого представляет собой тип научного редуционизма, одновременно и онтологического и методологического, который, следует отметить, был характерен для развития проблематики соотношения идеалистических и реалистических подходов в праве» [6]. Методологическая концепция юридического знания Петражицкого совмещает в себе и правовые и когнитивно-ценностные компоненты.

И тем актуальнее она сегодня, когда человек вынужден существовать в условиях рекурсивной цифровизации, когда различные «медиа» поглощают «этос» и растворяют его в бесконечных репродукциях. Мотивации, о которых пишет Петражицкий, и которые уже в его время порождали хаотичные столкновения на уровне человека как юридического и антропологического субъекта (мотивационное или импульсивное и педагогическое действия права см. подробнее: [5, 3–4]), сегодня могут быть истолкованы как дополнительная форма информационного дестабилизатора в цифровом потоке. Современный человек существует в ситуации гигантского окна возможностей, буквально, бесконечного выбора – но, тем самым, он оказывается в социальной ловушке цифрового мира, с которым вынужден мириться, учиться в нем существовать и взаимодействовать с ним, в т.ч. и на правовом уровне (подробнее см: [4; 7]). Технологический скачок конца XX–начала XXI вв. переместил внимание исследователей на когнитивные аспекты правовых теорий. Благодаря Интернету человеку кажется, что он понимает реальность, в том числе, правовую; однако, сам он едва ли не растворяется в хаосе цифрового мира, его возможностей и соблазнов. В этом смысле рефлексивный самоотчет и фиксация возникающей в цифровом мире когнитивной фрустрации, в частности, на правовом уровне столкновения индивидуальных мотиваций (то, что было подчеркнуто Петражицким), способны

помочь преодолеть социальный хаос сегодняшнего дня, а стало быть и хаос мотивационно-психологический.

1. Варламова Н.В. Права человека в психологической теории права Л.И. Петражицкого: реконструкция и критическая интерпретация. // Антиномии. 2022. Т. 22, вып. 2. С. 73-95.

2. Головина Л. Ю. Актуальность эмоциональной психологии в понимании права // Право и современные государства. 2013

3. Корнилаев Л. Ю. Индивидуальное и социальное в философии права Л.И. Петражицкого // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия/ 2021)

4. Овчинников А.И. Цифровой Левиафан» и права человека: риски инноваций в праве и государственном управлении // Юридическая техника. 2021

5. Петражицкий Л.И. Введение в изучение права и нравственности. Основы эмоциональной психологии. 1908, С.-Петербург.

6. Савенков Д. А. Психологическая концепция права Л.И. Петражицкого // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2022. URL: <https://online-science.ru/userfiles/file/d6fxi8fhsqss4reivisxwdszd4mlcgi6.pdf>

7. Скоробогатов А.В. Правопонимание как основа юридических исследований в эпоху цифровизации // Вестник Университета имени О. Е. Кутафина. 2021

Исследование выполнено при финансовой поддержке Министерства науки и высшего образования РФ (Государственное задание в сфере научной деятельности проект № FENW-2022-0026 «Нарратив или сторителлинг? Социальное программирование студенческой аудитории на научный успех в контексте реализации программы Десятилетия науки и технологий»)

КОНФЕРЕНЦИЯ «КОНФЛИКТОГЕННЫЙ ПОТЕНЦИАЛ НОВОЙ РЕАЛЬНОСТИ СОВРЕМЕННОГО МИРА И ВЫЗОВЫ РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ»

Абгаджавва Д.А., Крюкова Т.В.

СПбГУ

ПРОФИЛИРОВАНИЕ РИСКОВ И ПОЛИТИЗАЦИЯ РИСКОВ.

Возросший сегодня интерес к рискам обусловлен повышением рискогенности обществ. Социальные дебаты о рисках нельзя сводить исключительно к проблемам угроз и безопасности. Они неразрывно связаны с властью, законом, правом и в конечном счете, поднимают вопросы справедливости существующего социально-политического порядка. Интересы, позиция и взгляды индивидуумов во многом определяются условиями их жизни и характером социальных групп, частью которых они являются. Именно по этой причине отношения и суждения о рисках, ответственности власти и моделях социальной справедливости и определяются социальным контекстом.

Представления о рисках не существуют и не формируются вне зависимости от социального (в широком смысле слова) контекста и, в целом, являются частью общественного дискурса об опасностях и угрозах, таящихся в том или ином социальном действии или отношениях. Негативные последствия от принятых решений или не своевременно принятых решений могут привести к политизации риска. Политизация понимается как процесс обретения риском политического измерения, что свидетельствует не только о чрезвычайной актуальности риска в отдельной сфере, но и его способности перерасти в проблему для всего общества и существующего социально-политического порядка.

Конфликтологический подход вскрывает связь между социальным конфликтом и риском; пытается дать ответ на вопрос, почему некоторые риски политизируются и, следовательно, в общественном дискурсе тематизируются вопросы справедливости социально-политического порядка. Конфликтологическая теория поднимает вопросы политизации проблем риска, а также процессов принятия как должного, существующей связи между идентификацией опасности и последующим нормативным выбором.

Социальные акторы, в силу разнообразных факторов таких как различающиеся условия существования, определенный социальный опыт, в силу хабитуализации действия и пр., могут воспринимать и приписывать одной и той же проблеме риска разные характеристики. Данное отличие, по сути, есть то, что разделяет людей в процессе принятия решений по конкретной проблеме. Именно условия жизни и соответствующий социальный опыт формирует солидарность с одними и разобщает с другими. Через призму собственных потребностей и интересов люди объединяются и разъединяются. Возможности объяснения или трактовки различий в индивидуальном восприятии той или иной ситуации не столь принципиальны. Но, поскольку политика, как практика по созданию и воспроизводству социально-политического порядка, в действительности является коллективным процессом, крайне важно понимать, как группы отбирают и определяют риски.

Риск-рефлексия сегодня имеет фундаментальное значение для жизненных шансов и планирования жизни, но также выступает важнейшим и необходимым условием управления конфликтами в обществе, которое характеризуется нестабильностью и перманентным изменением хода социальной жизни. Осмысление рисков это один из первых шагов на пути конструктивного управления социальными процессами, справиться с которыми порой сложно не только от-

дельным индивидам, но и социальным группам и организациям. В этом процессе важное место занимает профилирование риска [1]. Профилирование ориентирует на сбор информации обо всех аспектах проблемы, что является отправной точкой анализа и принятия решений. Профилирование риска выявляет характер и уровень угроз, возможные неблагоприятные последствия, издержки, вопросы эффективности и пр. Результатом профилирования рисков будет определение рисков, выявление их приоритетности в принятии решений, а также выбор самих мер.

Отсутствие осмысления риска при принятии управленческих решений может перенести проблему в политическую область и тогда следует рассматривать как политическую проблему, по той простой причине, что риски политически рефлексивны и вызывают к жизни новые политические силы и конфликты, способные оказать влияние на существующие социальные институты общества.

1. Гидденс Э. Судьба, риск и безопасность/ THESIS, 1994, вып. 5. С. 107 - 134

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 19-18-00115, <https://rscf.ru/project/19-18-00115/>

Алейников А.В.

СПбГУ

РИСКИ РОССИЙСКОГО КОНФЛИКТОЛОГИЧЕСКОГО ГЕНОТИПА

Задача доклада – раскрыть риски российской конфликтной модели. Отправной точкой описания и анализа может быть выделение двух основных уровней.

Первый – онтологический, типологизирующий конфликтные ситуации данного типа общества, их структуру, свойства и особенности, которые остаются инвариантными. Вопрос заключается в следующем: какова конфигурация институтов, которая позволяет обществу находить адекватные

ответы практически на любой вызов? Речь о наличии в обществе институциональной обеспеченности интегрирующих механизмов, сочетании условий, позволяющих компенсировать или нейтрализовать структурные конфликты внутри социума.

Второй – операциональный, т.е. совокупность приемов конфликто разрешения, выработанных и используемых в рамках данного типа общества, набор стереотипных сценариев конфликтного поведения

Концептуализации российского конфликтологического контекста может быть осмыслена с учётом предложенного Н.Бердяевым дискурса антиномичности. Философ утверждал, что «подойти к разгадке тайны, скрытой в душе России, можно, сразу же признав антиномичность России, жуткую ее противоречивость» [1, с.13].

Рассматривая социальную реальность российского общества, философ вычленяет такие его системообразующие признаки, которые можно, по-нашему мнению, операционализировать через понятие «конфликтологический генотип» – устойчивый, самовоспроизводящийся в историческом времени комплекс социальных структур (отношений, организаций и институтов), совокупность закономерностей историко-конфликтной генетики, специфический стержень, определяющий национальную специфику конфликта, поведения в нем социальных субъектов и методов его регулирования. Суть «конфликтологического генотипа» – в передаче от поколения к поколению главных черт, стереотипов конфликтного восприятия социальной действительности, допустимых рамок развития конфликтов, закреплённых в обычаях, предпочтительных способов и методов их разрешения, определённый уровень навыков поведения в конфликте.

Рассматривая дуализм как действительно конститутивную черту российского социума, Карл Кантор акцентирует внимание на его чрезмерности, перехлестывании через

край, гипертрофированности. «Если это государство, то более могущественное, чем это необходимо для жизнедеятельности общества, то есть чрезмерное. Если это личность, то неумная, не свободная, а анархическая, не ограниченная ничем, кроме собственного произвола и в щедрости, и в разгуле, и в насилии над собой и другими, то есть тоже чрезмерная» [2, с.77].

Концепция раскола А.С. Ахиезера описывает сложное системное явление – бесконечное многообразие неразрешимых конфликтов, которые могут казаться мало связанными, но реально определяемыми общим состоянием общества. Российское общество сложилось как недостаточно способное превратить множество конфликтов, дезорганизацию, раскол в стимул развития диалога. Конфликт перешел в России в раскол - в некоторую машину, предотвращающую распад ценной массового потока дезорганизации [3].

Одновременно, социальное поле конфликтов, сложные формы их регуляции, редуцируются до агрегирования партикулярных конфликтов, в которых действуют различные, зачастую закрытые и неформальные, а не универсалистские правила урегулирования.

1. Бердяев Н.А. Судьба России. М.: АСТ, 2010.

2. Кантор К.М. Двойная спираль истории: Историческая проективизма. Т.1: Общие проблемы. М.: Языки славянской культуры, 2002.

3. Ильин В.В., Панарин А.С., Ахиезер А.С. Теоретическая политология: Реформы и контрреформы в России. Циклы модернизационного процесса М.: Изд-во МГУ, 1996.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 19-18-00115, <https://rscf.ru/project/19-18-00115/>

Артемов Г.П., Пинкевич А.Г.

СПбГУ

ФАКТОРЫ ВОСПРИЯТИЯ РИСКОВ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ: ОПЫТ ЭМПИРИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Современный человек постоянно сталкивается с теми или иными рисками и угрозами. Однако в сегодняшней ситуации масштаб рисков меняется. Появляются новые, которые связаны с глобальными угрозами. При этом масштаб возникших рисков и отсутствие опыта по адаптации к подобным рискам делает их восприятие весьма острым.

На восприятие рисков влияет множество факторов. Исследование, проводимое в рамках гранта РФФИ «Риск-рефлексии в современных российских стратегиях управления конфликтом» позволило нам выявить отдельные факторы, влияющие на восприятие рисков. Исследование проводилось в два этапа в 2019, 2021 годах. На первом этапе был проведен всероссийский телефонный опрос. Опрос проводился в ноябре 2019 года с использованием оборудования ресурсного центра Научного парка СПбГУ «Социологические и интернет исследования». Основной целью исследования было выявление перечня рисков, актуальных для российского общества. Репрезентативная многоступенчатая выборка составила 1620 человек в возрасте от 18 лет и старше, проживающих во всех регионах России. На основании анализа данных опроса помимо выполнения прочих задач, был составлен перечень основных угроз, существующих в жизни опрошенных. Далее этот перечень угроз был использован при составлении сценария фокус-групп.

Метод фокус-группы был выбран исследовательским коллективом для получения глубинной информации в области восприятия выделенных рисков и угроз, формирования способов адаптации к данным рискам. Фокус-группы были проведены в мае 2021 года в городе Санкт-Петербурге. Всего

было проведено 10 фокус-групп, с общим числом участников 62 человека. Общая продолжительность всех групповых дискуссий составила 11 часов 57 минут.

Анализ данных опоминавшегося выше всероссийского опроса показал, что на восприятие рисков оказывают влияние такие характеристики респондентов как возраст, образование и занятость. Эти социально-демографические характеристики учитывались при рекрутинге участников.

Анализ материалов фокус-групп показал, что на актуальность угроз влияет информированность людей о рисках, связанных с данной угрозой и способах их преодоления. Острота восприятия еще ниже для тех, кого лично или членов чьих семей не коснулись непосредственно риски, связанные с конкретной угрозой.

Доходы, материальное положение достаточно серьезно влияют на восприятие остроты рисков. Если у человека есть ресурсы, в том числе финансовые, достаточные для того, чтобы обеспечить привычный уровень и качество жизни, проблемы экономики, потери работы и безработицы, он воспринимает спокойнее, так как понимает, что может с ними справиться. Актуальность рисков связана еще и с долгосрочностью их последствий.

Риски оказывают различное влияние на риск-потребителей и, зачастую, не все риск-потребители находятся в равном положении перед рисками. Сфера занятости влияет на формирование риск-рефлексии и адаптации к угрозам. Так, например, в период пандемии, особенно в первую волну, государственный сектор обеспечил стабильную зарплату работникам. Дистанционная форма занятости населения отчасти позволила сохранить или даже увеличить заработки, а работы в сфере здравоохранения напротив увеличивала риск заражения.

На отношение к угрозе и рискам влияет и ее объективный или субъективный характер.

Все угрозы и риски в разной степени могут поддаваться контролю со стороны индивидов, общества, государства. И это связано в том числе с адаптацией к данным рискам.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 19-18-00115, <https://rscf.ru/project/19-18-00115/>

Ахмедова М.Г.

Финансовый университет при Правительстве РФ
КРИЗИС КОНЦЕПЦИИ

"УСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ КАПИТАЛИЗМА"

История развития человечества иллюстрирует различные формы общественно-экономических отношений, которые сопровождались политическим, социальным, экономическим, духовным подавлением слабого, что продолжается до сих пор, тем самым усиливая и усложняя общественные противоречия.

Социальная история человечества на протяжении веков демонстрирует противостояние двух типов социальной динамики. В одном из них присутствует сильнейшее направляющее воздействие социал-дарвинистских идей борьбы за существование, выживание сильнейшего как локомотива естественного процесса. Дальнейшая эволюция человечества видится на путях борьбы и вытеснения слабых и неприспособленных форм. Это – динамика техническая, паразитарно-коммерческая, ведущая к установлению жесткой однополюсной системы мира. Цель «вытеснить», а не развиваться, не сможет в перспективе обеспечить и выживание.

Другая, нравственно-гуманистическая концепция социального развития обосновывает самодостаточную и высшую ценность человеческой личности, призванной преобразовать не только внешний мир, но ее еще не совершенную собственную природу. Для данного типа социальной дина-

мики противоестественен эгоцентрический идеал будущего, якобы принадлежащего тем, кто, руководствуясь индивидуализмом, доводит до крайнего выражения принцип «каждый для себя».

Определить пути дальнейшего развития человечества невозможно без осмысления фундаментальных закономерностей эволюции природы, как единой общепланетарной системы. Явление природы не может пониматься как простое единичное следствие. Включаясь в универсальную мировую связь, оно оказывает прямое или косвенное воздействие на целый ряд процессов, вызывая подчас совершенно неожиданные последствия, учет которых имеет огромное значение для практической деятельности людей. Принцип «универсального взаимодействия», о котором писал Ф. Энгельс, исходя из которого только и можно понять причинную связь, — это момент всемирной взаимозависимости.

Философией общественного развития остается учение об объективных законах развития природы и общества, а также учение о том, что представляет собой общество будущего и как к нему прийти. Ответ на этот вопрос был дан К. Марксом. Это – общество, в котором «свободное развитие каждого является условием свободного развития всех». Философия общественного развития составляет часть философии природы так же, как социальная эволюция есть часть великого космического процесса, которому подчинена Вселенная.

Балябина Е.В.

Балтийский гуманитарный институт
АНТИУТОПИИ ВНЕМЕДИЙНОЙ
КОММУНИКАЦИИ

Мы живем в эпоху трагических перемен. Современные политехнологии оказывают влияние на общественное сознание, формируют общепринятую точку зрения на недав-

ние политические события. Ведущую роль во влиянии на массовое сознание оказывают средства массовой коммуникации, также как и такой старейший политический инструмент, как внемедийные коммуникации. Задолго до того, как в Древнем Риме появились анналы, содержащие сведения о важных исторических событиях, определенные мнения: сплетни, слухи, свидетельства очевидцев событий, растворяющиеся в откровенном вымысле, передавались устно, не будучи зафиксированными письменно. Современные политтехнологи также используют этот политический инструмент. С другой стороны, внемедийная коммуникация может вырваться из-под контроля политтехнологов и обрести известную самостоятельность, будучи явлением стихийным и не всегда поддающимся регулированию. И даже в стихийности есть закономерности, ведь слухи – проявление Духа времени, включенное в круговорот исторических закономерностей.

Как человек ориентируется, находит свое место в мире, формирует свое отношение к историческим событиям, современником которых он вынужден быть? Если он утратил доверие к официальным информационным каналам, он пытается найти ответы на свои вопросы, вступая в неформализованное общение. Результатом такого общения становится искажение информации. Свообразным эффектом внемедийной коммуникации является трансформация сюжетов слухов.

Слухи могут создавать репутацию политическому деятелю и ее ниспровергнуть. Слухам мы не доверяем, но они нас интересуют. В жизни человека слухи играют более значимую роль, чем может показаться на первый взгляд. На самом примитивном уровне коммуникация такого рода выглядит как система сигналов, распространяемых от одного индивида к другому. Это был единственный способ, с помощью которого люди могли передавать друг другу информацию о чем-то опасном, полезном, интересном – иными словами, жизненно важном. Слухи – это информация, которая, по

мнению передающего, имеет какое-либо значение для жизнедеятельности социума.

С развитием «человеческого» в человеке, в связи с усложнением образа его жизни и возрастанием специализации труда, необходимость в коллективной интерпретации действительности все более возрастала. Сталкиваясь с непонятным явлением и не находя удовлетворяющего объяснения самостоятельно, человек с древних пор привык обращаться за помощью к своему сообществу. В этом-то и заключаются предпосылки функционирования слухов и возможностей их целесообразного использования.

Особенно процветают слухи в тяжелые времена, в ситуации неопределенности, экономического неблагополучия, отсутствия каких-либо перспектив. Слухи провоцируются и закрытой информационной политикой властей, когда люди не знают точно, что происходит и что их ожидает в будущем. Причем слухи – это информация неподтвержденная, недостоверная, как «сад расходящихся тропок» содержащая разные варианты развития событий. Постоянное переживание неопределенности не может не сказаться на эмоциональном состоянии людей. Слухи дарят некий катарсис как их творцам, так и тем, кто их распространяет.

Бандейкина Н.Н.

СПбГУ

ИННОВАЦИЯ И КОНФЛИКТ В ОРГАНИЗАЦИИ: ПРИЧИННО-СЛЕДСТВЕННАЯ СВЯЗЬ

Современные условия деятельности предприятий диктуют необходимость серьезных организационных изменений и усиления их инновационной активности. Именно инновации способны сегодня стать одним из важнейших элементов антикризисного управления и создания нового конкурентоспособного фундамента для развития бизнеса.

Еще в 19 в. Сен-Симон в своей работе «Письма женева обитателя современникам» развивал концепцию относительно внедрения инноваций в сферу государственного управления с целью предупреждения социальных кризисов. Чуть позже Й. Шумпетер в «Теории экономического развития» писал об инновациях как важном условии получения прибыли и экономического роста организаций. Инновации становятся важным практическим методом регулирования организационного развития, способным минимизировать либо ликвидировать предпосылки кризисных ситуаций. Это связано с тем, что нововведения вносят в среду внедрения относительно стабильные новые элементы, поддерживающие прогрессивный вектор развития.

В целом, инновационный процесс призван положительно влиять на организацию. Однако, его природа дуалистична и на практике он может иметь деструктивные последствия. Это, прежде всего, связано с проблемами внедрения инноваций в организации. Нарушение привычной схемы работы может встретить сопротивление со стороны участников инновационного процесса с целью сохранения существующей системы институциональных связей. Любое нововведение является конфликтогенным по своей сути. Вышеупомянутый Й. Шумпетер «предупреждал» нас об этом, говоря о «разрушительном созидании» инноваций. Отечественные исследователи Анцупов и Шипилов, описывая данное явление, вводят понятие межличностного инновационного конфликта, рассматривая его как «противодействие между сторонником и противником нововведения, сопровождаемое переживанием ими негативных эмоций по отношению друг к другу» [1].

Понятия «инновация» и «конфликт» имеют тесную причинно-следственную обратную связь: конфликт может быть разрешен путем внедрения инновации, которая, с свою очередь, способна зародить конфликт. Взаимозависимость

данных понятий говорит о необходимости эффективного управления конфликтами в организации. Особенно это становится актуально сегодня, когда российские организации находятся в условиях тяжелейшего системного кризиса. Безусловно, управление инновационными конфликтами в таких условиях должно строиться не на интуитивном уровне (как это можно было наблюдать в последние годы), а на прочной научной основе. Важным шагом на пути создания новой системы управления конфликтами в организациях должно стать формирование такой корпоративной культуры, которая бы способствовала поддержанию инновационных ценностей и норм поведения сотрудников.

1. Анцупов А.Я., Шипилов А.И. Конфликтология: Учебник для вузов. — М. 2009, С.335.

Баньковская Ю. Л.

БГАТУ

СЕТЕВЫЕ ВОЙНЫ СОВРЕМЕННОГО МИРА

Аннотация. В работе исследуется феномен сетевой войны, выявляются его сущностные признаки. Реконструкция концептуальных оснований данного явления способствует прояснению качественных характеристик функционирования современного общества, специфика существования которого обусловлена все большим распространением сетевых образований и увеличением их влияния на все сферы жизнедеятельности человека.

Динамичность развития современного общества, его неустойчивость и изменчивость приводят к эскалации конфликтов, происходящих в обществе. Универсальный характер функционирования сетевой войны проявляется в том, что данный феномен охватывает все стороны социальной жизнедеятельности человека, постепенно становясь неотъемлемым компонентом существования множества государств и одной из доминирующих форм противостояний в современном ми-

ре. Социально-философский анализ их сущности необходим по причине многогранного полифункционального влияния сетевой войны на процессы, происходящие в обществе и приводящие к дестабилизации его существования и развития, поиску новых наиболее и релевантных форм практического изменения конфликтной ситуации.

Специфика сетевой войны проявляется в глобальности и расплывчатости пространственных границ ее осуществления, в возможности мобилизации протестных сил в разных странах мира и их использовании для приобщения новых сторонников, поддержки конфликтного противостояния иностранными средствами коммуникации. Социальные сети становятся не только распространенным и доминирующим объектом информирования, содействующим формированию гражданского общества, но и превращаются в одно из наиболее действенных средств манипулирования и вербовки.

Полифункциональный и всеохватный характер распространения сетевых процессов приводит к тому, что они начинают оказывать глобальное влияние на разные сферы жизнедеятельности общества. Мощным инструментом воздействия становится информация. Использование сетевых технологий увеличивает возможности для привлечения внимания к существующим проблемам граждан, представляющих интересы разных государств. Информация становится бесконтактным способом воздействия на сознание и поведение людей. На ее основании формируется общественное мнение. Приводимые недостоверные факты, субъективные и ложные данные ориентированы на эскалацию напряженности, подрыв доверия к властным структурам, распространение ложных слухов, формирование ощущения неуверенности и нестабильности.

Сложность осуществления контроля над всеми поступающими в сеть сведениями подрывает национальную безопасность развития государства. Информационное воздей-

ствие сетей приводит к изменению традиционных норм морали и права. В результате формируется усредненный сетевой пользователь, поступками и действиями которого легко манипулировать. Отсутствие направленности на прояснение сущности проблемы, на критическое и рациональное осмысление получаемой информации расширяет возможности для осуществления манипулятивных практик. Тем самым, сетевые войны становятся мощным инструментом, используемым разными государствами с целью формирования общественного мнения.

Нивелирование деструктивных последствий развертывания сетевых войн становится одной из значимых проблем, возникающих в современном мире. Транснациональный, мультикультурный, глобальный уровень их проявления подрывает национальную безопасность и стабильность общественного развития.

Газимагомедов Г.Г., Мусаев А.И., Стребков А.И.
СПбГУ

КОНФЛИКТ, ЕДИНСТВО И НАЦИОНАЛЬНАЯ БЕЗОПАСНОСТЬ

Безопасность и опасность необходимо рассматривать с точки зрения способа взаимодействия. Наиболее опасным способом, но необходимым способом взаимодействия является конфликт. Только он нам указывает, в конечном счете, на уровень безопасности и опасности, взаимодействующих субъектов. Чем частота конфликтов выше, чем ареал его распространения шире, тем безопасность основной массы населения ниже. Поэтому безопасность, определяется конфликтом. Конфликт в данном случае есть сама опасность, от которой необходимо избавиться, преодолеть, ибо он своей разрушительной стороной, начинает отвергать существовавшую до него всю систему безопасности, выстраиваемую государством. Об этом конфликте речь шла в Концепции обще-

ственной безопасности, об этом говорится в Стратегии национальной безопасности РФ, принятой в декабре 2015 года, где под национальной безопасностью понимается состояние защищенности личности, общества и государства от внутренних и внешних угроз, при котором обеспечиваются реализация конституционных прав и свобод граждан РФ, достойные качество и уровень жизни, суверенитет, независимость, государственная и территориальная целостность, устойчивое социально-экономическое развитие Российской Федерации [1], об этом говорится в новой Стратегии национальной безопасности Российской Федерации [2], в которой понятие «конфликт» используется 16 раз, что не имело места ни в Концепции, ни в предыдущей Стратегии.

Для целей обеспечения национальной безопасности российское государство, согласно Стратегии, сосредоточивает усилия на укрепление внутреннего единства. Внутреннее единство становится одним из факторов, снижающих уровень конфликтности общества, а с другой стороны, оно есть результат такого уровня конфликтности в обществе, которое локализовано и не носит всеобщего характера.

Единство может быть осознанным и нет. П.Б. Струве насколько известно понимал классы как группы людей, осознающих свое единство. Может ли добровольно народ осознать свое единство, где господствует разделение труда и вытекающее из него деление общества на классы? Может ли народ быть единым и осознавать это единство, где господствует разделение его на этнические общности, которые свое единство преломляют через традиции, собственного местопребывания, т.е. территории? Может ли народ осознавать свое единство, где господствует разделение его на религии, каждая из которых требует своего единства, преломляясь через призму догматов веры? Может ли народ быть в единстве, где господствует частная собственность и ее законы, которые только разъединяют народ по частным интересам, пребыва-

ющим в постоянной конкуренции? И можно ли утвердительно ответить на эти вопросы, если само общество – это единство отвергает, как оно отвергло социалистическое единство, которое куда больше имело реальных оснований своего свершения? Конечно, нельзя, но можно сказать о том, что официальная доктрина национальной безопасности видит в единстве фактор, снижающий конфликтное противостояние, и в тоже время результат своей деятельности в сфере обеспечения национальной безопасности.

Конфликтно-превентивная функция государства, направленная на анемию конфликта тотальна, ибо только государство обладает достаточными ресурсами предотвратить конфликт. Устами Стратегии государство говорит о государственном единстве, облекая его в понятие «внутреннее единство». И потому такое единство сохраняет свое значение как «отрицательное единство», т.е. единство с существованием всех тех противоположностей, которых достигло современное российское общество, с существованием различий, которые его характеризуют как противоречивое общество. Сделать единство основным условием государства, это значит сделать его гражданским единством, признать каждого жителя страны лишь гражданином, при этом исключив из человека все не гражданские интересы. Н. Бердяев восставал против такого понимания человека, в противовес Н. Макиавелли, для которого человек растворенный в государстве, был идеалом.

1. Указ Президента Российской Федерации от 31 декабря 2015 года № 683 «О Стратегия национальной безопасности Российской Федерации» / URL: <https://rg.ru/2015/12/31/nac-bezopasnost-site-dok.html> (Дата обращения: 11.09.2022).

2. Указ Президента РФ от 2 июля 2021 г. № 400 «О Стратегии национальной безопасности Российской Федера-

ции» / <https://www.garant.ru/products/ipo/prime/doc/401325792/>
(Дата обращения: 11.09.2022)

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 19-18-00115, <https://rscf.ru/project/19-18-00115/>

Колесников А.С.

СПбГУ

ПОДХОДЫ К ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЙ КАРТОГРАФИИ МИРОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Радикальное изменение статуса незападных философских традиций стало спусковым крючком развития методологии исследований философии между культурами, пересмотра природы самой философии, что является вопросом метафилософии. Появляются герменевтические работы по основополагающей ткани философских идей - базовых концепций, их отношениях к другим способам мышления, рассмотрение их потенциала и альтернативных продуктивных линиях. Так история сравнительной философии через свои этапы слагается в единую схему взаимодополняющей философской деятельности и единый всеобъемлющий метафилософский проект. Он раскрывается через архивный подход (исследующий параллельные отдельные философские традиции), эквивалентный (сравнение традиций в терминах аналогий и контрастов), решение задач (с использованием многих традиций для обеспечения философских решений), и через всеобъемлющий герменевтический проект картографических концепций и их возможностей. Так конституируется теория философии, опирающаяся на множественные перспективы взаимосвязанных традиций Востока и Запада, неявно участвовавших в отображении лежащей в основе эйдетической структуры, на которой философия делает свою работу, и наметить концептуальные возможности вокруг любой идеи. Зарождается необходимость изучения способности филосо-

фии формировать более широкое герменевтическое понимание области концепции, порождающие каждую философскую проблему, постигаемые в их сильных и слабых сторонах и в связи с альтернативными конфигурациями - между традициями, условиями, периодами и культурами. Формируется взгляд на глобальную философию, который возвращает нас к старой идее, что философия выше прагматических целей, она принимает эйдетическую ткань идей мира - прошлого, настоящего, возможного - как объекта особого рода герменевтического понимания, включающее прикладные проблемы в более широком умозрительном кадре, то есть очищенное через сравнение радикально отличных подходов. Именно здесь, в философии как исследовании «структуры самих идей», мы увидим мультикультурную философию, доказывающую ее незаменимость.

Колотуша В.В.

Московский психолого-социальный университет
**ДУХОВНЫЕ ОРИЕНТИРЫ СТУДЕНТОВ
В КОНТЕКСТЕ ВЫЗОВОВ РОССИЙСКОЙ
ЦИВИЛИЗАЦИИ.**

Актуальность заявленной темы определяется целым рядом обстоятельств. Не вызывает сомнений, что от духовных ориентиров студентов как потенциальных представителей элиты России напрямую зависит ее будущее, ее безопасность и процветание. Студенты образовательных организаций должны иметь стойкий иммунитет к антироссийской пропаганде и русофобской истерии, раздуваемой нашими противниками, быть готовыми противодействовать информационно-пропагандистским акциям США и их сателлитов, развязавших гибридную войну против России. При этом, деятельность по формированию духовных ориентиров нуждается в обновлении их содержания, в уточнении целей, задач и средств их реализации, в преодолении не всегда оправдан-

ных новаций, внедряемых в образовательный процесс в последние десятилетия в системе отечественного образования.

Прежде всего, главной целью формирования духовных ориентиров должна быть идейная убежденность выпускника вуза. В ее основе лежат патриотизм, чувство ответственности за безопасность страны, осознание национальных интересов народа России и готовность их всеми силами отстаивать. Успеху образовательных усилий в этом направлении способствует и то обстоятельство, что большинство выпускников объективно заинтересованы в обеспечении процветании страны, так как их жизненные перспективы прочно связаны с будущим Отечества. Стержнем идейной составляющей духовных ориентиров студентов должны быть желаемые образы будущего России и мирового сообщества.

Выпускники образовательных организаций России должны обладать такими духовно-нравственными качествами как патриотизм, гуманизм, обостренное чувство справедливости, законопослушность, бескорыстие. Их должны отличать стремление к духовно и физически здоровому образу жизни, неприятие коррупции, протекционизма, криминальной субкультуры, асоциального поведения.

Важнейшая роль в формировании перечисленных качеств принадлежит общим гуманитарным и социально-экономическим дисциплинам. Особое место среди этих дисциплин занимает философия, так как она позволяет обеспечить единство знаний выпускника вуза об окружающем мире, социальной реальности, способствует его мировоззренческому самоопределению, закладывает прочные основы методологической культуры, служит пониманию ценностных оснований профессиональной деятельности, ее социального смысла.

Основу содержания гуманитарных дисциплин должны составлять достижения всех периодов отечественной истории, уроки из побед и поражений, подлинные закономерности

сти общественно-исторического процесса, особенности и значение наших цивилизационных доминант. В ходе образовательного процесса должны формироваться готовность к противодействию силовой экспансии стран Запада, неонацизму, международному терроризму и другим прокси-силам международной финансовой олигархии. Важнейшим направлением формирования духовных ориентиров является упрочение культурно-цивилизационной идентичности российского студенчества, осознания себя ответственными субъектами развития Российской Федерации как стержневой страны российской цивилизации.

Для того чтобы добиться означенных целей важно не только увеличивать объем этих дисциплин, но и совершенствовать содержание и методики их преподавания, условия деятельности профессорско-преподавательского состава. Необходимо сосредоточить их усилия на учебной деятельности, на качественной подготовке к занятиям, на индивидуальной работе со студентами. Представляется, что это возможно только на решительном изменении существующего положения дел, при котором преподавателей вузов посредством «эффективных контрактов» принуждают к формальной публикационной активности в целях поддержания зачастую навязанных извне сомнительных рейтингов образовательных организаций. Основным показателем эффективности усилий последних, в том числе по формированию у студентов необходимых духовных ориентиров, должны стать успешная профессиональная деятельность и активная гражданская позиция выпускников.

Леонтьев С.А.

ВА МТО

НЕИЗБЕЖНО ЛИ НАСИЛИЕ В ПОЛИТИЧЕСКИХ
КОНФЛИКТАХ СОВРЕМЕННОСТИ?

Конфликты сопровождали человеческое общество на протяжении всего времени его существования, и появление политических отношений не стало в этом смысле исключением. Более того, конфликтность политики стала одной из основных причин насилия, вооруженных столкновений между субъектами политической сферы. Часть экспертного сообщества считает, что сегодня насилие практически превратилось в атрибут современной политики. Так, в период 2021-2022 годов (по данным на март 2022 года) в мире произошло порядка 31 вооруженного конфликта. Как показывает практика, использование насилия в политических конфликтах в целом негативно сказывается на их ходе и результатах. Однако, проблема заключается в том, возможно ли избежать разрастания политических столкновений до уровня насильственных действий, а также в том, насколько такое насилие может быть оправдано с моральной точки зрения.

Аргументы в пользу частичного оправдания насилия как разумного и нравственно приемлемого способа действий регулярно воспроизводятся в философских и этических размышлениях [1], в то время как позиции сторонников радикального отрицания насилия представлены существенно реже. Частота использования тех или иных доводов, конечно, не является решающим доказательством правоты, однако заставляет задуматься над причинами, по которым мыслители снова и снова возвращаются к признанию насилия в качестве достойного способа действий (в том числе – политических).

Что же касается самой возможности избежать насилия в политических конфликтах, то существуют две противоположных позиции по этому вопросу [2]. Сторонники концепции «новых войн» считают, что насилие сегодня не утрачивает своего места в противоборствах, хотя и носит модифицированный характер: «современные вооруженные конфликты значительно отличаются от тех, что происходили в XIX – начале XX в.: они децентрализованы, менее сдерживаемы,

более хаотичны и жестоки, менее сосредоточены на территории и больше на контроле над населением, часто характеризуются преднамеренными нападениями на гражданских лиц» [2, с. 81]. Одна из авторов концепции «новых войн» – Мэри Калдор – подчеркивает политическую природу этого нового насилия [3, с. 29].

С другой стороны, существуют сторонники идеи о том, что все виды насилия в современную эпоху (в том числе и вооруженные конфликты разного рода) демонстрируют нисходящую траекторию. Активным пропагандистом этой идеи стал Стивен Пинкер, который «не считает XX век самым жестоким периодом в истории человечества, а, напротив, настаивает на том, что для оценки уровня разрушающего действия для конкретного исторического периода следует использовать относительные, а не абсолютные цифры» [2, с. 82].

Стоит отметить, что оба эти подхода настаивают на изменении внешних проявлений насилия в современном мире, но интерпретируют такие модификации каждый по-своему. Причем «оптимистичный» сценарий Пинкера явно не получает подтверждения, исходя из текущих политических событий в мире, в то время как аргументы в пользу насилия разного рода как способа решения политических проблем только усиливаются. Речь при этом идет не только о вооруженном насилии, но и об экономическом давлении (так называемые «санкции»), информационной и психологической войнах и т.д. Таким образом, расширительное толкование насилия не дает возможности снять вопрос о его применении в политике с текущей повестки дня.

1. Насилие // Новая философская энциклопедия / <http://iph.ras.ru/elib/2006.html>

2. Малешевич С. Конец войне? Социологический анализ основных подходов к изучению войны // Социологические исследования, 2021, №9. С. 80-93.

2. Калдор М. Новые и старые войны. Организованное насилие в глобальную эпоху. М.: Изд-во института Гайдара, 2016. – 416 с.

Лешкевич Т.Г.

ЮФУ

ПОИСКИ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО КОДА И ПРОБЛЕМА ЦИФРОВОЙ УНИФИКАЦИИ.

Цивилизационный код России, поиски которого связаны с общей направленностью на аккумуляцию и сохранение русской культурной доминанты с учетом ее идентичности и ценностной системы, в современных условиях находится под воздействием турбулентности цифровой эры. Виртуализация и киборгизация человека, его «сращенность» с интеллектуальными системами и превращение в придаток гаджета порождает множество дополнительных барьеров, вступая в конфликт с подлинно человеческой системой ценностей. Опираясь на методологию компаративистского анализа, подчеркнем, что цифровизация задает практику десубъективации, и культурная идентичность оказывается под прессом доминирования цифровых технологий, несущих в себе эффект принуждения. Идентичность и «самостроительная» деятельность (Н. Бернштейн) переносятся в Сеть. Участие в действительности оказывается вторичным. Хаотичный серфинг по Сети затягивает нашего современника в «черную дыру» монитора, изменяя способ существования и сужая пространство личного выбора. Смыслосфера попадает в ловушки цифровых алгоритмов. Меняется язык, в котором преобладают смайлики, мэмы, господствует некий дорефлексивный уровень восприятия. Вместе с тем, еще Р. Докинз обращал внимание на вирусную природу мема, способного, реплицируясь, паразитировать в мозгу своего носителя.

Происходит не только мировоззренческая, но и онтологическая дезориентация, сопровождаемая цифровым

«расщеплением» современности. Фиксируемый культурный разрыв является основанием многочисленных конфликтов. Мечты о Мета Вселенной, где действуют цифровые двойники человека, по сути, указывают на возможность «быть без бытия». Мир предстает как самоорганизующаяся гиперссылочная Сеть. «Умным» устройствам делегируются базовые человеческие функции. Теперь уже не личностное знание, свидетельствующее об индивидуальном потенциале его носителя, а так называемая «аренда знания» - ситуация, когда содержащийся в Сети контент выдается за собственный ресурс, становится общепринятой практикой. Причем данная практика сопровождается отказом от негативного восприятия этого феномена. Субъекты подключаются к уже сформированным паттернам, отключая и критическое мышление, и рефлексивный, связанный с осмысливанием, анализ. Здесь вряд ли можно говорить о самостоятельной и ответственной позиции, наследующей достойные культурные традиции и историческую память. Превалирует фланерство и развлекательный интернет-контент, а *long reading* (долгое чтение) становится запрещенным эффектом в Интернете. Напрашивается вывод о том, что радикальная цифровизация порождает формообразования цифровой унификации, которая в свою очередь претендует на универсализм. Не случайно Д. Харуэй использует в качестве оценочной формулы такой идентичности понятие «компост», указывающее на единоподобную массу.

Конфликтогенной представляется сложившаяся ситуация, указывающая на то, что функцию критерия присваивают *Big Data*, зачастую игнорируя, какие качественные особенности скрывает количественный анализ. Предположить, что цифровая идентичность проецирует себя с учетом массивов цифровых следов, означает пойти по пути медийного конструирования социальной реальности, утопающего в непрекращающихся потоках данных. Не говоря уже о том, ка-

кая масса специалистов и технических ресурсов необходима для их обработки. Значимо и то, что число сетевых контактов переваливает за тысячи, хотя пределом формирования устойчивых социальных связей персонифицированных сообществ является количество контактов, не превышающих 150. Принцип DIT (do it together – сделайте это вместе) становится главенствующим, подавляющим смысловую ценностную этих совместных действий. А «фактчекинг», направленный на верификацию действительно значимого и имеющего место быть, в условиях информационного загрязнения и перманентного увеличения данных, оказывается беспомощным. Таким образом, в новой цифровой реальности на аванс сцену выдвигаются ориентиры, которые конфликтуют с установками доцифровой эры. Поиски цивилизационного кода в условиях цифровой экспансии затруднены. Это даёт почву для размышлений цифровым пессимистам и скептикам, аргументы которых, тем не менее, не могут остановить маховик техногенного развития. Культура, оставаясь сферой возделывания и воспроизводства человека, на современном постчеловеческом этапе нуждается в живительной силе, подлинных ценностей и смыслов, подпитывающих ее цивилизационный код.

Павлова Е. В.

СПбГУ

**РИСК-РЕФЛЕКСИЯ КЛИМАТИЧЕСКИХ
ИЗМЕНЕНИЙ: ВЗАИМОСВЯЗЬ КЛИМАТА И
КОНФЛИКТА.**

В последнее десятилетие климатическая повестка проникает во все возможные сферы деятельности человека. Тема климатических изменений не обошла стороной и теорию конфликта. Хотя ученым еще предстоит прийти к единому мнению о причинно-следственных связях между климатом и конфликтами, растет признание того, что изменение

климата или, скажем так, изменения в изменчивости климата увеличивают риск вооруженного конфликта при определенных обстоятельства. Так, согласно пятому оценочному отчету (AR5) Межправительственной группы экспертов по изменению климата (IPCC), изменение климата может усилить соперничество между странами за общие ресурсы [1].

Группа исследователей во главе с Соломоном Саном провели исследование взаимосвязи между климатическими бедствиями и риском конфликтов за период с 1980 по 2010 год [2]. Они выявили, что примерно 23% всплеск конфликтов в полиэтнических государствах устойчиво совпадают с климатическими бедствиями. Одно из основных последствий изменения климата – нехватка воды и земли, в первую очередь увеличивает частоту конфликтов.

Также существует ряд детерминант конфликта, которые при влиянии климатических изменений, увеличивают вероятность вооруженных конфликтов. К таким детерминантам можно отнести этническую изоляцию, низкий уровень человеческого развития, большую численность населения, социально-экономическое расслоение. Различные метеорологические, географические, политические и социально-экономические условия могут заставлять людей по-разному адаптироваться к стрессу окружающей среды, в том числе формировать определенные риск-рефлексии, что приводит к различным реакциям на изменение климата. Резкое и сильное изменение температуры в районах с умеренным климатом может привести к различным формам конфликтов, также как и увеличение или отсутствие осадков.

Конечно, приспособляемость современного человека к климатическим изменениям растет за счет улучшения технологической оснащенности. Но, несмотря на это, в ряде случаев изменение климата превышает адаптационные возможности регионов. Например, когда они сильно удалены от центра и зависят от сельского хозяйства. Также, влияние мо-

гут оказать группы населения, находящиеся в условиях бедности или политической исключенности.

1. Cisneros, B. J. et al. *Climate Change 2014: impacts, adaptation, and vulnerability. Part A: global and sectoral aspects. contribution of working group II to the fifth assessment report of the intergovernmental panel on climate change.* (Cambridge Univ. Press, Cambridge, 2014).

2. Hsiang, S. M., Burke, M. & Miguel, E. Quantifying the influence of climate on human conflict. *Science* 341, 1235367 (2013)

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 19-18-00115, <https://rscf.ru/project/19-18-00115/>

Петрова А.А., Петрова Н.В.

СПбГУ

РОЛЬ ПОСРЕДНИЧЕСТВА В КОНФЛИКТЕ КУЛЬТУР.

Для современного общества, основной характеристикой которого являлась глобализация социокультурного, политического и экономического пространства, остро встает проблема взаимодействия культур и вопрос о возможности толерантных отношений в обществе. Несмотря на то, что современный мир глобализма объявляет о своем курсе на диалог культур и призывает к уважению разнообразия культур, терпимости, проявления деструктивных взаимоотношений не исчезают, а терпят изменения, образуя новые формы насилия, создавая условия для конфликта и затрудняя развитие толерантности. Современную Западно-Европейскую культуру можно обозначить, как культуру, стремящуюся в силу мейнстрима глобалистских тенденций к доминированию. Любая культура доминирования имеет потенцию к конфликту, который фундирован в ее природу, а сам конфликт всегда, в той или иной степени, связан с насилием. Культуры-

гегемоны стремятся к максимальному расширению своего культурного пространства, вынуждая отличные культуры к принятию и усвоению определенного набора ценностей, создавая тем самым поле для противоречия, исключая сохранение культурной самобытности, приводя тем самым к конфликту и насилию. Любой конфликт в силу особенностей вовлеченных сторон возникает только по причинам, присущим исключительно ему, развивается по собственному сценарию. Тем не менее, несмотря на многообразие причин конфликта, одним из самых сильных факторов, влияющих на его характер и развитие, является культурный фактор.

Конфликт с ярко выраженным культурным фактором наиболее сложно поддается урегулированию. Сейчас вопрос о разработке жизнеспособных стратегий урегулирования конфликтов, потенциально создающих условия для сотрудничества в рамках культурного многообразия, развития идей толерантности, взаимоуважения, встает особенно остро. Наибольшее количество проблемы вызывает культурный обмен и культурное понимание, по причине того, что традиции, ценности, установки и стереотипы у различных культур отличаются. По причине стремления культур-гегемонов к доминированию, происходит навязывание культурным большинством ценностей чуждых иным культурам и даже противоположных. Тем не менее, подобные конфликты, получившие сейчас особую актуальность, требуют урегулирования.

Несмотря на сложность работы с культурными конфликтами, различными учеными-теоретиками и практиками на протяжении многих лет разрабатываются технологии, способствующие мирному урегулированию конфликтов. Каждый из подходов к работе с конфликтом имеет свои особенности, и не все из этих подходов можно применить к любому конфликту в силу уникальности каждого отдельного случая. Работа с насильственными культурными конфликтами может заключаться, как в простом управлении возник-

шими противоречиями, таком как стремление к сохранению привычного социокультурной системе состояния, так и в шагах, направленных на разрешения возникших разногласий путем определенных изменений в системе культурных взаимодействий. Кроме того, если рассматривать конфликт в качестве сигнала системы о необходимости изменений, работа с конфликтом может предлагать радикальные шаги к изменению системы в целом путем ее трансформации.

Одним из способов урегулирования культурных конфликтов и повышения уровня толерантности является посредническая деятельность, способная сдерживать эскалацию конфликта и повышать уровень знания культур друг о друге. Хотя посредничество представляет собой работу над возникшим между сторонами противоречием с участием третьей нейтральной стороны, основной целью которой является оказание помощи в достижении адекватного, реалистичного и взаимовыгодного соглашения, исключающего возникновение конфликта на данной почве, возможности посредничества не исчерпываются только этим. Посредничество, в силу своих принципов обеспечивает равноправие сторон по всем «пунктам», способствует диалогу с позиции уважения и признания друг друга, включая право на культурную самобытность. Таким образом, и в силу обширного инструментария, используемого третьими сторонами, посредничество можно рассматривать в качестве инструмента, способного повести культуры по пути диалога.

Рац С.В.

СПбГУ

ОПЕРАЦИЯ ГПУ ПО ВЫСЫЛКЕ АНТИСОВЕТСКОЙ ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ (МАЙ-ДЕКАБРЬ 1922 ГОДА)

Весной 1922 года активно развивались неправительственные общественные организации, частные издательства, литературные, научные журналы, профессиональные союзы,

кооперация. Новая экономическая политика (НЭП) коммунистической партии и советского правительства на какое-то время остановила внесудебные расправы и массовые репрессии граждан, которые в той или иной форме оказывали сопротивление советской власти. Такая тенденция в среде российской интеллигенции была воспринята, как проблеск надежды на развитие демократических форм общественной жизни общества.

Отношение главы советского правительства к определённой части интеллигенции широко известно. В одном из писем к Ф. Дзержинскому от 19 мая 1922 года В. Ленин прямо назвал профессоров и писателей явными контрреволюционерами, пособниками Антанты, шпионами и растлителями учащейся молодёжи. С середины мая по 2 октября 1922 года В. Ленин находился на лечении в Горках. По этой причине он не принимал активного участия в разрешении вопроса о высылке за рубеж российской инакомыслящей интеллигенции. Наступала эра И. Сталина (генерального секретаря ЦК в 1922 году), абсолютной диктатуры коммунистической партии.

3 июня 1922 года Ф. Дзержинский, являясь председателем ГПУ, доложил в политбюро ЦК РКП (б) записку ГПУ «об антисоветских группировках среди интеллигенции».

Для осуществления практической работы при ЦК ВКП (б) создана комиссия в составе И. Уншлихта, Л. Каменева, Д. Курского. Чуть позже в её состав вошли Г. Ягода, Я. Агранов. Главной задачей комиссии явилась подготовка списков лиц из числа инакомыслящей интеллигенции, их дальнейшее утверждение Политбюро РКП (б).

Оперативная работа по составлению списков была возложена на Я. Агранова. Данные на лиц, включённых в списки (известно 3 списка, 4 готовили чекисты Украины), брались из дел оперативного учёта (агентурные дела) ГПУ.

Во всех документах, подготовленных руководством ГПУ на имя И.Сталина, данное мероприятие именуется как «операция по высылке антисоветской интеллигенции».

В трёх упомянутых выше списках значится 118 человек, в том числе, представителей высшей школы – 30, из них философов – 8: Л.П. Карсавин., Н.О. Лосский, В.А. Боголепов, И.И.Лапшин, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, Ф.А. Степун, Н.А. Ильин. Остальных, без сомнения, можно назвать представителями российской инакомыслящей интеллигенции.

Было решено, провести арест всех намеченных лиц, предъявить им в 3-х дневный срок обвинение и предложить выехать за границу за свой счёт. При отказе от выезда за свой счёт предполагалось выслать за границу за счёт ГПУ.

16-17 августа начались аресты лиц, зачисленных комиссией в указанные списки. Согласно данным рапорта ГПУ И.Сталину от 26 августа 1922 года 33 человека из числа лиц, включённых в списки, были освобождены, как изъявившие желание выехать за границу за свой счёт, в том числе: Н.А.Бердяев, С.Л.Франк В.В. Стратонов, В.В. Абрикосов, Л.П. Карсавин, Н.А. Лосский. Граждане, не сумевшие найти нужную сумму отправлялись за границу за счёт ГПУ.

Правовая основа по данному вопросу подменялась политической целесообразностью. Руководством партии принимались политические решения, которые передавались в исполнительные органы в виде директив. Как правило, лицу, подлежащему высылке, предлагалось заполнить анкету и ответить на один вопрос: Какую форму правления хотел бы он видеть в современной России? После чего предъявлялось обвинение в антисоветской деятельности и объявлялось стандартное решение об административном наказании в виде высылки за рубеж.

Хотим мы того, или нет, но руководство ГПУ, с размахом реализуя идею В.Ленина по высылке противников режима, фактически спасло цвет инакомыслия России. Как бы

там ни было операцию, начатую по инициативе В.Ленина и продолженную под контролем И.Сталина, можно смело назвать крупнейшей операцией ГПУ 1922 года по укреплению тоталитарного режима в советской России.

Резвушкина С. А.

ЮУрГУ

РОЛЬ ЦИФРОВОЙ ГРАМОТНОСТИ И ВТОРИЧНОЙ МИФОЛОГИЗАЦИИ В СЕТЕЦЕНТРИЧЕСКОЙ ВОЙНЕ

Специальная военная операция, проводимая Россией на территории Украины, продемонстрировала существование аксиологического разрыва внутри Российской Федерации, выраженного в конфронтации между консерваторами и либералами. Более того, СВО ещё более остро проблематизирует это различие и ставит ребром вопрос об идентичности человека как гражданина и как политического актора, поскольку от геополитических и культурных устремлений населения зависит дальнейшая судьба государства.

Тотальная цифровизация и вовлечение российских граждан в мировое интернет-комьюнити создаёт условия для трансляции любого аксиологического пакета некритически воспринимаемых установок на максимально широкую аудиторию. В свою очередь это детерминировало трансформацию геополитических действий. Современные военные действия являются сетевыми, в которых захват территории и установление контроля над ней проходит без использования обычных классических вооружений и/или прямой военной агрессии [1, с. 23].

Для сетевых войн характерно использование memetic warfare – развлекательного контента, который имплицитно содержит политический, культурный или ценностный подтекст [1, с. 139]. Большая часть этого контента ориентирована на массового потребителя, обладающего низкой рефлексивностью, высокой эмоциональной лабильностью и

нуждающегося в партиципации. Благодаря этому memetic warfare способно без использования прямых агентов влияния транслировать в подсознание электората ту или иную политически ангажированную ценностную систему [1, с. 138-149].

Взаимодействие с контентом в виртуальном пространстве создает часть цифровой идентичности человека, тем самым превращая его в непрямого агента влияния для других. Таким образом, любой человек, имеющий доступ к интернету автоматически становится актором сетецентрической войны.

Информационные единицы контента образуют *memplex*, который может быть описан как мифология, содержащая в себе совокупность онтологических, гносеологических, этических, аксиологических и геополитических прескрипций. В то же время она является семиологической системой, которая нагружает первичный референт новым коннотатом, присваивая ему имплицитное дополнительное значение [2, с. 259-292].

Такое прочтение мифологии, как сознательно организованного процесса использования мифа идеологией с целью связать современные реалии с подсознательными, аффективными процессами психики посредством апелляции к базовым архетипам и мифологемам называется «вторичной мифологизацией» [3, с. 243].

Использование архетипов коллективного бессознательного устойчиво связывает потребителя контента с транслируемой ему прескриптивной системой. Это позволяет человеку реализовать потребность в партиципации за счёт общего аксиологического фундамента, заданного в процессе потребления вторично мифологизированного контента. В этой связи тотальная цифровизация становится потенциально опасной, поскольку львиная доля развлекательного контента производится на Западе и транслирует русскому зрителю

прозападные установки, которые являются потенциально деструктивными для России.

Проблематизация этого культурного вызова позволяет сформулировать два ответа в военном стиле:

1. Стратегически для сохранения территориальной, историко-культурной и любой иной целостности России, а также для сохранения её геополитической роли на мировой арене необходимо начать повышение уровня цифровой грамотности населения и развития у него базовых навыков критического мышления и философской рефлексии. В перспективе, развитие этих навыков позволит гражданам РФ критически воспринимать потребляемый контент, проводить фактчекинг, более осознано формировать свою цифровую идентичность и, как следствие, меньше вовлекаться в сетечентрические войны.

2. Тактически необходимо начать использовать вторичную мифологизацию с целью формирования позитивного внутреннего образа России в массовой культуре, который будет опираться на русские варианты архетипов коллективного бессознательного и являться в той же степени привлекательными, что и западные образцы вторичных мифологем.

Консервативная культура последних лет демонстрирует интенцию к вторичному мифотворчеству посредством использования западной формы и наполнения её русским содержанием. Но эта тенденция в условиях СВО нуждается в усилении и культивации. Повышение уровня цифровой грамотности вкупе с позитивным «переозначением» России в русле вторичной мифологизации позволит минимизировать потери, которые она несёт в «сетечентрической войне» и консолидировать аксиологически расколотое население.

1. Коровин В. Третья мировая сетевая война. [Текст]: монограф. / В. Коровин. – СПб.: Питер, 2014. 352 с.

2. Барт Р. Мифологии. [Текст]: монограф. / Р. Барт; пер с фр., вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. – 5-е изд. – М.: Академический проект, 2021. 351 с.

3. Баркова А. Л. Мировая мифология. – М.: РИПОЛ классик, 2019. 528 с.

Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда. Конкурс «Проведение фундаментальных научных исследований и поисковых научных исследований отдельными научными группами» (региональный конкурс) 22-18-20011 «Цифровая грамотность: междисциплинарное исследование (региональный аспект)».

Семенкова Т.А.

СПбГУ

КОНФЛИКТОГЕННОСТЬ ИНТЕРНЕТ-ПРОСТРАНСТВА

Стремительное развитие информационно-коммуникативных технологий вызвало глобальные изменения во всех сферах человеческой жизни. Являясь изначально лишь средством коммуникации, не претендующим на общественную значимость и культурную ценность, цифровые технологии плотно укоренились в повседневной жизни.

Интернет-пространство стало необходимой, незаменимой частью нашей деятельности, прочно внедрившись в такие сферы, как образование, социальная жизнь, культура, политика. Подобные изменения процесса взаимодействия в информационном пространстве накладывают отпечаток на реальную жизнь, меняя наши привычные установки, взгляды, ценности, оказывают влияние на культуру коммуникации [1]. Несмотря на значительное количество перспектив, возможностей, информационно-коммуникативными технологиями привнесли в нашу жизнь некоторые трудности, связанные со специфическими особенностями коммуникации в цифровом

пространстве, которые увеличивают риски возникновения конфликтов.

Поведение человека, характер общения в цифровом поле значительно отличается от того, как он взаимодействует с другими людьми в реальной жизни [2]. Эти изменения обуславливают повышенную конфликтность интернет-пространства, увеличивают количество факторов, влияющих на возникновение конфликтов. Многие исследователи утверждают, что форма коммуникации в интернет конфликтна сама по себе. Небольшое недоразумение, случайно брошенная фраза очень быстро может перерасти в длительную конфронтацию с тяжелыми последствиями. У столь стремительного развития интернет-конфликта имеется целый ряд факторов. Первопричиной этому служит оказываемой на пользователей сети Интернет такого психологического явления как «эффект расслабления». Этот феномен представляется собой ослабления психологических барьеров человека, предоставляя ему возможность использовать любые средства, формы коммуникации.

Причины, которые оказывают подобное ослабление:

1. Фактор анонимности, который дает ощущение безопасности, позволяет без стеснения и страха говорить, делать то, на что человек может не решиться при личном контакте. Отсутствие нежелательных последствий и возможность не нести ответственности за свои слова, действия или бездействия.

2. Сенсорная редуцированность. Отсутствие визуального и аудиального контакта может привести к затруднению коммуникации и недопониманию. Из-за отсутствия мимических «подсказок» угадать интонацию и реакцию собеседника оказывается сложно или вовсе невозможно.

3. Минимизация авторитета. При встрече лицом к лицу, человек может испугаться того, какой социальный статус имеет его собеседник, его профессии, этнической при-

надлежности, возраста или пола. Интернет-пространство позволяет расслабиться, почувствовать свободу, которой человеку может не доставать в реальной жизни. Теперь он может сказать, что и кому угодно.

4. Физическая дистанцированность. Чувство иллюзорности общения, нереальности второй стороны может привести к ошибочному восприятию собеседника и неправильной интерпретации его слов и действий.

5. Открытость и видимость конфликта. Факт того, что конфликт (если он протекает не в личной переписке) остается открытым для сторонних наблюдателей, способствует тому, что конфронтация двух человек может перерасти в массовый конфликт, поскольку любой не вовлеченный изначально зритель может в любой момент присоединиться к нему.

Конечно же, эти причины являются не единственными. Существуют также такие явления как: асинхронность, невидимость, отсутствие контроля за поведением и эффективных санкций, недостаток доверия пользователей друг к другу из-за анонимности, искажение образа собеседника и многие другие.

Обозначенные факторы кардинально трансформируют коммуникацию в интернет-пространстве, повышают факторы риска возникновения конфликтов. Знание и понимание параметров, влияющих на уровень конфликтности информационного пространства, помогут найти решения для снижения конфликтности интернет-коммуникации вообще.

1. Орлов М.О. Конфликтогенный потенциал социальной коммуникации в цифровую эпоху // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2019. Т. 35, 3. С. 485–496.

2. Ярец А.Д., Хатулёва Д.С., Кирило А.В. Разновидности конфликтов и агрессии в Интернет-коммуникации [Электронный ресурс] // URL:

https://elib.bsu.by/bitstream/123456789/241180/1/Ярец%20А.Д.%20С%20Хатулева%20Д.С.%20С%20Кирило%20А.В._РАЗНОВИДНОСТИ%20КОНФЛИКТОВ%20И%20АГРЕССИИ%20В%20ИНТЕРНЕТ-КОММУНИКАЦИИ.pdf?ysclid=183ijw0mq6103233908 (дата обращения 15.09.2022).

Сунами А. Н.

СПбГУ

РИСК-СОЛИДАРНОСТЬ И РИСК-АНОМИЯ В ВОСПРИЯТИИ "БОЛЬШИХ ВЫЗОВОВ" РОССИЙСКИМ ОБЩЕСТВОМ

Исследования проблемы риска проводимое нами с позиций конфликтного подхода привело нас к заключению, что риск-рефлексия, как и его легитимация, преодолевая психологизм, все больше обретает характер социальных проблем, в той мере в какой индивиды действуют в соответствии с ожиданиями, предъявляемыми со стороны референтной группы. Вспоминая знаменитый тезис Ульриха Бека о смене в современном мире логики «распределения богатства в обществе» «логикой распределения риска» [1, с. 13], мы можем предварительно утвердиться в мысли, что одна из задач, которая стоит перед исследователями риска – разработка фундаментальных критериев справедливости такого распределения. В практическом плане значимость вопроса очевидна, поскольку риски иерархичны и им в большей степени подвергаются слои общества, наименее всего способные к минимизации его последствий. Не требует особых доказательств утверждение, что специфика риска делает задачу поиска механизма его справедливого распределения довольно таки затруднительной. Так, например, Мэделин Хайенхельм замечает, что в отличие от товаров, количество которых мы хотим, как увеличивать, так и справедливо распределять,

риски – это то, что мы хотим уменьшить, а может быть и вообще избежать, а уже потом справедливо распределять [2].

В этом отношении значимой является разработка вопросов о том, кто принимает решения и в какой степени он должен или не должен нести ответственность за принимаемые решения, что актуализирует также проблему риск-солидарности. Соответственно, в дискурсе об оценке и выборе риска сегодня добавляются проблемы ответственности и солидарности, которые определяются и контролируются социальными факторами. В противном случае, если риск-солидарности не возникает, мы можем столкнуться с проблемой риск-аномии, когда риск и его последствия не разделяются заинтересованными сторонами, возможные жертвы риска изолируются от него в том смысле, что, не будучи задействованы в процессе принятия решения, отказываются разделять и быть сопричастными к его последствиям, несмотря на то, что они так или иначе их настигнут. Естественным образом это формирует столь отрешенную риск-рефлексию групп, находящихся в зоне риска, что конструктивного ответа на угрозу они дать не в состоянии.

Возникает очевидный вопрос, какое из этих двух состояний является естественным: риск-солидарность или риск-аномия. Классическим считается описание естественного состояния, данное Джоном Локком, главное неудобство которого заключается в том, что люди всегда и все трактуют в свою пользу и что любая попытка отдельного человека защитить свои права приводит к конфликтам и бесконечным усобицам. Бесконечным в прямом смысле слова, ибо защита своих прав приводит к ущемлению прав оппонента, который в попытке компенсировать этот ущерб в свою очередь попытается нанести урон обидчику и так по кругу. Даже если одна из сторон усобицы вдруг захочет разорвать этот круг, ее соперник не может быть уверенным в искренности такого намерения и того, что конфликт действительно исчерпан.

Короче говоря, отсюда и возникает потребность в независимом арбитре, да еще и обладающим силой для претворения в жизнь своих вердиктов. То есть мы можем сделать вывод о том, что автоматически люди вряд ли готовы разделить «большие вызовы» с лицами, принимающими решения. Что, в свою очередь, требует от последних дополнительных усилий по формированию риск-солидарности.

1. Beck U. Risk Society: Towards a New Modernity. London: Sage Publ, 1992.

2. Hayenhjelm M. What Is a Fair Distribution of Risk?//Roeser S., Hillerbrand R., Sandin P., and Peterson M. (eds.) Handbook of Risk Theory Epistemology, Decision Theory, Ethics, and Social Implications of Risk. Springer Science and Business Media B.V., 2012. Pp. 909-930.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 19-18-00115, <https://rscf.ru/project/19-18-00115/>.

Турков Л.А.

СПбГУ

РОЛЬ ИНФОРМАЦИОННО-ЦИФРОВЫХ ТЕХНОЛОГИЙ В СОВРЕМЕННЫХ ГОРОДСКИХ КОНФЛИКТАХ

С развитием информационно-цифровых технологий значительно возросла скорость передачи информации от одного человека к другому, что оказало влияние не только на динамику межличностных отношений, но и целых групп.

Высокая скорость и большой охват передачи информации различными СМИ оказывает большое влияние на городские конфликты. Благодаря развитию различных технологий, обеспечивающих возможность передачи визуальной, а не только текстовой информации городские конфликты быстрее и легче закрепляются в виде стереотипных образов в сознании горожан, что может негативно сказаться на возмож-

ностях той или иной стороны [1]. Стоит отметить, что и городские власти обладают большим потенциалом в использовании этих технологий и способны обеспечить высокий уровень информированности горожан, но для этого необходимо заслужить их доверие и найти зоны интересов.

Помимо этого, создание всевозможных быстрых каналов коммуникации облегчает объединение квази-группового городского сообщества в более чёткие социальные группы на основе интересов. Примером такого объединения могут служить различные телеграмм-каналы, группы в ВК и т.д. Сложно однозначно утверждать, что такое объединение является строгой группой, но по крайней мере они создают фундамент для образования последней.

Активно информационно-цифровые технологии используются не только горожанами и СМИ, но и властным и структурами [2]. Переход к более современным способам удовлетворения нужд горожан, осуществлённый в последнее десятилетие, способен снижать некоторые конфликтогенные аспекты взаимодействия с городскими властями. Например, оплата счетов при помощи онлайн-банков, развёрнутая информация на сайтах городских структур, использование сервисов получения государственных услуг (например, через Единый Портал Государственных услуг) [3]. Эти и другие проекты направлены на улучшение жизни граждан, но в тоже время они могут служить сильным конфликтогенным фактором в том случае, если не выполняют свои функции в полной мере или становятся затруднениями на пути удовлетворения интересов тех или иных индивидов или групп. В таком случае они способны вызвать сильное отторжение и выступить как негативный фактор в отношении властных структур.

Примечательным является возможность опроса горожан по различным вопросам при помощи современных цифровых технологий и мониторинг различных цифровых площадок для обсуждения или манифестации тех или иных про-

блем и конфликтов (например, сайт change.org). Такие опросы способны повысить информированность городских властей, что позволит принимать более взвешенные решения.

Также стоит отметить, что развитие информационных технологий косвенно может способно частично снимать нагрузку с городских властей. Например, можно выдвинуть тезис об уменьшении неудовлетворённости горожанами мегаполисов системой общественно с развитием агрегаторов такси, в силу того, что последние предоставляют определённую приемлемую альтернативу.

Таким образом, можно сказать, что информационно-цифровые технологии привносят как позитивные, так и негативные аспекты в городские конфликты и выступают в качестве инструмента, который необходимо грамотно использовать для достижения наиболее эффективных способов коммуникации.

1. Кольба А. И., Сазантович А. Б. Визуализация как элемент политического управления городским конфликтом // Среднерусский вестник общественных наук. Том 13, №6, 2018. С. 111-127.

2. Давыдов В.А. Роль цифровых платформ в социальном управлении мегаполисами // Коммуникология: электронный научный журнал. Том 4. №4, 2019. С. 78-90.

3. Осинюк В. А. Роль цифровых технологий в разрешении городских конфликтов // Материалы Международного молодежного научного форума «ЛОМОНОСОВ-2022» / Отв. ред. И.А. Алешковский, А.В. Андриянов, Е.А. Антипов, Е.И. Зимакова. [Электронный ресурс] – М.: МАКС Пресс, 2022.

Щуплов П. А.

СПбГУ

НУЛЕВОЙ ГОД И ТОЧКА МЕТАСТАБИЛЬНОСТИ:
РОССИЯ В ГЛОБАЛЬНОЙ ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОЙ
СИСТЕМЕ XXI ВЕКА

Сегодня глобальный мир претерпевает очевидный кризис, который спровоцирован наступлением новой реальности. Глобальная цивилизация (Global society), частью которой, в том или ином виде, является и Россия, находится сегодня на завершающей стадии осуществляемого ею перехода, который, согласно прогнозу Э. Тоффлера, завершится к 2025 году. Речь идёт о т. н. «третьей волне», знаменующей переход от индустриального к постиндустриальному – информационному обществу. Исторический опыт показывает, что такого рода переходы всегда сопровождались социальными потрясениями (войны, революции, эпидемии). Переходный момент, в котором мы находимся, 2022 год, есть условный «нулевой год», когда человечество, чтобы выжить, должно переосмыслить себя, взаимоотношения, в которых оно находится. Нулевой год – это точка метастабильности, пограничная территория между системной «стабильностью» и нестабильностью, характеризующейся крайней неустойчивостью, и имеет политическое и экзистенциальное измерение. Специфика ситуации в том, что она, парадоксальным образом, даёт шанс измениться – к лучшему.

В глобальном мире роль национального государства не упраздняется совсем, но снижается. Реальная власть принадлежит либеральным транснациональным элитам, в пул которых входят и представители из России. Таким образом, Российская федерация, будучи частью глобального мира, находится на распутье. Ей предстоит в очередной раз сделать исторический свой выбор.

Обозначенный кризис сопряжен с рисками (гуманитарными, социальными, эк-

зистенциальными), что создает условия, в которых человек быстрее и надежнее, по выражению Ницше, становится тем, что он есть. В России экзистенциальное измерение традиционно сочетается с общественным, политическим – «тварь ли я дрожащая или право имею?» Российское общество несет ответственность за будущее страны, а также, в определенной степени, за будущее планеты (поскольку мир в XXI веке глобальный). Поскольку кризис неминуем, наша задача понять характер и масштабы кризиса и, по возможности, минимизировать его последствия. Даже крупные политические образования как Евросоюз, о чем сказано в статье «Глобальный кризис XXI века» (С. Забелин, А. Шубин), могут столкнуться с серьезными проблемами – например с кризисом пределов экономического роста (и повторить опыт СССР). На этом фоне всевозрастающее влияние неоконсерватизма в мире – симптом, безусловно, тревожный, и свидетельствует о рисках возвращения жёстких авторитарных норм в условиях новой цифровой реальности. Однако альтернатива есть – это переход к новым общественным отношениям (информационное общество, самоуправление, экологическая экономика и т.д.). Общая задача человечества позаботиться, чтобы соблюдались параграфы устава ООН (достигнутого в результате тяжелого опыта первой половины прошлого столетия), нормы международного права, и не дать возможности для реваншизма.

1. Забелин С. И., Шубин А. В. Глобальный кризис начала XXI века, Независимая газета, Октябрь, 14. (№ 191). НГ - Сценарии № 10. 1998
2. Тоффлер Э. Третья волна, АСТ, 2010. – 800 С.
3. Шубин А. В. Россия-2020: будущее страны в условиях глобальных перемен. Россия и мир в 2020 г. М., 2005
4. Шубин А. В. Социализм XXI века, Социализм: «золотой век» теории, М., 2007

СЕКЦИЯ «ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ СТРАТЕГИИ В ПОСТГЛОБАЛЬНОМ МИРЕ»

Аганов О.Д.

Казанский инновационный университет
ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЕ ФАКТОРЫ СТАНОВЛЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Современные философы Б. Межуев и М. Ремизов в своей программной статье в «Тетрадах по консерватизму» ставят серьезный вопрос о месте роли интеллигенции как интеллектуального класса в развитии государств Модерна (XIX – XXI вв.), подчеркивая, что если в России часть интеллигенции сознательно пошла в революцию, то в ряде государств, например викторианская Великобритания и бисмарковская Германия интеллигенция стала основой военно-бюрократического политического класса. В частности, «в Великобритании сформировался негласный альянс земельной аристократии и новых городских кругов, который явился ключевым признаком британского викторианства и основывался на надсословном идеале «джентльмена», то есть аристократической модели личности, впитавшей в себя ценности новой эпохи знаний и открытой для лучших представителей других сословий» [1, с.39].

Именно джентльмены сумели «сублимировать» революционные идеологии на основе трех установок: (1) обуздание социального эгоизма и самодовольства знати; (2) формирование нового надсословного типа человека элиты; (3) безоговорочная национальная лояльность. «В мировоззренческом отношении ключевой чертой «викторианского» проекта стал синтез военно-аристократических и научно-интеллектуальных ценностей и моделей поведения (этосов)» [1, с.40]. Авторы делают вывод о том, что «русской культуре

ХІХ века для обеспечения цивилизационного запаса прочности не хватило консервативного фермента» [1, с.40].

В условиях жесткого обрушения однополярного мира в нач. ХХІ в. нам необходимо формировать *политическую элиту* (военную – научную – административную – творческую), основанную на понимании того, что цивилизационная идентичность России – это не академическая дискуссия, а жесткая геополитическая необходимость, связанная с обретением *гуманитарного суверенитета*, выступающего основанием для интегративного единого по цели и множественного по формам гражданского служения.

Полагаю, что каждый интеллигент – интеллектуал России должен, по образному выражению Петра Струве стать тест на «личную годность», перейти на уровень гражданского служения как своей лично – духовной практики, где в единстве сочетается как линия «заботы о себе» и «заботы об общем». Важно помнить завет П. Струве: «Мы любим родину, как дитя любит мать. Прекрасное сравнение! Оно у всех на устах, всем сродни. Но родина нам не только мать. Она в такой же мере – наше дитя. Мы в сознательной и бессознательной жизни, духовно и материально, Одно поколение за другим, творим и растим нашу родину. Своей кровью и мышцами мы питаем ее тело, своими стремлениями и помыслами мы напояем ее душу. Мы творим ее живую и вечно меняющуюся ткань. В разной мере, но все без исключения мы повинны этой творческой работе. Все это не пустая игра слов и не мистические бредни. В нашем отношении к родине сливаются две стихии – созидающая и дающая, охраняющая и воспринимающая, пророчество и воспоминание.

Литература:

1. Межуев Б., Ремизов М. Консерватизм и вызов интеллектуального класса. Викторианский проект для России // Тетради по консерватизму. - №4. – 2021. – С. 38 – 49. – С. 39.

Аникин Д.А. .

МГУ им. М.В. Ломоносова

ПОСТГЛОБАЛЬНЫЙ МИР: НОВЫЕ
ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ СТРАТЕГИИ И МЕМОРИАЛЬНЫЕ
ПРАКТИКИ

В выступлении разбирается кризис глобального проекта исторической памяти, а также анализируются современные постглобальные тенденции, в частности, отказ от пространственных конфигураций мемориальных практик, переосмысление исторического наследия европейской цивилизации в контексте постколониального дискурса, поиск новых форм исторического консенсуса между возникающими государственными образованиями.

Глобальный проект исторической памяти, который всерьез рассматривался как контур будущей мемориальной культуры на рубеже XX и XXI веков, за последние двадцать лет подвергся серьезной деконструкции. Во-первых, иллюзорными оказались политические претензии международных организаций на ведущую роль в распределении ресурсов и урегулировании локальных конфликтов. Во-вторых, активизация свойственных данному проекту мемориальных паттернов задействовало сильное встречное движения со стороны национальных государств как традиционных субъектов исторической памяти, для которых возникновение альтернативных стратегий обращения к прошлому автоматически означало кризис собственной идентичности. В-третьих, все более требующим социально-философского осмысления становится активизация локальных практик, которые могут рассматриваться и как вписывающиеся в глобальный проект, и как противостоящие ему. Итогом указанных тенденций становится переход от глобального к постглобальному миру.

Одним из проявлений постглобального мира становится возникновение новых социальных и мировоззренческих конфигураций, которые имеют надгосударственный ха-

рактер и претендуют на преодоление ограниченного характера национальной памяти. Вместе с тем, глобальный проект мировой или хотя бы европейской исторической памяти уже уходит в прошлое. Точнее говоря, выясняется, что его пространственная заданность является результатом предшествующей эпохи, мыслящей даже преодоление границ через их расширение и поглощение. Новым фактором постглобального общества становится появление мемориальных практик, которые оказываются способны преодолеть привычные географические границы, обратившись непосредственно к консолидированным образам исторического прошлого. Например, движение BLM продемонстрировало возможность возникновения как новой социальной идентичности, так и гибридных форм исторического удревнения своего существования, что стало предметом конфликта с теми мемориальными практиками, которые определяли идентичность американского общества со времен Войны за Независимость. Любопытно, что в результате подобных действий («культура отмены» по отношению к рабовладельческому наследию) активизировалось и альтернативное сообщество, включающее в свой мемориальный дискурс не только героизацию американского Юга времен Гражданской войны, но также и претендующее на символическое наследие всей американской цивилизации.

Балахонский В.В.

СПбУ МВД России

**ПРОБЛЕМА НАУЧНОГО ОСМЫСЛЕНИЯ
ТЕЛЕОЛОГИЧЕСКОЙ ОРИЕНТАЦИИ СОЦИАЛЬНО-
ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА**

В философии истории вопрос о цели социально-исторического процесса принадлежит к числу дискуссионных и не имеющих, на данном этапе развития науки, своего однозначного общепринятого решения. Многообразные мнe-

ния, высказанные по данному поводу, представляет собой широкий спектр мировоззренческих позиций: начиная от отрицания какой бы то ни было цели истории и заканчивая экзотическими концепциями её трансцендентной интерпретации.

Наибольший научный интерес имеют теории, стремящиеся выявить этот смысл в самом ходе исторического процесса, в реализации лежащих в его основе закономерностей, позволяющих реконструировать его телеологический потенциал. Среди подобных теорий наибольшее распространение получили два концептуальных подхода, основанных на разных методологических основаниях.

Первый из них – формационный подход, исходящий из единства прогрессивного развития всех стран и народов человечества. Идея подобного эвристического подхода, впервые чётко сформулированная в марксистской философии, в последующем получила свои многочисленные специфические интерпретации с позиции самых многообразных мировоззренческих установок [1, с. 33; 2, с. 231].

К методологическим достоинствам, лежащим в основе формационного подхода можно отнести:

1. Стремление понять общую логику развития социально-исторического процесса, в соответствии с которой определить её главные телеологические детерминанты.

2. Возможность формирования достаточно ясного и понятного представления о границах смены формаций: в марксистской философии – это смена способа производства, в теории постиндустриального общества – это исчезновение промышленности и т.п.

3. Методологическая возможность сравнения по сопоставимым основаниям уровня исторического развития различных стран и народов.

Перечисленные достоинства формационного подхода следует дополнить его методологическими недостатками.

Наиболее значимыми, из которых можно считать следующие:

1. Линейное понимание социального прогресса получает свою интерпретацию с позиции социально экономического развития общества, что во многих случаях оказывается недостаточным, поскольку ведёт к неоправданным упрощениям. На материале прошедшей истории чётко прослеживается прогресс лишь в области технического развития человечества, отчасти в сфере экономики, наличие прогресса в области культуры и нравственности вообще является весьма спорным. Нам представляется более перспективным понимание социального прогресса, предложенное Н.Я. Данилевским, в соответствии с которым развитие истории должно идти путём реализации всех возможных её вариантов, что единственное даёт возможность выбрать наилучший из них.

2. Ограниченные возможности объяснения различия вариантов социального развития, реализовавшиеся в человеческой истории.

Формационный подход к определению телеологии исторического процесса дополняется в научной литературе многообразными концепциями цивилизационного подхода, достоинства которого состоят, прежде всего, в его ориентации на раскрытие культурологических аспектов социального движения, что, в определённой степени, позволяет объяснять её многовариантность.

Следует констатировать, что оба указанных подхода нуждаются в методологическом совершенствовании. Можно высказать предположение о том, что в дальнейшем развитии социальной философии появится новый подход, синтезирующий методологические достоинства как формационной, так и цивилизационной теорий. Об этом свидетельствует то, что недостатки каждого из них компенсируются достоинствами другого.

Литература.

1. Балахонский, В. В. Глобализация и глобализм в контексте угроз современной цивилизации / В. В. Балахонский // Глобализация: pro et contra : Материалы международной конференции "Глобализационный вызов истории на рубеже тысячелетий: приоритеты российской культуры и искусства", Санкт-Петербург, 01–30 апреля 2006 года. – Санкт-Петербург: Центр научно-информационных технологий "Астерион", 2006. – С. 32-36. – EDN YRRXJJ.

2. Балахонский, В. В. Проблема вариативно-моделирующего объяснения в современной философии истории / В. В. Балахонский // Новые идеи в философии. – 1998. – № 7. – С. 229-235. – EDN TWRQTL

Барышкова Н.Г.

ГБОУ школа № 534 Выборгского района СПб

СТРАТАГЕМНОСТЬ МЫШЛЕНИЯ:

ГРАНИЦЫ ЭКСТРЕМАЛЬНОСТИ И УРОВНИ РИСКА.

Категории «экстремальность», «кризис», «риск» в социально-философском дискурсе выражают динамику, трансформацию, социальную турбулентность. Исходя из того, что общество принято рассматривать как систему структурно организованных символических форм, мышление посредством языка выражает определенный социальный порядок. Изменение социального порядка необходимо выражается в стилях мышления как формах, фиксирующих идейное содержание того или иного периода. Стратегическое мышление есть стиль современного периода социальной динамики.

Сегодня широко употребим ряд терминов, характеризующих формы социального и индивидуального поведения, выходящие за пределы нормы, или находящиеся на ее грани, в частности: «экстрим» и «экстремальность». Слово «экстремальное» в качестве философского термина используется уже более пяти десятилетий. В социальной философии – в

последние два десятилетия. Внимание к этой теме не угасает, и это не случайно. Оно свидетельствует о перманентности определенных изменений в современной культуре. Интенсивность исследований экстремальности возросла в связи с увеличением влияния экстремизма, который приобрел международный характер. Значение экстремальности определяется её ролью в обеспечении цивилизационной трансформации социума.

Риск – это преодоление горизонта, вызов тому, что находится за его пределами, «сократовское непочтение богам и аморализм Макиавелли». Отсутствие идеалов, четких идейно-политических ориентиров нередко порождает духовное смятение у людей, побуждает отталкиваться от всякого рационализма, порой приводит к «бегству в иррациональное», к мистицизму, оккультизму, к проповеди погружения в собственный внутренний мир (М.А. Султанова).

Сложность кризисной ситуации обусловлена ее новизной. Это всегда новая ситуация, к которой мы оказываемся неготовыми. Человек в принципе плохо принимает решения в новых ситуациях, это связано с тем, что, как показали исследования, в стрессовых ситуациях у нас начинают работать более древние участки мозга, приближающие нас к животным. Поэтому и затруднена выработка качественного решения. Другие же исследования говорят, что в подобных ситуациях у человека возникает иная биохимия крови, и это тоже затрудняет выработку правильного решения.

Субъект риска увеличивает неопределенность социального мира и одновременно противодействует ей, выстраивая способы защиты, которые актуализируют проблему толерантности к неопределенности. Постоянные преобразования, трансформации, кризисы, реформирование и реструктурирование социальных сегментов влекут к повышению уязвимости субъектов социальной деятельности. Возникающий при этом социальный ущерб субъекты, как правило, воспол-

нить «самодостаточным путем» не могут. Это вызывает состояние некоторой тревожности, неуверенности в будущем и перед будущим. В таких условиях объективно возрастает осознанная потребность в рефлексии механизмов минимизации риска и выстраивании социальных защит. Желание субъекта минимизировать или избежать риска, - это путь удовлетворения фундаментальной потребности в защите и безопасности.

Таким образом, экстремальность выступает носителем нового культурно-ценностного содержания. Это социальное качество конкретных видов деятельности и способов социального поведения. Характер взаимодействия экстремальной деятельности человека и условий существования рискогенного социума – одна из предпосылок самоорганизации общества. Стратегическое мышление аккумулирует в себе отмеченные социальные условия как свои предпосылки, становясь способом их «обжития» и переработки в инструменты действия, формы социального поведения.

Большаков В. И

РГУ нефти и газа (НИУ) им. И.М. Губкина
**НУЖНА ЛИ РОССИИ НАЦИОНАЛЬНАЯ
ИДЕОЛОГИЯ**

Сегодня кто только не рассуждает о необходимости национальной идеологии. Предложений много: от утверждения, что идеология вообще не нужна, вместо нее должно быть мировоззрение, до мнения, что проблему идеологии нужно решать исходя из политической конъюнктуры, чтобы придумать «на злобу дня» подходящую к текущему моменту «национальную идеологию»: патриотизма, мечты, победы, справедливости, свободы, равенства, братства и т.д. Но идеологию невозможно придумать, её можно выстрадать и осмыслить, она столетиями вызревает в недрах народного сознания, как система ценностей.

Русская идеология – это не искусственно изобретенная формула, она веками потаенно формируется в подсознании русского народа в его представлениях о жизни, закодированных в форме преданий и сказаний, народного творчества и былин; верований и молитв, обретая, благодаря обобщающей работе мысли русских философов, завершенную историческую идею.

Западная система ценностей выразилась в «прогрессивной» позитивной философии или позитивизме, как основе научного мировоззрения и в объединяющей Западный мир идеологии классического либерализма, доведенной до завершения трудами европейских философов. Эти мировоззренческие основы, столетиями формируя ментальность западного общества, навязывают всему мировому сообществу свои ценности, задают свои нормы поведения. За долгие годы позитивизм и либерализм разработали свой понятийный аппарат, свои "универсальные" законы, создали свою трактовку событий и явлений исторического процесса. Западные правящие элиты и обслуживающая их социально-политическая надстройка смогли, отрицая равенство всех народов земли, создать мощную, но обезличенную систему, названную гуманистической и позволяющую избранным европейцам, представителям "золотого миллиарда", роскошно жить за счет нещадной эксплуатации остального мира. А Бреттон-Вудская финансовая система служила, как им казалось, несокрушимой стеной, охраняющей их. Но сейчас "вдруг", неожиданно для многих европейцев, Россия встала на пути этого мирового порядка.

Хотя русская литература XIX века в лучших своих произведениях очень близко подошла к формулировке ценностей, лежащих в основе национальной идеологии: в произведениях Пушкина, Гоголя, Толстого, Достоевского ясно видны черты русского характера, отражающие традиционные духовно-нравственные ценности. Но русская идеология не

смогла в свое время сформироваться в ведущую политическую силу, так как все научные дискуссии, как со стороны как западников, так и славянофилов, велись в атмосфере всевластия позитивистской парадигмы.

В годы диктата политического догматизма гуманитарная наука не смогла прийти к логическому историософскому объяснению уникальности русского мировоззрения. России сегодня недостаточно отстаивать только лишь свои узконациональные интересы, необходимо работать в тесном сотрудничестве со всеми людьми доброй воли, чтобы окончательно развенчать лживые ценности, приводящие в итоге к нацизму, чтобы все народы мира смогли свободно развиваться, честно и правдиво, без насилия и войн. Только завоевав сердца жителей Земли ценностями Русской цивилизации, можно надеяться на светлое будущее России и всего человечества.

Непризнание собственной идеологии в России, непонимание источника ее силы и есть главная причина, от которой не раз страдала наша страна, нередко увлекаясь различными социальными химерами. Сегодня, находясь в военном противостоянии с коллективным западом, России неизбежно приходится стоять перед выбором между востоком и западом, но не надо увлекаться этим выбором. Россия – самобытная страна со своей национальной идеологией, способной нести добро и свет всему миру.

Бочарников В.Н.

Тихоокеанский институт географии ДВО РАН
ГЛОКАЛИЗАЦИЯ ПРО ГЛОБАЛИЗАЦИЯ:
ПРОЛЕГОМЭНЫ К ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ
ЦИВИЛИЗАЦИИ АЗИАТСКОЙ РОССИИ

Глобализация отмечается как одно из условий формирования общечеловеческой цивилизации на Земле. Важными цивилизационными признаками, характерными для глобализационных процессов, должны быть дифференциация и спе-

циализация общественного труда; формирование финансовых, торговых, энергетических, миграционных потоков; накопление, концентрация и распределение всех форм капитала, включая природный; стандартизация и унификация национальных законодательных систем; интенсивный научно-технологический обмен и иерархическое уравнивание потенциала путем развития инновационных экономик и инвестиций; культурно-потребительское продвижение неолиберальных принципов в преодолении пространственно-временных ограничений между регионами мира. Франкоязычная формулировка мировоззренческого определения глобализма – мондиализация вводит в дискурс глобалистики наряду с важным тезисом происходящего всеобщего вещественно-энергетического обмена как продукции, так и отходами ее производства и потребления в структурах всего человечества необходимость существования «мирового правительства».

Цивилизация – «человекообразный» концепт глобального «охвата» вещественных, процессуальных, социальных, культурных, информационных, аксиологических и других составляющих человеческого существования и жизнедеятельности на планете и за ее пределами. С середины прошлого века в какой-то степени западный мир проводил в рамках формирования институтов и политики многочисленных структур ООН. Более 75-ти летнее существования ООН продемонстрировали невозможность эффективного демократического процесса как некоего аналога мирового правительства, не показали структурные подразделения ООН и нужных возможностей оперативного реагирования в кризисных ситуациях, а основная перспективная парадигма достижения устойчивого развития более трех десятилетий демонстрирует свою нежизнеспособность.

В глобалистике соотносят первый крупный аналитический опыт обретения экологической мироцелостности с

первым докладом и моделью, показывающим пределы роста человечества. Здесь следует учесть, что экологическая цивилизация появилась как кризисный концепт, рожденный на завершающем этапе существования Советского Союза. В дуполярном мире, в противоборстве социализма и капитализма, советскими учеными философами был вскрыт отрицательный вектор расширения рыночной политики, хотя тогда и до сих пор, главной задачей сохраняется сохранение в стране экономического роста при минимальном ущербе для экологической безопасности России. С распадом СССР данное понятие укрепилось в мире практическими устремлениями и немарксистским руководством Коммунистической партии Китая. Экологическая глокализация – ныне это феномен экономической, социальной, культурной, территориальной интерференции, порожденный обратными эффектами взаимодействия и взаимовлияния на региональном уровне исполнения международных процессов как составной части глобализации. Как документальное основание можно принять то, что в России уже была утверждена концепция совершенства качественного скачка к устойчивому развитию, официально посыл был оформлен в конкретных положениях правительственного документа «Основы государственной политики в области экологического развития Российской Федерации на период до 2030 год».

Глобализация – политический процесс, рассматриваемый в множестве экономических, финансовых, ресурсных, социальных, медийных, культурных аспектах интеграции и унификации форматов взаимодействия стран и народов. Как объект познания цивилизация представляет сложную систему, целостный организм и комплексное социально-культурное образование, не имеющее единого философского и общенаучного объяснения, и требующий для глубоких исследований междисциплинарный инструментарий науки, и нуждающийся в аргументированном обосновании цивилиза-

ционного присутствия на региональном, страновом и локальном уровнях. Ю.Н. Гладкий (2007) утверждает о том, что средствами гуманитарной географии достижимо составление и применение корреляционной матрицы взаимодействий, объединяющих природные, природно-антропогенные, антропогенные, психологические и аутэкологические как охватывающие биологическую суть человека проблемы современности, которые либо создают угрозу существования человечества, либо служат лимитирующими факторами экономического, социального и духовного человеческого развития. В рамках эффективного исполнения проекта экологической цивилизации в России предлагается разработка философско-научной базы в тройственной территориально-проективной связке «государство – нация- этнос».

Волкова А.В.

СПбГУ

ПЕРСПЕКТИВЫ ЭТИКО-ОТВЕТСТВЕННОГО ГОСУДАРСТВА В ЭПОХУ ЦИФРОВИЗАЦИИ

Концепт этико-ответственного государства, активно обсуждавшийся в России в начале века, сегодня получает новое осмысление в связи с лавинно нарастающей активностью цифрового гражданского общества и развитием форм участия граждан (прежде всего, - молодежи) в различных кампаниях, спровоцированных вопросами морально-нравственного плана. Относившиеся к основным характеристикам этико-ответственного государства способность правительств эффективно и законно реагировать на запросы сегментированного (в плане интересов) общества и способность адаптации к активности самоорганизующегося гражданского общества, которое в связи повышением активности и сплоченности стремится (в отдельных случаях) стать контр-властью для правительства не только не утратили своей актуальности, а,

напротив, перешли в разряд важнейших требований обеспечивающих управляемость и жизнеспособность государств.

Сегодня уже очевидно, что такие требования к органам государственной власти как: обеспечение открытости процесса принятия решений, способность к взаимодействию с гражданским обществом и обеспечение законности политико-управленческого процесса решаются на базе платформенного управления и в рамках подхода «государство как платформа».

Требования к гражданскому обществу, сформулированные в рамках концепции: самоорганизация; способность к предъявлению реальных интересов успешно реализуются, а что касается готовности к сотрудничеству с государством и участия в формировании публичных ценностей, то этот вопрос остается наиболее острым для современной России. По всему миру активисты, опираясь на жизнестойкость гражданских представлений о справедливости, актуализируя ценности порядка, равенства, честности, «общего блага» перехватывают инициативу формирования повестки дня у государственных структур, политических партий, гражданских организаций. Сегодня анализ роста гражданской активности все больше фокусируется на ее «нецивилизованном» [1], актуализируя проблему «постправды» и глобальной дезинформации, спровоцированной развитием социальных сетей [2]. К примеру, цифровой вигилантизм представляет собой актуальный феномен для многих современных государств не только в плане правовых аспектов деятельности вигилантов, но и с точки зрения их участия в процессе формирования публичных ценностей в социальных сетях.

Стремление граждан к соблюдению норм, возникая как явление позитивное, может приобретать различные формы, соответствующие современным приемам коммуникации в социальных сетях, для которых важна

скандальность, броскость, зрелищность, поглощающая внимание потребителей контента и повышающая доходы владельцев цифровых платформ [3].

Возникновение радикальных сообществ в России является ответом социально активных граждан на возросшую сложность и конфликтность социальной структуры общества, на вторжение новых ценностей, на слабые и несвоевременные реакции государства на антиобщественные проявления в различных сегментах жизнедеятельности социума. Вместо ставки на интеллект (знание и понимание) ставка в социальных сетях сделана на примитивизацию и манипулирование биологическим поведением человека, освобождение его от убеждений, знаний, понимания, морали. Яркость, образность, доступность визуального и текстуального контента социальных сетей делает группы, живущие в сетях, сверхидеологическим цифровым сообществом, готовым к внешнему манипулированию и управлению. Главным проигравшими будет государство, не способное оставаться гарантом безопасности (цифровой, моральной, интеллектуальной, физической, а не только внешней), и сами граждане, у которых изымается право определять на основе воспитания, культуры, образования что такое хорошо и что такое плохо, право на самостоятельное принятие решений по широкому кругу вопросов. Государство и традиционное общество становятся главным объектом критики и осмеяния (зачастую, справедливых), не умея при этом выстраивать коммуникацию с цифровой толпой, именно толпой атомизированных индивидов, возвращенных в цифровую среду, позволяющей всем все. В современной России среди примеров борьбы за сохранение цивилизационной уникальности – попытка гражданской консолидация вокруг проектов «Архивная революция», «Цифровая история» и в рамках, введенных в школьную программу в сентябре 2022 г. практик «Разговоры о важном»,

которые часть российских школ для расширения кругозора и воспитание патриотизма преобразовала в цикл лекций-бесед о Петре I, Ю. Гагарине, К. Циолковском.

Литература:

1. Bateson R. The Politics of Vigilantism // Comparative Political Studies. 2021. Vol. 54. № 6. – P. 923–955.

2. Mechanisms that Shape Social Media and their Impact on Society / Report on the State-of-the-Art in Research. Shaping Europe's digital future [Электронный ресурс] URL <https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/library/mechanisms-shape-social-media-and-their-impact-society-report-state-art-research> (дата обращения: 20.09.2021)

3. Volkova A.V., Lukyanova G.V. Communication strategies of digital vigilantes: in search of justice // Proceedings of the 2020 IEEE Communication Strategies in Digital Society Seminar. ComSDS. 2020. P. 24–26.

Гезалов Ариз Авяз оглы

ФНИСЦ РАН

МЕЖКУЛЬТУРНЫЕ КОММУНИКАЦИИ В ЭПОХУ ПОСТГЛОБАЛИЗАЦИИ

Среди главных условий становления современной глобализации следует выделить ведущие стороны – развитие производительных сил и средств коммуникации. Глобализация рынка и производства обеспечивается глобализацией коммуникаций, т.е. распространением коммуникационных сетей, опоясывающих весь земной шар.

Следует различать два смысла глобализации:

1. Глобализация как всемирное распространение коммуникаций, создание мировой культуры, мирового рынка, даже, возможно, формирование общемирового сознания, что способствовало бы единству и сплоченности всего человечества и приблизило бы его к справедливому распределению богатств, знаний, властных полномочий, авторитета и уваже-

ния между всеми субъектами мирового сообщества. Подобную форму глобализации мы приветствуем.

2. Глобализация в смысле секуляризации, вестернизации, американизации, и подгон под этот шаблон мировой культуры и экономики. Подобная глобализация нами не одобряется [1].

Значимость процесса межкультурной коммуникации в период постглобализации как совокупности различных социокультурных структур и их взаимодействия вызывает особый интерес исследователей разных областей науки, где сущностью межкультурной коммуникации является совокупности разнообразных форм отношений и общения между индивидами и группами, принадлежащими к разным культурам. Она обусловлена динамизмом изменений во всех сферах жизни современного общества. Одним из проявлений этого является повышенный интерес к культуре. Глобальные тенденции общемирового развития требуют осмысления проблем межкультурной коммуникации представителей разных культур и социумов, в которую интегрируются все сферы человеческой коммуникации на уровне индивидов, социальных групп, государств и цивилизаций как в рамках одной культуры, так и при взаимодействии разных культур.

Несмотря на пессимистические прогнозы, внутри глобальной культуры формируются и сосуществуют различные позиции и точки зрения, и это не делает всех людей одинаковыми. Глобализация не устраняет разнообразия способов жизни людей, она лишь создает новые формы, которые частично интегрируют предшествующие.

Процесс глобализации культуры реализуется в настоящее время в разных формах во всех областях человеческой деятельности: экономике, политике, науке, искусстве, спорте, туризме, личных контактах и т. д.

Ни одна культура, социальная группа или этническая общность не остаются в стороне от этого процесса. При этом

наиболее значимые изменения происходят в трех самых важных сферах человеческой жизнедеятельности:

1) в сфере новых технологий и информационных систем (системе коммуникаций);

2) в области этнических отношений на планете;

3) в процессе развития мировой экономической системы. Современные технические достижения существенно расширили межкультурные контакты благодаря созданию новых транспортных средств и новых форм коммуникации.

Подытоживая вышесказанного, следует отметить, что человечество в XXI веке вступило в новую эпоху своего развития – эпоху глобального мира. Глобализация проявляется в том, что социальные процессы в одной части мира во все большей степени определяют происходящие во всех других частях мира и, в свою очередь, являются определенными последними. Происходит сжатие пространства, время спрессовывается, географические и межгосударственные границы становятся все более прозрачными и легко преодолимыми [2]. Современная глобализация по своим масштабам и последствиям представляет собой абсолютно уникальное явление. Во-первых, являясь результатом экспансии западноевропейской цивилизации, она охватывает всю обитаемую часть планеты, приобретает всемирный характер. Во-вторых, покоряя пространство и время при помощи новейших технологических средств, она максимально сближает различные страны и культуры. В-третьих, она имеет системный характер, поскольку охватывает практически все – экономические, технологические, политические, социокультурные – аспекты жизнедеятельности современных обществ.

Межкультурная коммуникация является огромной ценностью, ибо потребность человека в приобщении к другой культуре способствует его духовному совершенствованию, воспитанию интеллигентности и толерантности. Увеличение значимости коммуникативных процессов в обществе и

культуре является основной причиной осмысления проблем межкультурной коммуникации и ее роли в современном глобализационном процессе.

Явление межкультурной коммуникации, характеризующее жизнь современного общества, зародилось в сфере бизнеса, производства и образования. Именно поэтому культурологическое и лингвострановедческое направление в первую очередь преследуют цель обеспечить межкультурное общение и взаимопонимание между партнерами. По определению Клиффорда Герца, культура – это средство, при помощи которого люди «общаются, обеспечивают связь времен и развивают свои знания по поводу того, как следует относиться к жизни. Культура – это понятийное множество, в пределах которого человеческие существа интерпретируют свой опыт и направляют свои поступки» [3]. Межкультурная коммуникация позволяет раскрыть механизм процесса глобализации социокультурного пространства. Принимая во внимание данное положение, можно утверждать, что при анализе процесса глобализации необходимо учитывать два аспекта.

Во-первых, глобализацию следует рассматривать как объективную реальность современного общественного развития, о чем говорит и процесс становления глобализма как формы общественного явления. Рассматривая глобализацию с данной точки зрения можно утверждать, что глобализационные процессы ведут к росту коммуникативных возможностей, снижению цен, укреплению прав человека, повышению уровня жизни, оздоровлению национальных экономик (предоставляют государствам широкий выход на международные рынки) и росту личных доходов. Кроме этого, глобализационные процессы делают более условными государственные границы, способствуют росту национального самосознания. Как видим, такой подход позволяет увидеть позитивные моменты глобализации.

Во-вторых, глобализацию можно рассматривать и как процесс, при котором наблюдается ухудшение экологической ситуации, усугубление нищеты, сокращение рабочих мест, еще большее отставание бедных стран от развитых государств, кроме этого, снижение роли государства в современном мире, вследствие чего рост роли ТНК и ускоренное формирование системы глобальных социальных отношений. Основная опасность глобализации кроется в унификации культур. Процесс глобализации культуры сводится к потреблению одного и того же культурного продукта в мировом масштабе. Причиной этого является стихийное, неконтролируемое заимствование культурных ценностей.

В целом для преодоления преград в межкультурной коммуникации потребуется не только формирование толерантности, в основу которой входит признание прав другого человека, восприятие представителя другой культуры как представителя своей собственной, уважительное отношение к мнению партнера по коммуникации, но и развитие таких качеств личности, как готовность не преувеличивать недостатки собеседника, способность предугадывать реакцию собеседника, желание услышать и быть услышанным. Эффективная межкультурная коммуникация не может возникнуть сама по себе, ей необходимо целенаправленно учиться, преодолевая разного рода межкультурные несоответствия.

Таким образом, в условиях глобализации проблема межкультурной коммуникации является центральной. Это связано не столько с миграционными потоками, сколько вообще с интенсификацией информационно-коммуникативного пространства. Глобализация способствует динамичному развитию межкультурных контактов обществ, социальных групп и индивидов, созданию новых социокультурных образований.

Практические потребности межкультурной коммуникации задают направление новых теоретических поисков,

приводят к переосмыслению традиционных идей и выявляют острую необходимость в соответствующей научной парадигме, базирующейся на эвристических возможностях коммуникации и культуры.

Глобализация коренным образом изменила мир, поэтому необходимость успешного взаимодействия со всеми народами и государствами является вопросом выживания всего человечества. Коммуникация между глобальной и локальной культурами включает влияние отдельных регионов друг на друга, что способствует успеху межкультурной коммуникации и избеганию конфликтов. Игнорирование межкультурных различий приводит к возникновению социокультурных конфликтов. Успешная социализация в глобальном мире невозможна без знания и учета законов успешного межкультурного взаимодействия. Главнейшим условием успеха межкультурной коммуникации в эпоху глобализации является воспитание толерантного отношения к другим культурам, языкам и их носителям. Межкультурная коммуникация как механизм успеха социального взаимодействия представителей разных культур приобрела невиданное раньше значение именно в эпоху глобализации. Новые этапы ее развития характеризуются коммуникацией между новым видом культуры – глобальной культурой и локальными культурами. Глобальная культура проявляется в сочетании таких новых видов, как давосская культура, клубная культура, массовая культура и культура протестантизма. Современное состояние общества характеризуется возникновением множества социокультурных конфликтов, разрешение которых требует усилий всех конфликтующих сторон. Следуя принципам межкультурной коммуникации, человечество может и должно находить компромиссы и использовать диалог как самое оптимальное средство выживания.

Литература:

1. Гезалов А.А. Трансформация общества в эпоху глобализации (социально-философский анализ). – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009
2. Добренёв В.И. Правда о глобализации / В.И. Добренёв // Апрельские чтения – 2004: материалы науч.-практ. конф. «Глобализация России». – М.: 2004.
3. Гуменова Н.Л. Развитие межкультурной коммуникации в процессе изучения иностранных языков в вузе: аксиологический поход / Н.Л. Гуменова // Вестник МГУКИ. 2010., № 6, С.57.

Данилов А.Н.

Белорусский государственный университет
ПРОБЛЕМА НОВЫХ СТРАТЕГИЙ
ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ В
ПОСТГЛОБАЛЬНОМ МИРЕ

Постглобальный мир нестабилен и неустойчив, что свидетельствует о возможности коренных качественных системных перемен. В глубине человеческих душ зарождается новая цивилизация, начинают прорастать ее точки роста. И хотя новая цивилизационная целостность, как правило, возникает не как завершенный проект, она вырастает из глобального динамического хаоса, оставшегося от уходящей цивилизации. В процессе перехода меняются связи и отношения людей, коммуникации, меняется сознание, культура. В духовной матрице старой цивилизации, в которой мы сейчас живем, можно найти большое ценностное разнообразие, которое со временем нарастает. Возникновение нового через духовный катарсис, как оказалось возможно, экспериментальное подтверждение тому высылка советским правительством столетие назад значительной части русской интеллектуальной элиты за границу, но как показала дальнейшая история путь контрпродуктивный. Это путь вековой борьбы, раздора и смуты с неопределенной перспективой на будущее.

И что же в итоге, их имена все равно проросли, а ценности, которые несли их идеи, заняли свое достойное место в российской истории. И это еще один аргумент, оправдывающий сегодняшний разговор об уроках «философского парохода».

К сожалению, концепция всечеловеческого, которая была развита в русской мысли XIX–XX вв. больше века назад до сих пор не воспринимается как будущее многоцивилизационного мира. Сложно принять Другое, оторваться от своей локальной культуры, которая является безальтернативной и навязывается для воплощения в глобальном цивилизационном проекте. Быстро происходящие перемены в различных сферах жизнедеятельности современного общества порождают новые смыслы и ценности, которые становятся зародышевыми формами нового культурно-генетического кода, обеспечивающего новый тип цивилизационного развития. В этих условия особенно важно выделить и зафиксировать идеал сохранения человечества как особой подсистемы биосферы и самой биосферы как сложной развивающейся ценностной системы. Вопрос уже стоит о стратегии достаточного развития, где должны быть намечены пути нового вектора социально-экономической перспективы на основе его согласования с законами эволюции биосферы, раскрыты закономерности сохранения природных экосистем и биосферы в целом, обозначена целесообразность разработки экологобезопасных технологий и утверждения нового гуманизма как необходимого условия достижения безопасного будущего.

Выстраивание нового идеала цивилизационного развития фиксируется через раскрытие сложной развивающейся ценностной системы. Наполнение новым содержанием существующих ценностей – результат укоренения новых мировоззренческих смыслов, которые отражают состояние культуры, как среды, в недрах которой постоянно происходит синтез традиционного и зарождающегося нового цивилиза-

ционного опыта. В результате возникают мировоззренческие установки, которые определяют жизненные приоритеты активной части общества. Почвой же, где «завязываются» точки роста нового, где обновляются ценности, наполняются новым смыслом, обогащаются или отвергаются, является наша действительность, социальная жизнь человека.

В этих условиях нельзя не согласиться с позицией А.В. Смирнова утверждающего, что «...претензии какой-либо культуры на исключительную общечеловеческую значимость абсурдны. <...> Всечеловеческий проект мирового устройства – это проект сохранения всего многообразия, всего богатства проявлений человеческого духа, открывшего себя в многообразии логик, развернутых как многообразие культур» [1, с. 204]. В этой ситуации, очевидно, что со сменой типов цивилизационного развития должна возникнуть новая система ценностей, новая духовная матрица, сближающая или принимающая духовное многообразие. К большому сожалению, время такого понимания стратегии цивилизационного развития еще не наступило....

Литература:

1.Смирнов А.В. Всечеловеческое vs. общечеловеческое. М.: ООО «Садра», Издательский дом ЯСК. 2019.

Диев В.С.

Новосибирский государственный университет
ДВА ЗАМЕЧАНИЯ К ПРОБЛЕМЕ ВЫБОРА
ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ СТРАТЕГИИ В
ПОСТГЛОБАЛЬНОМ МИРЕ

Во-первых, слухи о смерти глобализации сильно преувеличены, и поэтому говорить о постглобальном мире пока ещё рано. Без преувеличения можно сказать, что сегодня глобализация касается практически каждого жителя планеты. Точно так же как изобретение книгопечатания оказало колоссальное влияние даже на тех людей, которые не умели

читать и писать, так и факторы глобализации, расширение систем телекоммуникаций оказывают существенное влияние и на тех людей, которым кажется, что эти процессы их не касаются. Для описания феномена глобализации я предложил использовать метафору многомерного вектора [1]. В математике широко используется понятие многомерного векторного пространства, сохраняющее некоторые простейшие свойства совокупности векторов трехмерного пространства, выходящих из начала координат. Например, когда человек бросает камень, то траектория его движения является результатом сложения трех сил: земного притяжения, силы движения вверх и силы движения по горизонтали. Использование метафоры вектора многомерного пространства позволяет «измерять» каждую компоненту глобализационных процессов в своих единицах. Самое главное, что направление вектора глобализации является результатом интеграции его координат.

Началом глобализации является 1991 год, что напрямую связано с прекращением существования Советского Союза, поскольку именно это событие придало принципиально новое качество всем компонентам вектора глобализации. Еще в девяностые годы прошлого века нобелевский лауреат Дж. Тобин говорил о том, что «у руля глобализации» никто не стоит. Ситуация в 2022 году несколько поменялась, но куда будет направлен вектор глобализации через десять лет сегодня сказать трудно. Это направление будут определять все компоненты вектора и возможные «черные лебеди» на его пути. Кроме того, какая часть населения планеты должен быть вовлечена в этот вектор, чтобы можно было говорить о «полноценной» глобализации? Возможно ли существование одновременно нескольких векторов глобализации?

Второе замечание касается России, поскольку меня интересует, прежде всего, цивилизационная стратегия нашей страны. Хотелось бы понять, о какой России идет речь? Се-

годня можно выделить, как минимум, четыре России: две столицы, города миллионники, небольшие города (зачастую моногорода), российская деревня. Мне кажется, что стратегия должна учитывать интересы всех этих России.

Сенека говорил, что для корабля, который не знает, куда плыть, нет попутного ветра. Если воспользоваться этой метафорой, то современное российское общество напоминает корабль, который движется в тумане. Как бы ни был опытен капитан и профессиональна команда, все равно пассажиров не покидает чувство тревоги, потому что не видно ясных ориентиров. Нужна модель будущего страны, которая может стать не только «маяком», но и важнейшим фактором поступательного движения для корабля под именем «Россия» в «океане глобализации», поскольку она определяет и её настоящее.

Литература.

1. Диев В.С. Многомерный вектор глобализации: начало и основные компоненты // Философия образования. 2005.- № 1(12).- С.15-21.

Драч Г. В.

ЮФУ

ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ МНОГООБРАЗИЕ И ПОСТГЛОБАЛЬНЫЙ МИР

Определение и понимание цивилизации вызывает споры и порождает разногласия в философской и культурологической среде, хотя сам термин активно используется при обращении и к истории, и к современности, а теперь оказывается, и к постсовременности. И если о многообразии цивилизаций уже писали, начиная со Шпенглера, а их современное состояние характеризовали как столкновение, то вот их соотношение с постглобальным миром только начинает проводиться. Это значит, по нашему мнению, что сколько бы не говорили о многообразии цивилизаций (по Шпенглеру их

восемь, а Фернандо Арместо просто не берётся их считать), определяющим было признание эволюции, исторического прогресса, возносящего цивилизацию на её вершину. Понимание глобального мира, при всём различии мнений, не отрицает это понимание и даже находится в его основе, поскольку предполагает лидирующую роль в этом мире промышленно развитых стран, по отношению к которым и используют понятия – «цивилизованный мир», «мировое сообщество» и т.п. То есть цивилизационное пространство, объявляемое мировым, вопреки признаваемым фактам многообразия цивилизаций, выступает в этом случае жизненным пространством одной – Европейской цивилизации, вовлекающей в ареал своего влияния другие цивилизации. Здесь надо учесть, что Европейская цивилизация – техногенная по своей сути, создавшая науки и технологии – обрекла традиционные цивилизации на роль «отстающих», «догоняющих» в той исторической гонке, в которую она сама их и втянула (произошла трансплантация науки в инокультурную среду). Между тем, традиционные культурные и цивилизационные ценности – устойчивость, авторитет традиции, приоритет общества перед личностью, повторяемость, а не прогресс, циклическое, а не линейное время. Но втянутые во всемирно – исторический процесс (в процессе колонизации, о чём сегодня ведутся нескончаемые споры) традиционные культуры и государства сами стали соучастниками научно-технического прогресса с его неконтролируемой эксплуатацией природных ресурсов, расточительным и безудержным потреблением, господством массовой культуры и т.д. Ряд этих процессов были проанализированы уже Марксом в анализе капитализма (не случаен своего рода «Ренессанс» марксизма в Европе и Америке), не говоря уже о современной критике и даже заявлениях о «смерти Запада». Но суть постглобализма этим не исчерпывается. Страны, ещё недавно относимые к третьему миру, стали конкурентами промышлен-

но развитых стран. А для цивилизациологического анализа возникает ещё одна проблема. Если при доминировании Запада формировалось и сохранялось единое пространство коммуницирования различного типа культур, то теперь они заговорили на своих языках. А это языки понимания культуры, личности, общества, истории, будущего, корни которого не отрываются от прошлого. В этом случае утрачивается континуальное единство глобального мира, к которому справедливо добавляют приставку «пост». Разрушаются прежние конфигурация современного мира, в которой каждой стране отводилось (в соответствии с международным разделением труда) строго определённое место, формируются новые. Многообразие цивилизаций и постглобальный мир – это единое целое, которое формируется на наших глазах, переформируя прежний мировой порядок.

Жилина Е.А.

СПбГУ

СТРАТЕГИЧЕСКАЯ ПОЗИЦИЯ МИКРОКОСМА ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Современный человек сложно вписывается в мир. Помимо кризисных явлений во всей системе общественных отношений усложняется среда его обитания. В частности, разрастается поле реальностей: природная, культурная, социальная, виртуальная и т. д., пересечение которых не всегда устойчиво и демаркировано для самого человека. В потоках информации и бесконечного сплетения коммуникаций человек видимо фрагментируется, отчуждается от собственного смысла. Вместе с тем, специфика нынешней эпохи состоит в том, наибольшую значимость в элементах цивилизационных стратегий развития обретают ценностные компоненты душевной жизни человека. В силу этого актуализируется теоретическое наследие отечественной философии, которая в

разных подходах и интерпретациях всегда настаивает на целостности человека в культуре.

Общим основанием выбора цивилизационной стратегии представляется возвращение человека к пониманию собственной сути как микрокосма, который ассимилирует в себя макрокосм. Современная цивилизация может быть только макроантропической (Бердяев). Само цивилизационное развитие неизбежно раскрывается в процессах самосознания человека. В традиционном разрыве свободы человека и сил детерминизма человек обнаруживает собственную суть и, по мнению отечественной философской мысли, способен проявить высшее самосознание. Бердяев в логике своей философской концепции настаивает на связи такого истинного самосознания человека с Абсолютом. Следует отметить, что современная цивилизационная стратегия социального развития во всем богатстве содержания действительно зависима от степени принятия религиозного наследия. Но применительно к человеку как механизму воспроизводства культуры высшее самосознание и подобие Абсолюту несколько утрачивают сугубо религиозный аспект. Высшее самосознание – это не просто освобождение от рабства материальной необходимости. Недаром Бердяев рядом ставит религиозное и антропологическое откровение. Высшее самосознание сегодня - это насущная потребность одухотворения социальной среды свободным творчеством. Человек сегодня как реальный субъект цивилизации – это сверхприродный субъект душевной жизни социума. При этом свойственная западному мышлению метафизическая рациональность демонстрирует собственную несостоятельность. Более того, натуралистический антропоцентризм, согласно которому человек есть дробная часть природы, социума, выступает одним из факторов, провоцирующих современное кризисное состояние. Ценностная основа культуры мертва вне душевной жизни человека, а она, в свою очередь, есть то, что проявляется в непосред-

ственном переживании (Франк). Будущая реальность человека несвободна от его душевных переживаний. В этом аспекте современная стадия развития может рассматриваться как осуществление пророчества отечественных философских идей: все традиционные стратегии развития человека лишают его человечности. Современная цивилизационная стратегия должна быть ориентирована на творчество человека.

Жилина В.А.

МГТУ им. Г.И. Носова (Магнитогорск)
ПОСТГЛОБАЛЬНЫЕ РИСКИ НАЦИОНАЛЬНОЙ
ИДЕНТИЧНОСТИ В ОСНОВАНИЯХ
ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ СТРАТЕГИЙ

Современное состояние социальных процессов наглядно проявляет крах традиционных моделей единой цивилизационной стратегии человечества. Попытки унифицировать образ жизни и создать некие глобально общие ценности постоянно демонстрируют собственную несостоятельность и, напротив, повышают значимость национальных государств, так как ценности могут существовать только в конкретных национальных формах определенной этнической культуры.

Состояние социальной неопределённости, неустойчивости, которое усугубляется новыми формами социальной и культурной мобильности, существенно трансформирует грани национальной и гражданской идентичности российского субъекта. Вместе с тем, и выбор стратегии и реальная осуществимость выбранной цивилизационной стратегии напрямую связана с готовностью индивида к воспроизводству культуры, которая, в свою очередь, зависит, в том числе, и от его идентификации в социальных отношениях.

Активная геополитическая трансформация затрагивает все грани процесса идентификации человека в обществе. Сложность состоит в том, что происходит разрушение внут-

ренных демаркационных линий внутри нее, и сегодня различные философские акценты утрачивают статус теоретического спора и перемещаются в область социальной практики. Современное включение человека в общество в качестве его сознательного носителя стирает противоречие в идентификации между индивидуализацией (Дильтей, Бахтин) и полной неразличимостью (Фреге), демонстрирует элементы утраты идентичности (Фуко), зависимость содержания идентичности от политических и социальных условий (Бодрийяр), от этнических конфликтов (Барков) и т.д. Это доказательно свидетельствует, что состояние национальной идентичности способно проявить статику и динамику развития цивилизационной стратегии. Важно учитывать, что в современных процессах национальной идентификации наблюдается некая диффузность (Силантьева), что проявляется в формировании неких субструктур региональных идентификаций внутри целостности национального. Это создает риск не только утраты единства национальных ценностных оснований культуры, но и в условиях «цифрового разрыва» способно провоцировать неравномерность отдачи интеллектуального потенциала человека в процессы воспроизводства культуры в зависимости от региона или его специализации.

Многие риски трансформаций процесса национальной идентификации сегодня рождены углубляющимся разрывом с этническими корнями. Глобализационная унификация человека строится на пропагандируемой анонии этнических ценностей, соответственно, критериями идентичности становятся в лучшем случае территория или язык. В отношении последнего также принимается некая стратегия унификации в плане вытеснения значимости родного языка неким языком универсального общения. На практике это означает утрату академической грамотности и по объективным законам развития культуры ведет к деструктивным изменениям национального культурного поля. Отдаленным результатом может

стать превращение социального субъекта в Ratio Serviens (Пружинин).

Следует отметить, что во всех формах трансформации процессов формирования национальной идентичности прослеживается идеологический след попыток ослабления родной культуры. Агрессия идеологической войны в условиях нарастания поликультурных тенденций несет прямые угрозы содержанию национальной идентичности, так как способна кардинально менять представления о пространственно-временных параметрах бытия личности в обществе. В реализации цивилизационной стратегии развития страны это может приобретать катастрофические последствия, так как снижает ассоциации с традиционными ценностями российской истории и культуры. Во избежание последствий всех обозначенных рисков выбор стратегии цивилизационного развития с необходимостью должен предполагать в ней крепкое традиционное аксиологическое ядро и опираться на все богатство отечественной философии.

Забелин К.В.

МГУ им. М.В. Ломоносова

КОНЦЕПЦИЯ «МОСКВА - ТРЕТИЙ РИМ» В КОНТЕКСТЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ ВЫЗОВОВ ПОСТГЛОБАЛЬНОГО МИРА

Слом парадигмы постглобального мира характеризуется падением кумира культурного универсализма, всецело опиравшегося на гегемонию субъекта исторического действия, который принято называть «коллективным Западом». Следствие этого процесса – пробуждение других цивилизационных центров к осознанному историческому бытию и активизация их культурных потенциалов. Одна из наиболее актуальных проблем в контексте происходящего движения – проблема взаимоотношений России как культурно-политического единства с одной стороны, и «коллективного

Запада» – с другой. Данная проблема связана в том числе с моделированием того возможного мира, который предположительно установится по окончании «горячей» фазы обозначенного конфликта. Современные социальные аналитики (в частности, философ и политолог Б.В. Межуев) настаивают, что этот конфликт носит именно характер цивилизационного, то есть такого, который, в конечном счете, требует от сторон прояснения глубинных ценностных оснований. В ситуации краха универсалистского глобализационного проекта, цивилизациям необходимо дать себе отчет, на какой почве они стоят, чтобы реализоваться в качестве таковых.

Перед Россией, поскольку она претендует на статус цивилизационного единства, неизбежно встаёт вопрос, что аксиологически значимого она способна предложить в первую очередь самой себе для того, чтобы отразиться своё грядущее положение в новом постглобальном мире. Мы исходим из того, что подобная сложная рефлексия не может ограничиваться пристраиванием сугубо рациональной, функциональной перспективы развития. Опираясь на культурно философские интуиции А.Ф. Лосева, мы утверждаем, что миф как подкладка культурной жизни цивилизации – дорефлективная, неразложимая тотальность её самосознания – также играет важную роль в деле такого самообоснования. Можно сказать, что любая «живая» цивилизация выдыхает миф как среду собственного обитания, в которой она затем осуществляет, обеспечивает и воспроизводит себя культурно-символически. Собственно, способность создавать подобное культурно-символическое пространство и делает цивилизацию – цивилизацией. В этом контексте представляется интересным проанализировать мифологему «Москва Третий Рим» за авторством монаха Филофея. С нашей точки зрения, она является историсофски значимой мифологемой для русской цивилизации и позволяет последней отразиться себя в столкновении с цивилизацией

«коллективного Запада». Отметим, что в силу различных культурно-исторических причин данная мифологема явно страдает от недоактуализации. С нашей точки зрения, возможность реактуализировать эту мифологему предоставляет феноменолого-диалектический анализ природы мифа, который предлагает А.Ф. Лосев в своей работе «Диалектика мифа».

В свете лосевских изысканий православный мир в лице Третьего Рима – государства российского – может быть презентован в качестве мифического субъекта. Такой субъект призван противостоять тому «тлению» («Третий Рим стоит, а четвёртому не бывать»), которое охватило павшие первые два Рима. Облеченный сверхличностным смыслом и мыслящий себя в качестве соборной суперличности, данный мифический субъект самопрезентует себя в качестве носителя образа и подобия Божья в исторически деградирующем мире.

В соответствии с лосевским анализом, внутри мифического субъекта выделяются два плана: личность сама по себе и личность в становлении, в терминах Лосева – смысл и история. В этом контексте Миф о Третьем Риме, который должен устоять, может быть рассмотрен как попытка утвердить цивилизацию в качестве соборной суперличности в её *смысловом*, то есть вневременном аспекте. Таким образом, мифологема конструируется через религиозный нарратив о преодолении соблазна «падения в историю». В свою очередь, прогрессизм западного исторического сознания служит явным воплощением именно такой падшести.

С нашей точки зрения, данная мифологема заключает в себе потенциал для достижения того «цивилизационного равнодушия» по отношению к Западу, о необходимости которого заявляют современные социальные аналитики умеренно-консервативного толка.

Иваненко А.А.

СПбГУ

ПОСТГЛОБАЛИЗМ – КОНЕЦ КОЛОНИАЛИЗМА?

Глобализация, осознанная как объективный процесс лишь в конце XX в., на деле началась в XV в. и ее начало носит политически и морально нейтральное название «Эпохи великих географических открытий». Однако и ее начало, и продолжение были вызваны гораздо более морально и политически важным стремлением к использованию ресурсов остального мира – стремлением европейцев к колонизации мира. Каждая из европейских стран (и присоединившиеся к ним позже США) использовали ресурсы своих колоний в борьбе за место в «европейском концерте», а при успешном развитии ситуации – и для доминирования над соседями по континенту. Условием возможности для такой борьбы служило наличие той значительной части собственного населения, которая, с одной стороны, в силу социальной неудовлетворенности, была мотивирована на сверхусилия ради подъема на «социальном лифте», с другой стороны, ради успеха в борьбе за контроль над колониями (сегодня – в виде неокOLONИализма) и место в «европейском концерте» получала от правящих слоев своих стран все больший доступ к условиям такого социального прогресса в виде образования. В настоящее время оба эти ресурса (контроль над колониями и собственное население, жаждущее повышения социального статуса) близки к исчерпанию и, согласно диалектике «раба и господина», отношения в мире близки к тому, чтобы перевернуться.

Корниенко А.Г.

СПбГУ

ОНТОЛОГИЯ ИСТОРИЗМА И ПОСТАНТРОПОЛОГИЯ: ПРОБЛЕМА ИСТОРИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Постмодернизм как особый способ ведения дискурса отказывает дискурсу новоевропейской рациональности в претензиях на универсальность и предлагает в качестве альтернативы своеобразную “политику идентичности”, в которой голоса различных маргинализируемых групп впервые могут быть услышаны. Этот своеобразный пафос находит свое выражение прежде всего в попытке переосмыслить характер гуманитарного и социального знания, поскольку последнее в рамках постмодернистской парадигмы рассматривается не только и не столько как отвлеченное знание, но прежде всего как средство поддержания систем социально-политической власти.

Так, с середины 60-х годов антропология предстает в работах постмодернистски ориентированных авторов как инструмент колониального господства, легитимизирующий исключительное право западного человека на обладание не только властью, но и истиной. Уполномочив себя говорить от имени универсального разума, новоевропейский субъект познания монополизирует дискурс о человеке и, изучая другие общества с целью получения знаний о них, он подспудно использует эти знания в качестве формы власти, направленной против самих объектов исследования. Эта парадигма по сути своей базировалась на исходной установке, в которой изучаемому отводилась роль объекта, предполагающая одностороннее объективное наблюдение, а не двустороннее взаимодействие. Соответственно, альтернативой подобному подходу должна была стать установка, в которой “другой” предстает не как пассивный объект, а как субъект и полноценный актер, интегрированный в процесс взаимодействия. При этом внимание акцентируется даже не на “субъективности” другого, то есть на том, как он позиционирует себя в своих отношениях с властью, но на его “идентичности”, то есть на совокупности культурных процессов, с помощью которых он конструирует и выражает свое самоощущение.

Среди многочисленных подходов к рассмотрению проблемы идентичности особое значение в контексте постантропологического знания приобретает дискурс об исторической идентичности. Идентичность в данном случае — это “вопрос расширения прав и возможностей”, поскольку “люди без истории — это люди, которым помешали идентифицировать себя для других” [2; Р. 837]. Другими словами, под исторической идентификацией здесь понимается особая практика конструирования собственного прошлого, организующая события в отношении непрерывности с настоящим и создающая соответствующее представление о жизни, то есть историю жизни, сформированную в акте самоопределения.

При этом сама эта установка на культивирование исторической идентичности, по сути, базируется на специфическом понимании бытия как истории, согласно которому всё, что есть — исторично и временно, и нет ничего, что находится за пределами истории. Соответственно, отдельные индивиды, общества или любые другие коллективные акторы рассматриваются как идентичные самим себе только в том случае, если они обладают собственной историей. Однако подобная онтологизация истории не является продуктом мысли постмодерна, но представляет собой рецепцию онтологии, которая была развита ещё в работах классиков историзма. В рамках этой онтологии бытие всякого индивида, социального института или общества схожим образом рассматривалось как центрированное вокруг определенного онтологического конструкта, а именно «исторической идеи», призванной отражать всё его специфическое бытийное содержание [1; Р. 10].

Таким образом, пытаюсь преодолеть скрытые идеологические установки предшествующей эпохи и всячески дистанцируюсь от наследия модерна, в том числе и от наследия историзма, постмодернизма, тем не менее, зачастую остаётся зажатым в рамки разработанной им онтологии.

Литература:

- 1) Ankersmit, F. R. *Meaning, truth, and reference in historical representation* // Ithaca. Cornell University Press. 2012.
- 2) Friedman J. *The Past in the Future: History and the Politics of Identity* // American Anthropologist. Vol. 94. Iss. 4. p. 837-859.

Королев А.Д.

ИФ РАН

БИОЛОГИЧЕСКИЕ АВТОМАТЫ И НЕБИОЛОГИЧЕСКИЕ ФОРМЫ ЖИЗНИ

Что означает выражение «постглобальный мир»? Это означает, что в мире отказались от единой парадигмы развития. Поэтому, чтобы определить цивилизационные стратегии в постглобальном мире, нужно хорошо знать, от чего и ради чего отказалось глобальное человечество. Глобальное развитие предполагает разделение труда, свободное перемещение по всему миру товаров, услуг, капиталов и людей. Это невозможно без глобального управления данными процессами.

Глобальное управление предполагает унификацию технических стандартов, юридических норм и многого другого. Единые технические стандарты для всего мира были установлены ещё в конце XIX века. Юридические стандарты создавались международными организациями, прежде всего, Организацией Объединённых Наций. Казалось бы, сегодня мы наблюдаем завершение процесса глобализации. Благодаря цифровизации можно легко определить, кто какой товар покупает в магазине. А, благодаря миллионам видеокамер, легко определить, кто куда пошёл.

Такая глобализация предполагает, что живые объекты будут реагировать одинаково на одинаковые стимулы. В этом суть бихевиоризма: определить процесс «стимул - реакция». Конечно, мы прекрасно помним о врождённых факторах, об условных рефлексах, которые исчезают без подкрепления и т.п. В любом случае, с учётом всех возможных фак-

торов, предполагается, что живой объект **целиком** реагирует на среду. Реагирует как система, как единое и неделимое целое. Но это свойство мёртвого объекта: целиком реагировать на воздействие. Не может мёртвый объект «по своему желанию» менять способы реагирования на воздействие. Иначе все законы классической физики становятся бессмысленными. Таким образом, настоящей целью уходящей глобализации было превращение людей в биологические автоматы, которые предсказуемо реагируют на определённый комплекс воздействий. Иначе глобальное управление становится невозможным.

Здесь начинается самое интересное. Выясняется, что живой объект полностью игнорирует подавляющее большинство стимулов. Каждый раз живой объект самостоятельно «решает», на какие стимулы реагировать, а какие пропустить мимо. Самый простой пример – это сенсорная память человека. В первую четверть первой секунды воздействия почти все стимулы отбрасываются, не оставляя никаких следов в организме человека. Следующие 20 секунд уже кратковременная память занимается «уничтожением» стимулов, чтобы никаких следов от них не осталось. Те стимулы, которым «повезло», попадают в наше бессознательное. Как они себя проявят, предсказать невозможно. Только миллионная часть стимулов «доходит» до сознательного восприятия. Именно на данные стимулы мы реагируем. Каждый раз набор стимулов, на которые вырабатывается сознательная реакция, будет разным. В этом суть живого – не реагировать целиком, как единая система, а реагировать ничтожной частью своего организма.

Уходящая глобализация стремилась минимизировать данный эффект. Для этого предпринимались титанические усилия превращения людей в живые автоматы. Судите сами, насколько хорошо это получилось. Этап развития, который мы переживаем сегодня, характеризуется прямо противополо-

ложным явлением: превращение мёртвых объектов (технических и природных) в живые непредсказуемые организмы. Для этого мёртвые объекты не должны реагировать целиком на воздействие. Задействована должна быть только часть объекта. Каждый раз разная часть.

Креписов К.М

МГТУ им. Г.И. Носова (Магнитогорск)

ЗНАЧИМОСТЬ НОРМЫ

В СОВРЕМЕННЫХ СОЦИАЛЬНЫХ СТРАТЕГИЯХ

Перед современным человечеством в силу многих причин, ведущим среди которых выступает геополитическая нестабильность, стоит острый выбор пути развития. Человечество сегодня сталкивается с некоторым перманентным состоянием войны, которая существенно меняет свои формы. В результате информационно-коммуникационная среда становится неопределенной, это сказывается на выборе стратегии поведения человека, и общество затягивается в углубляющийся кризис общественных отношений. Все эти процессы детерминируют нарушение привычной нормативности на всех уровнях социального бытия, а в социальной практике наблюдается снижение эффективности нормативного регулирования. Поэтому выбор стратегии развития неизбежно выводит на сопутствующий выбор – выбор стратегического развития нормативного управления в обществе.

В современных условиях, будучи постоянно задействованным в социальных отношениях, погруженным в коммуникационное поле, находясь внутри действия природной необходимости, человек становится человеком-нормой. Отсюда складывается прямая зависимость характеристик цивилизационного развития от формируемого человеком-нормой нормативного поля, так как именно оно ложится в основу его, так называемого, жизненного мира. Вместе с тем, исследование нормы в теории до сих пор традиционно сводит

нормативность либо к области действия законов, либо к правилам поведения. И в том, и в другом случае нормативность попадает исключительно в поле субъективности, а игнорирование объективной стороны ее действия искажает ее характеристики и механизмы действия. Например, норма привычно ассоциируется с запретами, с табу, отсюда ее главной характеристикой становится принудительный характер. В условиях замены проблем свободы симулякрами демократии начинает формироваться стереотип отрицательного отношения к нормам в обществе, детерминированный еще и тем, что принуждение вступает в конфликт с родовым свойством свободы.

Американская глобалистика, которая сознательно размывает само понятие цивилизационного порядка, негативно сказывается и на принятии нормы самим человеком. В частности, стереотип нормы как комплекса простых правил поведения способствует формированию нигилистических стратегий в обществе, в том числе, и террористических тенденций. В результате человечество попадает в некий нормативный герменевтический круг, последствия которого социально деструктивны.

Выход из кризиса состоит в признании объективного факта: именно норма является реальной адаптивной формой включения человека в систему современных социальных связей. При этом нормативность во всех формах не является внешним формируемым социальностью свойством адаптации человека к социальной среде. Норма есть родовое свойство человека, основание которого лежит в особой психологической уникальности, которая, в свою очередь, и позволяет человеку выстраивать новый уровень бытия – социальное бытие.

Крюкова К.В.

СПбГУ

ГЛОБАЛЬНОЕ И ПОСТГЛОБАЛЬНОЕ В СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИИ ОБЩЕСТВА И КУЛЬТУРЫ

История общества и культуры всегда развивалась под влиянием конфигурации двух важнейших сил – способа хозяйствования и системы ценностных ориентаций. Способ хозяйствования и материальная культура определяли динамику исторического процесса, то есть придавали ему характер прогрессивного развития. Это развитие объясняется фундаментальными целями человечества, связанными с адаптацией окружающего мира к его потребностям и наоборот – адаптацией самого человека к окружающим его условиям. Объективный характер подобного рода адаптации способствовал как самому развитию общества и культуры, так и их взаимодействию, формируя единство материальной культуры, на основе которого возник глобальный мир двадцатого и двадцать первого веков.

Системы ценностей же – напротив – придавали историческому процессу стабильность, тормозили динамику и провоцировали локализацию общества и культуры, выступая в качестве основания для формирования идентичностей и борьбы за эту идентичность против тенденций глобализации и тех сил, которые олицетворяли такого рода процессы. В борьбе локализации и глобализации, проходившей с переменным успехом, глобализационные тенденции оказались успешнее, хотя нельзя говорить об их победе даже применительно к тем культурам и обществам, которые сформировали своего рода стандарт успешного движения в направлении глобализации. Кризис, порожденный процессами глобализации, рационализации культуры, персонализации общества, оказался таким же глобальным. И сегодня трудно найти рецепты его разрешения. Речь идет об угрозе экологической катастрофы, угрозе мировой ядерной войны, угрозе выхода

из-под контроля различных достижений, порожденных научно-техническим прогрессом. Одной из форм кризиса глобализации оказывается и конфликт ценностных ориентацией, в существовании которого лежит стремление одной из стран выдать собственные ценности за общечеловеческие.

Попытки разрешения такого рода кризиса на пути отказа от глобализации обречены на неудачу. Ее так или иначе придется принимать в расчет. Совершенно очевидно, что без разрешения кризиса будущее человечества представляется проблематичным, но и такое разрешение, которое связывается с локализацией мира, невозможно принять во внимание в силу его утопичности. Единственным приемлемым решением было бы конвенциональное взаимодействие стран на основе концепции рационального природопользования и уважения суверенитета друг друга, установление пределов роста собственных претензий на доминирование в мире сообществ и над природой. Однако подобный благоприятный исход кажется сегодня все более сомнительным.

И. В. Кузин

СПбГУ

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ ФИАСКО МОНОСКОРОСТЕЙ

Французский философ П. Вирильо в своей книге «Скорость и политика. Эссе о дромологии» связал политическую волю с понятием скорости. Проведенный им анализ показал неутешительные перспективы для каждого, кто претендует на власть в надежде воспользоваться ею во благо. Природа власти, согласно П. Вирильо, основана на интенсификации скорости, которая неизбежно удаляет общество от возможности его гуманного состояния. В экзистенциальном аспекте этот вывод подтверждается анализом глобальных мировых процессов, которые мыслятся через призму увели-

чивающихся скоростей как эталонного средства, обеспечивающего развитие.

Сегодня человеку предъявляется требование соответствовать растущим скоростям современного технологического мира. В противном случае, при расхождении их временных орбит, когда технологически ускоряющееся время обрачивается его сжатием и одновременно расширяет пространство реализаций, отстающий от такого времени человек становится обреченным на непризнание. Несоответствие человека проектам «архитектуры» современного мира, основанных на высоких технологических скоростях, во многом лишает его возможности достичь значимого успеха: «Западный человек стал превосходящим и доминирующим, несмотря на небольшое население, потому что он *действовал быстрее*. В колониальном геноциде или этноциде он выживает, потому что его фактичность – быть живым. Во французском слове «живой» сконцентрировано, по крайней мере, три значения: быстрота, *скорость*, приравниваемая к насилию (да здравствует сила, живи на острие и т. д.) и *сама жизнь* (быть живым – значит быть живым!).

Прогресс дромократического типа лишает человечество разнообразия. В ходе достижения данного положения дел намечается тенденция к расколу человечества на *народы, стремительные в обретении будущего и питающие на него надежду* (которые могут рассчитывать на будущее, имеют доступ к будущему, потому что их основой является скорость, которую они могут капитализировать в возможности, т. е. проектировать, решать и находиться в бесконечном движении ради реализации этих возможностей, т. о., *скорость – дух Запада*) и на *отчаявшиеся народы*, заблокированные неполноценностью своих технических средств, живущие и остающиеся в конечном мире. Таким образом, недавняя логика знание/сила устраняется в пользу логики сила/движение, т. е. изучения тенденций и потоков».

Кроме того, тот, кто может заявлять о своей поддержке и причастности к стремительно движущемуся времени, гарантирует себе комфортность понимания и более быстрое вхождение в ускоренно существующий мир. Вирильо радикализирует эту установку, определяя ее максимумом «остановка – это смерть» («*le stationnement c'est la mort*»), и отмечает, что она характеризует существо всей западной жизни, да и вообще, является «общим законом мира» и истории – «навязать миру завтрашний день» («*imposera demain au monde*»).

Однако есть случаи, когда о безоговорочном согласии с таким миром стараются умолчать, тем самым как бы замедляя темп своего существования. В этом заключается своеобразная загадка. Чем может быть обосновано предпочтение тактики торможения при наличии всех данных соответствия своему времени?

Одно из таких объяснений сокрытия режима своего времени мы находим, например, в романе М. Павича «Внутренняя сторона ветра», в котором его герой Леандр, наблюдая за *медленной* походкой верблюдов, «проглатывающей» при этом *огромные* расстояния, учится облекать «свой естественный пульс, свое внутреннее время, свою быстроту в мягкие, нежные и тягучие движения. Скорость, обрядившаяся в лень, – вот была его цель. Зная, что это лучший способ защиты, он всегда скрывал, насколько сгорела его свеча, и молчал о том, что уже заранее видел из-за спины ветра. Ибо он понимал, что такая скорость похожа на опасное оружие, к которому люди относятся с подозрением. Так, наблюдая за верблюдами и годами упражняясь, он научился успешно маскировать свою необыкновенную силу и свои достоинства, будто это были пороки. И это защищало его от неудач и несчастий». Схожую мотивацию мы также можем приписывать утаиванию наших мыслей, интересов, чувств, желаний и т.п.

Близкое, но все же другое объяснение, которое можно было бы дать этому парадоксальному явлению, допустимо

связать с обнаружением сохраняющихся в человеке его экзистенциальных оснований – внутренне переживаемой им интуиции о том, что мир возможен только при его существовании *на разных скоростях*, а не на исключительной и представляемой безальтернативной скорости. Из чуткого отношения к этому внутреннему чувству проистекает желание поддерживать свою неочевидную причастность ко времени других скоростей, не ограничивая себя вовлеченностью только в одну, господствующую временную скорость, которая, как отмечает Вирильо, отражая природу дромологического прогресса, губит прогресс, потому что «именно постоянство войны Времени создает тотальный мир, мир небытия».

Возможность приобщения к полярности времен реализуется не на основе количественного измерения времени. Хотя формально из-за скрытой подоплеки количественная (скоростная) составляющая не упраздняется, сама встреча происходит на других, более глубинных основаниях. Т. е. условием синхронизации встречи оказывается уже иное время, прямо не коррелируемое с физическим, количественно выражаемым временем, – это темпорально-вневременной порядок.

Вся проблематика может быть возвращена к вопросу о том, что соединяет монады? Т. е., что заставляет нас тормозиться или, наоборот, ускоряться, подстраиваясь под скорости других, которые нам менее близки, вместо того, чтобы оставаться в исходном поле, органичном нашему темпоральному устройству? Казалось бы, нелогичность такого действия обрекает нас на непонятость, которую мы как раз таки всячески стремимся избегать: несмотря на то, что рядом всегда есть тот, с кем скорости приблизительно равны, мы настойчиво устремляемся к тем, с кем эти скорости существенно разнятся.

Нам хочется узнать иные возможности, постичь разнообразие других скоростей и по возможности испытать их на себе, несмотря на то, что мы их и вовсе можем не замечать, подобно тому, как, согласно легендам, зрители, наблюдая за передвижениями родоначальника айкидо Морихэя Уэсибы, не всегда успевали зафиксировать момент его сближения с противником. Ради открытия и в себе различных способностей соотношения с миром практикуется терпение и смирение, а также реализуется стратегия сокрытия, ненавязывания, ограничения доступа к своему истинному лицу (скорости), которая неравнозначна культивированию лицемерия. Благодаря этому появляется возможность соприкосновения различных индивидуальностей, возникновения между ними общности, несмотря на то, что их индивидуальные темпоральные течения могут принципиально отличаться.

Подобную сообщаемость можно обрести как в религиозной сфере (в ритуальном, храмовом пространстве), так и в секулярной, как, например, при возникновении трудовых, внеэксплуататорских (в контексте марксистской парадигмы) отношений, которые обращены к преобразованию сущего и подразумевают разнообразие индивидуальных времен, свободных от тирании единственной скорости, стремящейся к увеличению прибыли. И на этих же основаниях, когда открывается экзистенциальная настоятельность существования многообразия скоростей, можно начинать переопределять природу власти. Экзистенция человека больше настроена на поликратию скоростей, нежели на тотальную воинственность монархии большой скорости. *Демократия еще не проиграла дромократии.*

Т.А. Кулакова

СПбГУ

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ СТРАТЕГИИ РОССИИ
НА ПЕРЕЛОМЕ ЭПОХИ

Способность к историческому, социально-политическому, духовному и культурному творчеству свойственна не многим государствам, но в их число, безусловно, входит Россия. Смелость, даже и безрассудная, на взгляд многих исследователей, не однажды спасала Россию от бесследного исчезновения. Этот феномен требует осмысления на новом крутом переходе в «новый дивный мир», который всенепременно грядет. Так что же именно позволяет нам сохранять не только особость, но и уникальность, которая не была смыта за более чем тридцать лет господства неолиберализма, что заботит нас и беспокоит и западных исследователей, и политиков, и военных. При переопределении контура и особенностей русской цивилизации, что необходимо в условиях цифровой трансформации, важно не оказаться под влиянием тех воззрений, которые могут польстить нам, но и дать иной угол зрения на особость русской цивилизации, уводящий, однако, в сторону от ее ядра. Как сохранить верность взгляда и слова, пытаюсь определить самость огромного континента под названием Россия и ее населения?

К таким размышлениям подталкивает работа Вальтера Шубарта «Европа и душа Востока», велеречивость которого в описании России и русских завораживает и настораживает одновременно. Отдельные главы работы были изданы в 1943 году первым ее переводчиком В.Д. Поремским в Германии в католической типографии для духовной поддержки русских рабочих и военнопленных, за что он был отправлен в тюрьму на год.

Признавая, что русские большевики «впервые открыто и недвусмысленно распространили свой клич ко всем пролетариям и на все колониальные земли, стерев различия в цвете кожи» [1, 21], В. Шубарт считает русский большевизм причиной становления фашизма в Европе.

Ведя линию своего анализа архетипов от персов и

иудеев, В. Шубарт выделяет такие архетипы, как гармоничный, героический, аскетичный и мессианский, которые, сменяя друг друга, определяют содержание мировых эпох в зависимости от общности судьбы людей той или иной нации. Противоборство архетипов, сменяющих друг друга, определяет содержание и вектор развития культур. Гармонический человек доволен установленным объемом знаний, который для него достаточен и освящен, поскольку обеспечивает благоустроенную целостность мира. Прометеевский архетип направлен на освоение материального мира, создавая цивилизацию точных наук и техники, испытывая гордость за свою действенную силу преобразования мира. Аскетичный и гармоничный тип статичны, принимают мир таким, как он есть; героический и мессианский человек способны к перенапряжению сил для того, чтобы сделать мир иным, соответствующим своему видению и прозрению. Мессианский человек стремится к восстановлению целостности расколотого мира — к всемирности — становясь ведущей культурной силой.

В. Шубарт считает, что русские с четко выраженной способностью к цельному созерцанию, и есть мессианская нация, вторя Гердеру, указавшему на неповторимость души русского народа, прирожденного освободителя и обновителя человеческого рода, носителя высшей человечности. Более того, по Шубарту «русская душа ощущает себя наиболее счастливой в состоянии самоотдачи и жертвенности» [1, 15], потому «Россия — единственная страна, которая способна спасти Европу и спасет ее, поскольку во всей совокупности жизненно важных вопросов придерживается установки, противоположной той, которую занимают европейские народы» [1, 18].

Русские спасли Париж в битве при Марне в 1914 году, освободили мир от нацизма в 1941-1945 годах... Россия стала страной капиталистического мира, казалось бы, уже нет ее

противоположности Западу. События, разворачивающиеся на наших глазах, покажут, насколько верна гипотеза В.Шубарта об архетипах как формах существования человека в различные эпохи. Почему Шубарт не заметил в русском архетипе и гармоничность, и аскетичность, и прометеевскую рациональность, сохраненные и развитые в XX веке, а не только мессианство? Получили ли русские стойкую прививку западничества в последние годы? Изменится ли цивилизационная стратегия русских в постглобальном мире? Литература:

1.Шубарт В. «Европа и душа Востока» М., Русская идея. 2000.

Лагунова И.С.

ВШСН

СТАНОВЛЕНИЕ НОВОГО ТИПА ОБЩЕСТВЕННОГО ЛИДЕРСТВА В РОССИЙСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Эпоха глобального кризиса человека и социального пространства, в которую мы живем сегодня, задает два принципиально разных направления развития общества. Один вектор развития условно можно назвать антропомерным [1], предполагающим сохранение естественной, изначальной, природы человека, а также сохранение и восстановление природы. Другой вектор можно определить как техногенный, что означает техническое усовершенствование человека и коренное изменение всей природы. Выбор направления развития общества во многом связан с деятельностью общественных лидеров, ведущих за собой общества. Выбор вектора социального развития сегодня предполагает наибольшую в истории человечества ответственность, поскольку во многом определяет дальнейшее существование человеческого рода (или его прекращение). Такой выбор, на наш взгляд, обуславливает потребность в появлении лидера нового типа, субъектные начала личности которого проявлены таким об-

разом, чтобы быть способным осознать эту ответственность и сделать шаги в поддержку антропомерного направления социального развития. Особенно актуальна эта проблема для российского общества, общества– мирового локомотива, оказывающего существенное влияние на иные народы и нации.

Чтобы описать новый тип общественного лидерства, прежде всего отметим, что в содержании структуры личности мы выделяем следующие диалектически связанные субъектные начала: субъективное и объективное, рациональное и иррациональное, духовное и телесное, индивидуальное и коллективное, аполлоническое / организованное и дионисийское / аморфное, познающее и агностицистское начала, интегрированность в культурную традицию и отчуждённость от неё, индивидуалистическое и личностное начала, мужское и женское начала

Используя общефилософские методы исследования, такие как анализ, синтез, сравнение, диалектический метод исследования, в рамках российской социально-философской традиции мы выделили три типа общественного лидерства: либеральный, славянофильский и пролетарский – локомотив истории. В каждом типе общественного лидерства проявлен свой, уникальный, набор субъектных начал личности. Так, в либеральном типе общественного лидерства можно найти такие сущностные элементы субъектности, выражающие его личность, как диалектически связанные рациональное и иррациональное начала, духовное и телесное, лишь некоторые элементы интегрированности с русской традицией

В славянофильском типе общественного лидерства усматривается диалектика духовного и телесного с доминированием духовного, субъективное начало, выраженная интегрированность в культурную традицию русского народа, диалектика иррационального (самобытного, русского) и рационального.

В пролетарском типе общественного лидерства – локомотива истории прослеживаются такие черты субъектности, сущностно выражающие его личность, как: рациональное начало, диалектически связанные телесное и духовное начала с доминированием первого, женское и мужское начала с доминированием мужского, коллективное (как выразителя классовых интересов) и индивидуальное начала, личностное и индивидуалистическое (эгоистическое), духовное и телесное начала.

Набор черт субъектности в разных типах общественного лидерства складывался хаотично, нецеленаправленно. Реалии сегодняшнего дня требуют, на наш взгляд, целенаправленного развития в общественном лидере полного набора субъектных начал личности, а также овладения методиками управления своим состоянием, вниманием, волей. Новый тип общественного лидерства назван нами интегративным [2]. Именно интегративный лидер способен эффективно управлять современным информационным пространством и найти адекватный путь сохранения антропомерного вектора социального развития.

Литература

1. Степин В. С. Проблема будущего цивилизации [Электронный ресурс] // Синергеика и научное прогнозирование URL: <http://spkurdyumov.ru/forecasting/problema-budushhego-civilizacii/> [Дата обращения: 28.05.2017]

2. Лагунова И. С. Формирование личности общественного лидера в условиях современного общества: социально-философский анализ / «XLV Добролюбовских чтения XLVI Добролюбовские чтения» Нижний Новгород.: 2022. С. 180-185.

Лай Линчжи

СПбГУ

ПОТЕНЦИАЛ СМИ В ПРЕОДОЛЕНИИ
РАСКОЛА ЦИВИЛИЗАЦИЙ

Высказывания Фукуямы о полной победе либеральной демократии западного образца [3] и теория «Столкновения цивилизаций» современного мира Хантингтона [2], на первый взгляд, кажется, противоположным. Их часто сравнивают и задают вопрос, кто из них на самом деле прав [4; 5]. Но, на наш взгляд, суть высказываний двух ученых одна и та же. Оба сходятся во мнении – необходимости защиты западной либеральной культуры. Первый уверен в ее predetermined успехе, а второй полагает, что она будет сталкиваться с сопротивлением со стороны других цивилизаций, как китайской и исламской, и определил их в качестве будущей угрозы для западной цивилизации. В высказываниях обоих ученых проявляется идейная ангажированность, приверженность идее либеральной демократии западного образца, превосходство культуры отдельных стран. Ученые, отстаивая свою политическую позицию, подчеркивают в большей степени противоречий и столкновение разных цивилизаций, а не возможность их сосуществования.

Следует указать, что и Фукуяма и Хантингтон занимали официальный пост в администрации США. Не можем не отрицать и влияния их взглядов на внешнюю политику США. Например, официальный представитель МИДа КНР сказал: «Соединенные Штаты создают и распространяют теорию столкновения цивилизаций и исламофобию, а также дискредитируют и порочат образ исламской цивилизации на Ближнем Востоке» [1]. Тот факт, что Министерство иностранных дел России запретило американскому политологу Фрэнсису Фукуяме въезд в РФ, стало еще одним свидетельством того, что мнение данного ученого имеет значение в принятии политического решения в США.

В данных условиях средствам массовой информации отводится важная роль в осуществлении коммуникации между различными цивилизациями. В настоящее время вступив в цифровую эпоху, передача и циркуляция информации про-

исходит быстрее, чем когда-либо прежде. Это требует, чтобы средства массовой информации со всего мира укрепляли сотрудничество, устраняли взаимные недоразумения и углубляли взаимопонимание посредством обмена информацией. Мировым СМИ следует распространять идеи естественного разнообразия цивилизаций, раскрывать возможности и потенциал их гармоничного сосуществования, не бояться брать на себя социальную ответственность, наводя мосты коммуникации между культурами, устранять конфликты и поощрять толерантное отношение между различными цивилизациями.

Теория «столкновение цивилизаций» подкрепляется концепцией «Отмены культуры», популярной в некоторых странах и основанной на непонимании, отрицании и игнорировании разнообразия и инклюзивного характера цивилизаций, что приводит лишь к новым глобальным конфликтам. Неодобрение деятельности конкретного политического деятеля или политических групп не должны быть поводом для отрицания культуры и цивилизации целого народа и стран. В современном мире, где локально доминируют конфликты и войны, средства массовой информации в еще большей степени должны демонстрировать терпимое и открытое отношение различных стран к другим цивилизациям, способствовать их общению на взаимовыгодных условиях.

Литература:

1. People's Daily Online. 11 августа 2022 года Ван Вэньбинь, пресс-секретарь Министерства иностранных дел, председательствовал на очередной пресс-конференции//word.people.com.cn/n1/2022/0811/c1002-32500663.html (дата обращения: 13. 09.2022).
2. Samuel Huntington. The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. Simon & Schuster. 1996. Pp.368.
3. Yoshihiro Francis Fukuyama. The End of History and the Last Man. Free Press. 1992. Pp.418.

4. Довгополова А.А. Кто прав: Хантингтон или Фукуяма? // Евразийский научный журнал. 2017. No 1. С. 323-325.
5. Чжоу Ци. Расхождение между Хантингтоном и Фукуямой: исследование по культуре и международной политике // Вестник общественных наук Китая. 2009. No 10. С. 110-112.

Мазаев Р.М

СПбГУ

ПРЕОДОЛЕНИЕ КОЛОНИАЛИЗМА: ОПЫТ Ф. ФАНОНА

Третья четверть XX века явилась переломным моментом в истории колониального мира и системы развития мирового капитализма. В 50-80-е гг. сформировалось новое геополитическое поле постколониальных стран, бывших зоной конфронтации противоборствующих систем полярного мира.

В этих обстоятельствах обильно стали возникать новые идеи политического, экономического и идеологического устройства новых обществ. Именно тогда под воздействием культурного марксизма появляется идея контрдискурса, препятствующего идеологической гегемонии европейских (т.е. завязанных на капиталистической эксплуатации и системе колониализма) идей, понятий и ценностей в умах жителей бывших колоний. Тогда же представители национальных меньшинств в западных странах активизировали свою борьбу за политическую и культурную эмансипацию, наиболее яркими примерами служат «Нация Ислама» и «Черные Пантеры» в США.

Одним из главных интеллектуальных плодов данного движения стало рождение направления «postcolonial studies», чей «манифест» был написан Э. Саидом. Генеалогия работы арабского интеллектуала восходит к трудам многих авторов: А. Мемми, Э. Сезера, Ж.П. Сартра и Ф. Фанона. К идеям последнего мы и обратимся в нашем исследовании.

Ф Фанон: левый интеллектуал, психоаналитик и ветеран Второй мировой войны, происходил из смешенной семьи, был близок, благодаря Эме Сезеру, к идеям негритуда, а также атеистического экзистенциализма Ж.П. Сартра и М. Мерло-Понти. Одна из наиболее оригинальных концепций, введенных Фаноном, это путь преодоления в колониальных странах, а именно им особенно рассматривались идеологические и экзистенциальные аспекты освобождения и формирования новой нации в постколониальном мире. Этой проблематике посвящена его последняя работа, написанная в сжатые сроки, «Весь мир голодных и рабов» [фр. ориг. *Les Damnés de la Terre*].

Интерес Фанона к идеологическому и экзистенциальному плану борьбы колониальных народов связан с его убеждением, что новосозданные страны и их общественные системы не будут сами по себе разительно отличаться от тех лекал, что были сформированы капиталистической системой под воздействием колониализма. Он пишет: «Результаты исследования убедительно покажут, что обретение независимости странами-колониями — это всего-навсего смена группы людей одного определенного «вида» группой людей другого " вида "». Для него момент обретения независимости сам по себе — это лишь изменение социальной структуры, при которой власть переходит к новым элитам. Однако нашего автора интересуют вопросы о том: каковы будут эти элиты? Какие цели в своей политике они будут преследовать?

По его мнению, освобождение возможно лишь при применении «абсолютного» насилия, отказа от примирения с логикой колонизатора и построения дуалистической, «манихейской» в терминологии Фанона, картины мира. В процессе обретения свободы и борьбы весь народ должен стать новым цивилизационным субъектом, объединится посредством уча-

ствия в насилии, и в ходе этого действия сформировать свою собственную идеологию.

Интересно, что Фанон представляет будущий путь развития новых стран в рамках логики социализма и поддержки левого движения и СССР. Однако, он считает не нужным и даже вредным попытки применить собственный труд на пути создания процветания своей страны и формирования национального богатства. По его мысли, эта задача должна выполняться капиталистическими странами, несущими ответственность за понесенный ущерб их колоний. Сам вопрос об нанесенном вреде в процессе колонизации и колониальном этапе развития стран Третьего мира – чрезвычайно спорный. Сам Фанон указывает: «Крупные поселения европейцев принесли пользу некоторым колониям. К моменту освобождения там уже были и дома, и широкие дороги. Поэтому эти страны склонны забывать об удаленных районах, где все еще царят нужда и голод. По иронии судьбы своим похотим на соучастие молчанием они словно выдают, что их города - ровесники их независимости».

Малякова Н. С.

ЛГУ им. А.С. Пушкина

ТЕЛЕОЛОГИЯ ВОСПИТАНИЯ:

НЕПРОЯВЛЕННАЯ АКТУАЛЬНОСТЬ

Изучение приоритетных целей образования в России выявляет три характерных для истории отечественного образования цели: христианскую, общественную, личностную. Христианская цель – спасение души от власти греха, - характеристики которой можно найти и в сочинениях древнерусской литературы, таких как: «О царствии Небесном и о воспитании чад» XI в., и в статье Н.И. Пирогова «Вопросы жизни» XIX в.

Проявившаяся в XVIII веке, общественная цель воспитания требовала реформ в образовании. В трудах револю-

ционных демократов утверждалось, что воспитание призвано способствовать прогрессивному развитию России. Значительный вклад в реализацию общественной цели внесла советская школа как воплощение идей коллективизма, построения нового типа общества социальной справедливости.

Одним из ведущих факторов возникновения личностной цели воспитания является развитие психофизиологических знаний, возрастание научного интереса и уважения к природе детства человека. В современной личностной цели проявляется и антропологическая тенденция, актуализирующая проблемы наращивания человеческого потенциала средствами воспитания.

Современную ситуацию целеполагания характеризуют такие документы, как: «Стратегия развития воспитания в РФ на период до 2025 г.», «Национальный проект образования», утвержденный в 2018 г. и др. Их анализ позволяет сделать вывод о недостаточности ярко выраженной современной цели. Обнаруживаются элементы преемственности с исторически сложившимися целями в отечественном образовании. Христианская цель в документах прямо не присутствует, но и не отрицается, допускаемая в формулировках: развитие «высоконравственной личности, разделяющей российские традиционные духовные ценности». Общественная цель воспитания в ФЗ «Об образовании в Российской Федерации» определяется как общественно значимое благо, осуществляемое в интересах человека, семьи, общества и государства. Личностная цель выделяет приоритет развития детской одаренности: выявление, поддержку и развитие способностей и талантов детей и молодежи. Характеристики личностных целей можно обнаружить в ожидаемых результатах освоения программы основного общего образования, указанных в ФГОС - гражданского, патриотического, духовно-нравственного воспитания и др. Возникает ощущение дробности цели, ее многокомпонентного состава. Тем самым,

проблема цели воспитания в России остается открытой для научно-педагогических исследований, ее актуальность возрастает в условиях цивилизационных вызовов современности.

Недостаточно осознается актуальность осмысления телеологии как учения о целях развития в мире, раскрывающего принципы взаимосвязи деятельности человека и имманентной цели природы: от античных воззрений Аристотеля, Платона, от взглядов Г. Лейбница о предустановленной гармонии как основе целесообразности в мире, - до открытий в области кибернетики, структурно-функционального анализа исследования общества как самоорганизующейся, самовоспроизводящейся системы. Телеология акцентирует внимание на вопросах бытия мира и человека, что приобретает актуальность в воспитании в условиях цивилизационных вызовов.

Выделенный И. Кантом в «Критике способности суждения» принцип целесообразности направлен на познание процессов упорядоченности картины мира, вершиной которого выступает человек как моральное существо. Определяемая этим принципом деятельность человека призвана способствовать гармонизации человека с внутренним совершенством природы, с целостностью мира. Телеология Канта указывает на способность человека идти от аналитически общего к особенному, что подчеркивает значимость целостно осознаваемой цели, задающей энергетику его деятельности. Уход от целостности к детализации, наблюдаемый в современном целеполагании воспитания, затрудняет проявление главной идеи, растворяясь в формах и условиях. Попытка найти цель воспитания в формах опыта препятствует даже возникновению суждений об ее антропологической заданности, которая по И. Канту есть последняя цель природы по своему назначению.

Меньшиков А.С.

УрФУ

ЭТИКА ВОЙНЫ В ОПТИКЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО АНАЛИЗА: НОРМАТИВНЫЕ И АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ

Современные нормативные подходы к этике войны, в частности теории справедливой войны, сталкиваются с апорией – с невозможностью теоретически оправдать коллективное организованное насилие войны. Антропологические подходы, обращающиеся к изучению практической этики военнослужащих, рассматривают моральный опыт и действительный ценности индивидов, оказавшихся в ситуации «тотального насилия». В докладе будут представлены три кейса (на основе эго-документов): этика войны с точки зрения православных верующих в период ВОВ, этика войны советских военнослужащих позднего СССР и этика войны с точки зрения позднесоветских и постсоветских военачальников.

В первом кейсе показано, как из мозаики личных свидетельств складывается коллективный опыт православных верующих, которые на первом этапе войны разделяли патриотические чувства большинства советских людей и, несмотря на предшествовавшие войне гонения на Церковь, сочли эту войну оборонительной, а потому справедливой, требующей искренней жертвенности в борьбе против немецко-фашистских захватчиков. Однако патриотические чувства защиты Родины, по мере ознакомления со зверствами оккупантов сменяются искренней ненавистью к врагу, гитлеризм предстаёт абсолютным злом, а не только национальным врагом и захватчиком. Складывается образ священной войны, которую ведёт «освящённый молитвой и верой» русский народ с Антихристом. Цель войны, поэтому, уже связана не столько с обороной, сколько с истреблением этого зла, искоренением его из человеческой истории. Возмездие за совер-

шённые преступления требует выведения нацистов из-под действия заповедей о прощении и любви. Таким образом, принципы понимались верующими не абстрактно, а интерпретировались в контексте их личного и коллективного опыта, хотя теологически остаются без обоснования.

Во втором кейсе предстает не нормативный идеал православного воина, а практическая религиозность солдат и офицеров в ситуации профессиональной военной деятельности. Последняя предполагает участие в боевых операциях, в которых имеется не только риск погибнуть самим или погубить товарищей, но и неизбежно возникает необходимость уничтожить противника, отдавать приказы на уничтожение противника. Христианское учение о любви и прощении в своей абстрактной форме оказывается здесь бессмысленным, однако оно трансформируется в представления о необходимости спасения жизни товарищей и гражданских даже ценой своей, в принципы верности боевому братству и взаимовыручки, в признание ответственности командиров за жизни своих подчинённых, в надежду на помощь высших сил в борьбе за правое дело. Таким образом, жертвенность, верность, надежда, милосердие, хотя и обретают специфический контекст, остаются главными ценностными ориентирами.

В третьем кейсе показано, что стратегическое планирование военных операций неотделимо от политических целей, а потому военачальники вынуждены оценивать оправданность политических целей, наличие поддержки гражданского общества, рациональность применения военных средств, возможность выхода из военного противостояния. Военачальники декларируют принцип сбережения жизни подчинённых военнослужащих в ходе достижения поставленных задач, но в период афганской войны этот принцип выражался в «замораживании» боевых действий, а в ходе чеченской войны этот принцип требовал окончательного уни-

чтожения противника, несмотря на возможные потери среди войск и мирного населения.

Делается вывод, о преемственности этики войны, артикулируемой в эго-документах, которая существенно отличается от «аналитической» предписательности и опирается на устойчивые моральные категории стран православной культуры. Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 20-18-00240).

Мухина С.Х.

СПбГУ

ОТ ТЕХНОЛОГИЙ КОНТРОЛЯ К ПРАКТИКАМ ЗАБОТЫ: ПРОБЛЕМА СУВЕРЕННОСТИ В ЦИФРОВОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Сегодня наиболее остро звучит вопрос: что выступает условием целостности субъекта, вовлеченного в практики цифровых медиа? На какие вызовы ему предстоит ответить перед натиском стихии цифровой реальности? Система коммуникации, в которую включен современный человек, агрессивна и совершает непрерывный натиск на время человеческой жизни. В связи с этим отдельно стоит вспомнить о том, что в философии XX века проблема времени обретает экзистенциальный мотив. Мартин Хайдеггер в проекте фундаментальной онтологии концептуализировал время в его экзистенциальном измерении как то, что имманентно человеческой жизни и предстает способом осуществления самого человека. Исходя из экзистенциального понимания времени, можно сделать вывод: человек подтачиваем временем тем больше, чем он его контролирует, т.к. контроль времени — выход к иному нечеловеческому времени к машинным компьютерным скоростям, предельной истощенности: время (как собранность — способ быть в настоящем и настоящим) подменяется рассеянием (в «сети» мы открыты всему и одновременно

менно затеряны во всем). Этот процесс имеет характерные особенности. «Онлайн»-стратегии современной коммуникации порождают новые формы и способы заботы о себе. Сегодня как никогда забота предстает в качестве практики, посредством которой репрезентируют себя различные институты, таким образом, она встраивается в систему практик подчинения и контроля. Забота становится символом современных стратегий потребления, в то время как подлинная забота о собственном существовании как практика, имеющая онтологическое и этическое измерения, в этом контексте нивелируется, так «практики себя», продуцируемые современным обществом, прагматизируются и встраиваются в логику потребления. Жан Бодрийяр указывает на фундаментальное противоречие, с которым мы встречаемся в основании различных форм заботы, известных современному обществу. Именуя этот феномен «леденящей заботливостью», он акцентирует внимание на то, что подобные сферы функциональных человеческих отношений не имеют в своей основе ничего непосредственного, они произведены институционально. Философская постановка проблемы заботы в контексте современности позволяет выявить те основания, которые выступают условиями единства субъекта в ситуации неопределенности, размытости границ, стихийном натиске информационной реальности, ее стремительного вторжении в жизненный мир субъекта, а также осмыслить экзистенциальные основания суверенности.

Текст подготовлен при поддержке Российского научного фонда «Суверенность и суверенитет: логика и антиномии глобальной цивилизации» № 22-28-00779.

Наумова Е.И.

СПбГУ

РУССКАЯ ИСТОРИЯ ПОНЯТИЯ «КАПИТАЛИЗМ»

Капитализм, понятый в рамках русского культурного контекста, носит характер неоднозначный, и потому интересный. Казалось бы, капиталистическая идея как таковая по сути своей – это западный проект, которому с большим или меньшим успехом удалось «прижиться» на базе русской почвы и ментальности.

С «капитализмом» традиционно рука об руку идут такие понятия как рациональность, калькуляция, польза – и сегодня этот набор вещей кажется нам разумным способом устройства хозяйственной жизни, неким стандартом, которому мы сознательно или бессознательно стремимся соответствовать. Предпринимательский ум, умение вести подсчет и одновременно рисковать, когда этого требует экономический случай, тотальная калькуляция пространства и времени, стремление приумножить капитал любого порядка, извлекать добавленную стоимость из текущих процессов – вся эта понятийная матрица привычна нашему слуху сейчас.

Или наоборот, капитализм – это эксплуатация человека человеком, извечная борьба капиталиста и пролетария, неоплаченный труд, несправедливое распределение прибыли, в целом экономическое насилие и несправедливость, с которыми нужно бороться. И эта риторика близка нашему слуху, и становится актуальной, в особенности, когда наступают тяжелые времена. Эти два способа «говорения» о капитализме и его понимания есть ничто иное как либеральный и марксистский подходы в толковании экономической жизни. При этом очевидно, что эти два способа говорить о капитализме присущи не только нам, россиянам, но, как оказывается, и западное мышление скроено по тем же лекалам.

Ключевой вопрос заключается в том, это нас, русских, научил Запад в таких терминах думать о капитализме, или

это мы, русские, привили всему миру эти слова? Мой доклад доказывает и объясняет второй вариант развития событий.

Текст подготовлен при поддержке Российского научного фонда «Суверенность и суверенитет: логика и антиномии глобальной цивилизации» № 22-28-00779.

А.Г. Никулин

СПбУ МВД России

ГЛОБАЛИЗМ, ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И ПРИНЦИПЫ ТОЛЕРАНТНОСТИ

Глобализм в мировой политике, понимаемый как навязывание гегемонии ценностей западного мира силой оружия, финансовой мощи, экономических рычагов Соединенных Штатов Америки сегодня находится в состоянии грядущей фундаментальной трансформации. Мы точно не можем сейчас знать, какой станет конфигурация будущего мироустройства, но грядущие изменения неотвратимы. Значит ли это, что глобализация как общемировой экономический, политический, культурный, информационный процесс интеграции народов и государств теряет свою силу и начинает приобретать обратный знак, порождая стремление к обособленности, «блоковости», «отграничности»? Действительно, многие последние события, действия и высказывания в политической сфере, особенно со стороны политических деятелей «коллективного запада», вынуждающих нас к «асимметричным действиям», служат свидетельством тому. Однако, абстрагировавшись от сиюминутного, обратившись к выявлению объективных социо-культурных процессов, представляется, что глобализация это процесс объективный, связанный с многоплановой интеграцией, происходящей независимо от желания или нежелания отдельных, пусть даже влиятельных политиков.

Если же это так, движущей силой глобализации выступают интересы гражданского общества, качество развитости которого, может быть оценено, в том числе, по сформированности в нем принципов толерантности.

В настоящее время в нашем обществе значение данного термина серьезно девальвировано. В общественном сознании образцы «толерантизма» вызывают негативную оценку. Здравый смысл нам подсказывает, что то, что зачастую выдают за «толерантность» есть нечто противоположное толерантности. При этом, спор между непримиримыми идеологическими врагами, представляющими сторонников толерантности и антитолерантности [Акифьева Р. Н., 2008], по сути, не имеет ничего общего с проблемой толерантности в ее практическом аспекте. Между тем общество живет по своим собственным принципам и нормам, выработанным не столько непримиримыми идеологами, сколько самой жизнью.

Принципы толерантности в современном обществе выражают единственно приемлемый способ сосуществования многонационального, многоконфессионального населения. Глобализация как процесс сближения народов, рас, языков, культур является объективным и необратимым процессом. Тем не менее, это не должно приводить к всеобщему объединению, основанному на одной "идеальной" модели, и не должно выражаться в полном космополитизме. Этот поиск компромиссов не имеет универсальных рецептов. Это процесс поиска и развития. Этот поиск должен выявлять общее, а не отделять частное, но он не должен нарушать права специального на определение частной жизни. [Коробанова Ж. В., Крылов А. Ю., Дедов Н. П., Буянова С. М., 2021].

Личная жизнь должна строиться на принципах уважения своих особенностей как представителя этнической группы, нации, конфессии, культурных и семейных традиций, на знании и уважении истории своего народа и своего рода. Без

уважения к себе как к самодостаточной, свободной, развивающейся личности не будет уважительного отношения к окружающим членам общества. Однако самоуважение во многом зависит от того, насколько терпимым будет ко мне общество, насколько оно позволит мне развить в себе это уважение, насколько я смогу оставаться таким, какой я есть, в силу особенностей, присущих мне от рождения. [Хомяков М.Б., 2011]

Это выражается в таких необходимых для меня вещах, как возможность общаться на моем родном языке, возможность развивать свою культуру, возможность совершать религиозные обряды и отмечать традиционные праздники для моего народа. Если я увижу, что меня уважают, это будет первым шагом к тому, чтобы заставить меня уважать других.

Профессор Быстров В. Ю. ссылается на работу словенского социального философа Славоя Жижека "О насилии" [Жижек С., 2010]: "Возникновение общества, парализованного принципом терпимости, нельзя предотвратить, понимая этот принцип как баланс между уважением к другому и необходимостью собственной свободы. Такой баланс всегда будет формироваться не в пользу толерантного индивида, если категория признания по своему содержанию будет сведена к пассивному признанию прав и убеждений другого" [Быстров В.Ю., 2020. С.28].

Социальное начинает исходить непосредственно из морального – «относитесь к другому как к цели, а не как к средству достижения цели», - учил Кант. Если я уверен в себе, я буду уверен и в другом, видя себя в нем. Терпимость, по-видимому, является формой отношений, которую могут позволить себе только свободные люди: границы терпимости определяются границами свободы, которую я осознаю.

1.Акифьева Р. Н. Понятие (ин)толерантности: многообразие значений // Толерантность: введение в понятие. СПб., 2008. С. 31-44.

2. Быстров В.Ю. Границы толерантности // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2020. Том. 36. Вып. 1. С. 24–34.
3. Жижек С. О насилии. Москва: Европа, 2010. 186 с.
4. Коробанова Ж. В., Крылов А. Ю., Дедов Н. П., Буянова С. М. Социально-психологические факторы толерантности современной молодежи. «Прометей», 2021.
5. Хомяков М.Б. Толерантность и ее границы // Национальный психологический журнал. 2011. № 2. С. 25–33.

Попов Д.Н.

МГУПП-РОСБИОТЕХ

КОД РОССИИ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ СПЕЦИФИКА
ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ В.С. СОЛОВЬЕВА

Владимир Соловьев один из первых представителей самобытного цивилизационного кода России работал над проблемами философии конца XIX в., в числе которых безусловно были проблемы познания и науки: кризис механистической картины мира, редукционизма, позитивизма, ограниченность метода естественных наук, проблема разделения субъекта и объекта познания, а также соотношения философии, науки и религии. Данные проблемы в начале XX в. были осмыслены основателями континентального направления современной философии: А.Бергсоном, Ф.Брентано, Э.Гуссерлем, Э.Кассирером и другими. В отличие от западных философов Соловьев не ограничился использованием аристотелевского феноменологического или платоновского диалектического, а также кантовского трансцендентального подходов, но также привлек восточный (христианский и индийский) синтетический подход, выраженный концепцией всеединства, ставшей центральной для русской философии. В докладе будет показано, что именно синтетический подход отличает решения Соловьева данных проблем.

Первым стоит выделить концепцию целостного знания, которая требует синтеза метафизического (рационального), научного (эмпирического) и теологического (интуитивного) знания для продвижения к истине. Поэтому в самих ответах Соловьева всегда присутствует метафизический и теологический аспект, в отличие от борьбы с метафизикой, характерной для зарождения континентальной философии и преодоленной только на постпозитивистском этапе второй половины XX в. Однако, Соловьев решает и проблему абсолютизации свойственной метафизическим системам, критикуя метод “отвлеченных начал”, то есть придания одному из аспектов статус главного или единственного первоначала.

Непосредственным следствием синтетического подхода, является вывод о взаимосвязи теоретического и практического в познании: наука всегда чему-то служит, что также отличает Соловьева от трансцендентально-феноменологических подходов и свойственно для постнеклассического осмысления науки.

Теологической основой данных положений очевидно становится принцип гармонии много в едином и троичности Абсолюта, характерного для христианской и индийской философии: благо, истина, красота или сат, чит, ананда. Опора на данную триаду успешно используется в современной критике нового атеизма Д.Хартом.

Другой важной особенностью теории познания Соловьева является преодоление разрыва между субъектом и объектом познания в действительности. Субъект существует в неразрывной связи со всем, и потому может в себе познавать все. В субъекте как части объекта скрыты возможности для его познания. Данные идеи дали повод для сравнение концепции Соловьева с эволюционной эпистемологией. Здесь также стоит отметить посылки

принятые в современном энактивизме, также берущего корни в восточных учениях.

В проблеме соотношения метафизики, науки и религии Соловьев пошел дальше уже ставших признанными представлений о связи науки и метафизики, настаивая на связи религии и науки, свойственной для восточных течений. Своими попытками данного синтеза, Соловьев предварил подходы синтеза науки и религии, получившие широкое распространение с открытиями в квантовой физике (Ф. Капра, Ф.Томпсон).

Альтернативой механицизму Соловьев предлагает объяснение познания из Абсолюта, органическую логику. В целом антиредукционистские и постматериалистические тенденции, а также холистические и междисциплинарные подходы в современной теории познания и философии науки также приобретают интерес исследователей (например оксфордское издание “Ослабление материализма”) и являются приоритетными приложения синтетического подхода Соловьева.

Таким образом, можно сделать вывод, что Владимир Соловьев используя восточный синтетический подход к проблемам европейской философии, теории познания смог выразить самобытный цивилизационный код России. Именно этот подход впоследствии воспроизводился и разрабатывался русскими философами и возрождается в современных реалиях в форме философии неовсединства в философии науки.

М.А. Пронин

ИФ РАН

ВИРТУАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ: ОТ «НЕДОРОДА БЫТИЯ» К ЕГО «ПЕРЕРОДУ» ИЛИ «УДВОЕНИЮ».

В рамках философии как экспертизы (термин Б.Г. Юдина) «результатов работы» различных подходов «холо—

редукционизма», как объектов экспертизы, к анализу и прогнозам процессов цифровизации мира или его виртуализации предлагаем обсудить — как предмет экспертизы — парадоксы и казусы развития технологий виртуальной (virtual reality technologies - TVR), дополненной (augmented reality technologies - TAR) и замещающей реальности (substitutional reality technologies - TSR), которые относятся к технологиям «редактирования сознания»; далее под аббревиатурой TVR следует понимать все три направления.

Сегодня мир мейнстрима в осмыслении понятия «виртуальный» подошёл к развилке: до неё преобладала трактовка виртуальности как "недорода бытия" — формулировка предложенная С.С. Хоружим (Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. 1997, № 6) принята подавляющим большинством отечественных исследователей виртуальности. Если теоретические построения в дискурсе «недорода» относились к эпохе «экранных технологий», то с появлением бытовых 3D-принтеров и бурным развитием TVR, приведшим к их удешевлению и бóльшей доступности, возник не замечаемый теоретиками виртуальности парадокс «перерода бытия» если не его «удвоения»!

В этом году Дэвид Чалмерс в своей последней 500-страничной монографии "Reality +" (Reality +. Virtual Words and The Problems of Philosophy. New York: W.W. Norton & Company, 2022.) формулирует центральный тезис книги, что «виртуальная реальность — это подлинная реальность» ("Virtual reality is genuine reality»). Этот центральный тезис он последовательно аргументирует: виртуальный мир, генерируемый компьютерами, это не второразрядный мир ("not second-class world"), и что мы можем полноценно жить в виртуальном мире ("we can live a meaningful live in virtual reality"). Его позиция и мнение как общепризнанного за

рубежом мирового лидера в вопросах виртуальности показателна, если не патогномична.

Его работа, казалось бы, "снимет" кризис в осмыслении виртуальности, суть которого сформулировал А.Е. Войскунский (Поведение в киберпространстве: психологические принципы // Человек. 2016, № 1): все попытки концептуализировать виртуальность — в интенции Хоружего — привели к тому, что слово «виртуальный» ничего не означает и ничего не объясняет в поведении человека в киберпространстве.

Все три вышеназванных исследователя - Хоружий, Войскунский и Чалмерс, - представляют/олицетворяют главные течения в науке и философии мейнстрима о проблемах виртуальности; всем им идеи природной виртуальности человека (виртуальных психологических реальностей) в концептуализации школы Н.А. Носова (Виртуальная психология. М.: Аграф, 2000) - без которой ни IT-технологии, ни TVR не работали бы, - чужды! Природная виртуальность человека, как фундаментальная психологическая константа сознания, как порождение целостных/холистических антропологических качеств человека находится в коллективном когнитивном бессознательном (термин А.В. Смирнова) и коллективном когнитивном неосознаваемом (термин Пронина) научно— философского мейнстрима. В этом состоит причина, источник или сила (*virtus*, лат., сила) конфликта, порождающаяся в парадигмальных, когнитивных, знаниевых структурах исследователей, что запускает социальные проявления когнитивных ошибок концептуализации виртуальной проблематики, то есть казус конфликта (*casus*, лат., проявление/событие); в наших случаях в методологиях редукционизма. *Ipso facto* - редукционную модель понимания виртуальности как «недорода бытия» Чалмерс предлагает сменить на модель если не «перерода бытия», то «удвоения

бытия»! Вот так выглядит сегодня развилка теоретизации виртуальности в массовом научном сознании за рубежом.

Следовательно, отечественный вал диссертаций последних 30-лет на тему потенциальности виртуальности, пафоса её симулякров и ловли Покемонов - казус концептуализации в редукционной парадигме "недорода бытия", - с неизбежностью, в силу вторичности отечественного мейнстрима в проблемном поле виртуальности, должен смениться на прямо противоположную "виртуалиаду": отечественные научные фонды и их эксперты начнут в догоняющем режиме стимулировать казус концептуализации виртуальности в парадигме "перерода бытия" и/или "удвоения бытия".

Раутина М.Ю.

ТомГУ систем управления и радиоэлектроники ФЕНОМЕН ИНТЕРНАЦИОНАЛИЗАЦИИ: К ВОПРОСУ О КОНЦЕПЦИИ ПОНЯТИЯ

Сегодня в условиях движения к постглобальным тенденциям требуется новый подход к реализации интернационализма, который авторы видят в теоретико-методологическом оформлении концепции интеркультурного взаимодействия и дальнейшем формировании интеркультурной среды.

Исследовательская логика рассмотрения стратегии интернационализации выстраивалась в русле определения средовых факторов управления социально-экономическими системами и процессами, а также создания благоприятных условий для цивилизационного развития в рамках постглобального контекста. Научная значимость результатов заключалась в упорядочении, систематизации актуальных трендов интернационализации, в том числе в образовательном пространстве университета.

Категориальное осмысление феномена интернационализации как средового фактора управления социально-экономическими системами и процессами требует рассмотрения ключевых проблемных зон, связанных с определением содержания выше обозначенного понятия. Выделяя проблемное поле, будем исходить из двух основополагающих аспектов: онто-гносеологического и ценностно-аксиологического.

В рамках онто-гносеологического аспекта предполагается рассмотрение таких вопросов как сущностные характеристики интернационализации, статус интернационализации, структура интернационализации. Ценностно-аксиологический аспект включает для рассмотрения такие категории как этничность, патриотизм, личностные смыслы индивида.

Сущность интернационализации представим в виде матрицы. Основным содержанием которой являются структурные компоненты, включающие:

- геополитические системы;
- социо-экономические системы;
- социокультурную динамику.

Изменения в отдельных компонентах матрицы выполняют роль факторов детерминации стратегии интернационализации, приводя ее к различным состояниям от баланса до дисбаланса, ориентируясь на принципы открытости, доступности и диалога культур.

Дуальность интернационализации обуславливают как устойчивый, так и флуктуирующий векторы развития. В случае реализации открытой модели интернационализации поведение структурных компонентов системы стремится к достижению равновесного состояния, понижению внутренней энтропии и повышению упорядоченности и организованности собственной структуры за счет обмена информацией с внешней средой. Институту образования также присуща ду-

альность. С одной стороны, открытость в плане сетевых взаимодействий, международного обмена и интеграции научных инновационных исследований, с другой стороны, закрытость, обусловленная сохранением и поддержанием национальной идентичности, а также защитой собственной безопасности государства.

В свою очередь, отметим системный характер интернационализации в качестве процесса, влияющего как на образовательную систему, так и общество в целом. Постглобальная реконфигурация экономики, систем торговли, исследований и коммуникации, а также влияние внешних вызовов на потенциал регионов резко усиливают потребность в системной интернационализации, а также фокусируют мотивы и цели, которые ею движут. Конкретный выбранный подход к интернационализации зависит от преследуемых целей. Инвариантом выступают национальные интересы и конкурентоспособность знаниевых систем.

Осмысление роли феномена интернационализации связано с обретением нового социокультурного значения, предполагающего наличие общего ценностно-смыслового поля представителей разных национальностей и религий, интегрированных единым пониманием гражданской ответственности за свою страну.

Интеграционный характер интернационализации обуславливает ресурсный, научно-производственный, образовательный прорыв в экономическом и социально-политическом контекстах современного общества.

Теоретико-методологическое осмысление феномена интернационализации как средового фактора управления социально-экономическими системами и процессами лежит в плоскости междисциплинарного рассмотрения вопросов, связанных с сущностными характеристиками интернационализации, ее статусом и структурой, личностными смысла-

ми индивида в онтогносеологическом и ценностно-аксиологических аспектах.

А.В. Рубанов

Белорусский государственный университет
(Республика Беларусь)

К ВОПРОСУ О ПЕРСПЕКТИВЕ ЦЕННОСТНЫХ СДВИГОВ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

В ситуации формирования ответов на глобальные цивилизационные вызовы и определения перспективной траектории социального развития особенно важно установить систему ценностных координат, на которые следует ориентироваться. На это указывал, в частности, П. Сорокин, когда солидаризировался с тезисом А. Швейцера, что этический ренессанс является чрезвычайно важным для возрождения созидательной активности человечества на этой планете.

К наиболее известным системам ценностных координат, в рамках которых люди делают свой жизненный выбор, можно отнести следующие. Эгоизм, включая разумный эгоизм, и его альтернативу – альтруизм. Индивидуализм и его противоположность – коллективизм в его весьма многообразных разновидностях. Дилемму «иметь или быть», которая уже в Библии выражена как идея противопоставления божественного бытия и греховного обладания. Выработка еще одной системы ценностных координат связана с именем И. Канта. Одна из его формулировок категорического императива гласит: поступай так, чтобы человечество и в твоём лице, и в лице всякого другого всегда рассматривалось тобою как цель и никогда только как средство .

Данное высказывание можно проинтерпретировать и таким образом, что широкое распространение противоположной жизненной практики имеет особые социокультурные последствия. В этой связи можно говорить о социокультур-

ной традиции, ценностным основанием которой является точка зрения, даже культ средства. Для ее обозначения лучше всего годится термин «тропократический», берущий начало от древнегреческих слов, *τρόπος* – способ, средство, образ действий и *κράτος* – сила, мощь, могущество, власть. Происхождение этой социокультурной традиции обусловлено тем, что естественное становление деятельности и восприятия мира в качестве средства обеспечения жизни людей привело к тому, что сама жизнь в решающей степени превратилась в средство, скрыло ее самоценность, самоценность различных видов человеческой деятельности и всего многообразия окружающего мира. Альтернативой культу средства является утверждение самоцельности и самоценности жизни, деятельности, окружающего мира. На смену культу средства должна прийти ценностная позиция, родственная по своему смысловому наполнению этике благоговения перед жизнью, провозглашённой А. Швейцером. А четвертая система ценностных координат носит следующий альтернативный характер: жизнь средство – жизнь самоценна.

Наиболее ярким проявлением тропократической социокультурной традиции стало забвение реальностей мира и главной из них – судьбы человека и человечества, будущего жизни во вселенной. Первая жертва тропократизма – сам человек, его извращённая часто надуманными потребностями природа. Оценка социокультурной традиции данного типа меньше всего может быть однозначной. На протяжении многих тысячелетий она являлась источником творческих, трудовых усилий людей. Но в ней же заключены истоки наиболее существенных пороков нынешней цивилизации. Культ средства порождает варварское обращение с природой, насилие по отношению к людям, бездуховность и т. п.

Тропократической ценностной ориентации присущ своеобразный стиль мышления, который отличает привязанность к обслуживанию интересов, как конкретного человека,

так и той или иной социальной общности. Ему свойственна абсолютизация точки зрения данного субъекта, отказ в праве на существование иным взглядам и т. п. Одним из его проявлений является так называемое технократическое мышление, для которого в узком понимании характерно доминирование техники над человеком, его ценностным миром, а в широком – средства над целью, а цели – над смыслом человеческого существования.

Закономерно возникновение в условиях господства тропократических ценностей альтернативной ценностной ориентации. Происхождением она в отличие от своего антипода связана не с обстоятельствами жизни, а с усилиями человеческого духа, направленными против несовершенства жизненных обстоятельств. К отказу от доминирования в его жизни тропократических ценностей, другими словами, детропократизации, человек может прийти сам, своим, ему открывшимся путём. В то же время есть основания обозначить комплекс социокультурных преобразований, способных содействовать детропократизации. Он включает три органически взаимосвязанных компонента: признание в качестве главного смыслового ориентира самооценности жизни, деятельности, окружающего мира; детропократизацию (детехнократизацию) мышления; преодоление следствий доминирования тропократической культуры. К этим следствиям можно отнести: технократизацию общественной жизни в урон её гуманитарной области; преобладание рационализма в противовес эмоциональному началу; политизацию общественной жизни и сознания как проявление классового, национального, бюрократического и иного группового эгоизма в ущерб общечеловеческой перспективе.

Технократизация общественной жизни выражается в преобладающем внимании к развитию техники и производства, отношении к ним как к средству решения максимума социальных проблем. Ее обратная сторона состоит в недо-

статочном внимании к самому человеку, т. е. к проблемам духовной культуры, гуманизации труда, социальным и экологическим последствиям экономического роста и т. п.

Рационализм человека, в данном понимании, означает не развитую логичность мышления, а обеднение эмоциональной сферы, которая при игнорировании всего богатства и разнообразия мира сосредоточена на немногих, часто иллюзорных, интересах и процессе их достижения.

Очевидным свидетельством недопустимости неограниченного приоритета политических соображений является часто мотивированное теми или иными групповыми интересами отношение к историческому прошлому, культурным ценностям, текущим событиям общественной жизни.

С. А. Смирнов

Институт философии и права СО РАН КТО МЫ? ИЛИ НАШЕ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЕ САМООПРЕДЕЛЕНИЕ

Западная цивилизация строится вокруг интересов и желаний отдельного человека, отдельного субъекта, с его желаниями и страстями. Человек как индивид, частное лицо, есть главная частная собственность. Со времен Р. Декарта и с его легкой руки я, человек, как вещь мыслящая, я только и существую. Я как вещь мыслящая не могу быть подвергнут сомнению. Я, вот этот рассуждающий субъект, единственная вещь, в которой я не могу сомневаться. И весь остальной мир я вывожу силой собственной мысли.

С той поры, с этого «картезианского момента», человека стали понимать как такого участнического, редуцированного существа, субъекта мысли и страстей, субъекта желания. Вокруг него строятся все предпосылки и устремления. Если появляются сочувствие и сострадание, то там, где страдает этот самый индивид, частное лицо, по поводу своих неудовлетворенных желаний.

И чему нам учиться у Запада после этого? Может, нам надобно вернуться к собственному Истоку?

П. Я. Чаадаев отметил, что главным фактором, влияющим на наше цивилизационное самоопределение, выступает фактор географический, то есть фактор пространства. И это правда. Человек западной технической цивилизации исторически выбирал места, где теплее, он выбирал комфорт, уют, более мягкую среду обитания, доступность ресурсов. Западная цивилизация сформировалась вокруг теплого средиземноморья.

Ориентация на Запад и Юг формирует вполне определенный антропологический тип: южный, теплый, мягкий, потребительский, комфортный, оседлый. Ориентация же на Север формирует иной тип: жесткий, холодный, дискомфортный (для юга), кочевой. То есть номадический. Если взять Россию, то она – скорее северная цивилизация.

В связи с тем, что теплый, южный антропотип доминирует в современной западной цивилизации, начинает доминировать и антропотренд ухода человека в целом, поскольку западно-южный человек предпочитает комфорт и блага технической цивилизации, и он готов себя заменить на постчеловека. Чему может научить современного западно-южно-ориентированного человека оленевод с Ямала? Или этот оленевод – тоже уходящая натура? И для умирающих северных народностей и языков надо городить музей, в нем «заморозить» останки номадов, их культуры и позволять себе помнить о них в формате плохого музея: лежат, хранятся, к ним водят экскурсии, руками при этом не трогать. Гробовая тишина. Говорить можно только шепотом. Вечная мерзлота.

Кочевники Северной Евразии, потомки которых живут сейчас в Сибири и на Севере России, могут продемонстрировать иной цивилизационный уклад, помогающий понять, что нам сегодня делать в ситуации радикальных трансформаций доминирующего до сих пор западного технологического ан-

тропотипа. Номадический антропотип – более стойкий и выносливый. Кочевник удерживает пространство, распределяется в пространстве. Кочевник обитает в мире, в котором отсутствует фиксированная граница. Граница сидит на нем самом. Он живет на границе как у себя дома. Она – его дом. Кочевник *живет внутри границы* и передвигается вместе с ней. Кочевник сочетает в себе динамику (передвижение и пребывание в пространстве) и статику (сидит на коне). Он не просто осваивает пространство, он сливается с ним.

Итак, жизнь в пространстве и передвижение вместе с ним формирует иной северный уклад, иную ментальность, особый номадический антропотип и социокультурный код. При этом надо понимать, что код формируется не просто потому, что кочевником движет стремление к выживанию, погоня за убегающей пищей. Поиск пищи, движение за стадом, охота, поиск новых пастбищ, поиск ягеля вслед за своими оленями у оленеводов Ямала формируют лишь первый уровень мотивации кочевника. У кочевника нет города, полиса, страны с локальной границей и властью в ней. И соответственно нет границы, которая бы его огораживала от Иного Мира. Тем самым нет жесткой фиксации «свой – чужой», «мы – они». Весь мир – его пространство обитания-передвижения. Потому что он движется по миру вместе с этим миром.

Концепт «пути» становится у номада ядром жизни и способа существования. Путь становился основой становления государственности. Так жили и хунну, и монголы, так жили и варяги, ходившие с севера до Царь-града. Этот код оседал в языке, в котором Путь, Дом, Государство имеют один культурный этимон.

Итак, что же такое цивилизационное самоопределение?

В целом это восстановление того истока, который задает этой цивилизации, желающей стать субъектом истории, ее

историческое предназначение, делая ее таким цивилизационным субъектом.

Восстановление истока воплощается в следующем.

1. Это то, что говорил о А. С. Пушкине в своей речи Ф. М. Достоевский: как о быть «гением всемирной отзывчивости». Это наличие многоголосия, звучание хора, при сохранении каждого голоса. Это соседство. Полифония. Жизнь в соборе. Жизнь как «симфоническая личность», как говорил Л. П. Карсавин. Это и есть та политейа, по Аристотелю, умение управлять жизнью сообща, жизнью народов и культур, традиций, при сохранении уникальности каждого. Готовы ли мы к этому?

2. Это самоопределение себя как северной цивилизации, холодной, но динамичной, сильной, опирающейся на духовную вертикаль, питающуюся от духовного истока, и всякий раз восстанавливающей свое Начало.

3. Это возвращение Человека во все сферы жизнедеятельности: возвращение Человека в школу, в культуру, в университет, восстановление базовой практики чеканки нравственного облика.

4. Это восстановление и сохранение институтов, крепящих этот тренд возвращения человека, и держащих духовную традицию – институтов семьи, брака, материнства, отцовства, детства, взрослости, которые в либеральной западной модели уничтожаются и извращаются, растворяясь в тотальном отказе и отмене от самих себя.

Соколов А.М. Кузнецов Н.В.

СПбГУ

КОСМОЛОГИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ КАК ПРИНЦИП ПОСТГЛОБАЛЬНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Нынешнее состояние мира подводит нас к решительным действиям, по-новому раскрывающим содержание ценностных ориентиров, трудовых, технических, организацион-

ных, финансовых ресурсов. Возможно, только Россия гипотетически имеет шанс выступить инициатором полномасштабной реорганизации международного сотрудничества. Опыт социалистических достижений, во всяком случае, позволяет рассчитывать на удачу в создании альтернативной модели планетарного сотрудничества. Назрел отказ от вызвавшей в развитии цивилизации глобальный системный сбой идеологии буржуазно-капиталистического модернизма, которая, опирается на элементарную аксиому: мир – это ресурс для удовлетворения потребностей и самоутверждения индивида. А универсальным способом деятельности индивида является отчуждение, в форме экспроприации или эксплуатации. Цивилизационная стратегия буржуазно-капиталистического общества осуществлялась в виде геополитики (отчуждении природных ресурсов) и продолжается в виде биополитики (отчуждения экзистенциального ресурса).

Суть альтернативной стратегии проста: человек неразрывно связан с природной средой, в которой он живет, он — определенная функция биосферы, и будучи отдельной личностью, каждый человек неотделим от всего человечества. Человечество — плод развития биосферы, а биосфера — результат развития планеты. Отсюда — люди должны действовать в интересах всей планеты. В силу того, что экономика в современном мире играет исключительную роль, смена идеологического вектора, должна коснуться ее в первую очередь. И с этой точки зрения, если уж мы неизбежно всегда возвращаемся к вопросу о богатстве и благосостоянии, то правильнее было бы иметь в виду, что, как первое, так и второе — не могут ни считаться результатом частной инициативы, ни показателем достоинства человеческого существования. Социо-космический порядок человеческого бытия предписывает нам подтверждать универсальную настроенность нашего со-знания (не бывает частного сознания), актуализирующего всеобщий смысл блага и богатства.

Отсюда, в глобально экономическом смысле поистине богатыми странами могут считаться только те, которые сохранили ненарушенные и слабонарушенные хозяйственной деятельностью экосистемы, а не те, которые имеют нефть, газ, золото, алмазы, и прочее. В конце концов, надо по-настоящему уяснить себе аристотелевское отличие экономики как искусства ведения домашнего хозяйства от хрематистики — как искусства наживы. Сегодня глубокое изучение законов биосферы, места человека в биосфере как биологического вида и экологии как науки о динамической устойчивости жизни и биосферы и механизмах, обеспечивающих эту устойчивость, оказывается непременным условием ведения хозяйственной деятельности. Как писал русский философ С.Н. Булгаков: «Нам дано расширять жизнь, оживлять природу, быть может, по мнению наиболее смелых мыслителей, воскрешать угасшую жизнь... Задача космического и исторического процесса в том и состоит, чтобы ... огонь [жизни] проник, согрел, осветил всю тварь, всю природу... Содержанием хозяйственной деятельности человека является ... защита, воссоздание живого и натиск на омертвелое. Можно допустить в пределе, что все имеет ожить в результате хозяйственного труда и жизнь будет восстановлена во всей своей мощи». С этой точки зрения смысл «антропогенной нагрузки» принципиально меняется. Мир — не перестраивается, подчиняясь интеллектуально-волевому произволу обособившейся и противопоставляющей себя миру индивидуальности, которая может выступать и как отдельный человек, и как некоторое сообщество. Мир — претворяется, преобразуется усилиями универсального субъекта, отдающего себе отчет в истоке своего происхождения. «Универсальный субъект» в данном случае понимается в буквальном и строгом смысле — тот, кто актуализирует подлинную, подлежащую сущность космоса.

Доклад и публикация подготовлены при поддержке Российского научного фонда, грант №22-28-00779, «Суверенность и суверенитет: логика и антиномии глобальной цивилизации».

Черепанова Е.С.

УрФУ, Екатеринбург

**ПОИСК ЦЕННОСТНЫХ ОСНОВАНИЙ
ДЛЯ ОЦЕНКИ ПЕРСОНАЛЬНОГО ОПЫТА ВОЙНЫ
(на материале воспоминаний о военных событиях в
Афганистане и Чечне).**

В докладе осуществляется анализ рефлексии о персональном моральном опыте, представленный в воспоминаниях российских медицинских сестер, участвовавших в военных конфликтах в республике Афганистан (1979–1989) и в Чеченской республике РФ (1994—1996; 1999–2009). Основная задача - выявить основные ценностные основания, которые влияют на сегодняшнюю оценку военных событий, показать каким образом трансформировался ценностный порядок под влиянием пережитого на войне. Анализ показывает, что эта категория участников военного конфликта на момент военных действий имела достаточно очевидные моральные принципы. В 1980-е годы в СССР кроме клятвы Гиппократова, которую знали и которую произносили студенты медицинских вузов, предполагалось, что медицинские работники (как и все граждане) следуют советской морали (кодексу строителя коммунизма), этике комсомольца и т.п. Модели нравственного выбора медицинских работников были широко репрезентированы в советской художественной культуре. То, что о военных конфликтах в Афганистане и Чечне помнят только участники этих событий, а статус ветеранов не сопоставим со статусом ветеранов Великой Отечественной войны (1941-1945), существенно влияет на рефлексию о ситуациях морального выбора. В моральной аргументации бывшие медицинские работники опираются на те нравственные образ-

цы, которые воспроизводятся в российской культуре как безусловно ценные – это санинструкторы Великой Отечественной войны. Медсестры, как свидетельствуют документы, стремятся акцентировать внимание читателей на том, что в нравственном плане они отличаются от своих более молодых коллег. Они подчеркивают, что тогда была другая мораль, другие принципы, и в той реальности оправдываться за то, что добровольно отправились в зону риска не приходилось. Военный конфликт в Чеченской Республике происходил на исходе пресловутых 1990-х, когда все, что было связано с советским образом жизни было подвергнуто критике. Однако, как показал анализ, сформированные ранее моральные установки сохраняли свое влияние, хотя и подвергались испытанию сложной социальной ситуацией. В имеющихся воспоминаниях медсестер, нет указаний на то, что побудительным мотивом были заработки. Более того, возвращаясь к событиям того времени, женщины считают нужным подчеркнуть этот факт. В числе тех, кто решился на публикацию своих воспоминаний участницы военного конфликта в Чечне пишут также о религиозном чувстве и вере. На это влияло как изменение отношения к религии в постсоветской культуре конца девяностых, так и сложность боевых условий, в которых находились медсестры. В понимании особенности своей профессии практически все медсестры осознают историческую связь с институтом сестер милосердия, возникшим в России еще в середине девятнадцатого века, и возвращаясь к военным событиям в своих воспоминаниях, они пишут о милосердии как о главном моральном качестве медсестры, трактуя его скорее в христианском контексте. Концепт милосердия очень важен в опыте рефлексии медицинских сестер, так как позволяет им подчеркнуть их особую миссию на войне: не только оказывать медицинскую помощь, но поддерживать духовно, морально. Также этот концепт является

универсальным моральным основанием в практиках оправдания морального выбора.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 20-18-00240).

СЕКЦИЯ «ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ - РОССИЙСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА»

Касавин И.Т.

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН ФИЛОСОФИЯ НАУКИ КАК МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ ПРОЕКТ. БОРИС ГЕССЕН И ВЕНСКИЙ КРУЖОК

Сегодня, накануне столетнего юбилея Венского кружка актуализируется вопрос об истоках современной философии науки. Философия Венского кружка возникла как левая критика консервативной идеологии и философского иррационализма. Если ряд членов Венского кружка, например, Рудольф Карнап, считали, что философ может ограничиться развитием логических средств анализа языка науки, то другие, как Отто Нейрат, рассматривали философию как проект социалистического переустройства общества. Сравнение Венского кружка и отечественной философии науки позволяет многое прояснить в содержании обоих направлений.

Два главных вопроса – теоретический и практический – определяли в то время повестку дня. Первый из них: как относиться к «буржуазной» науке, которая вступила на неклассический этап своего развития? Что противопоставить спекулятивной и иррационалистической философии начала 20 в., которая иррелевантна науке? Второй вопрос гласил: можно ли и нужно ли управлять наукой в целях социального прогресса и каковы механизмы такого управления?

Конкретизация этих вопросов вынуждает задумываться о статусе дисциплины, изучающей науку, и ее мировоззренческих основаниях. Должна ли это быть философия науки, специальное науковедение или что-то иное? Что за философия призвана обосновывать взаимоотношения науки

и общества? Каковы идейные предпосылки понимания свободы науки или ее государственного регулирования?

Ситуация в науке и обществе начала 20 в. в России, с одной стороны, и в Австрии и Германии, с другой, во многих отношениях обладала сходными чертами. Статус научной философии и философии науки в Венском кружке и советском марксизме, в частности, характеризуется явными параллелями на фоне существенных отличий австромарксизма от ленинизма. Историки спорят о том, насколько уникальна или типична ситуации самого Б. Гессена по сравнению с судьбой членов Венского кружка.

Австрийская естественнонаучная образовательная ассоциация Э. Маха (*Allgemeine naturwissenschaftliche Bildungsverein Ernst Mach*) была образована в 1928 г. в Вене по инициативе Союза австрийского свободомыслия (*Freidenkerbund Osterreich*). Название этой ассоциации имело подзаголовок: «Ассоциация для распространения знаний точных наук». Ей предстояло выполнять две взаимосвязанные функции. Прежде всего, она популяризировала общенаучные знания и новую философию науки не только в университетских, но и в широких общественных кругах, обращаясь к рабочим и интеллигенции для продвижения социалистического мировоззрения и образа жизни [1, с. 74; 2, s. 83]. Помимо этого, распространяемые идеи представляли собой результаты дискуссий в академическом университетском сообществе, получившем название Венского кружка. Именно так, путём публичного звучания за пределами аудиторий в контексте наиболее влиятельных научных теорий XIX в., концепции Венского кружка обретали системность и институциализацию [3, s. 65].

Официальная предыстория Венского кружка гласит, что в 1924 г. в Вене философ М. Шлик, математик Х. Хан и социальный реформатор О. Нейрат создали философский кружок. Первые двое были профессорами в университете

Вены, а третий – директором Венского социального и экономического музея. Венский кружок (Vienna Kreis, Vienna Circle) стал, по сути, внутринаучной сердцевиной интегральной зоны обмена, которая была предназначена для культурной революции. История Венского кружка обстоятельно изучена в мировой философской литературе [4, 5]. Последние годы ознаменованы интересом к левому крылу Венского кружка как началу формирования «политической философии науки». Существует гипотеза, что именно политическая ангажированность части членов Венского кружка явилась основой для поисков нового языка, который должен был стать универсальным языком науки и культуры. Другая («нейтральная») часть Венского кружка ориентировалась на программу логицизма в математике и тем самым на логику как «койне науки» – универсальный язык. Но авторы «Манифеста» Венского кружка представляли именно левое крыло, пусть даже они по-разному афишировали свои взгляды. Взаимоотношения между разными группами внутри Венского кружка – особая тема исследований, но в любом случае есть основания утверждать, что Венский кружок был интеллектуальным движением, ориентированным на научный, культурный и социальный синтез революционного свойства. В этом смысле он в концентрированном виде выразил “венский модерн”, объединивший новую науку, новую философию, новые виды визуального искусства, социальную утопию и практическую политику. В «Манифесте» об этом сказано в общем виде, а Галисон, в частности, подробно показывает связь Венского кружка и движения «Баухаус». «Через труды Карнапа, Нейрата и других (членов Венского кружка. – *И.К.*), – пишет Галисон, – сквозной линией проходит выделение современной архитектуры как культурного движения, с которым они себя преимущественно идентифицируют; их интересы пересеклись, как скоро логические позитивисты были более уважаемыми посетителями в Баухаусе Дессау,

чем члены какой-либо иной группы, внешней по отношению к искусству и архитектуре. В дальнейшем оба эти движения столкнулись с одинаковыми врагами: религиозными правыми, националистами, антропософистами, народниками и нацистами, и это ещё больше объединило их» [6, p. 710].

Социальная и мировоззренческая направленность Венского кружка многообразно отразилась в связи между австромарксизмом (Карл Грюнберг, венский экономист, был учителем Хенрика Гроссмана, работу которого о Декарте Фройденталь и Маклафлин сопоставляют с работой Гессена) и конструктивистским модерном. Она также проявилась за пределами Австрии, например, в спорах по поводу философии истории (Г.В. Плеханов), универсальной науки А.А. Богданова и истории науки Б.М. Гессена. Венский кружок в качестве зоны обмена инициировал европейское интеллектуальное движение, распространившееся в Вене, Берлине, Мюнстере, Праге, Варшаве, Упсале и за океаном. Где-то оно было грубально оборвано, а где-то получило лишь ограниченное развитие в силу ряда политических обстоятельств (нацизм, антикоммунизм, маккартизм). Во многом его судьбу на свой лад воспроизвёл и русский позитивизм В.В. Лесевича, П.С. Юшкевича, А.А. Богданова [7, с. 596]. В целом же по мере приближения к 100-летней годовщине образования Венского кружка его совокупное влияние на развитие философии, науки и культуры высвечивается ярче, а его современное звучание становится всё более отчётливым.

Формирование науки о науке в России начала 20 в. идет сходным путем. И. Боричевский в своей забытой, но недавно заново опубликованной статье [8] продвигает программу разделения предмета и метода философии науки и науковедения, где последнее призваны образовать специальные дисциплины (история и социология науки). Гессен так же разграничивает науковедческий и философский (марксистский) взгляд на науку, различая научное содержание

ньютоновской механики и ее связь с вненаучными традициями, научное содержание физики 20 в. и немарксистские взгляды ее творцов. Как известно идеи Гессена, представленные на II международном Конгрессе по истории науки и техники в Лондоне (1931 г.), были с интересом восприняты английскими учеными, исследующими науку (Дж. Бернал, Дж. Нидем и др.) и в определенном смысле могут считаться одним из оснований возникшего позже направления исследований Науки Технологий и Общества (STS). Так постепенно складывается различие между современными претендентами на основное слово о науке – философией и собственно научными исследованиями, включающими историю, социологию, психологию и т.п, а также между методологическим и социологическим подходом к науке. Конструктивность взаимодействия, проистекающая из соответствующего разделения труда, оказывается под вопросом и является сферой ответственности тех, кто создает современную философию науки.

1. Карнап Р., Ган Г., Нейрат О. Научное миропонимание – Венский кружок // Журнал “Erkenntnis” (Познание) М.: Территория будущего, Идея-Пресс, 2006. С. 57–74.

2. Geier, M. Der Wiener Kreis. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1995.

3. Groß, A. Die Bildpädagogik Otto Neuraths. Methodische Prinzipien der Darstellung von Wissen. Veröffentlichungen des Instituts Wiener Kreis. Heidelberg: Springer, 2015.

4. Giere, R.N., Richardson, A.W. (Eds.) Origins of Logical Empiricism (Minnesota Studies in the Philosophy of Science, vol. 16). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

5. Uebel, Th. (Ed.) Rediscovering the Forgotten Vienna Circle. Austrian Studies on Otto Neurath and

the Vienna Circle (Boston Studies in the Philosophy of Science, vol. 133). Dordrecht: Kluwer, 1991. 326 p.

6. Galison, P. Aufbau/Bauhaus: Logical Positivism and Architectural Modernism // *Critical Inquiry*. 1990. Vol. 4. P. 709–752.

7. Гусев В.В. От «живого опыта» к «организационной науке» // *Русский позитивизм*. Лесевич, Юшкевич, Богданов. СПб.: Наука, 1995. С. 287-353.

8. Боричевский И.А. Науковедение как точная наука // *Социология науки и технологий*, 2013, том 4, № 3. С. 11-17.

Тульчинский Г. Л.

БФУ им. И. Канта; НИУ "ВШЭ" - СПб; СПбГУ
ГУМАНИТАРНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ РОССИЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ НАУКИ И ТВОРЧЕСТВА

Ранее были отмечены возможности общей прагматической основы (платформы) science (естествознания и точных наук) и humanities (гуманитарных и социальных наук). Любое научное знание реализуется в интеграции соответствия реальности, ценностно-целевым и нормативным контекстам постановки и решения проблем с различной акцентировкой этих контекстов. Образно говоря, клавиши одни и те же, но аккорды на них берутся разные. И если в европейской традиции science и humanities традиционно достаточно жестко противопоставляются, то в отечественной философии науки гуманитарная составляющая научного знания не отделяется, не элиминируется от эмпирического и точного знания.

Разумеется, общая тенденция экспансии science в сферу humanities характерна и российской науке, ее организации и философской рефлексии. Однако особый интерес представляет встречное влияние, когда гуманитарная составляющая выступает фактором формулировки целей научного

познания, осмысления процесса, способов его выработки и результата. Такая специфика представляется важной и перспективной в современных условиях, когда наука, ее организация и позиционирование испытывают ряд вызовов интерналистского и экстерналистского порядка, дополняющих и стимулирующих друг друга.

Глубокая дисциплинарная дивергенция, раздробленность школ и направлений, привязанных к определенным методикам исследований, определяющим их предметное содержание, закрепляется в «огораживании» самодостаточных теоретических «рамков», резком неприятии иных точек зрения и подходов, трате времени и сил на борьбу за «чистоту рядов» при отборе публикаций, планов исследований, в грантовых конкурсах, оценке планов исследований, защите диссертаций, прохождении конкурсов на вакансии, решении кадровых вопросов. При этом, прослеживается нарастающий запрос на реализацию меж-, транс- и кросс-дисциплинарных подходов в постановке, анализе и решении масштабных фундаментальных и прикладных проблем, наталкивающихся на дисциплинарные рамки, критерии и другие ограничения. Примерами могут служить когнитивистика, проблемы искусственного интеллекта, генетика, исследования экономического поведения, прикладная политология и т.д. Все эти факторы сказываются на организационно-экономических условиях развития науки: планировании, финансировании, оценке результатов исследований, их достоверности, новизны, практического значения.

В этой связи, обращение к отечественному опыту осмысления формирования и развития научного знания представляется важным и в чем-то даже – поучительным. Влияние идей Н.Ф.Федорова о «общем деле» решения проблемы смерти на К.Э.Циолковского, идеи которого по космическим полетам были научно-техническим обеспечением реализации философии «общего дела». Учение

В.И.Вернадского о ноосфере, планетарном характере и масштабе рациональной научно-технической деятельности человека – убедительная «рамочная» концепция осмысления не только современных экологических проблем, но и социально-культурного и природного инжиниринга в цифровом формате. Расширение П.А.Флоренским идей Э.Каппа о изначально антропологической органопроекции как факторе научно-технического развития чрезвычайно актуально в современных условиях, когда человек из пользователя во все большей степени становится частью, опцией цифровых платформ (экосистем), источником новой ренты.

Идеи имяславия, открывавшие перспективы апофатической смысловой картины мира и роли личностной субъектности в смыслообразовании оказали влияние не только на религиозных философов, на творчество О.Э.Мандельштама и Б.Л.Пастернака, но и на московскую математическую школу (Д.Ф.Егоров, Н.Н.Лузин), вероятностную модель языка В.В.Налимова. Не менее актуальными являются и идеи М.М.Бахтина об уходящем в бесконечность целостном осмысляющем действительность диалоге поколений – своеобразном блокчейне. Отдельного внимания заслуживает влияние его старшего брата Н.М.Бахтина на Л.Витгенштейна кембриджского периода жизни творчества.

Ряд таких примеров можно продолжать. И все они раскрывают потенциал преодоления барьеров между humanities и sciences гуманитарным, между англоязычной аналитической и континентальной философией науки, выявляя неустранимую роль социально-культурных факторов и субъектности в науке, возможные перспективы институционализации комплексной гуманитарной экспертизы в науке и технике.

Поддержка гранта РФФ № 22-18-00591 «Прагматика как интерфейс и операциональная система смыслообразования».

Грифцова И.Н.
МОСКОВСКИЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
РОССИЙСКАЯ НАУЧНАЯ ШКОЛА
«ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ СИСТЕМНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ»: ОСНОВНЫЕ ИДЕИ И
НАПРАВЛЕНИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ

Доклад посвящен анализу вклада российской Научной школы "Философия и методология системных исследований" (руководитель доктор философских наук В.Н. Садовский) в развитие отечественной философии и методологии науки, а также системной инженерии. Коллектив Школы начал формироваться в середине 60-х годов в Институте истории естествознания и техники АН СССР, а с конца 70-х годов в своем основном составе перешел в созданный в 1976 году Всесоюзный научно-исследовательский институт системных исследований (ВНИИСИ) (с 1992 года - Институт системного анализа РАН). В докладе будут рассмотрены некоторые основные идеи Школы и направления, по которым велись исследования в ее рамках:

- a. теоретическая разработка коллективом Школы оснований системного подхода и системного анализа;
- b. условия, при которых возможно построение системной концепции научного знания;
- c. сопоставление системных методов исследования с эволюционной эпистемологией;
- d. анализ метода исследования целостных структур, основанного на синтезе системных исследований и разработки искусствен-

ных языков и принципов построения формализованных теорий;

е. разработка представлений о системе научной коммуникации с использованием традиционных и электронных средств.

Также особое внимание обращается на издательскую деятельность коллектива Школы, дается обзор публикаций трудов авторов, внесших наибольший вклад в ее формирование (И.В.Блауберга, Э.Г.Юдина, В.Н. Садовского, А.А.Малиновского, Э.М. Мирского, А.И.Яблонского и других), в первую очередь, в Ежегоднике «Системные исследования»

Доклад подготовлен при финансовой поддержке РФФИ в рамках научно-исследовательского проекта № 20-011-00937 «Публичная философия: понятие, проблемы, подходы (философско-методологический анализ).

Сорина Г.В.

МГУ им. М.В. ЛОМОНОСОВА

НАРРАТИВНЫЙ ХАРАКТЕР ТВОРЧЕСТВА Б.С.

ГРЯЗНОВА

В докладе будут проанализированы нарративные особенности творческой деятельности Б.С. Грязнова. В частности, будет показано, что Борису Семеновичу была свойственна очень редкая для современного человека устная форма интеллектуального творчества, в рамках которой он дарил идеи, создавал блестящие тексты, к сожалению, во время незаписанные ни им самим, ни, тем более, нами, его учениками. Казалось, что все ещё можно успеть. Однако устные тексты, отчужденные от автора и никем сразу же письменно не зафиксированные, теряются, лишь изредка возникающая в устных же беседах его учеников: «А помнишь, ещё Борис Семенович объяснял нам...» Или: «Знаете, когда я была

студенткой, ещё мой педагог на том же самом примере показывал, что...». В докладе будут проанализированы взгляды Б.С. Грязнова на формирование логики как науки, представлены основные идеи его поризматической методологии, отношение к проблемам критики и творчества, с которым он знакомил студентов в спецкурсе по проблемам современной методологии науки. Б. С. Грязнов умел работать в студенческой аудитории. Он обладал талантом педагога, в частности, включал своих учеников в творческий процесс обсуждения классических логико-методологических проблем.

Б. С. Грязнов целенаправленно работал над созданием модели открытого научного сообщества, стремясь объединить в нем студентов философов и естественников, помогая им осваивать профессиональный язык друг друга. В частности, он организовал дома семинар по Канту. Этот семинар фактически стал впоследствии прообразом другого семинара «Логическое кантоведение», который В.Н. Брюшинкин организовал в Калининграде на базе университета, который теперь называется «Балтийский федеральный университет имени Иммануила Канта». Между двумя семинарами прошло 10 лет: 1977 год – домашний семинар в Обнинске, 1987 - первый семинар по логическому кантоведению в Калининграде. Семинар в Обнинске стал для нас первым опытом самостоятельного прочтения Канта. Без такого опыта, полагаю, и логическое кантоведение было бы иным. Свои собственные методологические идеи Грязнов вначале подробно обсуждал (в частности, а не исключительно) в студенческой аудитории и лишь затем «записывал» их в качестве статей. К сожалению, записи в студенческой аудитории делались не всегда. Такой нарративный характер носило обсуждение методологических идей Б.С. Грязнова, которые затем были представлены в его статье «О взаимоотношении проблем и теорий». То есть студенты Б.С. Грязнова вначале

«услышали его статью», а затем прочли текст этой статьи в журнале «Природа».

Исследование проблем отчуждения ведется при поддержке РФФИ, проект «Отчужденные формы научной коммуникации (философско-методологический анализ)», № 20-011-00710 А

Бажанов В.А.

РОИФН

**ПОСЛЕОКТЯБРЬСКИЙ ФИЛОСОФИЦИД.
ПРОЯВЛЕНИЕ В КАЗАНСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ**

Под углом зрения представлений о философициде рассматриваются его проявления и история на примере Казанского университета.

1. В начале 1920-х годов в советской России происходят процессы, которые вполне можно было назвать «философицидом» [1, с. 97] – имея в виду не просто подавление, а во многих случаях уничтожение сколько-нибудь независимой и свободной философской мысли. Для этого упразднились историко-филологические факультеты в российских университетах, многие выпускники которых посвящали свою жизнь философии, закрывались Духовные академии и семинарии, в которых уделялось значительное внимание философии и где работали крупные отечественные мыслители-философы.

2. В марте 1921 г. согласно декрету Совета народных комиссаров РСФСР вместо историко-филологических факультетов в вузах открывались факультеты общественных наук, на которых места «буржуазным» профессорам не предусматривались, поскольку последние, согласно установкам новой власти, не могли изменить свое чуждое пролетариату мировоззрение в принципе. Однако еще какое-то время – примерно до конца 1922 - начала 1923 года университеты еще пытались принимать на работу уволенных профессоров

из Духовных академий, надеясь дать им работу и обеспечить хотя бы минимальными средствами для существования. Так, на работу в Казанский университет под предлогом их крайней необходимости для преподавания важных, но не обеспеченных лекторами курсов, были приняты профессора закрытой Казанской Духовной академии В.А. Керенский (близкий родственник А.Ф. Керенского), В.И. Несмелов и ряд других. Но срок их пребывания в Казанском университете оказался очень коротким. Они были уволены по решению Народного комиссариата по просвещению РСФСР с назначением «пайка» по самой низшей категории.

3. В возрасте 42 лет уволен был и профессор кафедры философии Казанского университета Н.А. Васильев, который в настоящее время считается родоначальником неклассической логики [2].

4. В 1931 году на В.И. Несмелова заводится уголовное дело по обвинению в контрреволюционной деятельности органиБусовзации «Истинно-православная церковь». На допросе Несмелов охарактеризовал К. Маркса как «жалкого немецкого бюргера», отказывая ему в праве входить в категорию философов. Аналогично он отзывался и о В.И. Ленине [3, с. 55]. Несмелову присудили высылку в Казахстан, но приговор не был приведен в исполнение.

5. Философицид имел далеко идущие последствия. Вплоть до начала 1950 годов, по воспоминаниям Д.Г. Морозова [4], заведующего кафедрой марксизма-ленинизма Казанского университета, он и его коллеги старались без особой необходимости (связанной, например, с обязательствами, накладываемыми непосредственным начальством) не писать статей и книг. Тем самым не создавались «лишние» поводы для обвинения их в активности, противоречащей целям и задачам руководства ВКП(б)/КПСС.

1. Бажанов В.А. История логики в России и СССР. Концептуальный контекст университетской философии. М.: Канон+, 2007.

2. Бажанов В.А. Н.А. Васильев и его воображаемая логика. Воскрешение одной забытой идеи. М.: Канон+, 2009.

3. Несмелов В.И. Наука о человеке. Казань: Тан-Заря, 1994.

4. Морозов Д.Г. Личные воспоминания (архив И.Д. Морозовой).

Исследование выполнено при финансовой поддержке РНФ проект № 21-18-00428 «Политическая субъектность современной науки: междисциплинарный анализ на перекрестке философии науки и философии политики» в Русском обществе истории и философии науки».

Ястреб Н.А.

ВОЛОГОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ

РЕФЕРАТЫ И БАНКЕТЫ: ФОРМА И
СОДЕРЖАНИЕ ФИЛОСОФСКИХ ДИСПУТОВ
ПОЛИТИЧЕСКИХ ССЫЛЬНЫХ
В ВОЛОГДЕ В НАЧАЛЕ XX В.

В докладе будут рассмотрены основные формы научной коммуникации русских философов и общественных деятелей во время их пребывания в Вологодской ссылке в 1900-1905 гг. Выявлены две основных формы проведения мероприятий. Рефераты представляли собой доклады одного автора с последующим обсуждением. Содержание рефератов носило в основном научный характер, соответствовало современному на тот момент мировому уровню развития философии и редко включало политические темы. Обсуждались вопросы материализма и идеализма (Н.А. Бердяев), позитивизма, эмпириокритицизма (А.А. Богданов), эстетики (А.В.

Луначарский). Показано, что рефераты Н.А. Бердяева, А.А. Богданова и А.В. Луначарского легли в основу их научных публикаций. «Банкеты», аналог современных круглых столов, были основной формой интеллектуальных дискуссий отбывавших ссылку кадетов, социал-революционеров и социал-демократов, и на них обсуждались преимущественно социальные и политические вопросы. Результаты банкетов оформлялись в виде резолюций или ходатайств в различные ведомства. Сделан вывод о том, что замкнутость круга ссыльных философов, несмотря на эффективность их философской работы в ссылке, не позволила им изменить интеллектуальную среду города и «Северные Афины» оказались коротким периодом расцвета философских дискуссий в Вологде.

Зиновьев А.О.

ПГУПС

МАРКСИСТСКАЯ НАУКА ЗАХВАТА ВЛАСТИ
В.И. ЛЕНИНА И ПУБЛИЧНАЯ СФЕРА В ЦАРСКОЙ
РОССИИ

Почему литератор и экономист Владимир Ленин организовал отправку «философского парохода»? Для ответа на данный вопрос можно использовать понятие «публичной сферы» у Юргена Хабермаса и понятие «культурного капитала» у Рэндалла Коллинза. По мнению Хабермаса, «диалог» является реализацией коммуникативного действия, которое необходимо для координации социальной жизни и для достижения взаимопонимания, и которое противоположно стратегическому действию, направленному на достижение целей. Условия общественного «диалога», которые реализуются в состоянии публичной сферы, должны минимизировать стратегические воздействия экономической и политической власти. В микросоциологической теории науки Коллинза, акцент делается на конфликтном характере общения меж-

ду философами (и учеными) в борьбе за внимание и за создание нового «культурного капитала» (новых идей и научных вещей). В данной перспективе, повседневные «разговоры» между учеными создают мотивацию для научной деятельности за счет обмена «культурного капитала».

Общие условия вхождения России в систему государств Европы естественным образом формировали две реакции на европейскую философию, которые реализовались в виде «диалога» западников и славянофилов. Революционное направление отечественной политической философии было ближе к аргументам славянофилов и надеждам на крестьянство. Смена настроений произошла за счет появления нового «культурного капитала» в виде идей К. Маркса. Успех данных идей для потенциальных революционеров был усилен обращением официальной идеологии царизма к использованию идей славянофилов. Для Ленина была важна ориентация марксизма на революцию и экономический объективизм, в противоположность старой революционной традиции. Бурный рост капитализма в структуре российской экономики делал вероятными надежды на буржуазную революцию в России. Идеи Маркса Ленин использовал как «культурный капитал» в борьбе за внимание среди революционеров и как основу для формирования новой науки по захвату власти. Создание данной науки было делом всей жизни для Владимира Ленина. Репрессивный характер публичной сферы вынудил Ленина к эмиграции (как и Маркса), соединил революционную борьбу против феодализма с научной полемикой материализма против идеализма. Смещение научной полемики и революционной борьбы сформировало у Ленина политическое восприятие любого научного знания (что особенно ярко проявилось в работе «Материализм и эмпириокритицизм»). Данное смещение делало противников по научной полемике (особенно «идеалистов») также и политическими противниками. В своем понимании марксизма Ленин ориен-

тировался на революционную практику, что позволяло ему гибко исправлять ошибки марксизма в понимании государства и военной борьбы. А объективизм марксизма позволял превосходить многих политических оппонентов в понимании экономических реалий. Хотя понимание Лениным революционного процесса было не совсем верным с точки зрения современных исследований революций, оно было существенно лучше по сравнению с его политическими противниками. У Ленина была «карта» революционного процесса, хотя и очень примитивная «карта» с современной точки зрения. Практическая ориентация на захват власти привела Ленина к отказу диалога с другими политическими и научными позициями. После захвата власти Ленин начал воспроизводить состояние публичной сферы царской России. Государственная церковь царской России была замещена марксизмом советской России. В результате все противники марксизма, особенно «идеалисты», подлежали изгнанию из нового революционного государства, построенного на принципах марксизма.

Куприянов В.А.
СПб ИИЕТ РАН

**МАРКСИСТСКОЕ ПОНИМАНИЕ НАУКИ:
РЕЦЕПЦИЯ КОНЦЕПЦИИ Б.М. ГЕССЕНА В СССР
И ЗА РУБЕЖОМ**

В докладе предлагается дать описание истории участия советской делегации на втором международном конгрессе по истории науки в Лондоне в 1931. Планируется показать, как происходила подготовка конгресса, рассказать о его основах организаторах. Планируется показать место и роль второго конгресса по истории науки в становлении историографии науки как самостоятельной области исследований. Предполагается реконструировать программу конгресса, рассказать об основах темах, которые обсуждались его

участниками. Особое внимание предполагается уделить участию советской делегации во главе с Н.И. Бухариным. Будет показана реакция на выступление Б.М. Гессена со стороны участников конгресса: молодых британских марксистах, которые вдохновились идеями материалистического понимания истории науки, а также «классических» историков науки, которые в массе своей враждебно отнеслись к советской интерпретации истории естествознания. Будет показана роль, которую доклад Гессена сыграл в истории социологии науки, а также социальной истории науки. Планируется показать особенности экстернализма Б.М. Гессена.

Очеретяный К. А.

СПбГУ

**ТЕКТОЛОГИЯ ИНТЕРФЕЙСА: ПЛАГИНЫ,
ОБОЛОЧКИ, ГЛИТЧИ В КОНТЕКСТЕ
РЕАКТУАЛИЗАЦИИ ПРОЕКТА А. А. БОГДАНОВА**

Вопрос об интерфейсе — ключевой вопрос современной философии техники. Уже давно его понимание не сводится только к графическим, логическим и техническим моментам — претендуя на феноменологическую и герменевтическую полноту фиксации опыта, который он производит. Особый интерес вызывает то, что ключевой особенностью проектирования интерфейса является выстраивание мира не как продолжения взгляда, а мира как продолжения кожи. Он не просто недискурсивный фактор коммуникации, но буфер экзистенциального обмена состояниями, вызывающий к телесной вовлеченности, в тотальное производство присутствия. Последнее обстоятельство порождает ряд проблем: а именно — иконический материализм интерфейса приводит к тому, что цифровые объекты одновременно заявляют о себе как аналоговые и замещают собой аналоговые, свойства аналоговых и цифровых форм объектной данности становятся взаимопроникаемы, а сами объектные данности лишаются

региональной эйдетики и превращаются в парадоксальные объекты. Возникает чрезвычайная ситуация: бихевиористские (в логическом и психологическом смысле) корни интерфейса (В. Буш в статье «Как мы можем мыслить?», опубликованной в 1945 году в журнале *Atlantic Monthly*) как и учет гештальтов, выработанных экологией визуального восприятия — аффордансов (Дж. Гибсон в 1979 году в книге «Экологический подход к визуальному восприятию») не приводят к телесной размерности интерфейса, а скорее модифицирует саму телесность пользователя — его поведенческие сценарии и режимы чувственности. Если Д. Норман уже в 1988 предложил использовать теорию аффордансов в контексте промышленного дизайна — взаимодействия человека с вещами и технологиями, то сейчас речь идет уже о тотальном дизайне пользовательского опыта в сети и цифре — построения новой цифровой экологической ниши со своими аффордансами радикально отличными от аналоговых. Иными словами речь идет о преодолении ограниченности бихевиористского и гештальт-экологического подхода — обнаружения логики фантомных аффордансов (А. Серада) и попытки их обживания. Такое преодоление обнаруживается на путях реактуализации проекта тектологии А. А. Богданова для понимания интерфейс-взаимодействия и главным образом — особенности дезорганизации как частного случая организации. Интерфейс организует опыт взаимодействия с объектами — но, параллельно, он, для производства этого опыта, дезорганизует субъекта, перестраивает его привычки и связи, не только на психофизиологическом уровне, но и на материально-символическом уровне. Понять принципы высвобождения энергий, которые в интерфейсах становятся социальными и эпистемологическими силами, можно только при условии выстраивания дезорганизационных (но не обязательно деструктивных, а скорее креативных) логик поведения, которые возникают не на уровне вовлеченности, а на

уровне десубъективации пользователя и включения его в системы нечеловеческих форм агентностей (плагинов, оболочек, глитчей).

Работа выполнена при финансовой поддержке гранта Президента Российской Федерации. Проект МК-169.2021.2. СПбГУ

Чеботарева Е.Э.

СПбГУ

ПАЛЕОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ОПОРА МЯГКОЙ СИЛЫ: ИСТОРИЯ ДИНОЗАВРА В РОССИИ

Философский анализ роли динозавра в культуре обычно начинают с небольшой статьи Латура «Три маленьких динозавра или ночной кошмар социолога», в которой он рассуждает о трех ипостасях этого животного: Реалзавре, возникшего 150 миллионов лет назад (природная ипостась), Саентозавре, появившегося в XIX веке в Англии (научная ипостась) и Попзавре (или Культорозавре), возникшего благодаря научпопу. С помощью этой иллюстрации Латур пытается выяснить, кто из динозавров был первым и породил остальных [1].

Если в ряде западных стран начиная с конца XIX века динозавр оказался концептуально включен в культурные представления, то России с этим повезло меньше в связи с геологической спецификой. Первая выставка ископаемых в России была проведена силами инженера-энтузиаста В.А. Киприянова, в середине XIX века на Курской выставке сельских произведений, где древние останки демонстрировались в окружении сыров, племенных быков, кушаков и икон. В начале выставки архимандрит окропил святой водой останки древних рептилий наравне с другими экспонатами [2]. Начавшаяся таким образом история прервалась почти на полвека, не вызвав особого резонанса; долгое время Россия оставалась белым пятном в истории динозавров. Помимо

проблем с территориями, которые ранее были покрыты водой и не могли быть пристанищем древних животных, в России наблюдалась и наблюдается недостаточность специалистов-палеонтологов. Известны слова американского палеонтолога XIX века О.Ч. Марша, что «Российские динозавры, как и змеи Ирландии, примечательны только тем, что их нет».

Начиная с начала XIX века, с выставки динозавров в Американском музее естественной истории, США становятся ведущим государством в производстве Культурозавра; «воссоздание динозавра в его величавой славе имеет свою собственную историю и перекликается с растущим процветанием Америки. Динозавр становится воплощением американского величия» [3]. Россия долго оставалась динозавро-непродуктивной страной, однако в последние годы XXI века наблюдается значительный рост как палеонтологических раскопок, так и научно-популярного контента, посвященного древним ящерам. Обнаружены новые виды «русского динозавра» – сибиротитан и пситтакозавр сибирский; снимается детский мультсериал «Гурбозавры», имя Динозавра присваивается ряду культурных проектов – журналу (Могучий русский динозавр), арт-конгрегации (русский динозавр) и так далее. Автор книги «Динозавры России» отмечает, что останки «таинственных московских динозавров» покоятся под брусчаткой Красной площади.

Увеличение семантической насыщенности образа динозавра в современной России с одной стороны, напоминает концепцию «догоняющей модернизации», и с другой – служит источником для дифференциации и концептуализации российских культурных проектов.

1. Latour B. Three Little Dinosaurs or A Sociologist's Nightmare // *Fundamenta Scientiae*. 1980. Vol. 1. P. 79–85.

2. Нелихов А.: Динозавры России: Прошлое, настоящее, будущее. Альпина, 2022, с. 282

3. Boym S., 2019. The Future of Nostalgia. URL: https://polit.ru/article/2019/08/11/ps_boym/

Милославов А.С.

СПбГУ

**«ОБОСНОВАНИЕ ИНФОРМАТИКИ» В СССР:
ПУБЛИЧНЫЕ ВЫСТУПЛЕНИЯ АКАДЕМИКА А.П.
ЕРШОВА КАК ПРИМЕР ЭФФЕКТИВНОЙ
КОММУНИКАЦИИ.**

В середине 80-х годов прошлого столетия руководство Советского Союза объявило курс на «всеобщую компьютеризацию». В докладе анализируются популярные статьи и публичные выступления выдающегося отечественного ученого, академика А.П. Ершова как образцы эффективной коммуникации, направленной на обоснование общественной поддержки цифровой революции.

Лорен Р. Грэхем в своей известной книге [1] завершает анализ развития кибернетики в СССР началом 80-х годов, отметив, что партийные идеологи начинают в этот период времени активно призывать к компьютерному «ликбезу».

Но государственная деятельность по популяризации вычислительных машин, осуществляемая, в том числе, и посредством включения дисциплины «Основы информатики и вычислительной техники» в школьную программу, была в значительной мере подготовлена научно-техническим сообществом, одним из лидеров которого являлся академик Андрей Петрович Ершов (1931 – 1988).

Среди богатого творческого наследия выдающегося отечественного ученого и организатора науки можно указать несколько работ, представляющих интерес для философа или социолога, интересующегося проблемами конституирования новой сферы научно-практической деятельности.

В статье «О предмете информатики», подготовленной для газеты «За науку в Сибири» (опубликовано 18 авгу-

ста 1983 г.) [2] рассматриваемая сфера исследовательской деятельности позиционируется как естественная и фундаментальная, изучающая процессы передачи и обработки информации. Обратим внимание, что указанное позиционирование области научной работы не только обосновывает настоятельную необходимость включения информатики в образовательные программы различного уровня, но и позволяет минимизировать негативные моменты, возникавшие в дискуссиях вокруг «кибернетики».

В 1981 г. советский ученый принимает участие в 3-й Всемирной конференции ИФИП и ЮНЕСКО по применению ЭВМ в обучении (Лозанна, Швейцария) [3]. «Keynote speech» озаглавлено «Программирование - вторая грамотность» и сопровождается демонстрацией блистательных рисунков М.М. Златковского, в юмористическом стиле разъясняющих основные положения из выступления оратора. В ходе выступления А.П. Ершов, во-первых, указывает то пространство информатики – программирование – на которое должно быть обращено основное внимание при подготовке специалистов, ответственных за грядущую цифровую революцию. А, во-вторых, привлекает внимание широкой, аудитории к проблеме применения компьютеров в общем (школьном) образовании, фундируя необходимость изучения основ программирования через апелляцию к базовым когнитивным процедурам и принципам обучения, формирующим основы поведения человека.

Таким образом, указанные выше тексты могут оцениваться как интересные примеры эффективной коммуникации, направленной на общественное признание становящегося направления научно-практической работы.

1. Грэхэм Л.Р. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. М.: Политиздат, 1991.

2. Ершов А.П. О предмете информатики. [Электронный ресурс] URL: <http://ershov.iis.nsk.su/ru/node/795246> (Дата обращения 10.09.2022)

3. Ершов А.П. Программирование – вторая грамотность. [Электронный ресурс] URL: http://ershov.iis.nsk.su/ru/second_literacy/article (Дата обращения 10.09.2022)

Кауфман И. С.

ВМедА им. С. М. КИРОВА, САНКТ-ПЕТЕРБУРГ ФИЛОСОФИЯ МЕДИЦИНЫ В СССР

Исторические исследования медицины переживают драматический рост исследований на протяжении последних пятидесяти лет. Автор соответствующей статьи в «Companion Encyclopedia of the History of Medicine» уже тогда отмечал, что с 1968 г. историография медицины резко расширила свои границы, последовав призыву Дж. Розену перейти от позитивистски ориентированного взгляда к переносу акцента на исследования социальных аспектов медицины, феноменов болезни и эмоций [10, р. 24-25]. Напротив, существует не так много примеров попыток разработать философию медицины в качестве самостоятельного ответвления философских исследований науки. Одной из них, хотя и достаточно своеобразной и существовавшей как «эндемическое» знание, является развитие диалектико-материалистической философии медицины в советский период. Попытки разгромить «идеалистический» взгляд на медицину и создать диалектико-материалистическую концепцию медицины имели место с середины 1920-х годов, когда в Первом МГУ в 1924 г. возник кружок врачей-материалистов, из которого в 1927 г. возникло «Общество врачей-материалистов» при секции естественных и точных наук Коммунистической академии в Москве [5, с. 127], [6, с. 499-500]. Общество работало достаточно активно, успело издать

ряд трудов (в частности два выпуска сборника «Медицина и диалектический материализм. Труды Кружка врачей-материалистов 1 МГУ»). Наиболее активным был председатель общества С. Г. Левит, основоположник русской медицинской генетики, директор Медико-биологического института, получившего с 1935 г. название Медико-генетического Института им. М. Горького. К концу 1930-х гг. всё это практически исчезло, а сам Левит был арестован в январе 1938 и в мае расстрелян, что было связано с кампанией против генетики в 1936-1937 гг. и разгромом Медико-генетического Института [1], [2, с. 668-676], [3], [6], [6, с. 141-152] [8], [9, с. 84-103]. Новый интерес к диалектико-материалистическому истолкованию медицины пришёл уже на конец 1950 — начало 1960-х гг. и продлился до второй половины 1980-х гг. В этот период появился целый ряд исследований, среди которых выделялись труды В. П. Петленко, Г. И. Царегородцева, С. С. Гурвича, А. А. Королькова: уже в 1958 г. Петленко защитил кандидатскую диссертацию «Критика физиологического идеализма», а докторская диссертация Царегородцева «Диалектический материализм и медицина» была защищена в 1963 г. Однако уже в конце 1980-х гг. интерес к диалектико-материалистической философии медицины по понятным причинам исчезает, и с этого времени за последние 30 лет количество работ по философии медицины как раздела философии науки на русском языке радикально уменьшается. Объяснить это можно общим изменением концептуальных оснований и моделей философии науки, сдвигом интереса от логико-методологических вариантов философии науки к таким моделям истолкования науки как социологии науки, социальная история науки и историческая эпистемология науки. Снижение интереса к философии медицины можно также связать и с незначительной исследовательской активностью в области истории медицины. Причины этого можно долго обсуждать, но несомненно, что одна из важнейших за-

ключается в том, что история античной, средневековой и новоевропейской медицины практически не отражена в историко-научной литературе на русском языке. Само по себе незначительное присутствие этих тем в русских историко-медицинских исследованиях кроме того имеет и такую характерную черту, как игнорирование многих результатов и методов, достигнутых глобальной историографией медицины. Соответственно разработка концепций и моделей философии медицины по сути не имеет опоры в виде новых историко-научных исследованиях медицинского знания.

1. Бабков В.В. Эволюция и генетика человека в контексте эпохи (Н.К. Кольцов, Г.Г. Меллер и И.В. Сталин) // Вопросы истории естествознания и техники. 1997. № 1. С. 76-94.

2. Бабков В.В. Заря генетики человека. Русское евгеническое движение и начало генетики человека. Москва: Прогресс-Традиция, 2008.

3. Бабков В.В. Медицинская генетика в СССР // Вестник Российской Академии наук. 2001. Т. 71. № 10. С. 928-937.

4. Кольман Э. Черносотенный бред фашизма и наша медико-биологическая наука // Под знаменем марксизма. 1936. № 11. С. 64-72.

5. Левит С. Диалектический материализм и медицина // Семашко Н. А. (ред.). Большая медицинская энциклопедия. Т. 9. Москва: Советская энциклопедия, 1929. Стлб. 127.

6. Сойфер В.Н. Сталин и мошенники в науке. Москва: Добросвет, 2016.

7. Страшун И. Медицина // Семашко Н.А. (ред.). Большая медицинская энциклопедия. Т. 17. Москва: Государственное издательство биологической и медицинской литературы, ОГИЗ РСФСР, 1936.

8. Фандо Р.А. Московская школа медицинской генетики С. Г. Левита // Проблемы социальной гигиены, здравоохранения и истории медицины. 2014. Т. 22. № 1. С. 44-46.

9. Фандо Р.А. Становление отечественной генетики человека на перекрестке науки и политики. Москва: МАКС Пресс, 2013.

10. Vynum W. F., Porter R. S. (Eds.). Companion Encyclopedia of the History of Medicine.

Серкова В.А.

СПб ПОЛИТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
РАЦИОНАЛЬНЫЙ И ТРАНСЦЕНДЕНТНЫЙ
ПЛАНЫ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

В русской философии вопрос о том, какова природа рационального знания был определен как один из наиболее значимых. Что такое рациональное знание? И что такое рациональная культура? Возможно ли внерациональное и нерациональное знание? Каково соотношение между гипотетическим, проблематическим и иррациональным знанием? Эти вопросы, особенно остро стоявшие в русской религиозной философии, не потеряли своей актуальности и сегодня. Эта проблематика всегда имела острое полемическое содержание. В этом отношении русская религиозная философия XX века радикально продвинулась вперед в понимании возможности рационального постижения трансцендентного предметного мира. Один из самых интересных представителей русской религиозной философии Павел Флоренский показывает, как могут соотноситься трансцендентные и трансцендентальные планы в структурах рационального знания. Флоренский после окончания университета, несмотря на предложение своих учителей - выдающихся русских математиков Н.Е. Жуковского и Л.К. Лахтина - остаться на кафедре для продолжения научной деятельности, поступает в Московскую

духовную академию, руководствуясь желанием вникнуть в положительное учение о церкви и научно-философское мировоззрение «без всяких компромиссов». Флоренский пишет о необходимости борьбы с «дурным научным вкусом», и одним из направлений его методологических исследований является анализ принципов рационального мышления и приложение его к той области, в которой лежат «истины ангелов». Но и здесь нет такого знания, которое было бы «готово к употреблению». Именно здесь разворачивается настоящая духовная война, которая позволяет лишь приближаться к этим сущностям, достаточно обратиться к трудам Августина Блаженного или Иоанна Златоуста. Флоренский особенно предупреждает об опасности тщеславного погружения в трансцендентное, когда «праздная рассудочность порождает тягу к демонологии, мистицизму, спиритизму». Русская религиозная философия развивалась в особом историческом контексте кризиса 1905 года, волны терроризма, первой мировой войны, Февральской и Октябрьской революций, гражданской войны, государственного террора, высылки и неустроенности жизни в вынужденной эмиграции значительной части русского философского сообщества и абсолютной несвободы оставшейся. Это было время, когда основной темой русской философии (иногда, правда, неявной) становится теодицея - оправдание несовершенства мира, поиск абсолютных основ морали, которая укрепляется не внутренними соглашениями или общественным договором, держится не на страхе наказания и возмездия («око за око»), а на способности находить основания для добра в самом себе. С начала XX века особенно трудно поверить в то, что мир совершенен, а человек полон добрых намерений и поступков. Флоренский понимает зло как «реальную силу», и полагает, что от нее следует отказываться многими и непрерывными усилиями, не «переживать его как реальность». В русской философии XX века в силу особых исторических обстоятельств был

осуществлен грандиозный синтез - объединение этики и аксиологии, с одной стороны, и эпистемологии и онтологии, с другой. Опасно было существование «аксиологически нейтральной» философии как абстрактного знания, превращения философии в инструментальную логику и чистую методологию или узконаправленную аналитику. Ценностные суждения составляют концептуальное ядро философии ее представителей, определяют сущность философствования русских мыслителей. Это хорошо видно на примере работ П. Флоренского. Принцип единства и взаимосвязи онтологии, эпистемологии, аксиологии и нравственной философии был во всей полноте реализован в его философской системе, теоретически предотвращая кризис «европейского человечества».

Дейкун И.Д.

РГГУ

МЕНИПШЕЯ И ПИРАТСКАЯ ПЕНТАКОТЕРА.
ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИЧЕСКОГО МОДЕЛИРОВАНИЯ В
ФИЛОСОФСКОЙ ГУМАНИТАРИСТИКЕ 60-70 ГГ.

Данный доклад в рамках секции «Философия науки и техники» посвящен анализу специфики понятий «менипшея» М. Бахтина [1] и «пиратская пентакотера» М. Петрова [2] и особенности их гипотетико-дедуктивного моделирования в рамках понятийно-аксиоматической структуры поэтики карнавала и теории культурогенеза соответственно. Опираясь на методологии тематического анализа науки Дж. Холтона [3], контекстуального анализа К. Скиннера [4,5], а также на концепцию «приборной установки» в историческом познании, разработанную Ф. Блюхером [6], я анализирую логические, операциональные сходства экстенциональной гипертрофии этих понятий, а также локализирую данные теоретические явления в дисциплинарном и тематическом контексте

советской филологии и философии 60-70-х годов, когда вышли, написанные ранее, «Поэтика творчества Достоевского» и «Язык, знак и культура». Так, на поверку оказывается, что оба ученых разделяют специфическую для советской андеграундной гуманитаристики установку, которая может быть по аналогии с лосевским понятием рассмотрена как «платонический монизм»: постулируемые универсалии обладают свойством исторического долженствования, а следовательно, существуют как реалии культуры. С другой стороны, сама тенденция к предельной антикизации феномена, его онтологизация, а также примат исследовательской интуиции над эмпирией обусловлены спецификой ситуации наблюдения, рационалистской реконfigurацией приборной установки доверия, при которой фрагментарное, то есть не оформленное текстологическим и источниковедческим инструментарием, имеет более достоверный статус.

1. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского // Собрание сочинений в 6 тт. Том 6. М.: Русские словари, Языки славянской культуры, 2002

2. Петров М.К. Язык, знак, культура. М.: УРСС, 2004

3. Холтон Дж. Тематический анализ науки. М.: Прогресс, 1981

4. История понятий, история дискурса, история ментали-тега / Сборник статей под редакцией Ханса Эриха Бёде-кера. Перевод с немецкого. - М.: Новое литературное обозрение, 2010.

5. Кембриджская школа: теория и практика интеллект-туальной истории / Сост. Т. Атнашев, М. Велижев. — М.: Новое литературное обозрение, 2018

6. Блюхер Ф.Н. Философские проблемы исторической науки. — М., 2004

Прокудин Д.Е.

СПбГУ

МИФ О ТЕХНОЛОГИЧЕСКОЙ ОТСТАЛОСТИ РОССИИ (НА ПРИМЕРЕ ПОТРЕБИТЕЛЬСКОЙ РАДИОАППАРАТУРЫ)

В современном общественном сознании в России достаточно широко распространено представление о том, что в нашей стране потребительская электроника либо отсутствовала, либо была плохого качества и не была конкурентно способной по отношению к западной радиоэлектронной промышленности. Отчасти это основывается на объективном положении развития этой отрасли в СССР в условиях плановой экономики и отсутствии конкуренции. В том числе, на это оказывало влияние идеологическая составляющая, согласно которой достижения научно-технического прогресса прежде всего должны были работать на обороноспособность страны и общественное развитие, а потребление со стороны населения подчинялось необходимости и рациональности. Но, немало важным является и то, что эти представления основываются на современном положении в России, когда разработка и производство бытовой электроники либо полностью отсутствует, либо заключается в узловой сборке из импортных комплектующих. А раз сейчас ничего нет, то и ранее этого также не было.

Считаю, что важным является прояснение вопроса о развитии потребительской радиоэлектроники в нашей стране в советское время, что позволит не только формировать адекватное представление о достижениях научно-технического прогресса во второй половине XX века в СССР-России, но и может дать толчок к пробуждению интереса у подрастающих поколений к научно-техническим разработкам и вовлечению их в процессы активного импортозамещения, что является актуальной проблемой и задачей для современной России.

Мифологизация научно-технологической отсталости СССР-России я рассмотрю на примере блочной потребительской радиоаппаратуры первого и высшего класса сложности. По современной классификации это Hi-Fi и Hi-End аппаратура. Она не является товаром массового спроса, что связано с переходом на цифровой звук, потоковое вещание и предоставлению сетевых услуг по доставке музыкального контента «по требованию» или по подписке. Такая аппаратура является дорогостоящей и её приобретают «истинные ценители звука», то есть меломаны. Даже в крупных городах не так много магазинов, торгующих такой аппаратурой. Например, в Санкт-Петербурге есть всего несколько салонов, где представлены далеко не все выпускаемые образцы и то в единичных экземплярах. В основном её поставляют под заказ.

Однако, качественный стереофонический звук начал волновать любителей музыки ещё с конца 50-х – начала 60-х годов XX столетия. Советский Союз эта потребность не обошла стороной. С одной стороны, осознание необходимости разработки стационарного усилительного оборудования пришло к инженерам-радиоэлектронщикам, а, с другой, разработки были инициированы высшим руководством страны, в чьей среде также были апологеты качественного звучания. Это привело к тому, что энтузиастами с начала 70-х годов начали вестись разработки усилителей первого и высшего класса сложности на базе объединений радиоэлектронной промышленности военно-промышленного комплекса. Первые образцы стали появляться с середины 70-х годов прошлого столетия. Исторически сложилось, что первенство в разработке и, затем, в начале серийного производства было у научно-производственных объединений, которые разрабатывали и выпускали различное радиотехническое оборудование и системы для военно-морского флота. Что и нашло своё отражение в названиях усилителей: Бриг, Прибой, Корвет, Каравелла и т.п. Также были и другие разработчики и произво-

дители из военной отрасли: Вега, Амфитон. Разработкой и серийным выпуском блочной радиоаппаратуры занимались и предприятия гражданской сферы, например, Радиотехника и Эстория. Уже к середине 80-х годов в Советском Союзе массово выпускалась блочная радиоаппаратура, из которой составлялись стереокомплексы (интегральный усилитель, проигрыватель виниловых дисков, кассетный магнитофон-приставка, звуковая стереосистема (звуковые колонки)). В конце 80-х – начале 90-х годов был освоен выпуск проигрывателей компакт-дисков (CD-дисков). При этом аппаратура постоянно совершенствовалась, появлялись новые модели. В Советском Союзе к концу 80-х годов действовали торговые сети, состоявшие из фирменных магазинов производителей. Например, в крупных городах (республиканских, краевых, областных центрах) работали магазины НПО Вега и Радиотехника рижского объединения. Следует отметить, что выпускавшаяся аппаратура была высокого качества и сравнительно недорогая.

Стереосистемы первого и высшего класса сложности стали доступным и массовым явлением. Такая система, как правило, была в любой семье, члены которой были любителями музыки и качественного звука.

Помимо внутреннего потребления советская блочная радиоаппаратура шла на экспорт. Так, например, Франция и Австралия покупали интегральные усилители Бриг, а Германия – ламповые усилители мощности Прибой. Это также определялось высоким качеством и конкурентноспособной ценой.

Однако, прогресс в разработке и производстве потребительской радиоаппаратуры был прерван развалом Советского Союза. Постепенно были разорваны производственные цепочки, закрывались НИИ, промышленность приходила в упадок. Останавливалось производство комплектующих. На старых запасах энтузиасты занялись предпринима-

тельством и некоторое время ещё производили аппаратуру. Но с середины 90-х годов разработка и серийное производство не только блочной радиоаппаратуры, но и бытовой электроники в целом были прекращены. Только отчасти это было вызвано внутренними проблемами и противоречиями в нашей стране. Западная цивилизация таким образом как устранила мощного конкурента, так и расчистила для себя новый рынок сбыта. А потеря собственных разработок и производства со временем породила мифы о технологической отсталости СССР-России.

В современной ситуации, связанной с обострением международных отношений между Россией и коллективным Западом, как никогда ранее наиважнейшей проблемой является импортозамещение. Эта же проблема существует и в разработке и массовом производстве бытовой электроники и Hi-Fi и Hi-End потребительской радиоаппаратуры, в частности. Возобновление разработок и налаживание массового производства возможно, так как для этого пока что ещё есть такие условия как: 1) наличие кадрового потенциала (как инженеры советской «закалки», так и молодёжь, получающая соответствующее инженерное образование); 2) сохранение базы производства элементной базы и компонентов (например, ОАО «Интеграл», Минск, АО «Микрон», Зеленоград или НПО «Светлана», Санкт-Петербург); 3) научно-техническая и производственная база (предприятия и научно-производственные объединения военно-промышленного комплекса). Как видится, то, в основном кустарное, существующее производство штучной радиоаппаратуры «на заказ», не в состоянии решить эту серьёзную проблему без участия государства.

Иванов Г.Н.

ИТМО

ФИЛОСОФИЯ ЭКОЛОГИИ В РОССИИ: ОТ НАУЧНЫХ ПРОБЛЕМ К СОЦИАЛЬНО ПОЛИТИЧЕСКОЙ АКТИВНОСТИ

Экология как наука, как и многие другие области исследования, традиционно разделяется на теоретическую и практическую сферу. В фокусе внимания практического эколога находится задача приведения актуального положения дел к норме предельно допустимых концентраций вредных веществ в реальных средах, то есть задача нормализации воздействия различных факторов - биологических, химических, физических – на среду обитания человека и других живых организмов. Эколог теоретик при этом обращается к содержанию понятия нормы, имеющего место в данном контексте. Эти задачи не являются единственными, однако без их упоминания не будет понятным значение экологической научной работы в контексте решения существенных общественных проблем. Переходя к философии экологии, следует отметить критику (определение границ значимости) установления указанных нормативов. В частности, здесь можно упомянуть критическую рефлексия, звучащую от Ульриха Бека. В своей работе «Общество риска: на пути к другому модерну» он пишет о том, что наука, устанавливая нормы вредного воздействия человека на окружающую среду, в то же время выдает «охранную грамоту» рискам, то есть позволяет не обращать пристального внимания, например, на конкретные реальные ситуации, когда возможно возникновение суммирования воздействия различных вредных факторов. Такого рода критическая рефлексия непосредственно соединяет внутренние (методологические) проблемы экологии как науки и внешние, возникающие в контексте ее социального функционирования. В практическом смысле эта рефлексия связана с социальной активностью, которую ведут ученые,

включаясь в природоохранное движение, разрабатывая его основания (например, можно вспомнить отечественных ученых Бородина И.П. и Кожевникова Г.А.). В этом же контексте имеют значение общественные движения, например Всероссийское общество охраны природы, Greenpeace, имеющее в том числе российское отделение, Альянс защитников животных, и т.д., а также государственная политика относительно окружающей среды, в частности «государственный экологический мониторинг», осуществляемый Федеральной службой по гидрометеорологии и мониторингу окружающей среды. В этих движениях и в работе соответствующих государственных организаций принимают непосредственное участие и ученые экологи. Таким образом мы видим, что в науке экологии тесно переплетены как научные, так и социально-политические и экономические интересы. Относительно последних можно упомянуть работы Гофмана К.Г., первым в России предложившего экономическое обоснование экологических нормативов загрязнения окружающей среды. Такая неоднозначность экологии как науки делает ее полем пересечения интересов различных заинтересованных групп – ученых, политиков, бизнесменов, групп граждан живущих в районах с неблагоприятной экологической обстановкой. Как следствие возникает необходимость философского обсуждения возможности взаимного влияния указанных интересов и их согласования. В докладе будет представлено исследование некоторых кейсов, имеющих место в современной России, когда становилось явным взаимное влияние экологических общественных движений и социально-политических изменений. Эти случаи могут стать материалом для философской экологической рефлексии.

Ветютнев Ю.Ю.
ВОЛГОГРАДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ
ВНУТРЕННЯЯ И ВНЕШНЯЯ АКСИОЛОГИЯ
ЮРИДИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ

Существует довольно живучий и распространенный миф, будто бы позитивистская теория права равнодушна к ценностям и не содержит никаких аксиологических идей. Этот миф является во многом результатом критики позитивизма, которая, как отмечал Г. Кельзен, зачастую направлена не столько против него самого, сколько против его ложного образа. Однако заметный вклад в формирование этого мифа внесли и сами позитивисты.

Помимо аксиологических оснований теоретического познания права, Кельзен излагает также собственную версию ценностных характеристик самого права; они раскрываются, в частности, в тексте «Проблема справедливости», опубликованном в качестве приложения ко второму изданию «Чистого учения о праве».

Если учесть, что в теории Кельзена норма и ценность связаны между собой до неразделимости, что норма является основным способом конституирования ценности, то отрицание возможности столкновения нескольких норм с одинаковой сферой действия, по существу, перечеркивает и возможность ценностного конфликта. Признание плюрализма ценностей остается чисто внешним, декларативным заявлением, которое не согласуется с основным для Кельзена онтологическим образом вертикально построенного нормативного единства: ценность, которая не может реализоваться в норме, попросту повисает в воздухе.

Если вернуться к тексту «Чистого учения о праве», то в нем мы обнаруживаем указание на две конкретные ценности, которые выглядят несколько неожиданными в общем контексте теории Кельзена и особенно после неоднократно

прозвучавшего призыва к избавлению от политической идеологии, поскольку обе эти ценности носят ярко выраженный политический характер.

Власть и централизация – явления, политическое значение которых очевидно и которые получают положительную оценку Кельзена, несмотря на декларируемую им аполитичность. Автор явно смещается с «позиции наблюдателя» на «позицию участника» – лица, решающего в сфере права конкретные практические задачи.

Итак, хотя Г. Кельзен ставил перед собой задачу построения теории, свободной от ценностей, в действительности его учение осложнено двойной аксиологией. (Это характерно не для всех теоретических концепций права; например, создатели многих вариантов естественно-правового учения сами разделяют те же ценности, которые, по их мнению, лежат в основе правовой системы).

«Внешняя» аксиология включает в себя такие ценностные установки самих теоретических построений Кельзена, как точность, объективность, чистота, прогресс науки; это ценностные ориентации автора, частично свойственные научному сообществу, частично имеющие политическое содержание.

«Внутреннюю» аксиологию образуют ситуативные ценности, закрепляемые нормами конкретного правопорядка и потому носящие переменный, бланкетный характер.

Смысловое напряжение «чистого учения о праве» Г. Кельзена определяется постоянными колебаниями между аксиологической нейтральностью и вовлеченностью, политизацией и деполитизацией, позицией наблюдателя и позицией участника, множественностью ценностей и единством нормативного порядка.

Никитин В.Е.

СПбГУ

ФЕНОМЕН ПОЛИТИКИ ИСТОРИИ КАК ПРОБЛЕМА СОВРЕМЕННОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

В современной философии истории, доминировавшая в ней изначально, историософская тематика как бы отошла на второй план. Если, первая половина двадцатого века была отмечена ее ренессансом (Шпенглер, Бердяев, Тойнби), то для второй половины характерна ситуация, которую можно назвать эпистемологическим поворотом. Современная философия истории является, прежде всего, познанием самого исторического мышления, а ее основным вопросом является вопрос о возможности исторического познания. Данный вопрос не рассматривается самой исторической наукой, так же как не рассматриваются в ней и те фундаментальные мыслительные конструкты и понятия, пользуясь которыми, она формирует картины прошлого, к которым, например, относятся «исторический факт», «историческое время», «историческая реальность», «историческая истина». К наиболее известным работам в современной эпистемологии истории можно отнести труды Р. Арона, П. Рикёра, А. Мегилла, Х. Уайта, Ф.Р. Анкерсмита и многих других авторов.

Один из основных результатов этих исследований заключается в осознании того, что понимание объективности и истинности в историческом познании принципиально отличается от естественнонаучного. Дело не только в том, что социально-гуманитарные науки по известному определению есть науки о духе и культуре, но и, прежде всего, в том, что социокультурные феномены, в свою очередь, влияют не только на их развитие и методологию, но и на результаты познавательной деятельности.

Так, в историческом познании интерпретация событий прошлого определяется ценностными установками

субъекта, в том числе установками мировоззренческими, идеологическими и политическими. Темы исторических исследований, характер их обсуждения и его результаты существенным образом зависят от социально политических факторов и коллизий общественной жизни. В итоге прошлое интерпретируется на основе идеологических установок и политической конъюнктуры.

При этом весьма настойчиво звучат требования помнить о прошлом правильным способом. В современном обществе отмечается определенная озабоченность содержанием исторической памяти, а также озабоченность контролем над тем, как и что следует помнить в прошлом. В итоге системой образования и средствами массовой информации нередко предлагаются идеологизированные картины прошлого, часто весьма далекие от тех, которые существуют в исторической науке. Одним из ярких примеров являются школьные учебники истории, созданные в последние десятилетия на Украине и в государствах Прибалтики, в которых обществу навязывается историческая традиция, угодная государственной власти. Если историческая память находится в современном мире под контролем власти, то формируемые ей образы прошлого часто являются его искажением или фальсификацией. Таким образом, историческая реальность, конституируемая на основе управляемой коллективной памяти, оказывается далекой от действительности прошлого.

Как с этим быть? В постмодернистской философии истории XX века (М. Фуко, М. Хальбвакс, П. Нора) возникла точка зрения, согласно которой делом историка является анализ самого пространства памяти, изучение исторических репрезентаций без претензии на исследование прошлого как оно на самом деле было. А что было в прошлом на самом деле – вопрос ненаучный, ибо историческая действительность нам непосредственно не дана. Такого рода методологическая позиция представляется далеко не беспорной, а

феномен политического управления историей действительно существует и требует серьезного научного анализа.

Масланов Е.В.

РОИФН

О СТАРОМ И НОВОМ В ФИЛОСОФИИ НАУКИ

Развитие философии в России сложный процесс. На протяжении длительного периода она существовала не только как отдельная область профессионального знания, а но и в форме публицистики и литературы. В XX веке вполне можно говорить как об активной профессионализации философии в России, так формировании философии науки и техники. В этом случае возникает вопрос о том имеется ли преемственность между проектами в этой области и предыдущей философской традицией, тем более что во многом она была отвергнута?

Некоторые важные идеи, повлиявшие на развитие этого направления в России и в мире, были высказаны Б.М. Гессеном. Они связаны с важностью рассмотрения социальных предпосылок развития научных идей. Они базировались на попытке применить марксистскую теорию к анализу развития научного знания. Правда, она существовала не только в советской России и подобное истолкование могли сделать и другие исследователи. Возможно, имеются некоторые исторические предпосылки, позволяющие объяснить этот факт.

Большое количество исследователей обращают внимание на то, что развитие философии в России было связано не столько с попыткой ответить на гносеологические вопросы, сколько с осмыслением общественного устройства и попыткой понять развитие истории. Уже в «обществе любомудрия» (1823-1825 гг.), ставившем своей задачей изучение немецкой философии и стремившимся создать идеальное наукоучение, особая роль отводилась попыткам осмыслить

место России в мире. Вышедший из этого кружка И.В. Киреевский в программной статье издаваемого им журнала «Европеец» «XIX век» (1832 г.) настаивая на важности присоединения России к развитию общеевропейского Просвещения отмечает, что развитие общества и науки зависит не только от сознательных действий, но и от социальных изменений. Они влияют на различные стороны жизни людей. От «промышленности», до юриспруденции. «Нет сомнения, – пишет в этой статье И.В. Киреевский, – что изобретение паровых машин есть следствие европейского просвещения, что оно благотельно для рода человеческого вообще, и для будущих успехов промышленности. Но настоящее состояние промышленности европейской, которое также есть следствие предыдущего, противоречит успехам сего изобретения. Миллионы людей должны искать новых средств к пропитанию, между тем как средства сии и без того затруднены следствием прежнего устройства промышленности». Этих же идей о роли социальных институтов он придерживался и на следующем этапе своего творчества, когда стал одним из основателей славянофильства. Эта доктрина проникнута идеями влияния социального устройства на различные стороны жизни общества.

А.Л. Янов в своей книги «Россия против России» отмечает, что славянофилы «заложили» несколько идеологических «бомб», которые затрудняли формирование в России либеральных европейских проектов. Ведь во всех них были элементы этого учения. Возможно, что одной из таких «бомб» было и обостренное внимание к социальному контексту и социальной роли различных институтов. Она «взорвалась» в совершенно неожиданном месте создав особую перспективу видения научного развития, которая может быть связана и с политической субъектности науки.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФ проект 21-18-00428 «Политическая субъектность со-

временной науки: междисциплинарный анализ на перекрестке философии науки и философии политики» в Русском обществе истории и философии науки.

Шиповалова Л.В.

РОИФН

К ВОПРОСУ ОБ ИСТОКАХ И ПЕРСПЕКТИВАХ ПОНЯТИЯ РАСПРЕДЕЛЕННОГО ПОЗНАНИЯ

Понятие распределенного познания (Э. Хатчинс) возникает на стыке когнитивных и антропологических исследований. Его специфика определяется рассмотрением субъекта познания в качестве распределенной социально-технической системы. В этом смысле распределенное познание связано как минимум с двумя существенными моментами – включением в познание технических объектов и распределением познавательной деятельности между различными участниками. Оба этих момента дают основание связывать истоки понятия распределенного познания с отечественной традицией культурно-исторической теории деятельности (Л. С. Выготский, А. Р. Лурия, А. Н. Леонтьев и др.). Эта связь может быть, как выраженной – Хатчинс непосредственно ссылается на теорию Выготского, – так и имплицитной. В первом случае подчеркивается культурно-исторического контекст познавательной деятельности, а во втором – предметность деятельности (значимыми при этом оказываются понятия акторов, медиаторов и объектов как оснований познания). Во втором случае следует отметить рецепцию идей А.Н. Леонтьева в скандинавской школе, в частности, работы У. Энгстрема. Однако новые интерпретативные возможности появляются тогда, когда мы обращаем внимание на перспективы расширения понятия распределенного познания на научную деятельность и соединения его с идеями С. Фунтовича и Дж. Равеца о расширенном экспертном сообществе науки пост-нормальной эпохи. Дело в том,

что расширенное экспертное сообщество может быть обосновано как выполняющее или дополняющее производство научного знания только в том случае, когда познавательные практики, осуществляемые различными экспертами, в том числе учеными, трактуются посредством концепта *знания-как* (knowing-how). Это понятие не является на данный момент достаточно определенным и различным образом трактуется в аналитической философской традиции, в теории экспертизы и у авторов концепта пост-нормальной науки. Однако мы полагаем, что важной характеристикой, определяющей необходимость *знанию-как* распределяться, оказывается его неполнота, производная от его практического характера, осуществления в конкретной ситуации. Отмечу, что и Э. Хатчинс, в своем анализе распределенного познания подчеркивает локальный характер функционирования социально-технической познающей системы. В этом контексте мне представляется конструктивным дополнительное обоснование *знания-как* в контексте отечественной культурно-исторической теории деятельности. Одновременно и деятельностный подход к познанию получает дополнительное применение к современным научным практикам, осуществляемым в рамках так называемой «науки для общества» или науки, ориентированной на общественное благо. Аргументы возможности такого обоснования будут представлены в докладе.

Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, грант № 19-18-00494 (продление), <https://rscf.ru/project/19-18-00494/>.

Козлова Н.Ю.

МОСКОВСКИЙ ПЕДАГОГИЧЕСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ
Л.С. ВЫГОТСКОГО

Л.С. Выготский, диагностируя в современной ему психологической науке кризис, вызванный перепроизводством фактического исследовательского материала, приходит к мысли о необходимости критического анализа, согласования и систематизации имеющихся научных результатов – создания общей науки.

Доклад посвящен анализу философско-методологических наблюдений и идей Выготского, развернутых им в исследовании «Исторический смысл кризиса в психологии»: о роли «фундаментального понятия» в развитии науки и его связи с «объяснительным принципом», о стадийной трансформации научного открытия, о происхождении научных понятий, его связи с научным фактом и соотношении общей и частной науки, о путях взаимодействия научных систем, о важности исторической рефлексии при анализе научных представлений и фактов и др. [1]. Представлены аргументы в пользу того, что данные идеи не только перекликаются с исследовательскими концептами и стратегиями современного проблемного поля философии науки, но и зачастую их предвосхищают, заключая мощный потенциал для развития.

1. Выготский Л.С. Психология развития человека. М.: Изд-во Смысл; Эксмо, 2005.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00937.

Шкляр Е. Л.

СПбГУ

ПОЛИТИЧЕСКИЙ СТАТУС ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

И ИХ ИСТОРИЦИСТСКАЯ ЛЕГИТИМАЦИЯ

Наука менялась вместе с человечеством. Если взглянуть на отношение к науке и ее понимание в то или иное время, можно немедленно заметить, какая из научных дисциплин является «главной» в то или иное время. Западная культура знавала времена экспериментальной физики, времена физики теоретической, век философии и т.д. Эта титульная наука задавала тон всему отношению к знанию и определяла политические отношения во всем здании наук. При этом физика, к примеру, может определять политику научного сообщества в узком смысле, тогда как гуманитарные науки, претендующие на первенство в общественном сознании последнего столетия или двух, могут определять политический климат цивилизации в самом широком значении.

В XIX веке запад вступил в эпоху научно-технического прогресса. Лидером научного мира становится физика. Начало же XX века ознаменовалось выдвижением теории относительности и квантовой механики, появление соответствующих этих разделов физики отразились на всех науках и в искусстве. Одновременно с этим роль лидерства у физики оспаривала химия, которая играла ключевую роль в сельском хозяйстве и промышленности, а свою самую страшную сторону продемонстрировала на полях Первой мировой войны. Другая наука, которая тоже участвовала в этой гонке и оказала огромное влияние на мир – биология, принеся с собой расшифровку генетического кода, открытие асимметрии головного мозга и прочие революционные открытия. Но кроме того, она породила опыты над человеком во время Второй мировой войны. В общем, оказа-

лось, что естественные науки сами по себе могут принести больше вреда нежели пользы.

Понимание значительности гуманитарных наук в научной сфере пришло только в XX веке, когда на авансцену начала выходить социология. Основания для этого оказались весомыми: воцарение и крушение тоталитарных режимов, мировые войны, экологический кризис и т.д. Если естественные науки могли обеспечить то или иное государство экономической и военной мощностями, то гуманитарные науки должны были обеспечить человечество в целом инструментом для оценки собственных действий, платформой для вынесения моральных суждений, стать основанием коллективной памяти и базисом для постановки вопроса об ответственности цивилизации за творимые ею добро и зло. Теперь уже стала очевидной зависимость естественных наук от общественных отношений и, как следствие, от тех научных дисциплин, которые изучают человека и те отношения, в которые он вступает.

Проблема заключалась в том, что изучения общества как системы социальных отношений недостаточно для объяснения его функционирования. Перед науками встала проблема изучения человека со всеми иррациональными сторонами его бытия, и для решения этой задачи недостаточно только гуманитарных или только естественных наук. Необходимо было общее пространство, в котором их усилия могли бы координироваться и потенцировать друг друга. Поиски новой формы науки в духе Гете потребовали бы слишком много времени, а главное, радикального слома всего здания науки. Этот проект был отодвинут в некое проблематичное будущее, а текущая конъюнктура потребовала новой расстановки сил в пространстве уже существующих наук. И здесь на авансцену вышли гуманитарные науки, опирающиеся на специфическую форму легитимации их статуса, тесно связанную с историзмом как формой мировоззрения и парадиг-

мальной установкой. Историзм в своей релятивистской версии, возобладавшей в XX веке, устранял все вневременное и универсальное, принимая во внимание лишь конкретное и частное и акцентируя конкретно-исторический характер всякой формы знания. Опираясь на него, гуманитарные науки эксплицитно порывали с прошлым науки, слишком явно связанным с метафизикой, имплицитно сохраняя его в модернизированных формах и обеспечивая надежным алиби позитивной науки.

Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда (проект № 21-18-00174 «Историзм как парадигма гуманитарных наук»).

Бусов С.В.

СПбГУ им. М.А. БОНЧ-БРУЕВИЧА
СВОБОДА КАК СПОСОБ СУЩЕСТВОВАНИЯ
ЧЕЛОВЕКА: СИНЕРГЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Свобода – это способ существования человека; так, если движение есть способ существования маэрии, любой вещи, то свобода есть способ существования только человека как разумного существа. Понятие существования категориально связано с такими модальностями, как случайность, необходимость, возможность и действительность. В этом смысле существование человека связано с названными модальностями, а также со свободой. Исследуя существование человека сквозь призму его свободы, попытаемся раскрыть механизм ее реализации. Такого рода механизмом является социальный отбор, как способ проявления сущности человека. Так, по необходимости человек существует во всех сферах общественного производства, однако случайно может проявлять себя отдельно в конкретных отраслях производства. Также у человека есть возможность свободно проявлять свою сущность, реализовывать свои способности во всех сферах и отраслях. Синергетический анализ способностей

человека показывает, что они представляют собой умение контролировать сложное взаимодействие множества разных сил и сторон в процессе социального отбора с целью реализации той или иной возможности (детектор) – с одной стороны, а с другой – делать удачный выбор того информационного сигнала, на который социум отреагирует в нужном для человека направлении, т.е. в направлении к максимальной устойчивости (селектор). Выбор селектора обеспечивает адекватное контролирование детектора. Свобода, как способность, содержательно выражена в волеии (хотении) и умении выбирать. Желание (хотение) еще не есть сама воля. По мысли известного психолога Л.М. Веккера, формула регуляционно-волевого процесса включает «мотивационно-субъективный, когнитивно-объектный и собственно исполнительный компонент (в последнем получает свое выражение общая продуктивность акта)». При этом Веккер указывает на *вариативность* проявлений каждого из компонентов, которая проявляется в выборе и всегда определяется бифуркацией. Бифуркация поставляет человеку возможности, является объективным процессом и почти не определяется нашей волей. Так формируются способы действия (способности или исполнительный компонент) как ответ на возникшие потребности (мотивационно-субъектный компонент) в условиях вариативности среды и ее оценки (когнитивно-объектный компонент). Трехкомпонентная структура, рассмотренная на уровне психологии личности, может служить обобщенной характеристикой феномена воли. В этом смысле воля наделена характеристиками личности в конкретно-исторической ситуации. По нашему мнению, если субъект возьмется «играть роль» социального отбора (детектора), то его поведение можно интерпретировать как волевое и свободное. Здесь же следует совместить причинность в поведении субъекта с понятием целесообразности. В одном случае человек использует объективную причину, чтобы вынести из этого пользу се-

бе. Это простой случай, но есть и более сложный: целесообразность, которой руководствуется человек, предполагает, что цель заменяет собой причину в условиях предвосхищения будущего, когда образ будущего (селектор) кладется в основу целеполагания. В этом случае правильно понятые целесообразность и причинность не исключают, а дополняют друг друга: цель, не являясь причиной, все же играет роль причины. Без определения что такое отбор, без использования всего научного арсенала понятий, связанного с исследованием объективного процесса перехода возможности в действительность, понятия свободы и воли сведутся к характеристикам функционирования нашего сознания, когда источником потребности (желания, мотива) будет «вещь в себе», а обратная связь (взаимодействие) с этой «вещью в себе» будет представлена феноменологией кантианского или гуссерлианского толка.

В анализе проблемы свободы автор использовал идеи санкт-петербургской научной школы социальной си-нергетики («школы В.П. Бранского»).

Шапошникова Ю.В.

СПбГУ

ФЕНОМЕН ФЕЙКА С МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ

Одной из характерных черт современности стал так называемый «фейк», или «фейковая новость» (от англ. fake – подделка). Вечернее разоблачение утренних новостей сделалось, кажется, неотъемлемой частью повседневной жизни последних лет. С одной стороны, феномен «газетной утки» не нов и восходит, согласно различным версиям, к периоду от XVI до XVIII веков. С другой стороны, фейковые новости нового типа не сравнимы со своими историческими предшественниками ни в отношении массовости, ни в отношении актуальности и даже разрушительной силы. Одно дело – без-

обидная новость о новом способе ловли уток на желудевую приманку, и совсем другое – ложные сведения, формирующие искаженный образ политического деятеля или целого государства, манипулирующие общественным сознанием и создающие мнимые картины мира. Вызывает опасение и то обстоятельство, что для разоблачения сфабрикованных новостей стало непросто найти противоядие. Для их распознавания больше не достает здравого смысла, требуются многоступенчатые проверки, анализ экспертов, специальное, порой весьма сложное техническое оборудование.

Распространенность фальсификаций в медийной сфере и явная затруднительность их отличия от подлинных данных свидетельствует о необходимости разностороннего анализа феномена «фейка», в частности философского осмысления самого этого феномена, а также пересмотра понятия «информации», анализа технической составляющей в изготовлении и распространении заведомо ложных сведений, обнаружения социальных, политических, экономических и др. оснований этого явления.

Философское осмысление природы фейка становится возможным в контексте анализа концепта пост-правды, или пост-истины (post-truth), исследованию которого был посвящен целый ряд работ в области философии и социологии науки, а также смежных дисциплин последнего десятилетия. Необходимо осознать, вследствие каких онтологических, гносеологических, социологических и психологических изменений значимость фактов при формировании общественного мнения была вытеснена силой эмоционального воздействия. А главное, являются ли изменения, связанные с так называемой «эпохой пост-истины», действительно принципиально новыми явлениями или речь идет лишь о новых условиях, в которых более отчетливо проявились исходные свойства человеческого познания? Иными словами, вызвано ли массовое распространение фейков и их рецепция, а также

другие явления эпохи пост-истины возникновением нового антропологического типа или «эпохи истины никогда и не было»? (Ю. Харари). Допустимо ли говорить о принципиальной недоступности истины толпе, доказательством чему может служить такое отдаленное во времени событие, как, например, суд над Сократом?

Примеры перехода от массового заблуждения к массовой истерии известны истории XX века. Один из них был связан со знаменитой радиопостановкой Герберта Уэллса «Война миров», творчески инсценировавшей катастрофу и вызвавшей реальные беспорядки со стороны жителей Филадельфии и Нью-Йорка. Еще раньше подчеркивалась взаимовлияние ложных образов и политической позиции. Так Ф. М. Достоевский в «Дневнике писателя» отмечал, что во время Крымской войны в Европе распространились самые нелепые слухи о России.

На протяжении всей истории существования человечества распознавание истины было делом сложным и требовавшим завидных усилий – интеллектуальных, волевых, нравственных. Пожалуй, это искусство следует счесть за подлинное назначение философских практик со времен античности и до настоящего времени. Очевидно, что нынешняя ситуация осложнилась современными высокотехнологичными медийными средствами, обладающими специальными инструментами для формирования представлений и последующего манипулирования общественным мнением. И тем не менее, не вызывает сомнений, что в философском арсенале существуют средства, могущие предотвратить разрушительное влияние фейков и сохранить здравомыслие в эпоху пост-истины, будь то повышение уровня образования, развитие навыка самостоятельного критического мышления, стоическая *autarkeia* или пристальное вглядывание в сущность и онтологический статус новых явлений времени как таковых.

Артамонов Д.С. Тихонова С.В.

СГУ ИМ. Н.Г. ЧЕРНЫШЕВСКОГО
СОЦИАЛЬНО-ЭПИСТЕМИЧЕСКИЕ АРЕНЫ
ПРОИЗВОДСТВА СОЦИАЛЬНОГО ЗНАНИЯ

В цифровом мире производство социального знания происходит в рамках социально-эпистемических арен. Они представляют собой коммуникационные площадки, на которых с помощью технологий краудсорсинга организуются научные исследования с привлечением масс интернет-пользователей и осуществляется конвергенция научного знания и обыденных представлений о науке и технике. Социальное знание представляет собой совокупность социального опыта, структурированного социальными субъектами в рациональной форме, необходимое для конструирования социальной реальности и социального воспроизводства.

Социальные медиа и площадки специализированных интернет-сайтов аккумулируют усилия больших масс людей и профессиональных ученых, осуществляющих научный поиск. Практики гражданской науки находят все большее распространение не только в области естественных наук, но и переходят в сферу цифровой гуманитаристики. Осуществляя научный поиск, массы оказывают существенную помощь профессиональным ученым и приобретают устойчивую картину мира, основанную на полученном знании.

Новое социальное знание достигается в результате протекания сложных коммуникационных процессов, включающих взаимодействие науки и общества, масс и цифровых технологий и профессиональную научную коммуникацию. Социально-эпистемические арены включают в себя следующих акторов:

- 1) ученых профессионалов, организующих и проводящих научные исследования, а также популяризаторов научного знания, учителей и преподавателей;

2) массы интернет-пользователей, организованные на научную работу при помощи технологий краудсорсинга и практик гражданской науки;

3) цифровые технологии и социальные медиа (нечеловеки Б. Латур), применяемые для получения и репрезентации научного знания.

Изучение социально-эпистемических арен затруднено большой их разотнесенностью в сети Интернет и мире социальных медиа, а размеры производимого социального знания как естественного так и гуманитарного требуют применения технологий исследования больших данных. Методы математических наук, исследование хештегов и ключевых слов в медиаресурсах позволяет приблизиться к пониманию природы социально-эпистемических арен. Примерами их функционирования являются проекты, посвященные истории советской науки и техники, орнитологии, исследованию космоса, анализу архивных данных, цифровой истории и философии в целом. Устоявшееся социальное знание, разделяемое большими группами людей или локальными сетевыми сообществами, переходит в разряд социальной памяти, которая, подвергаясь цифровой трансформации переформатируется в медиапамять.

Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-18-00153, <https://rscf.ru/project/22-18-00153/>

Кондратенко К.С.

СПбГУ

КИБЕРНЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

РАЦИОНАЛЬНЫХ СИСТЕМ: ОСНОВНЫЕ ЭЛЕМЕНТЫ
ТЕОРИИ

Существует большое количество теорий, описывающих структуру, функции, поведение и развитие систем – структурный функционализм, общая теория систем, кибер-

нетика, синергетика, теория сетей и пр. Эти теории предоставили существенный методологический аппарат для исследования множества видов систем, однако для описания рациональных систем оказываются не вполне достаточными, поскольку сама по себе рациональность может быть локализована для выполнения конкретной функции, а может содержаться в каждом элементе системы, при этом чисто рациональных систем не существует – рациональность инструментальна и подчинена цели. Ввиду этого исследование рациональных систем представляется сложной задачей.

На данный момент выделено и описано три типа рациональных систем. Первый тип (рационально-смысловые системы) связан с ценностной, смысловой ориентацией, рациональность в которой служит реализации смыслов и при достаточной развитости является противовесом ценностным установкам. Второй тип рациональных систем – это системы, ответственные за принятие решений, влияющих как на себя, так и на другие системы. Ввиду того, что процесс принятия решений – это процесс создания решений, такие системы отражают в себе другие системы и генерируют нечто, способное эти системы изменить, это творческие системы. Чтобы создавать что-либо, в т. ч. решения, системы должны максимально точно отражать в себе системы, т.е. быть рекурсивными, постоянно собирая данные об этих системах через множество сенсоров. На этом основании такие системы были названы рекурсивно-сенсорными. Третий тип рациональных систем исполняет принятые решения. Подчинение в таких системах строится на добровольности, это означает, что система сама согласна подчиняться на основе свободы выбора, свободы воли, индетерминации. В то же время, соглашаясь исполнять чью-либо волю, такие системы подстраиваются под выполнение поставленной перед ними задачи, т.е. самостоятельно приобретают или актуализируют имеющиеся навыки, ресурсы, строят план собственных действий, т.е. в

каком-то смысле конструируют сами себя. Это свободные (индетерминированные) и гибкие (изоморфные) системы, ввиду чего они получили название изоморфные индетерминированные системы.

Рациональность каждой из систем носит разный характер из-за различий в интенциональности. Рациональность в системах первого типа относится к миру как к совокупности средств, которые можно использовать для собственных ценностей. В системах второго типа рациональность к себе относится как к средству, чтобы улучшать и развивать внешние системы. Рациональность в системах третьего типа ищет во внешней среде средства, чтобы исполнять цели, также находящиеся вне ее.

Теория рациональных систем рассматривает абстракции, описывающие различные объекты и совокупности объектов на основе кибернетики и структурного функционализма. Поскольку основной метод исследования – это поиск взаимосвязей между элементами различных систем и анализ их взаимодействия, постольку такой подход был назван кибернетической философией.

Исследование выполнено в рамках гранта Экспертного института социальных исследований (проект «Доказательная политика технологического суверенитета и доверие: исследование публичных стратегий обоснования»).

Никоненко С.В.

СПбГУ

ПРИНЦИП ИНТЕРНАЛИЗМА И ПОНЯТИЕ РАЦИОНАЛЬНОЙ ПРИЕМЛЕМОСТИ

Рациональная приемлемость - одно из ключевых понятий современной эпистемологии и философии науки - регулирует «ценностный» аспект, т.е. предпочтение определенной теоретической модели. Тезисы доклада 1) В интернализме не теряется представление об интересубъективном ха-

рактере научного знания; 2) Рациональная приемлемость в интернализме играет сдерживающую роль в отношении индивидуальных волей ученых, выступая коллективной формой интенциональности, предваряющей любое частно-научное исследование эпистемологическими предпосылками; 3) Критерий рациональной приемлемости консервативен, поскольку позволяет сдерживать склонность любого языка замыкаться в собственном контексте; 4) Рациональная приемлемость в интернализме успешно балансирует между догматизмом и скептицизмом; 5) Реалистический и рациональный характер понятия «приемлемость» позволяет отвергнуть релятивистский тезис о замкнутости науки в рамках частной парадигмы и допустить, что всегда имеется «не-парадигмальная» составляющая, коренящаяся в философском осмыслении науки.

Понятие «рациональная приемлемость» является общеупотребимым в философии неопрагматизма. В качестве отправной точки мы берем определения этого понятия, предложенные Хилари Патнэмом. Критикуя чистый верификационизм, Патнэм пытается убедить нас в том, что нет ни одной научной теории, не тяготеющей к эссенциализму, т.е. не укладывающейся в предустановленную «картину мира», задаваемую эпистемологическими критериями референции и репрезентации. Патнэм остается верным общему для прагматизма стремлению: вернуть в науку человека, отказавшись от «кантианской» теории абстрактного рационального субъекта. Равно как и отвергнуть «дескриптивный» верификационизм, согласно которому могут существовать факты, независимые от эпистемической позиции. Подытожим общую суть позиции Патнэма: никакая теория не может претендовать на то, чтобы стать копией действительности; рациональная приемлемость регулирует «ценностный» аспект, т.е. предпочтение определенной теоретической модели; в основе рациональной приемлемости лежит эпистемологическая доктрина, позво-

ляющая отнести все концептуальные схемы к определенному «миру».

Патнэмовская интерпретация осуществляет поворот от языка к опыту и, в определенной степени, восстанавливая приоритет эпистемологии над философией языка, по крайней мере, применительно к научному знанию. Хотя взгляд интернализма на реальность носит «эпистемический» характер, представления о реальности, по меткому выражению Дэвидсона, стремятся быть объективными, насколько это возможно. Здесь мы тоже видим дискурсивность, но она не такая, как у Рорти или Фейерабенда. У Патнэма дискурс науки складывается как неразрывный симбиоз объективного и субъективного, внутреннего и внешнего, лингвистического и экспериментального.

Вместе с тем в плюралистическом реализме еще отсутствует единый мир, который присутствует за пределами концептуальных схем. На наш взгляд, и в этом наше несогласие с реализмом Патнэма, такой мир существует. Патнэм не принял существования единого объективного мира, поскольку полагал, что в этом мире не найдется места для человека. Он считает, что если лишить реализм «человеческого лица», то он превратится в метафизический реализм, ориентированный на «безличную» науку. Нам кажется, что можно допустить существование единой реальности и при этом не быть метафизическими реалистами. Можно сочетать онтологический монизм и гносеологический плюрализм.

Дыдров А.А.

ЮЖНО-УРАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ, ЧЕЛЯБИНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ
НАУКА В МИРЕ ДИСТОПИИ И ДИСТОПИЯ В
МИРЕ НАУКИ:

ОТ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ДИСКУРСОВ К АНТИСЦИЕНТИЗМУ

Приоритет практической ориентации и прикладного функционала науки можно назвать универсальным признаком как "тоталитарных", так и "потребительских" дистопий. В дистопиях первого условно обозначенного класса целерезультативная прикладная направленность науки реализуется в организации социальной жизни (сферы образования, труда, отдыха и т. д.), кодифицированной с инклюзией самых мало-значительных в масштабах социума элементов жизненного уклада. Дистопии второго класса репрезентируют ситуацию, в которой наука обслуживает преимущественно экономическую систему, а не аппарат власти и принуждения. В границах экономической сферы научное знание квазисинкретически координируется с производственно-техническими практиками. Последняя, в свою очередь, результируется широким спектром социально одобряемых. В качестве перверсивной тенденции социально и законодательно одобряемым трендом может выступать, например, легализация психотропных препаратов и массовая доступность продуктов фармацевтической индустрии. В кластере т. н. "постапокалиптических" дистопий практико-результативная ориентация науки и - конкретно - фундирование изобретательского потенциала приводит к антропо- и техногенным кризисам, завершающимся размонтированием всей системы социальных отношений, исчерпанием ресурсно-экономической базы, тотальным распадом инфраструктуры и т. д. Можно считать постапокалиптическую вариацию будущего наиболее радикальной по критериям воспроизводства традиций, социальных связей, институциональных форматов в виду их тотализирующего демонтажа и критически затрудненной реставрации.

Репрезентированная в дистопии практическая и утилитарная ориентация науки в синергии с техническим кластером замкнута на систему художественных образов, по-

верхностно напоминающую футурологическое сценарирование, результирующее "картиной возможного будущего" (С. Б. Переслегин). Дискурс дистопии непосредственно актуализировал антисциентистские дискурсивные практики. В спектр последних вошли не только религиозные или сектантские движения, но и собственно научно-философский дискурс, развивавший критический потенциал (наиболее известны, в частности, идеи М. Хайдеггера, Ж. Эллюля, О. Хаксли и др.). В 90-х гг. XX и первой четверти XXI вв. антисциентистская и антитехницистская ориентация заметна в сравнительно меньшей степени в трудах Ф. Фукуямы (символом будущего станет биолобатория; трансгуманизм - самое опасное движение и др.) и в значительной в трудах В. А. Кутырева, связывающего сциентистскую парадигматику, интенсификацию изобретательских практик и другие тенденции с зомбированием человека и Апокалипсисом, массовыми "суицидальными" социальными и антропологическими практиками.

Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда. Конкурс "Проведение научных исследований и поисковых научных исследований отдельными научными группами" (региональный конкурс). 22-18-20011 "Цифровая грамотность: междисциплинарное исследование (региональный аспект)"

Миляева Е.Г.

ЮЖНО-УРАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ
ЦИФРОВЫЕ ТЕХНОЛОГИИ В ОПТИКЕ
ФИЛОСОФИИ

Самые важные философские вопросы, конечно, с позиции того, что целью и ценностью философской науки является не только истина, но и человек, были заданы Иммануилом Кантом. Но сегодня "что я могу знать?", "что я должен

делать?", "на что я могу надеяться?" могут быть сконцентрированы даже не в вопросе "что есть человек?", а в более актуально звучащем для современного исследователя вопросе "Кто я?". Это обоснованно в первую очередь тем, что сам исследователь - это человек, а во вторую тем, что работая над проблематикой трансформации отношений человека и техники в эпоху высокоскоростной коммуникации, цифровых технологий и человека в цифровом измерении - находится онлайн, разыскивая публикации и источники, погружаясь в сообществе онлайн-игр, ныряя в глубину соцсетей и гуглформ за эмпирическими данными.

Цифровые технологии задали новые проблемы для исследователей - проблема цифрового следа, двойника, идентичности, актора, топоса. Человек при помощи цифры добавил к своему многомерному бытию ещё одну сферу - цифровую, деятельность в которой является вполне реальной, измеряемой и фиксируемой. Требуются новые ценностные ориентиры для осуществления всей человеческой деятельности в расширенной реальности, когда цифра дополняет и расширяет мир, данный нас в ощущениях. Важной в контексте развития квантовых компьютеров и сложных программных комплексов "искусственного интеллекта" и big data становится и проблема субъекта. Кто сегодня является актантом - конкретный человек, его цифровой двойник в соцсети или же результат вычисления машины, задающий политические и экономические тактики и стратегии? И тщательного рассмотрения требует и негативный сценарий будущего - если Всемирная сеть исчезнет (вместе с электричеством и цифровыми носителями) в случае какой-либо катастрофы сможет ли человек сохранить не только свое цивилизационное наследие, но и свою подлинную человечность, которая сегодня проявляется все больше и больше при помощи цифрового инструментария.

Концептуализация с позиции философской антропологии проблемы идентификации человека, все более погружающегося в новые формы существования, опосредованные цифровыми технологиями, позволит не только раскрыть недооценённый сегодня специалистами в технических науках потенциал гуманитарных наук вообще, но и задать основы для антропологической экспертизы инновационных цифровых технологий, что позволит не человеку быть рабом цифры, а вернуть принцип "все для человека, все вопросы человека".

Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда Конкурс «Проведение фундаментальных научных исследований и поисковых научных исследований отдельными научными группами» (региональный конкурс) 22-18-20011 «Цифровая грамотность: междисциплинарное исследование (региональный аспект)»

Паткуль А.Б.

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ЦИФРОВОЙ РЕАЛЬНОСТИ:
РАЗМЫШЛЕНИЯ О РЕЗУЛЬТАТАХ, ПОЛУЧЕННЫХ З.А.
СОКУЛЕР И А.В. ФРОЛОВЫМ

В своем сообщении я хотел бы поделиться своей оценкой результатов, полученных в деле осмысления цифровой реальности средствами феноменологической философии, достигнутых коллегами из МГУ им. М.В. Ломоносова Зинаидой Александровной Сокулер и Александром Викторовичем Фроловым в рамках выполнения проекта «Онтология и эпистемология в компьютерной культуре». При этом я буду опираться прежде всего на статью «“Фундаментальная онтология” и онтология дигитального мира», опубликованную в журнале «Вестник МГУ. Серия 7. Философия» первой и статью «Феноменология в цифровую эпоху: обзор проблем»,

опубликованную в журнале «Философия и общество» второго.

В исследовании Сокулер мне показалось важным ее понимание соотношения виртуальной и цифровой реальностей — соотношения, относительно которого у исследователей до сих пор нет консенсуса. Позиция же Сокулер по данному вопросу очень определенная. Она считает, что виртуальная реальность — это только частный случай реальности цифровой, реальность эта является только «примером дигитального объекта». Собственно, виртуальную реальность Сокулер понимает как «то, что можно видеть на экране дисплея». К цифровым же объектам относятся также такие, которые не даны в непосредственном чувственном восприятии: бинарный код, программы и пр.

Интерес у Сокулер представляет также и прочтение работ Й. Хуэя, посвящённых цифровым объектам, их онтологии. Одним из онтологических конститутивов таких объектов для Хуэя является их *сетевой характер*: каждый цифровой объект отсылает к другим цифровым объектам и т.д. И только в этих взаимных отсылках каждый из них обретает свою значимость. Это дает повод уже самому Хуэю понимать цифровой объект по модели *подручного средства*, которая была предложена М. Хайдеггером в его фундаментальной онтологии. (Другим важным источником осмысления онтологического статуса цифровой реальности у Хуэя выступает теория технического объекта Ж. Симондона). Сокулер дает интересную интерпретацию этого понятия у Хайдеггера и оценку ее применения к проблеме цифровых объектов у Хуэя.

Фролов в своей статье даёт обзор и краткий анализ основных проблем цифровой реальности, к решению которых можно было бы подойти средствами феноменологической методологии. К ним относятся: 1) проблема конституирования реальности и феноменологическая эпохэ в условиях

тотального господства цифровых медиа, 2) конституирование виртуальной реальности и феноменология воображения, 3) изменение структуры интенциональности в связи с развитием цифровых технологий, 4) изменения в структуре жизненного мира, связанные с распространением цифровой реальности, 5) проблема интерсубъективности и изменения характера подручности в цифровом мире. В докладе особый акцент будет сделан на последней проблеме, которая при ее последовательной проработке, на мой взгляд, накладывает определенные ограничения на трактовку цифровых объектов по модели подручного средства в смысле Хайдеггера.

Исследование выполнено при поддержке гранта Министерства науки и высшего образования РФ (проект «Новейшие тенденции развития наук о человеке и обществе в контексте процесса цифровизации и новых социальных проблем и угроз: междисциплинарный подход», соглашение № 075-15-2020-798).

Пеннер Р.В.

ЮЖНО-УРАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ
ТРАНСФОРМАЦИЯ ТЕХНИКИ: ОТ
АНАЛОГОВОЙ К ЦИФРОВОЙ

Аннотация. Современная техника все более тесно связана с человеком. Сквозь призму цифровой техники и цифровых технологий человек способен выстроить новые картины познания и понимания. В этом контексте на авансцену понимаемых процессов выходят концепции агентности.

С изобретением колеса (а точнее - и до него) историческое движение человека непосредственно связано с техникой. В этой логике техника становится в руках человека инструментом, что заменяет базовые физические способности, которые не дала ему природа: силу, зоркость, скорость. В

своих поздних работах («Отрешенность», «Вопрос о технике») М. Хайдеггер размышляет о технике. В них он, во-первых, различает технику и техническое; во-вторых, указывает на то, что в повседневной жизни человека после Второй мировой войны техника вышла за рамки как инструментального, так и антропологического (как особого рода человеческая деятельность); в-третьих, определение техники лежит в области «по-става», т.е. того, что по природе скрыто, что необходимо вытащить на поверхность. Вместе с тем, речь идёт не о поверхности пользования (пример с р. Рейн, что встроена в гидроэлектростанцию), но о поверхности понимания (так называемый поэзис технического).

В свои работы М. Хайдеггер вложил опасения перед техникой. Речь идёт в основном о мирном атоме, об атомной энергетике. Дело в том, что когда он размышлял, в быту не были распространены ни компьютеры, ни портативные гаджеты (лэптопы, планшеты, смартфоны). Уже в 1990-е гг. опасения перед т.н. новой техникой формулирует Ж. Бодрийяр. Его опасения прописаны на фоне критики массовой культуры. На сцену вступил Человек Телематический. Телемат в сравнении со своим антропологическим оригиналом существует в симбиозе с техникой. Его тело приковано к компьютерному креслу; свои кинестетические способности он обменял на жажду потребления зрительных удовольствий. В таком ключе философ-постструктуралист анализирует визуальную рекламу и вообще актуальные для него продукты массовой культуры.

Во втором десятилетии XX в. на арену технического, что способна страшить мыслителей, вышла цифровая техника. Отличает ее от предшественников, в том числе, тип сигнала. Если аналоговый сигнал в своей непрерывности стремится повторить человеческое, то цифровой сигнал в большей степени напоминает поступательность в движениях робота. Как кажется, цифровой сигнал функционирует за пре-

делами человеческой логики. Из 0 и 1 IT-специалист строят цифровые архитектуры, что существуют в параллели с миром человека. Отсюда вопрос: какую стратегию поведения должен выработать человек, существующий в тесном контакте с техникой, возможности которой уже вышли из рамок антропологического. С одной стороны, мы можем следовать завету М. Хайдеггера, что призывал говорить технике одновременно да и нет, пользоваться ей, но не позволять ей изменять человеческую природу. С другой стороны, именно в технике трансгуманисты, например, видят «спасение» человека, точнее его переход на новую, пост- или трансчеловеческую стадию в развитии. Наконец, третий путь, как кажется, это та узкая тропа, что лежит между Сциллой и Харибдой в отношении к цифровой технике. Условно его можно обозначить как расфокусировку антропологической призмы, когда техника получает то же право на агентность, что и человек (Д. Харауэй, К. Барад).

Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда Конкурс «Проведение фундаментальных научных исследований и поисковых научных исследований отдельными научными группами» (региональный конкурс) 22-18-20011 «Цифровая грамотность: междисциплинарное исследование (региональный аспект)»

Батурина И.В.

**ЮЖНО-УРАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ**

**ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ КАК
ОТПРАВНАЯ ТОЧКА СОЦИАЛЬНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ В
ПОСТГУМАНИСТИЧЕСКИХ ПЕРСПЕКТИВАХ**

(Д. ХАРАУЭЙ, Р. БРАЙДОТТИ, К. БАРАД).

Прорывное развитие цифровых технологий за несколько последних десятилетий отразилось на всей сферах жизнедеятельности человека и привело к кардинальным из-

менениям в быту, экономике, политико-правовой области, в культуре и др.

Скорость перемен в новом информационно-коммуникативном поле является причиной возникновения множества вопросов, связанных с изучением проблем взаимодействия ролей машины и человека, социальных аспектов развития робототехнических систем, сценарии развития общества и др.

Если процесс взаимодействия «человек-машина» попытаться рассмотреть в контексте расширяющегося круга понятий, то можно предположить, что оно представляет собой некий концептуальный конструкт, структура и содержательная часть которого во многом обусловлена разнообразными проявлениями современной техногенной эпохи, включающей в себя неклассический и постнеклассический периоды.

Представители трансгуманизма и постгуманизма высказываются о возможной кардинальной модификации человеческой природы, о влиянии технологий на телесность, генетику и нервную систему человека. И в этом контексте, становятся насущными вопросы, связанные с конкретными изменениями социально-философского характера в развитии искусственного интеллекта и цифровизации. Как будут формироваться, переизобретаться и кодироваться новые типы идентичности и коллективности? («заводить сородичей», теория «симпозиса», «тентакулярные связи») [1,2,3]. Как будет осуществляться взаимодействие человека и «киборгов», «гибридов», «пограничных тел», «голобионтов»? Какой социальный, политический и правовой статус они приобретут? («агентный реализм» [4]). Как будут функционировать новые сообщества, мировидения? («виды – компаньоны»). Какие риски, последствия и возможности создадут эти многовариативные модификации будущего и разнообразие

стилей жизнедеятельности в процессе развития искусственного интеллекта?

В область социально-философских аспектов искусственного интеллекта также входят положения об его этических основаниях и составляющих. Из этого следует, что понятие этического «антропоцентризма» возможно утратит свою актуальность, так как ранее субъектами этических отношений были только люди, а теперь в эту нишу включается и искусственный интеллект.

Связь с естественной средой обитания и техносферой новых медиа переформулирует проблему отличий в человеческих и не-человеческих категориях, требующих новых концептуальных и этических схем мышления [5].

Постгуманистические теории предлагают разнообразные философские концепты, в которых конституируются новые способы выражения и формы отношения к «другим», взаимоотношения человека, животного и машины. Они представляют собой новый виток интеграции научного знания, на котором формируется принципиально новые объекты и предметы познавательной деятельности, включающие физические, биологические, технические, философские и социальные составляющие.

Таким образом, развитие систем искусственного интеллекта, координация и взаимоотношение человека и машины, сопровождается глубокими трансформациями социума, что актуализирует проблему, а также находит свое переосмысление в постгуманистических философских концептах.

1. Харауэй Д. Оставаясь со смутой: заводить сородичей в хтулуцене. – Пермь: Hyle Press, 2020. – 340 с.

2. Харауэй Д. Тентакулярное мышление. Опыты нечеловеческого гостеприимства: Антология. Под. ред. Крамар М., Саркисов К., М.: V-A-C press, 2018. — С. 166-180;

3. Haraway D. The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness. Chicago: Prickly Paradigm Press. 2003. 65 p.
4. Барад К. Агентный реализм. Как материально-дискурсивные практики обретают значимость // Опыты нечеловеческого гостеприимства: Антология / Пер. Штейнер И. Под ред. Крамар М., Саркисова К. М.: V-A-C press, 2018. С. 42–121.
5. Брайдотти. Р. Критическая постгуманитаристика, или относятся ли медиа-природы к природо-культурам так же, как зое – к bios? // Опыты нечеловеческого гостеприимства: Антология / Пер. Штейнер И. Под ред. Крамар М., Саркисова К. М.: V-A-C press, 2018. С. 35-36.

Даниелян Н.В.

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ «МОСКОВСКИЙ ИНСТИТУТ
ЭЛЕКТРОННОЙ ТЕХНИКИ»
ВЛИЯНИЕ НАНОТЕХНОЛОГИЙ НА
СОВРЕМЕННУЮ ФИЛОСОФИЮ ТЕХНИКИ

Аннотация. В докладе поднимается проблема необходимости осмысления нанотехнологий в рамках современной философии техники. Данный вопрос представляется автором актуальным и важным на данном этапе развития отечественного философского дискурса, так как предмет «Философия науки и техники» преподается во многих технических вузах нашей страны и без введения представлений о влиянии нанотехнологий на природу, общество и человека невозможно подготовить грамотного и квалифицированного специалиста, осознающего свою ответственность за настоящее и будущее не только нашей страны, но и мира в целом. В докладе делается вывод, что эпистемологический аспект является одним из основных в данном виде технологий, поэто-

му они в значительной степени опираются не только на технический прогресс, но и развитие философии техники.

Развитие современной науки в связи с бурным ростом области нанотехнологий дает все больше аргументов в пользу реалистической интерпретации познания и знания. В соответствии со статьей В.А. Лекторского «Реализм, антиреализм, конструктивизм и конструктивный реализм в современной эпистемологии и науке», «нанотехнология начинает конструировать предметы и материалы, оперируя теми единицами реального мира, которые философы эмпирики считали логическими конструкциями из чувственных данных (атомы, элементарные частицы), а конструктивисты - простыми фикциями». Естественно, для конструктивизма проблемы соотношения естественного и искусственного не существует, так как для него не существует естественного. Но в основе нанотехнологий лежит идея о том, что человек сам может стать конструктором реального мира.

С проникновением нанотехнологий во все аспекты жизни, так как многие электронные, биомедицинские и прочие устройства содержат в своей основе в настоящее время данные технологии, возникает проблема их философского осмысления. Важно отметить, что без выполнения основополагающих философских задач невозможно разрешение социальных, этических, психологических проблем, возникших с появлением данного научного направления. Здесь следует обратиться к высказыванию П.К. Энгельмейера, опубликованному им в 1910 году: «Техника вместе с искусством есть объективирующая деятельность, то есть такая, которая воплощает идею, осуществляет замысел». Следовательно, любая техника предполагает нетехническое существование человека, например, его идей и ценностей.

Такие специфические черты нанотехнологии, как управление веществом на атомно-молекулярном уровне, позволяют считать ее настолько самостоятельной, чтобы при-

нять в качестве начала философской рефлексии, в которой традиционное понимание техники не отражает ее проблем. Меняется ли существо техники при возникновении нанотехнологий? Есть основания, не преувеличивая значения нанотехнологий, указать на то, что изменения, связанные с ними, значительнее, чем изменения от прошлых технологий. Они проникают в принципы жизнедеятельности природы, отчего получают возможность менять их, то есть преобразовывать существо жизни, а не только ее форму. Как пишет В.Г. Горохов в статье «Нанотехнологии. Эпистемологические проблемы теоретического исследования в современной технауке», «многие современные научно-технические дисциплины не имеют единственной базовой теории, так как ориентированы на решение комплексных научно-технических задач, требующих участия представителей самых разнообразных научных дисциплин (математических, технических, естественных и даже общественных наук), группирующихся вокруг одной проблемной области». Именно нанотехнологии относятся к такой комплексной дисциплине, поскольку они несут в себе общую цель и устремленность в будущее всех задействованных в них наук.

Согласно статье А.А. Абрамяна, В.И. Аршинова и др. «Философские проблемы развития и применения нанотехнологий», «нанотехнология - это путь к созданию новой цивилизации с присущим ей набором ценностей и идеалов». Развиваясь как метод получения фундаментальных знаний, нанотехнологии становятся самостоятельной силой воздействия на природу, общество и человека. Использование конструктивистской парадигмы в качестве методологии нанотехнологий имеет важный аспект - это активная роль познания. Согласно данной парадигме, разум активен в восприятии на всех уровнях, так как данная технология моделировать «изобретения» живой природы, открывая уникальные перспективы для творчества. Проблема дальнейшего разви-

тия нанотехнологий в значительной степени является эпистемологической, и, можно предположить, что она будет отличаться беспрецедентной конструктивностью. В отечественном философском дискурсе данное научное направление и его осмысление пока не получили широкого освещения, однако, можно полагать, что оно будет приобретать все больший вес по мере влияния на «мироустройство» человека.

Погожина Н.Н.

МГУ

СОЦИАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ РАЗВИТИЯ
ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ТРАДИЦИИ ФИЛОСОФИИ НАУКИ:
РЕТРОСПЕКТИВА И ТЕНДЕНЦИИ В
ЦИФРОВУЮ ЭПОХУ.

Обращаясь к некоторым вехам истории становления отечественной философии науки и ставя перед собой задачу анализа ряда ее специфических черт, необходимо, помимо очевидного — учета современных тенденций и примет времени, принимать во внимание типичные характеристики всей общемировой традиции, сложившейся в данной области знания. На наш взгляд, принципиальную значимость в этой связи получает включенность анализа в социальный контекст. Известный афоризм о связи истории и философии науки подчеркивает важность взаимовлияния и близости, обоюдной опоре и, в некоторых аспектах, смежности дисциплинарных матриц. Не менее значимым выступает социальный компонент философского исследования научного знания и обращение к институционализации науки, сообществу ученых. Социальная философия науки наряду с историей и философией науки, если развивать отсылку к этому афоризму, наделяют друг друга «полнотой», «зоркостью» и, наконец, «витальностью». Для нас важно обозначить некоторые соображения, иллюстрирующие качественную уникальность национальной

философии науки и маркирующие границы ее предметного поля, с одной стороны, а также включенность в общественный дискурс, с другой. На наш взгляд, эти опции важно совершить, используя оптику социального анализа в приложении к историческому, политическому, коммуникативному, этическому срезам.

Безусловно, исследование исторической перспективы развития отечественной философии науки выявляет богатство самобытных мыслителей, концептуальные построения которых совсем не укладываются в стереотипические рамки представлений о русской философии, базирующейся либо на религиозном фундаменте, либо выраженной в манифестарной социально-политической доктрине [1]. С другой стороны, сложно не заметить, что отечественная философская мысль тяготеет к онтологизации, ориентируется на герменевтические и антропологические тенденции. Очевидно, что это дает импульс и помогает изменять угол зрения, работать с горизонтами исследования. Также отечественная традиция не лишена новаторства в методологических подходах. Мы можем наблюдать смелые попытки расширения дисциплинарного горизонта исследования на примере методологическое обоснования междисциплинарности (в этом ключе вспоминается, например, буквально «пионерская» исследовательская работа Н. А. Умова по «опредмечиванию» биофизики в начале XX века [2]).

Отдельного внимания в контексте обсуждения отечественной философии науки заслуживает вопрос об идеологическом влиянии и связи политического и научного дискурсов. Здесь мы можем выделить следующие этапы. С одной стороны, ясно видится тотальное давление идеологии как на институт науки, так (и, может быть, даже особенно) на философские исследования, однако это влияние первой половины XX века, которое не означало

исключительно торможения и потерю потенциала исследовательской практики, но влекло за собой поиск новых форм, выраженных в дальнейшем в формировании протоколов критериальности научного знания и других внутренних аспектах функционирования науки [3].

Что мы наблюдаем в современности? Нельзя не отметить, что дисциплинарный статус философии науки для современного академического сообщества зачастую видится в свете повышения квалификационного навыка — корпус таких программ действительно ширится [3]. Однако в качестве явного «диагноза» современного общества можно отметить цифровизацию, коснувшуюся всех сторон жизни и нашедшую отражение в наращивании влияния наукометрических алгоритмов, тенденции расширения использования инструментов больших баз данных [4], а также в изменении форм научной коммуникации как в рамках профессионального сообщества, так и в контексте выстраивания коммуникативных связей науки и «не-научного» мира (например, социальной экспертизы науки).

1. Огурцов А. П. Приключения философии науки в России в XX веке // Философия науки. 2001. №3 (11). С. 27-51.

2. Умов Н. А. Физико-химическая модель живой материи // Умов Н. А. Собрание сочинений. Т. 3. Москва, 1916. С. 184-200.

3. Касавин И. Т., Порус В. Н. Философия науки в России: от интеллектуальной истории к современной институционализации // Эпистемология & философия науки=Epistemology & Philosophy of science. 2016. Т. 48, № 2. С. 6-17.

4. С чего должна начинаться цифровизация российской науки? [Эл. ресурс] URL: // <https://indicator.ru/humanitarian-science/s-chego-dolzhnachinatsya-cifrovizaciya-rossiiskoi->

nauki.htm?ysclid=l83h94jk2w121029208 (дата обращения: 02.09.2022)

Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФ № 22-28-00804 «Наука как коммуникативная система и научная политика в социально-сетевую эпоху».

Ярославцева Е.И.

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
ЧЕЛОВЕК В ТЕНИ ЦИФРОВОГО УСТРОЙСТВА –
ПРОБЛЕМА САМОСОЗНАНИЯ

1. Развитие человека в современной цифровой среде затрагивает процессы не только скорости получения информации для решения когнитивных задач, но и области физиологического развития, восприятия целостности природного мира. Современный человек осуществляет его посредством счетно-вычислительных технологий, компьютерных устройств. Изначальное целевое поле, требующее исчислений, математической обработки – информационные потоки, которые необходимо было обрабатывать и совершать управляющее действие, создавать логистику, реализуя социальные кибертехнологии.

2. Движение информации воспроизводило естественное движение потоков, но осуществлялось на стремительно возросших скоростях, что качественно изменило ситуацию общения. Компьютер позволял имитировать социальное взаимодействие и поэтому привлек молодых людей тем, что можно было вступать в обмен информацией, сообщениями «здесь и сейчас», имитируя возможность непосредственного общения, понимания именно с помощью скоростной связи. Имитационное действие оказывалось привлекательным и приоритетным. Медлить никто не хотел, все считали, что медленный мозг работает плохо, а быстрые сообщения дают высокий уровень эффективности.

3. Чем обширнее становится цифровое имитирование природных свойств целостного человека, чем глубже проникает дискретное моделирование его функционального развития, тем выше риски для успешного становления сбалансированности и целостности человека, его мировоззрения и деятельности. По существу, для его сохранения необходимо защищать природную (аналоговую), реальность, которая сегодня начинает проигрывать виртуальной и дополненной реальности, которые являются техно форматами визуального восприятия человека.

4. Это уже актуальная проблема. Широко распространилась информация, что создан «ребенок-андроид» НИКОЛА. Проект Riken guardian robot project (Япония) создали человекоподобного робота (а точнее, голову робота) который может выражать шесть основных эмоций. Результаты исследования были опубликованы в журнале *Frontiers in Psychology*. Автор - Ватару Сато руководитель проекта Riken guardian robot project (Япония) сообщает: «Мы ожидаем, что увеличение способности андроидов к эмоциональному взаимодействию повысит их ценность в будущем». Существует стремление имитировать действие мышечной системы лица, конечный эффект эмоционального проявления во вне, и предложить его человеку. «Мы хотим, чтобы в будущем было проще взаимодействовать с роботами. Ведь эмоции – это как раз то, что отличает робота от человека!» [1].

5. Важно обратить на описание ситуации, создающее привлекательность ситуации. Можно оценить это как «лингвистический поворот», который используется здесь либо как неправильный перевод, либо как методологическая мировоззренческая ошибка. В утверждении, что эти разработки помогут исследованиям нейробиологии, слабо осознается результативность исследования, непроясненность рисков, заложенных в подобное понимание содержания исследования.

В голове Николы находятся 29 пневматических приводов, управляющих движениями искусственных мышц. Еще шесть приводов контролируют движения головы и глазного яблока. Отмечается, что синтетическая кожа этого робота не сильно эластична, поэтому эмоции со складками на лице узнаются хуже, чем остальные. Мальчика-робота создали в рамках проекта RIKEN Guardian Robot Project. Авторы проекта указывают, что с помощью подобных разработок можно исследовать социальную психологию или даже социальную нейробиологию.

6. Создание нового, как никогда ранее, требует критического отношения к своей деятельности, как ментальной, так и практической. Робот не может заменить человека как недостаточно достоверный, мертвый, нежизненный объект. Он – машина, ему требуется внешний источник питания, но про это забывают. Самым привлекательным для автора оказывается феномен имитации, чтобы другие поверили и изумились. Это все можно отнести к поверхностному, публичному эффекту, который может быть развлечением, элементом шоу, но никак не системным воздействием, позволяющим исследовать природу человека. Даже в первом приближении понятно, что здесь прямая подмена, что исследоваться будет результаты деятельности профи-программиста по созданию кодов и алгоритмов. Если подобные заявления выдаются как ответственная аргументация, то горе тем клиентам, которые будут пользоваться машинами. Им не достанутся живые специалисты-врачи, способные оказывать реальную помощь для решения задач здоровья.

7. Сама постановка вопроса показывает, что машинный прототип очень сближается в сознании общества с человеком, являясь имитирующей машиной. Кроме того, это техническое и очень дорогое устройство называется искусственным интеллектом, занимая у человека его самое важное качество – рефлексия, самооценку. Такая подмена порождает

ет драматический феномен, когда ТЕНЬ, обладая цифровым потенциалом, становится суперактивной и начинает управлять человеком, что всеми воспринимается положительно – носитель лучших качеств, пусть даже это цифровой аппарат, должен иметь приоритет. Но почему же человек не склонен рассматривать себя как живую лабораторию, но тяготеет в самоотжествлении к агрегату, не живому устройству. Может быть осознавать себя биолабораторией слишком сложно? Может рефлексия, как природное качество, стало подводить человека?

8. Как кажется риск лениности ума стал достаточно велик. Если счетно-вычислительный комплекс, имитирующий органические функции человека, становится доминирующим «субъектом», то необходимо поменять систему оценки исследований. Цифровое устройство должно быть объектом анализа, когда выясняется, в каком отношении робот еще не «дотянул» природосообразности, к которой в научном исследовании все стремятся.

Скорее всего надо использовать современный постнеклассический междисциплинарный подход и опираться на концепт человекообразности, позволяющий перейти из сферы имитационного шоу в область науки, постановки актуальных практических задач.

1. Касильяс Д. В Японии создали эмоционального робота-мальчика. / Газета Метро-Москва. 14 марта 2022 г. Электронный источник. URL: <https://www.metronews.ru/novosti/world/reviews/v-yaponii-sozdali-emocionalnogo-robota-malchika-1902604/> (дата доступа 1.10.2022).

Кострикина И.С.

ИНСТИТУТ ПСИХОЛОГИИ РАН
ФИЛОСОФИЯ ИМПЛИЦИТНОГО ОБУЧЕНИЯ
ИСКУССТВЕННОГО ИНТЕЛЛЕКТА

ИмPLICITное научение в условиях социального влияния становится предметом разработок в робототехнике и моделях распознавания лиц, эмоций и состояний по мимике, моделям оценки психических свойств по голосу и т.п. Машинное обучение в этой области и моделирование когнитивных процессов человека, активности человеческого интеллекта требуют серьезных философских оснований как для методологической разработки, так и для этической оценки и понимания всех следствий практической реализации.

Современные философы России переосмысливают достижения западной классической и российской классической философии в контексте вызовов и перспектив, которые дает бурное развитие и практическое распространение искусственного интеллекта (Аллахвердов В.М, Дубровский Д.И., Васильев В. В., Волков, Д.Б., Макаров В.Л., Касавин И.Т., Клименко Р.В., Муравьев А.Н. и другие). Некоторые философы осмысливают феномен обучения и развития искусственного интеллекта метафорически в образном формате (А.М. Королев).

Более узкая и фундаментальная предметная область искусственного интеллекта — это обучение систем. Несмотря на прорывные достижения когнитивной психологии сфера обучаемости биологических систем остается не полностью изученной и прямой перенос закономерностей обучения и развития живого невозможен на искусственные системы. Возможность моделировать в ИИ идеальную обучаемость человека ограничена и более того, в процессах обучаемости живые системы и искусственные расходятся, каждая в свое приоритетное направление и свои сильные и слабые стороны. Взаимоотношения в обучаемости искусственных и биологических систем как поддержки, симбиоза и взаимодополнения могут привести как к краху обеих систем, так и формированию комплексного сверх-интеллекта.

В поисках философских и методологических основ построения пути и плана формирования сверхинтеллектуальных систем обращаемся к русской философии как практической философии, ориентированной на решение проблем (Сагатовский В.Н., 2009) и философии, которая дает аксиологическую составляющую исследований (Усачев А.В., 2009).

Новые факты и технологии, действующие практические системы, сформированные на росте машинного и глубокого обучения, которые, в свою очередь, основаны на прогрессе статистики и нейронных сетей требуют философского объяснения, основания и методологии. Накопленный опыт дозрел до того, чтобы к нему подошли с инструментарием классической философии и философского мышления люди, способные мыслить философски. Тем более, что проблематика машинного и глубокого обучения пересекается с имплицитным естественным обучением в точке понимания сознания и его роли в интеллекте. Имплицитное обучение в его философском основании можно обозначать как общий параметр для живого обучения (биологического) и искусственного.

Ставшее популярным деление на пять групп ученых, которые вносят вклад в развитие обучения искусственного интеллекта требует уже общей методологической интеграции как для самих этих кластеров ученых или науки, так и для практики.

Оптимистично можно предположить, что обращение к поиску интегративных философских основ позволит сформировать общую методологию. Классификатор, делящий ученых на символистов, которые берут начало исследованию искусственного интеллекта в логике и философии; коннекционистов, которые берут знания из нейробиологии и эволюционистов, развивающих методы эволюционной биологии; байесовцов, применяющих математическую статистику

и теорию вероятности; и аналогистов, исследования которых базируются на психологии (Домингос П. 2016), - этот классификатор получит интегративную философскую основу.

Лобастова В.А.

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ ПРОМЫШЛЕННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ И
ДИЗАЙНА СООТНОШЕНИЕ ФИЛОСОФСКОГО И
НАУЧНОГО МЫШЛЕНИЯ В НАУЧНОМ ОБРАЗОВАНИИ

Аннотация: Теория научного образования, представленная в философии Сергея Иосифовича Гессена (1887-1950), выявляет рациональную специфику научного мышления и способы его формирования, а также утверждает познавательные ценности, которые находят свое воплощение в научном исследовании, организуя и развивая этот процесс. Цель научного творчества определяется поиском истинного знания. Культурный смысл научно-образовательного процесса состоит в трансляции определенных стандартов мышления, которые позволяют усилить рациональный компонент в социальной жизни людей.

Философское мышление имеет мировоззренческий характер, ибо целью своей выдвигает универсальное постижение всего сущего в целом. Разработка способов адекватного познания существующей реальности становится одной из основных задач философии. Открытая к конструктивному диалогу, философская мысль вступает во взаимоотношения с научным *мышлением*, подвергая критическому анализу его достоинства и недостатки, а также осознавая значение научной модели познания в культурно-историческом развитии человечества.

Гносеологическая проблематика, выдвигаемая в философии, ставит задачу прояснить динамику познавательного процесса и описать основные элементы его структуры. С начала своего возникновения философское размышление

приобретает форму критической рефлексии, поэтому теоретическую мысль философии называют рефлексией разума. Философская рефлексия, как акт самоосмысления, показывает синтетическое приведение всего мыслимого к единству, которое остается незавершенным, допуская возможность переосмысления. Благодаря спектру смыслов, рефлексия фиксирует границы мысли, вскрывает условия ее возникновения и проясняет перспективы ее развития.

Мысль рождается в момент встречи с предметом, осознание же этого события становится смысловым содержанием мысли. Познать сущее означает схватить что-либо в качестве предмета, в этом состоит смысл понятия. Рефлектирующая мысль объективируется в языке в форме высказывания. Философская рефлексия как «мышление о мышлении» демонстрирует механизм формирования синтетического единства мышления, придавая ему форму согласованности, последовательности, упорядоченности, а также указывает на его культурную обусловленность. Способность человека к рефлексии раскрывается в актах самонаблюдения, самоанализа, самосознания и самопознания. Рефлексия заботится о сохранении *целостности и ясности* поля разумной деятельности.

Рефлектирующий акт мысли подразумевает выделенный предмет и способ удержания его во внимании. Структура научного познания определяется соотношением предмета и метода в соответствии с рефлексивным усмотрением. Научный метод означает способ управления направленностью мысли и конкретизации смыслов, которые мысль производит. В соответствии истины и бытия утверждается логическая автономия мысли. Наука представляет собой форму исследования, в котором конструируется метод для понимания области верифицируемых фактов, организуя строго дисциплинированный поиск истины.

Цель научного образования состоит в формировании научного мышления, следовательно, в выдвижении той образовательной стратегии, которая наиболее адекватно и последовательно знакомит пытливый ум с особенностями научного исследования, вовлекая его в поиск истинного знания. Для достижения успешного результата любое действие человека регулируется соответствующими правилами и закономерностями, усвоение которых требует глубокой внутренней собранности всех способностей и возможностей человеческого существа. С.И. Гессен убежден, что любой вид образования, будь то нравственный, художественный или научный, формирует целостный облик личности.

Научное знание имеет устойчивую форму, содержание которой изменчиво. Достоверность знания проявляется в подвижных границах опыта, которые непрерывно расширяются. Каждый сформулированный закон и принятый факт соответствуют требованию целостности и единства. По мнению С.И. Гессена, метод формирует научные системы, и опровергает те, которым не удалось разрешить выдвинутую наукой проблему. Стандарт научного исследования требует основательности, полноты, непротиворечивости, доказательности научного рассуждения. Научное исследование предполагает правильность оценки текущей ситуации и точность выполняемого действия, которое улучшает достигнутые результаты.

Задача научного образования, по утверждению русского философа и педагога, состоит в овладении методом науки. Научный метод составляет систему, включающую категориальный аппарат, описывающий исследуемый предмет, регулятивные принципы, определяющие применение категорий, и ценности, задающие горизонт научных поисков. Процесс усвоения метода выстраивается рефлексивным путем, который приводит к началам, выдвигающим соответствующее знание. Будучи творческим открытием истины, подлин-

ное знание подразумевает в себе целостную взаимосвязь с другими знаниями. Научная культура мышления выражается в добровольном подчинении субъективного произвола мысли объективным требованиям метода во имя поиска истинного знания.

Копанева В.А.

ВолГУ

герменевтика как технология по
размыканию
научного текста

Герменевтика - это технология, которая позволяет интерпретировать тексты, то есть находить в них новые смыслы.

С учетом различных вариантов его описания, алгоритм герменевтической интерпретации включает в себя следующий набор действий:

- выбор текста для интерпретации;
- курсорное чтение (беглое ознакомление с текстом);
- поиск темных мест (фрагментов текста, которые для читателя являются непонятными);
- задавание вопросов к темным местам;
- ответы на вопросы к темным местам - выдвижение гипотез;
- проверка гипотез, то есть причин, оснований и аргументов, которые приводятся интерпретатором;
- синтез идей, которые прошли проверку;
- создание нового текста на основе полученной интерпретации.

Практическое значение герменевтики проявляет себя:

1) В политике (при принятии властного решения необходимы две операции - понимание (интеллектуальный аспект) и признание (волевой аспект));

2) В науке (когда необходимо определить господствующую теорию, с одной стороны, требуется признание сообщества, с другой стороны, процедура научного исследования - герменевтика);

3) В межкультурной коммуникации, где члены данного общества сталкиваются с текстами и формами, изначально чуждыми для них [1].

Жизнь человека – это производство текста, но чтобы это сделать, нужны смыслы, которые он черпает из других текстов через их интерпретацию.

Данная идея отражена в работе П. Рикера «Личные способности и взаимное признание»: «Способность рассказывать занимает особое место среди других способностей, поскольку события, какой бы исток они ни имели, становятся читаемыми и интеллигибельными, только если рассказаны в тех или иных историях; тысячелетнее искусство рассказывать истории, соотнесенное с «я-сам», поставляет рассказы о жизни, которые история историков связывает между собой. Составление рассказа свидетельствует о разветвлении идентичности, которая не является более той же самой и включает в себя изменение в качестве неожиданной перипетии. Отныне можно говорить о повествовательной идентичности: именно повествовательная идентичность интриги рассказа остается незавершенной и открытой возможности рассказывать ее по-другому и другими».

1. Dallmayr F. Hermeneutics and Intercultural Dialog: Linking Theory and Practice // Ethics & Global Politics. 2009. Vol. 2, № 1. P. 23–39.

Данилкина Н.В.
ПСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ
ФИЛОСОФИЯ ТЕХНОЛОГИИ СЕРГЕЯ
БУЛГАКОВА

Цель доклада – выявление основных положений философии технологии Сергея Булгакова. В «Философии хозяйства» (1912) Булгаков утверждает единство теоретических и прикладных аспектов науки и подчеркивает значимость применения знания. Например, математика имеет ценность «не тем лишь, что представляет увлекательную игру логического воображения, но и тем, что на нее может опираться техника, а дифференциальное исчисление оказывается пригодным для постройки железнодорожного моста» [1, с. 185]. Прагматическое обоснование научного познания Булгаков считает, в значительной мере, заслугой Канта. И все же переход от знания к его применению, к технологии, на основе кантианства неосуществим. Осмысление технологии как преобразования знания в действие, по Булгакову, выходит за рамки собственно познавательной способности кантовского субъекта. Для того чтобы обсуждать техническую применимость знания, недостаточно чистой гносеологии, требуется теория действия. Необходима *праксиология*, которая исходит из понимания неразрывности знания и действия, а также включенности субъекта и объекта, в единой связке, в процесс мышления. Для обоснования праксиологии Булгаков обращается к Шеллингу.

Вопрос о тождестве познающего и действующего человечества становится ключевым для философии хозяйства Булгакова, которую он признает модификацией шеллинговской эпистемологической проблемы. Именно Шеллинг, отмечает Булгаков, поставил вопрос о том, как кантовский познающий субъект может одновременно познавать себя и как действующее фихтеанское Я. Свой вопрос Булгаков ста-

вит не в отношении познания, а в отношении разрастающейся человеческой практики, какой являлось промышленное производство: как возможно транссубъективное действие, т. е. действие с объектом. Проблема производства, отмечает Булгаков, не укладывается в кантовскую концепцию опыта, оставляющую нетронутым вопрос о бытии вещей. Он заранее исключает «случай, когда субъект, оставляя свою гносеологическую обсерваторию, сам оказывается агентом в космическом потоке» [1, с. 93]. Субъект Канта мог бы лишь зафиксировать тот факт, что человек производит какие-то блага, и применить к наблюдаемым действиям категорию причинности. Для философии экономики как глобальной деятельности человека вопрос о реальности или нереальности вещей, представленных в опыте, имеет решающее значение. Эта философия сосредоточена на действиях людей с объектами, которые воспринимаются не как объекты кантовского опыта, но как предметы бытия. Сам мир «опознается нами, как предмет нашего воздействия и, вместе с тем, как сила противодействия, сопротивления, т. е. как объект хозяйства. Действенный выход нашего я в область не-я и, обратно, давление этого не-я на я, вся практика взаимодействия я и не-я, устанавливают реальность внешнего мира...» [1, с. 94]. Это взаимодействие не просто гарантирует реальность природы, но помещает Я внутрь природы и соединяет Я и не-Я в единое мироздание.

1. Булгаков С. Философия хозяйства. Часть 1. Мир как хозяйство. М., 1912. Reprint: Gregg International Publishers Ltd, 1971.

Волкова С.А.

СПбГУ

СИМБИОЗ ТВОРЧЕСТВА И ИНЖЕНЕРИИ В
ПРОЕКТЕ ТРИЗ Г. АЛЬТШУЛЛЕРА:
ИСТОРИЯ И КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ ЗАДАЧА ТРИЗ

Проект ТРИЗ, теории решения изобретательских задач, ставший к нынешнему времени самостоятельной областью исследований, имеет свой исток в шестидесятых годах прошлого столетия и изначально претендовал на описание того, как функционирует творчество в изобретательских задачах. В духе подхода Гуго Динглера к описанию познания, Генрих Альтшуллер и его коллега Рафаэль Шапиро, сооснователь ТРИЗ, рассматривают метод, которым инженер приходит к умозаключению, выявляя из массива данных – патентов, исторически знаменательных изобретений, – общие концептуальные ходы и выделяя структуру решения затруднений в технических задачах. Генрих Альтшуллер также ознаменовал своей деятельностью одно из направлений развития естественнонаучной школы, решающее не столько общие философские задачи школы, сколько проблемы теории познания, имплицитно присутствующие для учёных-инженеров.

В нынешнем докладе мы обратим внимание на историю создания ТРИЗ, на программу теории и идеи, развиваемыми Г. Альтшуллером и его коллегами, относительно творчества. ТРИЗ не только представляет практическую ценность для решения задач: избегая формы технической инструкции, ТРИЗ предлагает новаторскую для локальной мысли идею о соотношении инженерной деятельности с творческой практикой, что реализуется не только благодаря собственной философской интуиции Г. Альтшуллера, но аккуратной опорой на популярные теории философии науки, например теории систем или кибернетики. Так, Г. Альтшуллер отдельно замечает, что «отдельные элементы машины, механизма, процесса всегда находятся в тесной взаимосвязи, <...> коренное изменение одной части системы вызывает необходимость ряда функционально обусловленных изменений в других ее частях» [1, с.38].

Благодаря наследию Г. Альтшуллера проект ТРИЗ приобрел большую известность в разных регионах Советского Союза, где организовывались конференции и семинары по ТРИЗ, вводились экспериментальные программы обучения в школах. Несмотря на то, что в нынешний момент наибольшее внимание к ТРИЗ приковано со стороны не русскоязычных регионов, мы видим большую ценность в реанимации внимания к ТРИЗ и непосредственно к Г. Альтшуллеру как к самостоятельному мыслителю.

1. Альтшуллер Г. С., Шапиро Р. Б. О психологии творчества // Вопросы психологии, №6. – Издательство «Школа-Пресс, 1956. – с. 34–49.

2. Альтшуллер Г. С. Творчество как точная наука М.: Советское радио, 1979. – 103 с.

3. Альтшуллер Г. С. Найти идею: введение в теорию решения изобретательских задач. – М.: Альпина Паблишер, 2013. – 402 с.

4. Зломанов Ю. П. Краткая хроника посттризовской философии // METHODODOLOG.RU: Сайт, посвященный изобретательским задачам и методам их решения, 2007. [Электронный ресурс]. Режим доступа: (дата обращения 14.09.2022)

Гулеватая А.Н.

ЮЖНО-УРАЛЬСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ВЕКТОР В
СОВРЕМЕННОМ
ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ДИДЖИТАЛ-
ПРОСТРАНСТВЕ

Аннотация. Статья посвящена экзистенциальному осмыслению трансформирующегося пространства современного образования; описаны некоторые тенденции: интерес к поиску и пониманию себя, дискуссии о self-skills и экзистен-

циальных навыках, возвращение потребности в оффлайн-практиках после пандемии.

*Где та мудрость, которую мы потеряли в знании,
и где то знание, которое мы потеряли в информации?..*

Томас Элиот

Пост-пандемийная эпоха демонстрирует утилитарно-экономический подход к осмыслению образования: само по себе, в отрыве от материальных целей, образование теряет свой смысл. Стремление к обладанию образовательными «навыками» вытесняет подлинное бытие человека, разрушая его целостность и приводя к утрате смысла. Здесь обнаруживает себя тоска по «вечному» в современном образовательном пространстве: «экзистенциальная тоска по образованию себя, своего Я» [1].

Понятие «экзистенциальной тоски» может быть адекватно использовано для описания состояния человека в современном образовательном пространстве. Понимание человека как вечно становящегося, принципиально неизмеримого вступает в противоречие с рамкой, которую задает современное образование. Обнаруживается тоска как обращенность к бесконечному, трансцендентному, как осознание недостаточности наличествующего. Образовательное пространство, которое «по своему онтологическому наполнению становится гораздо объемнее образования как социального института» [5], становится предметом экзистенциально-антропологической рефлексии.

Множатся противоречивые «списки навыков» человека XXI века, и в этом разнообразии улавливается вопрос о том, есть ли что-то неизменное в меняющемся мире, в чем человек способен найти неизменную константу своего существования. Возникают попытки дать ответ на этот вопрос, например, в разговоре о необходимости формирования т.н. «навыков заботы о себе» или *self-skills*: на первый план должен выйти человек с присущей только ему, в отличие от всех

других живых существ, духовностью, рефлексией, самосознанием, мудростью жизни, искусством бытия.

Актеры образования, осознающие себя субъектами в турбулентном мире, нацелены на то, чтобы найти, узнать и понять себя. Человек не готов быть «расщепленным субъектом образования» [1], осознавая опасность того, что живое общение ученика с учителем станет такой редкой и дорогостоящей ценностью, что будет доступно лишь немногим «избранным» [4]. Протест против полной диджитализации образовательного пространства подчеркивает, что «образование — это атрибут бытия человека, а не утилитарно-служебная функция социума» [3].

Очевидно, что в современных вопросах образования, касающихся *self-skills*, нет существенной новизны: дискуссия корнями уходит в Древнюю Грецию, а значит, вопросы в ее рамках могут называться «вечными» (Волкова С.В., Пичугина В.К., Болотникова Е.Н. и др.). Что свежо – так это сама постановка вопроса «заботы о себе» в современном образовательном пространстве: в этом проявляется фундаментальная взаимосвязь образования и специфики человеческого бытия, которая не зависит от эпохи и актуальна, “вечна” всегда [2].

Исходя из анализа литературы и эмпирических методов исследования, можно утверждать, что в контексте образовательного пространства возникает запрос на нечто «вечное», а это значит, для человека образующегося любой эпохи действительно существуют идеи без срока годности, вне времени и места, а именно – идея о том, как быть человеком. Осмысление и выработка адекватной позиции относительно проявляющей себя экзистенциальной тоски по «вечному» в образовании – актуальная и перспективная задача для человека XXI века.

1. Волкова С. В. Homo educandus в поисках смысла / С. В. Волкова ; М-во науки и высш. образо-

вания Рос. Федерации, Федер. гос. бюджет. образоват. учреждение высш. образования Петрозав. гос. ун-т. — Петрозаводск : Изд-во ПетрГУ, 2019. — 248 с. [Электронный ресурс] Режим доступа: <http://elibrary.karelia.ru/book.shtml?id=35640#t20c> (дата обращения: 5.05.20)

2. Мэй Р. Человек в поисках себя. — СПб.: Питер, 2020. — 240 с.

3. Слободчиков В.И. Психология становления и развития человека в образовании (доклад) // Вестник СПбГУ. Серия 16: Психология. Педагогика. 2016. No1. [Электронный ресурс] URL:<https://cyberleninka.ru/article/n/psihologiya-stanovleniya-i-razvitiya-cheloveka-v-obrazovanii-doklad> (дата обращения: 20.08.2020).

4. Черниговская Т.В. Куда мы попали? [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.litres.ru/t-v-chernigovskaya/lekcziya-kuda-my-popali-55542354/> (Дата обращения: 5.06.20)

5. Черных С.И. Изменение образовательного пространства в информационную эпоху: социально-философский анализ. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. 09.00.11. 2012 год

6. Шалаев И.К., Веряев А.А. От образовательных сред к образовательному пространству: понятие, формирование, свойства. [Электронный ресурс]. URL: http://www.unialtai.ru/Journal/pedagog/pedagog_5/a03.html. Дата обращения: 5.09.21

Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда. Конкурс «Проведение фундаментальных научных исследований и поисковых научных исследований отдельными научными группами» (региональный конкурс) 22-

18-20011 «Цифровая грамотность: междисциплинарное исследование (региональный аспект)».

Ломакина Н.Б.

МИЭТ (ТУ)

ВЛИЯНИЕ ИДЕЙ А.А. БОГДАНОВА НА
РАЗВИТИЕ НАУЧНОЙ И ТЕХНИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В 21
ВЕКЕ. ПОЛНЫЙ ВИТОК МЫСЛИ ФИЛОСОФА – ОТ
ИСТОКОВ ИДЕИ О ВСЕОБЩИХ ЗАКОНАХ ДО ВКЛАДА
В КИБЕРНЕТИКУ ТРЕТЬЕГО ПОРЯДКА.

Рассмотреть вклад русских ученых в философию науки и техники крайне трудно без того, чтобы не отметить труды Александра Александровича Богданова. Несмотря на то, что конкретных работ по философии науки и техники он не создавал, эта тема постоянно прослеживается в его текстах.

Свою знаменитую «Тектологию» Богданов начинает с вопроса, возможна ли «выработка универсально-общих организационных методов, которая положила бы предел анархичности в дроблении организационного опыта» [1, с. 51]. И сам он на этот вопрос отвечает положительно, отмечая, что исходным пунктом в разработке этой темы для него является «та прогрессивная универсализация методов, которая развивалась в научной технике и в науке, начиная с распространения машинного производства» [1, с. 51].

Богданов в «Тектологии» увязывает понятия организации и техники: «вся техника есть организация мира человеческими усилиями в человеческих интересах» [1, с. 99]. Данная формулировка, по мнению Д.Н. Козырева, свидетельствует об антропокосмическом уровне анализа техники философом [2].

Согласно выводам Козырева, Богданов последовательно утверждает изоморфность законов самоорганизующейся природы и принципов технического прогресса,

рассматривает механизм взаимодействия и связи технических форм с экономическими и идеологическими — «Исходным пунктом социального развития, его основой оказываются формы технические».

Интересна аналогия, проведенная Козыревым, между новаторскими мыслями Богданова начала 20 века от том, что техника становится краеугольным камнем всех проявлений человеческого начала и современным подходом к техносфере как к грандиозному всемирному дому и к «миру техники» как к «большому человеку». Например, Богданов называл одежду «дополнительным наружным скелетом тела», а жилище — «аналогичным скелетом высшего порядка». Здесь можно заметить, что философ в определении данных терминов отталкивается от функции предмета относительно человека, что позволяет увидеть некое сходство данной установки с озвученной Г.П. Щедровицким идеей ставить в центр внимания проектировщика функцию, которую должен выполнять проектируемый объект.

К идеям Богданова обращаются при становлении постнеклассической кибернетики саморазвивающихся полисубъектных (рефлексивно-активных) сред, считают В.Е. Лепский и Э.С. Слепцов [3]. Авторы утверждают, что идеи Богданова были предвестниками постнеклассической кибернетики, так как: 1) присутствовала идея организации целесобразного единства людей и вещей (единой среды субъектной, цифровой и физической реальности), 2) была поставлена проблема создания области науки, предвосхищающей кибернетику третьего порядка: «Всю сумму рабочих сил общества — десятки и сотни миллионов разнообразно дифференцированных единиц — придется стройно связать в один коллектив и точно координировать со всей наличной суммой средств производства. ...Необходима, следовательно, универсальная организационная наука» [1, с.106], 3) озвучена идея перехода от рыночного эгоизма и принципа максимизации

прибыли к гармонии субъектов развития, объединенных в единый субъект (саморазвивающаяся полисубъектная среда), 4) установлена синергетическая парадигма: «организованное целое оказалось на самом деле практически больше простой суммы своих частей» [1, с.117], 5) элементы в тектологии соотносятся с пониманием элементов в постнеклассике (человеко-размерных систем) и кибернетике третьего порядка: «Итак, для тектологии первые, основные понятия — это понятия об элементах и об их сочетаниях» [1, с. 125], 6) тектология как наука являет собой прообраз представления кибернетики третьего порядка как науке: «Тектология должна выяснить, какие способы организации наблюдаются в природе и в человеческой деятельности; затем — обобщить и систематизировать эти способы; далее — объяснить их, т. е. дать абстрактные схемы их тенденций и закономерностей; наконец, опираясь на эти схемы, определить направления развития организационных методов и роль их в экономике мирового процесса». [1, с.127].

Итак, мы можем проследить, как мысль Богданова о науке и технике, его идеи об организационной науке и системном подходе уже почти сто лет используются учеными в самых разных областях наук — в философии, кибернетике, методологии, управлении, психологии и многих других.

1. Богданов А.А. «Тектология», том1, М., Экономика, 1989
2. Автореферат диссертации «Философия техники А. А. Богданова» к.ф.н. Козырев Д.Н., СПб, 1997
3. Лепский В.Е., Слепцов Э.С., Влияние тектологии А.А. Богданова на становление постнеклассической кибернетики саморазвивающихся полисубъектных сред // Полилог. №4. 2018, Т. 2.

СЕКЦИЯ «КАК ВОЗМОЖНА ЭСТЕТИКА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ?»

Аленевский И.А.

КИНОПРОЕКТ «ДАУ» И ДЕКОНСТРУКЦИЯ ИМПЕРСКОГО СОЗНАНИЯ РОССИИ

Вопрос «Как возможна эстетика в современной России?» в рамках существующей отечественной традиции художественной критики и эстетики, начиная с 19 века, имеет силу в контексте конкретных произведений искусства (литературы, поэзии, живописи), представляющих тот или иной образ России. О какой России мы говорим, каковы возможности эстетики в России – тему разговора задает художественное произведение. Специфика современных художественных произведений, прежде всего в области кинематографа, состоит в том, что они не сводятся к одному жанру, а представляют собой синтез разных жанров (музыки, живописи, поэзии, театра), что усиливает их магическое воздействие на зрителя. В эпоху кинематографа недостаточно выделять единичный объект искусства и изучать те эстетические чувства и мысли, что он рождает у зрителя или критика, но нужно принимать во внимание то, что кино (в самом широком смысле слова) создало и продолжает непрестанно творить этот мир, в котором мы живем, в котором мы чувствуем и мыслим. Кино создает нас, или, используя терминологию шаманского учения, описанного Карлосом Кастанедой, кино устанавливает нашу точку сборки, которая определяет нашу картину мира и восприятие самих себя. Смелым предположением будет то, что само же кино способно разрушать наши представления о мире и способствовать смещению нашей точки сборки к иному восприятию себя, что непосредственно связано с переменной нашей личности.

Создание кино в рамках лабораторий и проектов еще более по сравнению с жанровым кино расширяет возможности работы со зрителем на антропологическом уровне. «Дау» Ильи Хржановского – один из таких кинопроектов. Фильм, задуманный первоначально по сценарию Владимира Сорокина, посвященный академику Льву Ландау, превратился в многолетний проект, существующий на стыке искусства, антропологии, этики, психологии, жанра нон-фикшн. Кино (15 лет работы – 700 часов готового материала) повествует о жизни советского института физики в городе Харьков, в котором жил и работал Лев Ландау (его роль исполняет Теодор Курентзис). Главным, по словам режиссера, было показать «жизнь свободного человека в несвободном обществе». Участникам проекта (ученым, бывшим сотрудникам органов госбезопасности, рабочим и служащим) предложили жить своей жизнью в условиях советского быта, воспроизведенного вплоть до мелких деталей. Одним из открытий проекта стало обнаружение в жизни конкретных людей исторической травмы русского сознания, усугубившейся в эпоху сталинизма – готовности угодничать и раболепствовать перед властью. В жизни конкретных людей в конкретном институте угадывается облик России (увиденной Лермонтовым как «страна рабов, страна господ»), скрывающей в себе призраки имперского прошлого, которые, подобно всем призракам прошлого, по словам Маркса, «как кошмар тяготеют над умами живых». Достоевский однажды заметил, что «явление призраков есть признак нездорового организма». Продолжая мысль русского писателя уже в социально-историческом контексте продолжим: сегодня возвращение призраков империализма является признаком грядущей катастрофы, приближающейся гибели. В этом отношении кинопроект «Дау» является опытом деконструкции имперского сознания России. Вопрос о возможности эстетики в современной России в

рамках кинопроекта «Дау» разрешается в опыте художественной деконструкции.

Атанова А.А., Носков А.А.

РХГА, СПбГУ

ОБРАЗ FELIX AESTHETICUS В ЭСТЕТИКЕ А.Г.
БАУМГАРТЕНА

Одним из ключевых элементов эстетики А.Г. Баумгартена является *felix aestheticus*. Необходимым условием его становления является эстетика природная врожденная, которую необходимо затем надлежащим образом развивать и направлять с помощью эстетического упражнения.

Природная врожденная эстетика состоит из врожденного изящного дарования и «склонности стремиться к достойному и движущему познанию». Первое включает в себя низшие познавательные способности (определенные природные предрасположенности) и высшие познавательные способности, в той мере, в какой интеллект и разум способствуют пробуждению и внутренней согласованности, соразмерности низших познавательных способностей. К «склонности стремиться к достойному и движущему познанию» Баумгартен относит прирожденный эстетический темперамент и прирожденное величие сердца. Таким образом, природная врожденная эстетика представляет собой совокупность столь разнообразных природных способностей и склонностей, что представляют собой характеристику всякого одаренного и достойного человека, не только эстетика.

Эстетические упражнения, ἄσκησις, направлены на обеспечение равномерного развития и согласованности отдельных элементов природной врожденной эстетики. Эстетические упражнения могут быть как импровизацией, где способности развиваются свободно в ходе их применения, либо направляться ученым искусством, т.е. основываться на эстетическом учении. Главным принципом эстетического

научения является согласованность и равномерность развития природных предрасположенных. Предусматриваются также эстетические испытания, позволяющие оценить силы человека в отношении отдельного вида прекрасного познания. Такие постоянные упражнения и испытания дают основания говорить о динамической эстетике и динамическом, находящимся в развитии, эстетике.

Эстетическое учение в контексте становления *felix aestheticus* служит руководством и теоретической базой для эстетических упражнений. Оно состоит из двух элементов: прекрасная эрудиция (для Баумгартена это в первую очередь знание наук, представляющих Бога, вселенную, человека, историю и толкование знаков) и теоретическое знание об эстетическом искусстве (искусство здесь трактуется как набор правил, отвечающих определенным требованиям). Баумгартен доказывает невозможность выведения таких правил, эстетического искусства, из опыта конкретных искусств и обнаруживает необходимость предпосылать им более высокий общий принцип, которой можно обнаружить через «априорное созерцание наиболее важных правил истины, которое впоследствии должно быть подтверждено и освещено опытом».

Таким образом, *felix aestheticus* предстает перед нами как природно одаренный, гармонично развитый и имеющий значительные успехи в познании человек, который является одновременно теоретиком и практиком. Несмотря на прошедшие века, *felix aestheticus* остается идеалом, на который может ориентироваться как успешный эстетик, так и всякий деятель науки и искусств.

Афанасьева М.С., Лунина Т.В.

СПбГУ

ОСОБЕННОСТИ ФАУНД-ФУТАДЖА И ЭСТЕТИКА ПОВСЕДНЕВНОСТИ КАК ФОРМЫ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ПРАКТИКИ В ТВОРЧЕСТВЕ НИКИТЫ ЛАВРЕЦКОГО

Насколько фаунд-футадж соответствует классическим понятиям эстетики о прекрасном, о незаинтересованности и ангажированности?

Одной из практик фаунд-футадж-документалистики является обращение к любительским съемкам. Любительское сокращает дистанцию между зрителем и фильмом, поскольку указывает на близость киноматериала как знакомого по методу создания и по специфике изображаемого. Предусматривает ли такая разновидность фаунд-футадж-кинематографии индифферентное наблюдение зрителя равное скуке или же опыт активного восприятия? Противоречит ли использование любительской пленки понятию «хорошего вкуса»?

Пример фаунд-футадж в селф-документалистике – фильм-хоррор Никиты Лаврецкого. Насколько он вписывается в рамки эстетики как формы практики? Во-первых, фильм предполагает некую предрасположенность зрителя, направленность на жителя СНГ. Это особенно заметно в сравнении с дневниковым фильмом Йонаса Мекаса о возвращении в Литву, родные для режиссера места, которые вызывают узнавание и аффектацию только у определенного зрителя. Во-вторых, селф-документалистика и дневниковое кино пронизаны атмосферой повседневности, что противоречит определению прекрасного как формальной целесообразности без цели [1]. Или кино как медиум преодолевает это противоречие? Эстетика в повседневности может упускаться из-за практического отношения к объектам и ситуациям. Только получая опыт с другим отношением и механизмом восприятия, можно получить скрытые эстетические возможности в обыденном [2]. Знакомое должно стать незнакомым,

с риском утраты повседневности. Неужели тогда повседневное входит в категорию прекрасного только через процесс утраты интереса и узнавания? Данный доклад будет задаваться указанными вопросами.

1. *Кант И.* Сочинения в шести томах. — М., "Мысль", 1966. (Философ. наследие). — Т. 5.- 564 с.

2. *Saito Y.* Aesthetics of the Everyday. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/aesthetics-of-everyday/> (дата обращения: 15.09.2022).

Бембель И.О.

НИИТИАГ

ОБ ЭСТЕТИЧЕСКИХ КРИТЕРИЯХ АРХИТЕКТУРЫ

Для современной и в особенности новейшей архитектуры вопрос эстетики, «красоты» стал как бы нелегитимным. Если в домодернистский период главным критерием, определяющим принадлежность постройки к области искусства, была красота, ориентированная на образцы и природу, то после авангардной революции на первое место решительно вышла «польза»: модернизм утверждал новую — функциональную — «красоту», альтернативную традиционной. Постмодернистская парадигма равенства и плюрализма окончательно сняла вопрос эстетического ранга и ценности. По факту ещё недавно первым в ряду образных достоинств новейшей архитектуры считалась оригинальность постройки. Сейчас, в условиях кризиса, как будто бы усиливается критерий экологичности, но не вполне ясно, что за этим стоит: биоморфность, «пассивность», мимикрия в ландшафт?

Вследствие этого современное архитектуроведение идёт по экстенсивному пути накопления и систематизации фактов. Обобщение этих фактов, их анализ и оценка затруднены в связи с неясностью критериев, отсутствием их общей базы, а также имеющем место размыванием стилевых гра-

ниц. В любом случае критерии традиционной и, модернистской и постмодернистской (новейшей) архитектуры совершенно разные, несводимые к общему знаменателю. Фактически архитектурная история распадается на два почти не связанных отрезка: до и после модернистского переворота.

Между тем, вопросы «Что такое хорошо/плохо, красиво/некрасиво?» применительно к архитектуре всё равно неизбежно встают, хотя бы в таких сферах, как практическое строительство, а также архитектурное образование. Первое ориентировано на различные группы потребителей и вынуждено считаться с их вкусовыми предпочтениями. Второе предполагает в том числе формально-эстетический анализ, обоснование различных композиционных приёмов, осмысленный выбор тех или иных решений и, наконец, конкретную балльную оценку работ, выставляемую по ряду параметров.

В этих условиях представляется насущной проблемой выработка универсальной системы критериев, которая позволяла бы рассматривать историю архитектуры как цельный процесс. Представляется, что за основу такой системы может быть взят присущий традиционной архитектуре миметический принцип соответствия большим закономерностям природного порядка. Миметический принцип не только задаёт ясную и универсальную систему критериев: исторические изменения в отношении зодчества к этому принципу позволяют проследить логику в извилистых путях архитектурного формообразования. Наконец, актуализация миметического подхода, который никак не связан с вопросами стиля, применительно к современной архитектуре даёт ей теоретический шанс на обновление и оздоровление.

Бердаус С.В.

Институт философии и права СО РАН
ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ФАНТАЗИИ: МЕЖДУ
ЭСТЕТИКОЙ

Фантазия, фантазирование – одна из фундаментальных способностей человека, оказывающая регулярное влияние на его внутреннюю и внешнюю жизнь (от творчества до множества других форм социальных практик).

В то же время, исследования природы фантазии до сих пор не имеют четкой предметно-методологической и дисциплинарной обусловленности. Во многом это связано с крайне разноплановой сущностью фантазии. Процесс фантазии, внутренние и внешние факторы, стимулирующие этот процесс, переживания, сопутствующие фантазированию, всё это вызывает стабильный теоретический, практический и прагматический интерес у самого широкого круга дисциплин: от философских до самых современных информационных и маркетинговых отраслей. Однако практика и прагматика значительно опережает теоретический уровень. Мы можем наблюдать стабильное и очень эффективное использования механизмов и специфики фантазии (в информационной, рекламной среде, в области пропаганды). Но мы не располагаем полноценной и всесторонней критикой фантазии, универсальными методами описания и объяснения этого феномена.

Очевидно, что на сегодняшний день ведущими дисциплинами, которые занимаются исследованиями фантазии на фундаментальном теоретическом уровне – это эстетика и психология. Дисциплины эти неоднократно пересекались в точке с условным названием «психология искусства», нашедшей свое развитие как в отечественной традиции (Л. Выготский и др.), так и в зарубежной (не поддающийся номенклатуре и регистратуре пласт работ по психоаналитическим разборам творчества и биографий известных писателей, художников и проч.). Эти работы чрезвычайно увлекательны

и имеют весьма обширный эвристический потенциал, однако, на наш взгляд, имеют один общий недостаток. А именно – всё еще неудовлетворительный уровень экспликации сущностных особенностей феномена фантазии. В этом отношении даже феноменологическая эстетика (в изводе Ингардена, и частично Сартра) не может восполнить этот пробел.

Наш основной тезис заключается в следующем: раскрытие, описание, объяснение фантазии как феномена сознания возможно исключительно на базе феноменологической методологии (Э. Гуссерль, 23 том Гуссерлианы и другие тома). Однако вся эта машинерия остро нуждается в материале, освоение и передачу которого в полноценном виде может предоставить только эстетика. Поскольку эстетика на сегодняшний день – одна из единственных дисциплин, которая на достаточно высоком теоретическом уровне обобщения может говорить о сути тех острых переживаний радости, удовольствия, красоты и т.п., которые сопровождают большинство фантазий.

Грантовая поддержка: грант РФФИ №20-011-00911 "Предпосылки формирования феноменологической философии и перспективы феноменологического метода"

Братина О.А.

УрФУ

КАК ВОЗМОЖНА ЭСТЕТИКА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ? ПОСЛЕСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

При попытке ответа, как возможна эстетика в современной России, я обращаюсь к размышлениям о возможности существования философии в современной тогда (13 лет назад) России Владимира Вениаминовича Библихина в послесловии к опубликованному тексту Франсуа Федые «Воображаемое. Власть». Спустя 13 лет после выхода книги в свет, некоторые замечания В.В. Библихина о надежде нового обре-

тения философии (в нашем случае, эстетики), стали актуальными.

Обращение Биbihина к Франсуа Фeдьe неслучайно. Ученик Жана Бoфре, он был предан мысли и преподаванию, говоря о себе в стиле Гегеля: «Я педагог». Ж. Бoфре преподавал с 1955 по 1972 гг. в парижском лицее Кондорсе. Его студенты при подготовке посмертного издания лекционных курсов Бoфре поместили в качестве эпитафии слова М. Хайдеггера: «Кто боится устареть, подхлестывает молодых последними новшествами. Кто умеет стареть, отпускает их на свободу изначального». (с.138)

Примером преданного служения Мысли является и сам В.В. Биbihин. Позволю себе поразмышлять о настоящем и будущем эстетики в современной России, осуществляя принцип двойной рефлексии.

Как возможна эстетика в современной России – вопрос, тождественный вопросу: «как возможна философия в современной России? Мысль в целом?» Каков он, образ мыслителя, философа, эстетика? В.В. Биbihин пишет о так называемом «модернизированном мыслителе», который «близок к жизни и экономической реальности, открыт широте рыночных тем и не отстает от эпохи». (с.144) Так, более востребована и «лучше продается философия, которая обсуждает холодильник, микроволновую печь, феминизм, интенсивную терапию» (с.144), а зал слушателей легче соберет «философ, который в пример семантических смещений приведет историю английского слова «gay». (с.144) Он сообщит нам, что «текст эротичен». Скажет ли что-то новое? Нет, но произнесет это красиво, текст плетется кружевами, а речь клубами сахарной вуали тает в сознании реципиентов.

Мыслитель, который представляет публике (не столько реципиентам, сколько публике, будь то студенты или посетители открытых городских мероприятий) так называемый «интеллектуальный stand up», востребован. Апрель 1980

года. Умер Жан-Поль Сартр, в прессе появилось множество посвященных философу статей. Франсуа Везен вспоминает: «Чтение Гуссерля было для Сартра тем, чем Сартр немногим позже стал для своих читателей: заново обретенным вкусом живой мысли» [1].

Ф. Везен вспомнил строчки из А. Рембо:

Она вновь обречена!

Что? Вечность.-

Заново обречена, что? Философия. Эстетика. Как это возможно? Некоторые тезисы.

1. Вернуться в старый академический стиль преподавания. В.В. Биbihин пишет: «Заставший еще остатки нашей (советской) старой школы, знающий новую, я встретил словно давно забытое, когда оказался случайно в день экзаменов на втором этаже Лицея Пастера в Париже». Дисциплина, дискуссионная практика.

2. Уход от рыночных предпочтений научно-популярной тематики, и искусственного упрощения текста. Так, французская традиция критикует Вольтера, который остановил французскую мысль публицистикой и эссеистикой, которые прижились, в то время, как в Германии осталась «старая школа» классической подачи текста.

3. Ювелирная работа над понятийно-категориальным аппаратом и текстом. Возвращение навыка терпеливой и основательной работы, начинающейся с толкового словаря и классического текста. И этот язык не имеет ничего общего с «усредненным интернациональным языком ООН и ЮНЕСКО».

4. Работа автора с текстом кренился в сторону художественного перфекционизма, когда «воля к художественной власти над текстом» сильнее «научной логики».

5. Цензура. В. Биbihин приводит пример с сорбонским журналом *Degueuloir*, в котором студенты критиковали Поля Рикера, изъывшего ради благополучия имиджа

своего учителя из текста рискованное замечание Эдмунда Гуссерля о перспективах африканской культуры.

Замечания и предложения можно продолжать, но хотелось бы, чтобы имена А.Ф. Еремеева, М.С. Кагана, Е.Г. Яковлева оставались в базисе эстетической мысли. Оппозиция «западников» и «почвенников» снялась в новом витке развития. Марксистская эстетика за «нулевые» годы определенно маргинализировалась. Эстетика постмодернизма понятийно зафиксировала новые свойства артефактов постмодерна («лабиринт», «абсурд», «симулякр», «жестокость», «повседневность», «телесность», «ризома», «вещь», «объект». «экслектика», «эйваромент», «акционизм», «автоматизм», «заумь», «интертекст», «гипертекст», «деконструкция»). Период после пандемии и после февраля 2022 года обернется сменой парадигм.

1. Christian Delacampagne, Le Monde, 17.4.1980, p.14 // Везен Ф. Философия французская и философия немецкая

Бронникова Е.Е., Каменецакая П.А.

СПбГУ

ПОПУЛЯРИЗАЦИЯ ПОНЯТИЯ ЭСТЕТИКИ КАК СВИДЕТЕЛЬСТВО ИНТЕРИОРИЗАЦИИ «ПОВОРОТА К ПЕРЕЖИВАНИЮ»

Эстетика – это и есть я.

В современном мире слово эстетика перестало функционировать преимущественно в академическом сообществе и более прочно укоренилось в обывательском словаре. Раньше ограничение понятия эстетики было связано в основном с тем, что его использовали исключительно для аналитики красоты и красивого.

Однако наша гипотеза состоит в том, что в недавнее время оно получило дополнительный нюанс значения, связанный с пониманием эстетики не только в связи с чувственным опытом, но и в контексте идентичности. Эстетика сей-

час, как бы громко и претенциозно это ни звучало, – это способ быть, конструировать и транслировать свою самость. Именно поэтому эстетика становится в большей мере практикой: она является основополагающей для моего существования в обществе. Такое понимание эстетики всё ещё можно назвать отклонением от академического дискурса. Однако повсеместное использование термина именно в таком значении свидетельствует об определённых изменениях в статусе эстетического опыта, что и будет объектом нашего исследования.

Человек становится не просто тем, кто способен получать эстетический опыт, но и тем, кто может его непосредственно производить. Я начинаю себя переживать как эстетический опыт. Это можно назвать частным свидетельством перехода к «обществу переживания»: важным становится не сам объект, но получаемый опыт столкновения с ним. Только в данном случае имеет смысл говорить об интериоризации этого поворота, ведь объектом становлюсь я сам.

Наклон почерка, список любимых кофеен, оформление аватарки в соцсетях, цвет чернил в шариковой ручке, – всё это признаки, по которым можно причислить себя к той или иной эстетике (*light/dark academia, cottage core, old money* и пр.).

Быстрова Т. Ю.

УрФУ

ГРАНИЦЫ ЭСТЕТИКА:

САМОРЕАЛИЗАЦИЯ И СОЦИАЛЬНОЕ ПРИЗНАНИЕ

«Бытие эстетиком» не обеспечивает социальной востребованности эстетика-специалиста. К этому приводит совокупность внешних причин разного масштаба, от смены ценностной парадигмы пост-культуры до изменения образовательных программ в вузах. Эти же причины становятся основанием широких исследовательских и проектных возмож-

ностей заинтересованного эстетика, притом, не только в сферах деятельности, сопровождаемой словами «художественный» (хотя именно такая версия встречается чаще других) или «эстетический».

Попутно возникающий вопрос о том, может ли считаться эстетиком человек, не получивший высшего философского образования, будет поставлен в ходе выступления, но не является принципиальным для рассуждений. Проектный, исследовательский и преподавательский опыт людей, закончивших Уральский государственный университет по специальности «эстетика» в 1970–90-х гг., осмыслиется в аспекте возможностей, потенциала эстетика.

Даже краткий перечень областей, где эстетические знания приводят к эвристичным результатам, весьма впечатляет.

Это, во-первых, спектр дисциплин, связанных с урбанизацией, развитием городов и городской среды, новых практик управления и совершенствования городом, – поскольку носители «классического» знания о городах, как правило, не ставили вопрос о состоянии и реакциях людей на предметно-пространственное окружение.

Во-вторых, это области теории и практики коммуникаций, прежде всего, визуальных, но не только их. К примеру, не учитывая ценностных оснований брендинга (продукта, услуги, компании, территории), можно прийти к отождествлению бренда и носителей его смыслов; тогда как эстетическая позиция обеспечивает более грамотный и эффективный подход.

В-третьих, это сфера дизайна, в которой «основное», по крайней мере, на уровне общепрофессионального сознания, слово вытеснило синонимичное ему поначалу словосочетание «техническая эстетика». Проблемы формообразования, гармонии, человекоориентированности и эстетического качества продуктов дизайна не могут быть решены без использования эстетического инструментария. Будучи некоторое вре-

мя перекрыты коммерциализованным дизайн-дискурсом, они решаются сегодня с этих позиций даже авторами, не использующими развернутых представлений о сфере эстетического.

Данный список не исчерпывает всех направлений движения, но очерчивает их значимую часть. Можно заметить, что по мере развития новых социокультурных тенденций – устойчивости, инклюзии, здоровья (в широком смысле этого слова) – актуальность эстетической позиции и эстетической практики нарастает. При этом люди вокруг «счастливого эстетика» очень редко подозревают об истоках его ресурсов, не знают значения слова и специфику эстетического как ценностного отношения. «Соккрытие» эстетического нецелесообразно, но пути его преодоления не понятны, ведь для вхождения в эту сферу требуются достаточные усилия и степень готовности, отвергаемые носителями прагматического сознания.

Валицкая А.П.

РГПУ им. А.И.Герцена

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ УНИВЕРСАЛИИ РУССКОГО САМОСОЗНАНИЯ

1. Эстетическая способность – онтологическая характеристика сознания. Картина мира как ориентационная потребность и эстетический феномен; образ мира в личностном самосознании.

2. Мифопоэтическое мировидение языческой Руси. Базовые метафоры, их роль в аксиосфере; национальный менталитет, проблемы целостности картины мира и «пороги» русской истории.

3. Истоки духовности отечественной культуры: христианство и язычество – преемственность и противоречия, двоеверие или единство противоположностей? «Мир как осуществление красоты» и органическое целое; «эстетиче-

ский абсолютизм» и свобода личности в учении Н.О.Лосского [1].

4. Современность: смена ценностных ориентиров и аксиосферный кризис: ак «спекуляция на понижение»; «пафос профанации» [2] ценностей (Б.П. Вышеславцев).

5. Эстетика социогуманитарных практик (наука о порядке); отношения эстетического и художественного в современной масскультуре.

6. Образование как процесс становления личностного образа мира и обретения социокультурной идентичности. Конструирование образовательных процессов и систем по принципам единства фило- и онтогенеза, расширяющейся ойкумены в стратегии базовых ценностей и целостной, по возможности, непротиворечивой картины мира и человека в нем.

Примечания

1. «Личность есть существо, обладающее творческой силой и свободой: она свободно творит свою жизнь, совершая действия во времени и пространстве». Лосский Н.О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. – М.: «Прогресс-Традиция», «Традиция», 1998. – С.23.

2. «Если хозяйство есть самое существенное в социальной жизни, то оно и самое ценное в социальной жизни... если человек есть, в сущности, только животное, то простая животная жизнь есть самое ценное; если сущность психической энергии есть сексуальность (либидо), то сексуальность есть самое ценное. Так теоретическая философская «спекуляция» превращается в практическую норму поведения, в ставку на низшие ценности, на прочность экономического фундамента». Вышеславцев Б.П. «Этика преображенного эроса». М.: Республика, 1994.- С.

Васильева М.А.

Санкт-Петербургский горный университет
НЕАВТОНОМНАЯ ЭМОЦИОНАЛЬНАЯ ЭСТЕТИКА

Различение дисциплинарных полей в социогуманитарных науках – довольно тонкое искусство. Объекты исследования обычно сложны, методы и авторитеты междисциплинарны – набирается ряд очевидных сложностей при разделении. Однако существует традиция различения, выраженная в разного рода институциях, и профессиональный этикет, согласно которому соблюдаются дифференцирование дискурсивных практик, тем и понятий. Эти традиции зависят в основном не от «больших идей», но от локальной истории дисциплины и множества факторов, которые являются сугубо человеческими. По сути речь идет о социологии эстетики как науки и практики. Однако если мы говорим о возможности эстетики в России, то отделить внутренние теоретические вопросы, от внешних практических невозможно.

На мой взгляд, если подобный вопрос становится актуальным (а он действительно актуален), то обо всех дискурсивных и дисциплинарных рамках необходимо забыть. Крайне трудно представить себе возможную эстетику при невозможной философской антропологии, философии культуры или онтологии (крах метафизики в XX в. все же означал не крах всего философского дома, но его реконцептуализацию). Поэтому и эстетика сегодня возможна, в первую очередь, как неавтономная теория. Соответственно, неотделимый, но следующий вопрос: на каких основаниях может быть реализована эта неавтономность? Учитывая, что сегодня есть ощущение, что теория (не только в эстетике) несколько запаздывает и не дает инструмента для анализа актуальных событий и явлений, вопрос о новых основаниях встает особенно остро.

Эстетика сегодня крайне сильна тем, что может легитимно ввести разговор об эмоциях в философский дискурс на

новых основаниях. Нельзя сказать, что в философских текстах полностью игнорируется эмоциональная сфера. Маятник между чистой рациональностью и эмоциональностью всегда раскачивался над европейской и русской философией. Когда-то об эмоциях пишут больше и с пафосом, когда-то меньше и спокойнее. И все же линия с эмоциями выглядит в истории философии второй, даже маргинальной. Привычное с античности противопоставление рациональности эмоциям – это очень серьезная теоретическая преграда. На мой взгляд, важная перспектива открывается не при расшатывании маятника между двумя этими полюсами, но при новой постановке вопроса. Тут эстетика имеет крайне выигрышную позицию по возможности включению эмоций в исследования. И через работу с материалом, и через теоретическую составляющую, и через сам метод. В тех случаях, когда личные эмоции делают невозможной привычную практику рационализации, практика должна измениться.

В XX веке многое было сказано о кризисах и крушении систем. Если настало время строить что-то новое, то оно должно быть соразмерно человеку. Эстетика, как отдельная дисциплина, долго и успешно нарабатывала теории соразмерности, и именно поэтому она не просто возможна, но и ценна сегодня в новой методологической ипостаси.

Гаврилов С.М.

СПбГУ

ПАРАДОКС СТОЛКНОВЕНИЯ ПРОШЛОГО И
НАСТОЯЩЕГО В ЭСТЕТИКЕ СОВРЕМЕННОЙ
РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ
КОНТРАПУНКТНЫХ ЭЛЕМЕНТОВ

Понятие атмосферы как того, что разлито в пространстве, медиатора состояний между вещью и субъектом, выступает одним из ключевых в современной эстетике. В этом контексте выходят на первый план не отдельные объекты, но

их контекстуальные взаимосвязи между собой и появляющаяся в единстве этих связей новая метаформа, являющая собой метафизический центр эстетического переживания. Атмосфера может становиться законодателем творческих направлений и форм художественной репрезентации, их особенностей. Атмосфера воспроизводит сама себя, получая свою "эстетическую легитимность" от деталей, составляющих ее, и даря ее деталям, способным к ней присоединиться. Атмосфера и ее составляющие оплетают друг друга и выходят за рамки самих себя, формируя единство в новой форме, которая уже сможет быть воспринята лишь сторонним наблюдателем. Эти возникающие взаимосвязи делают атмосферу чем-то осязаемым, способным порождать. Она уже не пассивная производная вещей, но почти вещественная сущность, на которую можно "опереться".

Эстетический поиск идентичности происходит в моде, музыке и культуре в целом. Ярким аспектом художественной рефлексии для современной российской культуры выступает эстетизация-романтизация постсоветской атрибутики и ее осмысление в творчестве. Происходит репрезентация атмосферы, созданной наложенными на настоящее атрибутами эпохи прошлого. Важно не погружение в другую эпоху, но эстетизация повседневности, рефлексия над жизнью, вплетенной в сеттинг деталей ушедшей эпохи. Современность в городских ландшафтах накладывается на никак не адаптированные под сегодняшний день и, словно само собой, "брошенные" элементы советской культуры, архитектуры. Происходит разрыв времени: то ли современность служит мелким наслоением на устаревающую эстетику исчезнувшего государства, то ли прошлое является естественным порождением сегодняшнего дня. Появляется смысловая пустота, трещина на стыке двух реальностей, и отсутствие логичного и объяснимого моста между ними. Фантазийное воссоздание прошлого служит заполнением пустоты поля репрезентации

на основе этих самых контрапунктных стыков прошлого и настоящего. Сами эти детали, потерянные во времени, парадоксально вопрошающие о том, куда оно движется, становятся объектами эстетизации. "Новая" российская эстетика рождается, таким образом, не из принципов красоты, но из надежды на обретение идентичности в столкновении. Возникающая на стыке эпох атмосфера становится активным медиумом, вовлекающим в себя деятельные субъекты в их стремлении на обретение идентичности, и порождающее через них направление художественное рефлексии, ведущее в неизвестность и выходящее за рамки линейного развития культуры и стиля. Настоящее в стремлении к будущему захлебнулось, так что мы обращаемся к прошлому, чтобы столкнуть его с сегодняшним днем и в этой алхимии обрести свое будущее.

Гашкова Е.М.

СПбГУ

ПОТЕНЦИАЛ "МУСОРНОЙ ЭСТЕТИКИ" В ЭСТЕТИЧЕСКОМ ВОСПИТАНИИ

Профессиональное эстетическое сообщество стремится к пробуждению социального интереса к возможностям своей науки и учебной дисциплины. Безусловно, эстетика, как философская наука и форма практического осуществления, способна оказать существенное влияние на процесс социализации и формирование системы ценностей (особенно художественных), но в настоящее время не востребована в должной мере и нуждается в модернизации.

Актуальность любой науки определяется резонансом с современностью, зачастую зависит от «грубой, практической необходимости» в решении насущных проблем общества. Нам представляется, что глобальная экологическая проблема загрязнения окружающей среды и утилизации/переработки мусора и отходов может служить своеобразным «практиче-

ским полигоном» для формирования одного из направлений экологической эстетики – эстетики отходов («мусорной эстетики»).

Структурно-семиотический и психологический подходы выделяют в эстетическом объекте и эстетическом субъекте наличие противонаправленных или противодействующих элементов и процессов. Они не всегда фиксируются формально-логически, имеют в психике субъекта восприятия противоположно направленные аффекты, результатом действия которых является эстетический катарсис.

В дефиниции «мусорная эстетика» уже заложена эстетическая оппозиция, как относительно структуры эстетического объекта, так и относительно структуры эстетического восприятия. Возникает скорее отрицательная коннотация, провоцирующая интерес к полисемантической дефиниции. Стоит сослаться на аксиоматическое утверждение Л.С.Выготского в «Психологии искусства», где сказано, что в «художественном произведении всегда заложено некоторое противоречие». Собственно, именно напряжение между формой и содержанием вызывает эстетическую реакцию, катарсис «путём сострадания и страха» (Аристотель).

«Мусор/отходы/отбросы» своим содержанием и формой не представляют ценности для человека, но, представляют проблему и угрожают самому существованию человечества. Эстетизация мусора сублимирует проблему, помогает осуществить принятие на уровне онтологической потребности, снимает синдром «экотревожности», который фиксируют психологи. В этом ключе может быть возобновлена некогда значимая эстетическая дискуссия «природников» и «общественников»: возможно ли сохранить «прекрасное в природе» как объективно-эстетическое?

Среди стратегий помогающих получить разнообразные эстетические чувства, переживания в психике субъекта восприятия, выделяется противоречие в ожиданиях социо-

культурных, мировоззренческих, соответствующих доминант и ситуаций данного времени, и «неосуществление» этого ожидания в акте эстетического восприятия. Варианты воплощения эстетического потенциала мусора не всегда удовлетворяют взыскательный вкус воспринимающего, что ведёт к отрицанию необходимости. Поэтому эстетическое воспитание, формирование принятия артефактов «мусорной эстетики», заинтересованность в работе с данными структурами и феноменами, теоретическое обоснование проблемы – вызов и задача для современной эстетической науки.

Железняк Д.Р.

Северо-Кавказский федеральный университет
ВОЗВРАЩЕНИЕ АРХИТЕКТониКИ
ЭСТЕТИЧЕСКОГО ОБЪЕКТА: ЗНАЧЕНИЕ
ФИЛОСОФСКО-ЛИТЕРАТУРНОЙ ГЕРМЕНЕВТИКИ М.М.
БАХТИНА

Обращение к отечественной герменевтической традиции актуализируется в современной гуманитарной науке с новой силой. Изучение вклада М.М. Бахтина не должно ограничиваться сферой проблем поэтики Достоевского. Необходимым является пересмотр роли таких категорий, как «эстетический объект» и «эстетическое событие», «архитектоника» и др. Искушения эпохи постмодерна, до сих пор не до конца пережитые исследователями, заставили нас забыть, что значит понимать художественное целое «архитектонически».

Архитектоника понимается нами как структура эстетического объекта, что точно соответствует бахтинской традиции осмысления данной категории, которой мы и намерены придерживаться. Архитектоника смыслового целого не равна структуре произведения и имеет отношение к содержанию художественного виденья, и ее связь с композиционными, структурными, жанровыми формами имеет детерми-

нирующий характер. Следовательно, постижение архитектуры включает в себя процесс преодолевающего данность понимания. Ведь путь становления эстетического объекта в литературном воплощении (отметим, что далее мы будем говорить на языке именно литературоведения, что тем не менее не лишает возможности категориальных обобщений) есть не что иное как «превращение лингвистически и композиционно понятого словесного целого в архитектурное целое эстетически завершенного события» [1, с. 50]. И, на наш взгляд, восстановление связей между новым эстетическим бытийным образованием, воздвигнутым на границах произведения, и теми структурно-композиционными опорами, позволяющими художественному тексту существовать как словесное целое, является весьма важной задачей.

Данный вектор исследования позволит рассмотреть структуру художественного произведения в качестве вещной основы осуществления эстетической деятельности через соотнесение строения первичной данности произведения с содержанием авторской художественной рефлексии. Постановка Бахтиным вопроса о том, «как композиционная форма – организация материала осуществляет архитектурную – объединение и организацию познавательных и этических ценностей?» [1, с. 57]; указывает на значимость данного пути исследований, в частности литературоведческих, как на уровне теории литературы, так и в процессе интерпретации конкретного произведения. Так, всё словесно-эстетическое оформление – и в первую очередь сюжетно-композиционная система, становится выражением творческой рефлексии автора, действующей в ценностном плане эстетического бытия.

На наш взгляд, возможно перенесение данной конструкции на эйдетику для ее понимания. Если следовать утверждению А.Ф. Лосева, что «Эйдос – наглядное изваяние смысла», а «Логос – метод этого изваяния...» [2, с. 216], то при переносе данных категорий на эстетический

объект и архетиктонику выводится следующее: вся полнота художественного слова как Логоса, структурно организованного в художественном целом композицией, нарративом и др., осуществляет событийную жизнь некоего эйдоса, интенционально направляющего всякую динамику развертывания смысла в процессе творческой рефлексии. Лосевский «эйдос» как первое полагание точных пределов смысла, где «до сих пор был только вечно бьющий источник смыслового оформления, но не самое оформление» [3, с. 523]; может быть соотнесен с бахтинским событием эстетического видения, где архитектоника действует как ценностная структура данного оформления смысла.

Итак, рассмотрение художественного произведения архитектурно возможно только при помещении центра внимания исследователя на событийные (в русле философии «события бытия») моменты авторского ответственного «поступания», на герменевтику жанра, понимаемого как способ художественного завершения, на бытие эстетического объекта в его целостном виде. Ведь форма индивидуальности не может быть *приписана* произведению, она действует интенционально, организуя художественную рефлексю автора в структурно определенное и завершенное смысловое целое. Развитие концепций эйдосной теории литературы, а также экзистенциального литературоведения, на наш взгляд, способно продолжить избранные традиции герменевтики в русле ее онтологизации и расширить потенциал современной эстетики.

1. Бахтин М.М. Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве // Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М., Худож. лит., 1975. С. 6-71.

2. Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. С. 195-390.

3. Лосев А.Ф. Самое само // Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994. С. 299-526. Ссылка на источник

Жуков Д.К.

Литературный институт имени А.М. Горького
**ЭСТЕТИКА КАК ВОЗМОЖНОСТЬ МИРА И
ДОСТУПА К НЕМУ
(ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ЖИЛЬ ДЕЛЁЗ)**

Рассматривается феномен «эстетики» и производные понятия «эстетическое восприятие» и «эстетическое переживание», а также онтологические основания их возможности. Началом такого онтологического прояснения является обращение автором статьи к утверждению А. Уайтхеда о том, что «...любая система объектов, если она в каком-либо смысле прекрасна, тем самым уже имеет право на существование» [4, с. 269]. Возможностью же движения от эстетики к онтологии является обращение к феноменологии Э. Гуссерля и философии Ж. Делёза.

Феноменологическая традиция важна, по мнению автора, для более детального «погружения» в специфику «эстетического восприятия», присущего отдельно взятому субъекту. При этом рассматривается эпистемологическая составляющая «эстетической установки», представленная в работах немецкого феноменолога. Здесь для автора важно утверждение «отца феноменологии» о предпочтительном характере данной установки в случае познания феноменов, поскольку такое специфическое обращение к объектам предоставляет возможность добраться до «сущности» явлений посредством реализации специфического эстетического эпохе.

Несмотря на то, что Жиль Делёз подвергал феноменологическое движение критике по причине чрезмерности акцента на феноменах, возможность соотнесения его позиции с указанной традицией представляется автору возможной. Основанием для такого сближения является как важность мето-

дического понимания гуссерлевской философии, которая может быть воспринята через идею обеспечения Гуссерлем «чистого» поля для исследования сознания, а не через онтологическое утверждение им существования «только лишь сознания», так и обращение к творчеству французского феноменолога «третьей волны» М. Ришира. Для этого автор рассматривает делёзовские понятия «симулякра» – явления без «основания» – и «виртуального» – трансцендентального условия актуального – и соотносит их с гуссерлевским утверждением интуитивного и непосредственного характера схватывания в фантазии и ришировской концепцией «гиперболического эпохе», которое призвано «приостановить и заставить врасплох в том числе и сами явления и являющееся, <...> позволяя получить доступ к тому, что мы называем “феномен и ничего кроме феномена”» [3, с. 215], так приводя нас к «архитектоническому» уровню всех явлений.

В заключении автор вновь обращается к Уайтхеду и утверждает уместность рассмотрения эстетической проблематики, с одной стороны, с «субъективистской» феноменологической позиции и, с другой стороны, с «материалистической» делёзовской по причине – «событийного» характера существования «вещей». Оба же подхода, при этом, призваны прояснить нам как специфику, так и важность обращения к эстетике для понимания мира и себя в нём.

Литература

1. Гуссерль Э. Эстетическое сознание / Пер. с нем. Молчанова В. // Ежегодник по феноменологической философии. Том 4. М.: РГГУ, 2015. С. 252-257.
2. Дьяков А. Жиль Делёз. Философия различия. – СПб.: Алетейя, 2012. – 504 с.
3. Ришир М. «’Ελοχί, мерцание и редукция в феноменологии» / Пер. с фр. Чернавин Г. // (Пост)феноменология: новая феноменология во Франции и за ее пределами. М.: Академический проект, 2014. С. 209-228

4. Уайтхед А. Избранные работы по философии. / Пер. с англ. Касавин И. – М.: Прогресс, 1990. – 720 с.

Загидуллина М.В.

Челябинский государственный университет
**ЭСТЕТИКА И ФИЗИОЛОГИЯ: К ВОПРОСУ О
ФУНДАМЕНТАЛЬНЫХ ОСНОВАНИЯХ НАУКИ ОБ
ЭСТЕТИКЕ**

Эстетика как наука складывалась в условиях постоянной интерференции с доменом искусствознания, поскольку наиболее активной частью реальности, познаваемой эстетически, стала именно область «прекрасного» и ее синекдоха «прекрасные искусства». В такой ситуации возвращение эстетике ее исконного поля *ощущений* оказалось проблематичным – как и собственно теоретизирование в такой субъективной, персональной сфере. Между тем отказ от «природной» части эстетики, связанной с интуициями (ощущениями) прекрасного (и безобразного – как такого же интуитивно оцениваемого феномена) приводит к выходу за рамки эстетики как Баумгартена, так и Канта (а далее и Гегеля): для них физиология (чувственная сторона) эстетической способности была чрезвычайно важна и заявлялась как ключевая в выделении эстетики в отдельную область познания мира (в определенном смысле – параллельную рациональному или неизбежно предшествующую рациональности).

Для современного состояния гуманитарных наук вопрос о множественных формах познания, не конкурирующих друг с другом, но выступающих в виде комплементарных полей, становится одной из важнейших задач, решение которой обещает прорыв на новый уровень понимания интеллектуальности в целом. В этом смысле эстетика как наука о таком «транспорте» эпистемы, как эстетическое суждение (как Кант понимал сам феномен эстетической реакции), претендует на совершенно исключительное место в системе наук,

не перекрываемое собственно философией, искусствознанием или блоком наук о физиологии человека.

Но признание уникальной ниши эстетики именно в области физиологии *воспринимающего эстетический стимул человека* бросает такие же тяжелые вызовы теоретической мысли, как и в свое время признание воспринимающего сознания центром литературного творчества (читателе-ориентированная рецептивная эстетика Ингардена и Изера). Опыт рецептивной эстетики, оставшейся в истории литературоведения, может быть масштабирован на эстетику в целом и стать ключом к «очищению» эстетического домена от прямых интервенций в поле искусствознания и философии.

Такой поворот не означает «отказ» от междисциплинарности, но позволяет точно обозначить уникальную область фундаментальных эстетических исследований. Так, эстетика может развивать свой специфический эстетический анализ, отличающийся от структурного, структурно-семантического, искусствоведческого и других родственных форм «говорения» о прекрасном (и безобразном). Такой эстетический анализ мог бы строиться на реконструкции воздействия стимула (которым может быть отнюдь не только произведение искусства) на ощущения человека: это не обязательно «психологические эксперименты», но именно реконструкция замысла (декодирование готового стимула или производство стимула по правилам кодирования) в направлении, предложенном Гербертом Зеттлом, Гернотом Беме (в том числе его проект «айстетики»), Жан-Люком Нанси, Кристофом Редисом.

1. Баумгартен А. Г. Эстетика. М. : Ун-т Дмитрия Пожарского, 2021.

2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. В 2 т. СПб. : Наука, 2007.

3. Ингарден Р. Исследования по эстетике. М. : Изд-во иностранной литературы, 1962.

4. Кант И. Критика способности суждения. М. : Искусство, 1994.
5. Böhme G. Atmospheric Architectures: The Aesthetics of Felt Spaces. Bloomsbury, 2017.
6. Iser W. Das Fiktive und das Imaginäre : Perspektiven lit. Anthropologie. Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1991.
7. Nancy J.-L. Corpus. New York: Fordham University Press, 2008.
8. Redies C. Combining universal beauty and cultural context in a unifying model of visual aesthetic experience // Frontiers in Human Neuroscience. Published 28 April 2015. doi: 10.3389/fnhum.2015.00218.
9. Zettl H. Contextual media aesthetics as the basis for media literacy // Journal of Communication. Volume 48, Issue 1. P. 81-95. <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.1998.tb02739>.

Ищенко Е.Н.

Воронежский государственный университет
ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ЭСТЕТИКА В КОНТЕКСТЕ
ЦИФРОВОГО ОБЩЕСТВА: ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ
ТРАДИЦИИ

Современная ситуация глобальных трансформаций, обрушение иерархических культурных конструкций, трансгрессия медиареальности задают внешний контекст философского дискурса. Многообразие понимания эстетического в современной философии, радикальные отличия в истолковании ключевых концептов, обозначающих границы и возможности эстетического *per se*, прежде всего, таких как эстетический опыт и эстетическое переживание, являются яркими маркерами внутреннего контекста.

Можно выделить несколько путей, по которым сегодня развивается отечественная эстетическая мысль. С одной стороны, наблюдается стремление к новому прочтению, переосмыслению феномена советской эстетики. В качестве при-

мера можно привести возросший интерес не только специалистов в области эстетики, но и современных художников к наследию выдающегося советского философа М. А. Лифшица. В обсуждениях подобного рода на первый план выходят сложнейшие коллизии скорее антропологического, нежели собственно эстетического свойства, поскольку «новая эстетика» оказывается следствием проекта «нового человека». Такие попытки, вне зависимости от степени их успешности, демонстрируют стремление восстановить искусственно прерванную традицию. Стоит специально заметить, что отечественная эстетика в XX веке дважды испытала слом традиций, поэтому нынешнее положение дел оказывается если не оправданным, то вполне объяснимым.

С другой стороны, четко прослеживается тенденция отказа от любого рода нормативизма, который кажется совершенно нерелевантным современной ситуации деиерархизации художественного, смены режима видения, изменений чувственного восприятия под влиянием современных медиа. Парадоксальным образом, в таких исследованиях зачастую прослеживаются следы марксистского подхода в его довольно утрированном, если не сказать вульгарно-социологическом виде, поскольку эстетическое рассматривается как один из элементов социальной конструкции, прочно вписанный в механизмы стратификации и экономическую сферу. Процессы эстетизации, вплетенные в ткань «цифрового капитализма» включаются в процессы производства, потребления и распределения символического капитала. «Эстетизация повседневности», сколь бы расплывчатым ни был сам термин, открывает дорогу эстетическим микронарративам, столь популярным у некоторой части современных отечественных исследователей. В данном случае, неважно, каким образом реализуется эта тенденция, будь то демистификация прекрасного путем перевода в «смазливое» (cute) или простой подстановкой термина «эстетика» перед фактически

любым предметом или явлением реальности, в том числе и медиареальности.

Одним из возможных путей развития отечественной эстетической мысли в современной ситуации представляется заинтересованный диалог внутри сообщества, направленный на прояснение «старых» и/или создание «новых» концептов, способных ограничить сферу эстетического, точно определить ее специфику, обозначая различия позиций и подходов. Восстановление уникальной традиции отечественной эстетики возможно лишь после концептуальной пересборки достижений эстетической мысли XIX-XX вв., учитывающей специфику актуального культурного контекста..

Киреева А.О.

СПбГУ

ЭСТЕТИКА РУССКОЙ ПРОВИНЦИИ В ТВОРЧЕСТВЕ ДМИТРИЯ МАРКОВА

Эстетика русской глубинки - какая она? Критики творчества Дмитрия Маркова часто обвиняют его в том, что он показывает Россию с неприглядной стороны, очерняет её. Отталкивающая эстетика также может быть привлекательной, заинтересовывающей. Неказистые виды и люди со сложной судьбой рожают библейские сюжеты, главное в которых — способность к состраданию. Эстетика, заложенная в работах Маркова, пробуждает самые разные эмоции у зрителей. Портреты людей получаются живыми, ситуации — естественными, пейзажи — узнаваемыми. Места для съемок фотограф не подбирает заранее, больше полагаясь на интуицию. Так он создает подлинную эстетику русской провинции.

Чужие драмы, свидетелем которых иногда становится фотограф, унылые пейзажи, выцветшие «панельки». Может ли быть такой эстетика современной России?

Кнэшт Н.П.

Институт высокотехнологического права, социальных и гуманитарных наук
«КОГДА В МИРЕ ПОГАСЛИ ВСЕ ФОНАРИ»:
ИЗМЕНЕНИЕ «СТРУКТУРЫ ЧУВСТВ» ПОКОЛЕНИЙ
СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ В СВЕТЕ АНАЛИТИКИ
«ВОЗВЫШЕННОГО»

Аналитическая исследовательская работа в современных условиях осложняется (если вообще возможна) отсутствием заданного масштаба и каких-либо координат: т.е. то, что задано (та реальность) слишком фантастично, непредсказуемо и недостоверно. Из этого исходить невозможно. Остается опираться на собственную субъективность и запечатлевать виденное, услышанное, пережитое в путевых записках, набросках, мемуарах, дневниках, эссе, коротких зарисовках, фиксирующих неуютную, часто бездомную текущую повседневность. Таким образом можно преодолеть страх, пережить утрату, заглушить боль, структурировать распадающуюся реальность. Это дозволено в свободной документальной прозе, стихах, воспоминаниях, то не в науке. Для письменного рассуждения о выбранной предметности и разворачивания мысли требуются серьезные основания, но основания порушены и ничего серьезного не предвидится. Интеллектуал, выбитый из привычных социальных луз, в состоянии шока, не смотря на систему ограничений и почти тотального запрета на высказывание, не может не работать, как не может не работать художник и любой творческий человек. Как никогда сейчас актуальна формула Бенедикта Спинозы из «Политического трактата»: «Не плакать, не смеяться, не ненавидеть, но понимать».

Выбранная тема обусловлена быстрыми социальными, культурными, институциональными и экономическими изменениями, которые влекут стремительную «пересборку» жизненной среды современного человека, вынужденного

жить в ситуации выбора, риска и надежды на новые возможности и перемены. Этические и эстетические конфликты и коллизии времени проявляют себя в высокоинтенсивных эмоциональных и аффективных социальных процессах. Изменениям подвергается как сам человек (как предмет этического и эстетического оценивания), так и «оптика» этого оценивания. Травматический опыт неизбежно меняет культуру эмоциональной чувствительности, которая уже изменила смысловые ландшафты многих западных стран.

Травматический опыт отдельного человека, живущего в эпоху больших исторических событий, неизбежно связан с судьбой поколения. Частные факты биографии становятся историческим событием. Через апроприацию исторических событий складывается событийный рисунок биографии. В такие моменты человек поставлен в трансцендентальную ситуацию жизненного выбора, даже если выбор за него уже сделан. Экзистенциальное предшествует социальному, т.к. таит возможность общности жизненных выборов. Возникает сообщество людей, сделавших тот же самый выбор, или «сообщество судьбы». Судьба оказывается не только социальным узлом биографии отдельного человека, но и коллективным делом. В исторической ситуации, оказавшись в ситуации заложника выбора, совершенного не самим субъектом под насильственным прессингом внешней силы, происходит осознание неподлинности личностного существования. Опыт трансгрессии рождает новую эмоциональную чувствительность, позволяя сегодня возобновить вопрошание о чувстве возвышенного. Возможно ли оно сегодня? В классической эстетике прекрасного/возвышенного Э. Берк и И. Кант точно сформулировали к чему можно отнести чувство возвышенного: это Прекрасное, Добро, Священное, Закон. А может ли залогом «возвышенного» выступить Боль, Отчаяние, Страдание или Унижение? Отвечая на этот вопрос, В.А. Подорога пишет: «Мы возвышены всегда, когда уравниены единым чув-

ством причастности к тому, что делает жизнь невыносимым предприятием».

Механизм изживания травматического опыта мы попытаемся рассмотреть через аналитику возвышенного и распространить ее на отношение к культуре восприятия – как меняются эмоциональные, культурные структуры восприятия, если критерием изменения является «уровень страха, поддерживаемый в обществе».

Коломиец Г.Г.

Оренбургский государственный университет СОВРЕМЕННОЕ ПРОЧТЕНИЕ ОСНОВ ЭСТЕТИКИ И ПРЕДМЕТНОМ ПОЛЕ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

Неслучайно председатель Российского эстетического общества, профессор А.Е. Радеев организовал Ридинг-группу «Эстетика» А. Баумгартена – открытого прочтения и обсуждения аспирантами СПбГУ и всеми желающими принять участие в режиме онлайн по случаю впервые вышедшего в печати на русском языке полного труда немецкого основателя эстетики как философской науки. Состоялось несколько больших заседаний, которые будут продолжены. Эстетика не только «Философия искусства», впрочем, проблемой остается само понимание искусства, больше чем художественного творчества в разных областях, в том числе и музыкальной и т.д.. И мы можем констатировать тот факт, что при всех неоклассических тенденциях современной гуманитарной мысли, в проблемном поле эстетического философского знания остаются классические три круга эстетических направлений определившихся Баумгартеном в гносеологии, и неосознанно им затрагивающих онтологию, антропологию. Главное то, что обозначена эстетика в предметном поле философского познания как способность *мыслить образами* на основе чувственного восприятия, не только чувственно воспринимаемого окружающего мира, но и невидимого, того, к

чему обращено наше *эстетическое сознание*, вопрошающее к бытию во всех его проявлениях, вместе с чувственно воспринимаемым миром собственных видений и фантазий. Одним словом, мы имеем дело с вопрошающим, любопытным, жаждущим впечатлений и творения эстетическим сознанием, надеюсь никогда недоступным «киборгам» искусственного интеллекта, чтобы не потерялся человек. Действительно, если мы с точки зрения чистой математической логикой скажем $2+2=4$, то эстетическому сознанию этого недостаточно, оно хочет узреть, к примеру так: 2 яблока + 2 яблока = 4 яблока (да еще 2 красных и 2 зеленых, сочных, твердых или мягких и в других ассоциациях, ведущих к телесным и душевно-духовным позывам к работе эстетического сознания). И вот появилось художественное воплощение, на картине мы видим изображение этих яблок. Что в нашем эстетическом сознании происходит, или может происходить, которое пробуждает мысль и телодвижения, вызывает энергию эмоций и действий? А если от эстетического восприятия всего этого «яблочного» захотелось придумать новую соковыжималку? И пусть дальше работает чистая математическая логика в науке, жизненной практике. Итак, первый круг чувственного восприятия, от древнегреческого айстезиса, ведет к эстетико-познавательной функции нашего сознания, способности мыслить образами. Второе, что уточняется классической эстетикой – это путь к прекрасному или безобразному и т.д., выводит на круг эстетических категорий, понятий и выводит на путь совершенного эстетика, посредством воспитания чувства прекрасного. Думается, что сам 18 век, обращенный к науке, пристальному наблюдению и изучению любого вещественного мира, само любованье вещами, сделанными руками человека, когда в искусстве представлялись не только бытовые сцены, но и натюрморты, обнаруживающие способность пристального взглядывания художников к разным предметам, а философская эстетика захотела пристального

внимания к природным и рукотворным вещам на основе эстетического сознания, научно объясняемым. Таков второй круг эстетического познания, расходящийся по окружности спектром эстетических категорий. Наконец, третий круг эстетики как философской дисциплины, исходящей от Баумгартена, обращен к всеобщей теории искусств, т.е., как мы теперь определяем, к философии искусства. Ценность исходной «Эстетики», я бы сказала более чем гносеологическая, а скорее антропологическая, она приводит к оправданию пересмысленных обсуждений идей Баумгартена. Что может принципиально нового дать современная эстетика, поднимающая вопросы неоклассики, обоснование «супер новых» категорий, что есть множество разветвлений древа эстетики как философской науки? А древо эстетики как основа дисциплины, на мой взгляд, достаточно устойчиво, пугает множество его ветвей в современном предметном поле философского знания, но остается главное – вопрошание воспринимающего эстетического сознания.

Конанчук С.В.

Санкт-Петербургский государственный институт психологии и социальной работы

МУЗЫКАЛЬНАЯ СИНЕСТЕТИКА КАК ОДНО ИЗ АВАНГАРДНЫХ НАПРАВЛЕНИЙ СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ ЭСТЕТИКИ

Значимым событием для российской гуманитарной науки стала публикация на русском языке фундаментального труда А.Г. Баумгартена (1714 – 1762) «Эстетика» [1]. В эпоху рационализма немецкий философ смог доказать автономность и важность эстетического познания, утверждая, что хотя на основе понятий и можно достигнуть ясного знания, но при этом может быть упущена уникальность и чувственное богатство предметного и субъективного мира [6].

Баумгартен пересмотрел организацию низших способностей, отметив когнитивную ценность чувственного метода, при котором ум и интуиция составляют внутренний «баланс» целого; вкус был признан методом оценивания иерархического отношения вещей или их совершенств на основе чувственности. Особое значение придавалось воображению как центру притяжения для всей сферы низших способностей, объединенных общим понятием «аналога разума», представляющего собой структуру наших методов восприятия, форму связанности истин, имманентную чувственности. Эта форма связанности рассматривалась как динамическая, способная к совершенствованию, причем для этого не было необходимости переходить на уровень интеллектуального познания [1, с. 19-20].

По мнению В.В. Прозерского, происходящие позднее в философии так называемые «повороты» сознания: «лингвистический», «медиологический», «перформативный» и, наконец, «топологический», привели к появлению установки на дорефлексивное знание, вплоть до открытия телесного чувствования, формирования концепции телесной сенситивистики, что способствовало осознанию присутствия во всех видах искусства телесного действия и изменяло прежние представления об их функционировании в пространственно-временном континууме [5].

Телесное чувствование полисенсорно и синестетично, а телесное выражение (жест) – мультимедийно. В эстетическом выражении проявляются не только эмпирические психологические чувства, но и экзистенциальные, нерационализируемые, являющиеся глубинными и имеющими архаическую основу. Изучение архаических пластов сознания обнаруживает такие области человеческого опыта, которые были недоступны оптикоцентрическому подходу, основанному на логоцентризме. В.В. Прозерский указывает, что уже в Античности познание понималось как визуальное отношение к

миру, поэтому эстетика была ограничена сферой дистантных когнитивных чувств – зрением и слухом, а то, что человеческий опыт многомерен не учитывалось. Современная эстетика стремится проникнуть в сферу телесной сенситивности и вновь открыть то, что было доступно архаическому человеку, но скрылось от европейского человека, когда, согласно М. Веберу, произошло «расколдовывание мира» [5].

Сегодня среди таких направлений эстетики, как феноменологическое, герменевтическое, психологическое, когнитивное и др., появились синестетические стратегии и методологии, изучающие глубинные особенности современной художественной культуры, а также способствующие синхронизации научной теории с процессами появления новых художественных практик. В отечественной эстетике синхронизация теоретических поисков и практики может рассматриваться как преодоление кризисных явлений, осознание процесса смены научных парадигм и стремление осмыслить новые горизонты эстетики.

К стратегиям «неклассического» типа относится музыкальная синестетика – направление, основанное на изучении феномена синестезии (от др.-греч. *synaisthesis* – соощущение) как особой формы восприятия, характеризующейся связями между различными чувствами в психике, а также означающее результаты их проявлений в различных областях искусства.

По мнению Б.М. Галеева, синестезию следует понимать как «со-представление», «со-чувствование» или межчувственную ассоциацию, а не «соощущение», т.к. этот феномен относится к области невербального мышления и его можно рассматривать как актуализацию чувственного в широком спектре его проявлений [2].

В эстетике синестезия может рассматриваться как категория, отражающая взаимосвязь чувств и ощущений, участвующая в процессах смыслообразования и зафиксированная

в художественных образах или синестетических кодах. Взаимодействие синестетических кодов происходит, прежде всего, на глубинном уровне сознания, где синестезия проявляется как свойство и природа эстетического мышления, способного переводить систему одного искусства на язык другого. Поскольку синестезия связана со смыслообразующей деятельностью сознания, то синестетические методологии могут рассматриваться в качестве универсальных [4, с. 172]

Современные исследования синестезии включают изучение феномена телесного сознания (*embodied mind*). Например, в нейроэстетике рассматриваются когнитивные следствия процессов первичного домодалного синестетического восприятия на основе изучения феномена цветного слуха музыкантов. Синестезия выявляет недифференцированные состояния сознания в его первичной целостности, примером является изучение цветного слуха композиторов Н.А. Римского-Корсакова, А.Н. Скрябина, О. Мессиана и др., а также данные таблицы окрашенности тембров музыкальных инструментов, составленной В. Кандинским. Цветной слух – это не только спонтанные цветовые переживания высоты звуков, но и ощущаемый смысл, телесный уровень мышления проявляется в домодалной матрице сознания как недифференцируемый слой перцепции, знаково-символических значений, в совокупности относящихся к высшим уровням синестезии, так выявляются различные формы целостности, осознаваемые позднее как разнообразные понятийные связи. В современных условиях визуализации и цифровизации художественной культуры синестезия может рассматриваться как важный способ сохранения целостности сенсорного опыта [3, с. 3].

Роль синестезии в современном мультимедийном искусстве неуклонно возрастает, усиление виртуальной составляющей в современной художественной культуре приводит к

сверхстимуляции нашего сенсорного аппарата или усилению чувственности, именно поэтому синестезия становится необходимой составляющей для изучения и интерпретации явлений современного искусства.

Музыкальную синестетику можно рассматривать не только как актуальное направление неклассического музыкознания, но и как передовое направление эстетики по двум причинам. Первая состоит в том, что музыкальное искусство изначально обладало онтологическим статусом, философские и музыкально-теоретические системы Древнего Востока, Античности, эпохи Возрождения раскрывали онтологические основания музыки как культуры. Онтологическая укорененность музыкального искусства проявлялась, например, в древнекитайской даосской концепции образа мира как некоего камертона, хора, оркестра, «Небесной флейты», где каждый звук есть также и эхо, где вещи и исполнители своих партий, и слушатели, внимающие космической музыке, в конце концов сливались в «утонченном единстве самопревращения». Эта же космологическая теория целостности бытия проявляется в Античной концепции гармонии сфер и повторяется позднее в художественной культуре с определенной периодичностью, например, в XX веке ярким примером такого явления было монументальное музыкальное искусство К. Штокхаузена.

Вторая причина, обуславливающая авангардное положение музыкальной синестетики в широком спектре эстетической науки, заключается в том, что именно здесь можно обнаружить тенденцию к устранению разрыва между теорией и новейшими видами художественной практики. Кроме того, изучение музыкального искусства на основе синестетических методологий способствует уточнению и переоценке таких размытых сегодня понятий как метакатегория «эстетическое», понятий эстетического опыта и эстетического сознания.

Музыкальную синестетику можно рассматривать как авангардное направление российской эстетики, способствующее уточнению эстетической теории познания, выявлению объективного присутствия эстетического начала в самом процессе познания, т.е. неразрывной связи чувственного и рационального в познавательном процессе.

1. Баумгартен А.Г. Эстетика / пер. с лат. языка Г.С. Беликова, А.В. Белоусова, Д.В. Бугая, М.И. Касьяновой, А.О. Корчагина, Е.Ю. Чепель, Ю.А. Шахова, под общей редакцией А.В. Белоусова и Ю.А. Шахова. – Москва: Русский фонд содействия образованию и науке. Издательство Университета Дмитрия Пожарского, 2021. – 760 с.

2. Галеев Б.М. Историко-теоретический анализ концепций синестезии в мировой психологии // Вестник Российского гуманитарного научного фонда, 2005, №1 (38), С. 161 – 168.

3. Коляденко Н.П. Предисловие // Вопросы музыкальной синестетики: история, теория, практика: сб. науч. ст. Вып. 3. – Новосибирск: Новосиб. гос. консерватория им. М. И. Глинки, 2020. – 322 с.

4. Конанчук С.В. Проблема синестезии в современной эстетике: монография. СПб.: СПбГИПСР, 2021. – 198 с.

5. Прозерский В.В. Значение эстетики А. Баумгартена для теории телесной сенситивистики // Международный научно-исследовательский журнал, 2016, № 2 (44), Часть 4, Февраль, С. 95 – 97. DOI: 10.18454/IRJ.2016.44.010

6. Прозерский В.В. Возвращение Алетеофилуса // Universum: Общественные науки: электрон. научн. журнал. 2018. №1 –2(43).

URL: <http://7universum.com/ru/social/archive/item/5547>, дата обращения: 20.05.2022.

Кондратьев Е.А.

МГУ имени М.В. Ломоносова
«ПРОСТРАНСТВЕННЫЙ ПОВОРОТ» В
СОВРЕМЕННОЙ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ЭСТЕТИКЕ

Направление исследований под общим названием «пространственный поворот» ассоциируется с рядом «поворотов» в современной гуманитарной науке: «лингвистическим», «визуальным», «иконическим», «пикториальным», «эстетическим», «этическим» и др. Для всех из них характерно внимание к поиску нестереотипных способов анализа культурных феноменов, который был бы основан на пристальном изучении специфики медиальной природы данных феноменов, а также исходя из переосмысления границ применимости доминирующих в середине XX в. т.н. структурально-лингвистических методов.

Актуальность проблематики, связанной с «пространственным поворотом», для отечественной эстетики обусловлена расширением эстетических исследований в области урбанистики и трансформации окружающей среды. Причем можно говорить, что исследование в данном направлении органично развивается в русле нынешних доминирующих направлений эстетической мысли, таких как энвайронментальный подход (А. Берлеант), «когнитивное картирование» урбанистической среды (Фр. Джеймисон), «производство пространства» (А. Лефевр), постструктуральные концепции «гетеротопии» (М. Фуко, Дж. Ватимо) и повседневного (Ж. Бодрийяр), постфеноменологические исследования и др.

Пространство современного мегаполиса осмысляется как в разнообразных теоретических исследованиях представителей российской философии и эстетики: В. Глазычев («Город без границ»), В. Подорога («Метафизика ландшафта»), Б. Гройс («Город в эпоху его туристической воспроизводимости»), Е. Трубина («Город в теории»), Е.

Устюгова. («Петербургский стиль в зеркале позитивной и негативной мифологии города»), С. Лишаев («К пространственной эстетике Санкт-Петербурга»); так и в актуальных арт-практиках, например, в работах известных отечественных представителей «бумажной архитектуры» А. Уткина и И. Бродского, художников П. Отдельнова, Н. Алексеева.

Эстетико-теоретическая рефлексия сегодня не может игнорировать тот факт, что многие современные дизайнерские и архитектурные проекты в современной городской среде реализуются в смысловом поле гетеротопии, которая может быть определена как многослойное пространство, перекресток и смещение мест, сочетание исторической и high tech-сред. Центрами гетерогенности в российском городском ландшафте становятся места, связанные с переходом, например, многочисленные современные выставочные и экспозиционные пространства и арт-кластеры, ландшафтные проекты (например, Тюфелева роща и парк Зарядье в Москве). Образ современного города подвижен и парадоксально неуловимым. Современное урбанистическое пространство часто представляет собой лишь симуляцию некоего единства, соединение повседневного и утопического. В связи с концептом гетеротопии можно говорить об изменении механизмов формирования эстетических образов городской среды, на место устойчивого образа вступает конгломерат образов или рассеянный панорамный образ.

Направленные на исследование конкретных пространственных структур работы российских эстетиков и философов демонстрируют многообразие подходов к проблематике «пространственного поворота», что позволяет расширить предметное поле современной отечественной эстетики.

Круглова Т.А.

УрФУ

ПРОБЛЕМА СОЦИОЛОГИЗИРОВАНИЯ ЭСТЕТИКИ

1. Предметное поле эстетики и как науки, и как отрасли философии исторически менялось. В поздний советский период сложилась внутренняя структура эстетического знания, которая создавала возможности максимально широкого включения в анализ разных сфер человеческой жизни: от техники и естественных наук до повседневности и высокого искусства. Эстетика, таким образом, решала несколько задач: обосновывалась связь с современной цивилизацией, идущей по пути «прогресса и социалистических преобразований» и развивались связи с другими науками, часто более свободными в плане выбора методологического инструментария. Такой «отраслевой» принцип был удобен, так как позволял присоединять к эстетике путем предикатов все новые и новые предметные области. Так возникали, например, социология и антропология искусства. Существовал и другой способ - через присоединения: эстетика и науки о природе, эстетика и семиотика, эстетика и политология, эстетика и психология и т.п. В целом этот принцип структурирования знания имеет позитивистское происхождение, и можно констатировать, что он себя в современной ситуации исчерпал.

2. Параллельно позитивистскому подходу в формировании структуры знания в мире развивались другие способы. Отметим, во-первых, роль концептуальных поворотов, в рамках которых доминирует не отраслевой, а сквозной концептуальный принцип. В этом отношении можно зафиксировать трансформации эстетического знания в рамках антропологического, топологического, темпорального и пр. поворотов. Во-вторых, роль парадигмальных сдвигов внутри гуманитарного знания. Например, структуралистская, а затем сменившая ее постструктуралистская парадигма породили

существенные изменения не только в методологии эстетики, но и в ее предметной области.

3. Сужая обозначенную проблему трансформаций эстетического знания, сосредоточимся на том, как в рамках смены парадигм внутри социологии происходило формирование эстетической повестки. Нас интересует роль социологии не как инструментария, обладающего ресурсами дополнительных, прежде всего эмпирических, аргументов в пользу тех или иных эстетических концепций, не как добытый социологическими методами материал, иллюстрирующий теоретические положения. Важно понять, как социологический язык и, соответственно, социологическое мышление влияет на предмет эстетики. Это можно проследить на примере дискуссии между представителями структуралистской (критической) (П. Бурдьё) и представителями прагматистской (Л. Болтански, Л. Тевено) социологии искусства. Общей фундаментальной посылкой социологического мышления является отказ от интерпретации эстетического в целом и искусства в частности сквозь призму трансцендентных ценностей. Общие закономерности социального становятся в обоих случаях концептуальной рамкой для понимания и объяснения эстетических феноменов. Искусство понимается как специфическая форма социальной практики. Соответственно, все важнейшие моменты классической философии искусства, имеющие исток в трансцендентальном субъекте на уровне онтологии, оригинальность и ценность гения на уровне трактовки художественной личности, оказываются подвергнутыми деконструкции. При этом необходимо разобраться предметно в том, происходит ли здесь поглощение эстетики социологией или социологизирование эстетики приводит к новому продуктивному результату.

Крутько Д.Ю.

СПбГУ

КОНФЛИКТЫ ВОКРУГ ИСКУССТВА: ПРОТИВОСТОЯНИЕ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ИНСТИТУЦИИ И ПУБЛИКИ В РОССИИ

Противостояние мира искусства и публики оформилось в эпоху модерна, когда мир искусства осознал себя отдельно.

Яркой иллюстрацией настроений человека искусства и публики служит стихотворение А.С. Пушкина «Поэт и толпа», в котором мы видим романтическое представление об артисте как о слуге музыки, который творит не по заказу. А толпа – «глупа».

В другом стихотворении «Разговор книгопродавца с поэтом» Пушкин говорит о том, что дар музыки «не унижал постыдным торгом». На что книготорговец возражает: «наш век-торгаш: в сей век железный без денег и свободы нет.... Не продается вдохновенье, но можно рукопись продать».

П. Бурдые отмечал, что вкусы публики формируются в зависимости от принадлежности к социальной группе. «Социальный снобизм» в отношении искусства складывается из нежелания уподобиться одной группе другой. И здесь художники могут выступать как отдельная «каста».

Бурдые описал «символический капитал художника» – это репутация и авторитет, а успех творца - признание среди профессионалов. Потому игнорирование заказов публики выступает залогом высшего качества произведения. Тем самым публике дано понять, что художник творит не для нее, и она не влияет на процесс. Но зато может осуждать и обсуждать получившийся продукт творчества. Это положение можно рассмотреть на примере публичных музеев.

В XVIII веке начали формироваться публичные музеи. Этому способствовала французская революция, после которой власти стремились сделать культурное наследие доступным для всех.

Музей становился художественной институцией на службе у общества. И именно туда приходила и приходит с возмущением публика, не понимающая выставленные предметы искусства.

Например, на первой выставке импрессионистов в 1874 году, публика «тыкала тростями» в картины, а работа Клода Моне «Бульвар Капуцинок» была проколота в нескольких местах.

С конца XIX века скандалы вокруг мира искусства становились все более напряженными. Художники модерна в своем творчестве искали новые формы творческого выражения, пытались отойти от классических канонов искусства или разрушали социальные табу (например, моральные и религиозные запреты).

Публика не принимала новаторское творчество. Но через какое – то время меняла свое мнение. До тех пор, пока не появлялся новый провокатор из мира искусства.

В российской культурной жизни конфликты вокруг искусства имеют свою специфику, в отличие от западных «противостояний». Например, «риторика оскорблённой публики» стала правой нормой – статья УК РФ 148, которая позволяет защитить «чувства верующих» и запретить демонстрировать произведения (например, заявление в прокуратуру от митрополита по поводу оперы «Тангейзер» в 2014 году).

Еще один интересным примером конфликта является противостояние «граффити и коммунальных служб» в Санкт-Петербурге. Часть общества поддерживает «уличное искусство», тогда как другая – выступает «против порчи исторических фасадов».

Возвращаясь к музейной практике, где художник и публика встретились впервые, можно отметить запрет выставки «Джок Стердженс. Без Смущения»(2016) - конкретно

российский зритель в лице некоторых властных структур увидел в экспозиции «детскую порнографию».

Эти примеры (а также многие другие) показывают, что доминирующим мотивом противостояние художника и публики является оскорбление. А «дискурс оскорбительности» оказывает наиболее полное воздействие на все сферы нашей культуры.

Кузнецова Т.В.

МГУ им. М.В. Ломоносова

ПОНЯТИЯ КОНЦЕПЦИИ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ПЛАТФОРМЫ

В современной философии разработана новейшая методология смысловой и формально-содержательной категории антропоцентризма, позволяющая фиксировать различные ее концепты. Исследования последних лет не просто посвящаются цивилизационному (стадиальному) историческому подходу, но выявляют логику, исторически predeterminedные закономерности культурной парадигмы исторического бытия человека. Прослеживается генезис и динамика развития категорий антропоцентризма в русской и зарубежной философской мысли XIX-XX вв. На основе анализа различных научных источников даются понятия концепции, эстетической платформы, эволюции философско-культурной парадигмы антропоцентризма, а также соотношения цивилизационных этапов сапокалиптическим концом истории XXI века (так, подробно разбирается актуальный сейчас как никогда прежде ключевой труд Ф. Ницше "По ту сторону добра и зла»). Поднимаются актуальные вопросы о смысле истории и ее назначении. Определяются способы человеческого мышления на каждом цивилизационном этапе - от первобытного-общинного до новейшего времени, до современности.

Если смысл истории заключался в замене животных инстинктов первобытного человека разумными, рационали-

зированной деятельностью, то назначение истории заключалось в создании второй (рационализированной и разумной) надбиологической природы человека.

Философское исследование человека имеет значительную предысторию. В разные эпохи мышление человека не оставалось неизменным. Отсюда проистекает изменяющийся характер истории, которая всеми силами избегает стагнации и застоя.

Человек стал мыслить творчески только потому, что обрел способность мыслить априорно, так как смог овладеть прошлым и способностью это прошлое «накапливать». Таким образом, назначение истории - это возникновение «надбиологической» природы человека, окончательное формирование «зрелого» возраста человечества, его общественных (культурных, научных, этических) достижений.

Культуры определяют формы продуктивной и творческой деятельности человека, а цивилизации (каждый раз - нового уровня) - новые социальные силы, которые человек использует в своей деятельности для творческого продуктивного создания нового мира. Проблема же периодов цивилизации (технологической, например) не совпадает с проблемой ее уровня, хотя и представляет собой предмет весьма важного научного интереса.

Историческая культурная парадигма трансформировала биологическую природу человека в надбиологическую благодаря феномену «накопленного прошлого» (синтеза прошедшего времени и накопленной деятельности). Общественное развитие основано на том, что человек изменяет мир, чтобы сохраниться в лучшем виде. История постепенно формирует все более человеческую природу человека, да и сам человек стремится к совершенству (все более и более сложным способам мышления) - в этом суть гуманизма настоящего и будущего.

Куренкова Р.А., Семенович А.В.

ВлГУ им. Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых

УЧЕБНИК ПО ЭСТЕТИКЕ В УСЛОВИЯХ СОВРЕМЕННОСТИ

Вопрос о векторе развития эстетики в условиях современности является достаточно сложным, что обусловлено как значительной поливариантностью толкований ее ключевых положений, так и принципиальной неопределенностью социокультурной реальности. Обозначенная проблема дополнительно осложняется геополитическими процессами, начавшимися с 24.02.2022, деконструирующими устоявшиеся представления. В такой ситуации разработка учебника по эстетике может показаться бессмысленной.

Однако, сегодня еще более возрастает необходимость в эстетическом осмыслении реальности. Эстетика в своем буквальном значении – это прежде всего наука о чувственном. Процесс чувственного восприятия происходит более оперативно, нежели рациональное осмысление. Вне зависимости от состояния неопределенности процесс чувственного восприятия осуществляется и выражается в разного рода эстетических образах. Эстетический опыт формируется непрерывно, а его пространство постоянно расширяется и уже включает в себя те области, которые недавно казались противоположными эстетике: повседневность, политика (Ж. Рансьер), право (П. Шлаг). «Всё, от музыки до математики, может быть рассмотрено эстетически» (Т. Бинкли). В том числе геополитические процессы рассматриваются эстетически.

Следовательно, выше обозначенная проблема не должна быть препятствием для составления учебника по эстетике. Однако, обозначенная проблема не может и игнорироваться, но должна быть решена, в противном случае преподавание эстетики будет оторванным от реальности.

Философское решение проблемы может быть выражено не как решение задачи, а как формирование самого понятия данной проблемы, определение ее границ и выявление «подводных камней» (А. Е. Радеев). При таком подходе разработка учебника по эстетике представляется возможной в случае выполнения следующих методологических действий:

- выделение присущих эстетике сущностных концептов;
- акцентирование внимания на репрезентации сущностных концептов эстетики в истории философской мысли;
- определение возможных границ эстетики;
- определение возможных препятствий для реализации сущностных концептов эстетики.

Говоря о сущностных концептах эстетики, необходимо прежде всего выделить такой как чувствование, составляющее основу любой эстетической теории. Далее, очевиден концепт философского фундамента, определяющего смысл и содержание понятийно-категориального аппарата эстетики. Наконец, сущностным концептом эстетики является мировоззренческий, т. к. результатом философски осмысленного чувствования является формирование эстетических представлений о мире и его составляющих.

Акцентирование внимания на репрезентации сущностных концептов эстетики в истории философской мысли выявляет постоянную востребованность в разрешении вопросов чувственно-эстетического восприятия.

Обозначенные сущностные концепты эстетики предполагают, что границы эстетики охватывают собой все пространство чувственного, доступного философскому осмыслению. Учитывая то, что такое пространство постоянно расширяется, следует констатировать, что границы эстетики являются открытыми.

Также обозначенные сущностные концепты эстетики предполагают, что препятствиями к их реализации могут вы-

ступать любые факторы, ограничивающие чувственно-эстетическое восприятие и способы его философского осмысления. Затруднительно привести полный перечень таких препятствий. Однако, наиболее часто подобным препятствием оказывается фильтрация чувственно-эстетического восприятия посредством какой-либо идеологии. Следствием этого является исключение из исследовательского поля эстетики значительных сегментов, не вписывающих в определенные идеологические установки. Опасность установления подобного рода фильтрации ощущается и сегодня.

В то же время необходимо учитывать и наличие в эстетическом свойства взрывоопасности, возможности разрушения социокультурной реальности, что отчасти имело место в истории нашей страны в начале 1990-х годов. Такие свойства могут быть приведены в действие в случае чрезмерного увлечения чувственным восприятием и пренебрежения осмыслением взаимосвязи эстетического с социально-политическим.

Приведенное описание методологических действий является схематичным и требует своего более серьезного осмысления и систематизации. Тем не менее, совокупность данных действий представляется достаточной для формирования основы учебника по эстетике в условиях современности.

Лунец Е.Ю.

ЮФУ

ЭСТЕТИКА: РОЛЬ И МЕСТО В СОВРЕМЕННОМ ВУЗОВСКОМ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОМ ПРОЦЕССЕ

Современное российское образование развивается быстрыми темпами. Все чаще мы видим изменения в области науки и образования, продиктованные новыми идеями, реформами. В этой связи, происходит обновление статуса преподавателя, науки и образования. Все обновления вовлекают

общество в трансформацию и дают импульс для актуализации новых идей в реальные образовательные инструменты. Стали появляться дисциплины, курсы и модули, ориентированные на проектную деятельность, формирование экономико-правовых знаний, а также ИТ компетенций. На первый план выходят так называемые практико-ориентированные дисциплины, которые позволят получить такой набор компетенций, который будет конкурентным на рынке труда. Проблемы образования и воспитания в области культурной подготовки остаётся актуальной, поскольку современными носителями и созидателями культурной жизни является молодежь, а в нашем случае, студенчество. Во все времена не теряет свою жизнеспособность установка воспитать Человека и сформировать личность. При этом необходимо передать понимать, что задача остается, но меняются способы, методы и инструменты.

В этом контексте воспитание современной молодежной и студенческой аудитории играет важную роль. Не последним пунктом является формирование вкуса, высоких идеалов, представлений о культуре, красоте и нормах поведения.

На сегодняшний день, надо заметить, что курс «Эстетики» и его производные читается преимущественно на профильных направлениях подготовки, таких как: философия, культурология, дизайн, прикладное искусство и т.д. Не оценивается потенциал и значение данной дисциплины в более широких масштабах. В высшем образовании первостепенной задачей наравне с учебой и наукой выходит воспитание. Реализующийся курс по «Эстетике» в нашем Институте философии и социально-политических наук базируется на многолетнем опыте преподавания, а также теоретических и практических результатах по итогам освоения не только у гуманитариев, но и естественно-научных направлений. Сегодня он представлен как целостная программа, которая ориен-

тирована на разные отрасли и направления подготовки. В последние годы на базе нашего университета, данная дисциплина имеет спрос и внедрена в учебные планы в разном формате: обязательный курс, вариативный и факультативный.

Задача преподавателя показать студентам, как полученные знания становятся частью повседневной жизни индивида, формируя разностороннюю личность.

Лисовец И.М.

УрФУ

ФИЛОСОФСКАЯ ЭСТЕТИКА В СОЦИО-КУЛЬТУРЕ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Философия и ее подсистемы, такие как, например, философия эстетического и искусства – эстетика, как показывает история культуры оказываются если не в прямой зависимости от типа культуры и общества, то своеобразно определяемы ими. Так философия и эстетика в Германии конца XVIII начала XIX века при сохранении феодальной раздробленности и социально-экономической отсталости страны не просто развиваются, но представляют собой создание принципиально новых философских методологий и теорий. Философия России начала XX века активно и многоаспектно развивается, достигая небывалого уровня и зрелости, что после Октябрьской революции оказывается не совместимым с идеологией и практикой нового советского общества и определяет формирование «философского парохода». В дальнейшем вплоть до этапа позднесоветского общества 60-х, либерализации отношений с западным миром и «оттепели» философская мысль представляет собой толкование теории марксизма-ленинизма, представленной в университетских курсах диалектического и исторического материализма и марксистско-ленинской эстетики.

В 70-е годы в продолжении «оттепели» начинается развитие российской теоретической эстетики усилиями Санкт-Петербургских и Уральских философов, что стало возможным в условиях обращения к западной теории ценностей, актуальной интерпретации диалектико-материалистического понимания общества и культуры, необходимости понять особенности и социокультурное функционирование актуального искусства. В 60-70-е годы прошлого века произошла и внутренняя переориентация советского общества на развитие личности, что определило возможности развития советского дизайна, который в начале был представлен оформлением, упаковкой, с чего начинался и западный дизайн рубежа XIX – XX вв. В развитии советского дизайна выразилась тенденция выхода философской эстетики за пределы теории, хотя «внедрение» дизайна в мир российской культуры происходило традиционно по-советски - противоречиво в отношении взаимодействия теории и социо-культурной практики. С одной стороны, появление журналов, таких как «Техническая эстетика», сборников научных статей по этой проблематике, открытие специализаций в архитектурных и строительных институтах. И, в тоже время, полное несоответствие предметного мира советского человека многообразию сфер дизайнерского формообразования и реальный дефицит любых эстетически выразительных и оптимально сконструированных функционирующих предметов.

В эстетике России первых десятилетий XXI века, активно взаимодействующей с западной и развитием культуры повседневности, доминирует «практическая эстетика», т.е. прикладные исследования эстетических и художественных практик, что понятно, учитывая актуальные ориентации современных культуры и общества. Философская эстетика современной России, воспринимая методологию теории культуры, которая в российском варианте начала активно развиваться в последнее десятилетие XXI века, выработала и при-

меняет эстетико-культурологическую методологию, оставив эстетику Баумгартена и Канта для истории.

Лола Г.Н.

СПбГУ

ТЕМПОРАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ПРЕКРАСНОГО

Цифровые медиа трансформируют время, разделяя его на внутренние темпоральности и представляя собственную версию настоящего, благодаря чему у художника появляется новая свобода, которая дает ему возможность не только предвосхищать будущее, но и самому его конструировать. Гибридность, гетерогенность и поликодовая система творений современных художников создает новые информационные миры. И совсем непросто отличить интенцию предвосхищения будущего от желания его изобретать. Создание вымышленных миров всегда было вызовом для художника и служило ему источником вдохновения. Идея интеллектуальных экспериментов, «полезных вымыслов», моделирования мультивселенных в искусстве XXI в. получила новый импульс. Современное искусство можно сопоставить со спекулятивным дизайном, который переносит эксперименты в виртуальных средах в реальный мир и тем самым дает возможность понять последствия новых концепций и идей. Внимание фокусируется на поиске возможных исходов конструирования выдуманных миров. Спекулятивная практика базируется на способности воображать альтернативные миры и разрабатывать гипотезы в виртуальных средах. По своей сути такие эксперименты близки современному искусству, поскольку интеллектуальная активность тесно связана с эстетическим переживанием процесса. Важное значение имеет игровая, развлекательная сторона таких экспериментов. В целом спекулятивный подход предлагает создание игровых ситуаций, в которых фантазия, свободный поиск, рискованные гипотезы становятся основными инструментами дей-

ствия. Спекулятивный дизайн противопоставляет возможное невозможному, почему его и считают формой художественного инакомыслия, выраженного через альтернативные идеи. На первый взгляд, интенция предвосхищения будущего близка спекулятивному подходу с его призывом к экспериментальному, свободному видению мира, однако это не так. Художник, который видит свою миссию в схватывании и оформлении будущего активизирует не столько фантазию, сколько концептуальную работу со своими интуициями, ибо его интересует не умножение вымышленных объектов и сред, а осознание и преобразование реального мира. Но как бы то ни было, игры с будущим, присущие спекулятивному дизайну, оказывают огромное влияние на современную художественную практику.

Поэтесса Е. Боярских сделала любопытное предположение: «Может быть, человек, пробираясь сквозь время, сталкиваясь с его невидимыми лучами, искрится так же, как этот снег под фонарём. Может быть, время - это всего лишь произведение искусства, созданное ради этих искр - ради того, чтобы было красиво...». Возможно, код времени не только собирает и рассеивает смыслы, но и аккумулирует эстетическую энергию, предлагая зрителю проделать свой путь в смысловом ландшафте произведения искусства.

Магомедова Ю.С.

ТГИК

О ТОМ, КАК ОРНИТОЛОГАМ НАУЧИТЬСЯ ЛЕТАТЬ:ЪКЕЙС А.Г.БАУМГАРТЕНА

В «Эстетике» А.Г. Баумгартена мы встречаем фразу, которая для нас сегодняшних звучит несколько странно: для того, чтобы быть успешным эстетиком, нам требуется божественное вдохновение. Здесь можно заметить оксюморон - сочетание прагматического концепта с религиозным. Однако такой фокус прочтения в то же время позволяет увидеть сле-

ды наших представлений об эстетике, контуры нашей сегодняшней оптики. Так, «экстаз», «неистовство», «душевный пыл» и пр. - тот язык описания, которым возможно ухватить особенности эстетического переживания, точку контакта смотрящего и объекта, тогда как дистанция, позволяющая исследовать объект, предполагает аполлоническую трезвость. Более привычна для нас методическая аккуратность Канта, выбор в пользу незаинтересованности, а не вовлеченности.

Здесь Н. Бердяев бы сказал, что эстетика, как и другие дисциплины, все еще находится под гнетом рационализованной современной науки, закрепощенной принудительным порядком доказательства и претендующей на внеличностную всеобщность. Этот принцип можно выразить тезисом «орнитологи не летают». Любопытно, что у Баумгартена мы встречаем прямо противоположный принцип – орнитологи только тем и ценны, что они могут летать. Если не умеешь, значит, ты – совсем не тот, за кого себя выдаешь. И здесь, на наш взгляд, можно услышать вполне платоновский мотив - речь идет о критерии отличия истины от лжи, философа от софиста.

Так, приличный эстетик, как спортсмен или пианист, должен непрестанно упражняться, шлифовать множество навыков, проверять себя на прочность. Эстетик должен до мельчайших деталей проработать мир чувственного опыта, чтобы научиться искусству различения. Эстетик должен быть сейсмографом, реагирующим на нюансы, детали, смену фокуса и пр. Иначе говоря, от эстетика требуется ницшеанская воля к власти - постоянно практикуемый режим отталкивания от самого себя, потенциальная возможность превзойти самого себя. Мы полагаем, что масштаб той личности, фигуры эстетика, которую очерчивает Баумгартен, позволяет включить в проблемное поле российской эстетики множество новых и важных тем, требующих развития.

Также в этом ключе, на наш взгляд, стоит взглянуть на ставший привычным дискурс об «эстетическом повороте», о так называемой «всеобщей эстетизации» - эстетизации рекламы, политики, спорта и т.д. Что подразумевается, когда речь идет об эстетической доминанте? Прежде всего, усиление чувственного, соматического аспекта. Эстетика в какой-то момент начала представлять перед нами в образе рубенсовской женщины, соблазняющей гносеологию для того, чтобы быть одаренной собственным пространством. Однако, согласно Баумгартену, чувственное познание слишком разнообразно и многолико, и оно располагается ниже уровня отчетливого познания. А для того, чтобы выйти на новый, более высокий уровень познания, требуется целый комплекс навыков. На наш взгляд, звучащий таким образом голос нравственного императива позволит эстетике обеспечить важными гуманитарными технологиями наш турбулентный техногенный мир.

Мещерина Е.Г.

РГУ им. А.Н. Косыгина

АКТУАЛИЗАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ОПЫТА ЭСТЕТИКИ И ПРОБЛЕМЫ ЕЕ ПРЕПОДАВАНИЯ

Как в метафизическом, так и в практическом плане судьба эстетики неразрывно связана с бытием философии, имя и задачи которой в ситуации постмодернизма давно атомизировались и «заземлились» (философия в лучшем случае трактуется как концепция, некая идея, но наиболее часто связана с совершенно утилитарным значением – «философия еды», «философия каршеринга» и т.п.). Аналогичные процессы не могли не захватить и эстетику, само понятие которой уже лет 20 назад в нашей стране трактовалось как нечто соответствующее представлениям о выразительности «правильной формы», определенного вида, понимаемых прежде

всего в утилитарном смысле, что перенесло эстетику в сферы быта и медицины.

Все эти процессы сказываются на положении эстетики среди университетских дисциплин, список которых, как известно, «спускается» сверху, и размещается по усмотрению администрации на том или ином курсе (как и философия, эстетика, еще оставшаяся на «творческих» факультетах, сокращается и движется в сторону I курса). Вместе с тем со стороны студентов есть очевидно выраженный запрос и стремление разобраться в хаосе современных артпрактик с помощью понятий, которые составляют аппарат классической эстетики, начиная с античности и каждая из которых (возвышенное, трагическое, эстетическое восприятие и т.п.) серьезно представлена в исторических и теоретических изысканиях как далекого, так и недавнего прошлого.

Эстетикой накоплен огромный опыт философского анализа искусства, его парадоксов и проблем, оценок, соотношения традиций и новаторства, которым не следует пренебрегать (даже с точки зрения прагматизма). С его помощью студенты могут обрести «точки опоры» в море тех претендующих на звание художественных произведений явлений – ремейков, ремиксов, пастишей, разного уровня препарирования классики (в наше время, например, оформление среды с помощью увеличенных деталей картин Брейгеля и Босха, которые подаются в самых невероятных ракурсах) – необходимые для вынесения хотя бы в какой-то мере профессионального суждения. В связи с этим представляется весьма важными актуализация и сохранение в преподавании эстетики ее корней, ее метафизического уровня и тех классических понятий, которые просто могут уйти из жизни, что превратит эту древнюю область познания красоты исключительно в принадлежность бытового эстетизма (эстетика завтрака, эстетика той или иной части тела и т.п.). Следует подчеркнуть, что никакого неприятия проблем философской эс-

тетики в наше время со стороны студентов нет. Напротив, ощущается усталость молодой аудитории от бесконечных рассуждений о смерти автора, играх «означающих», которые ведут зрители как ущербные интерпретаторы, от эстетизации хаоса и безобразия, неизбежно начинающих теснить эстетику уже в самой сфере повседневности.

Нехаева И.Н.

Тюменский государственный университет
НОВАЯ ОПТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ: КРИТИКА
АНАЛИТИЧЕСКОГО ПОДХОДА В ЭСТЕТИКЕ XXI ВЕКА

1. Аналитическая философия представляется очередным витком отношений, складывающихся между теорией (логическим анализом языка) и практикой (способами употребления языка) – историей их различения и взаимодействия, в конечном счете нивелирующих разницу между ними. В статье «Аналитическая философия: всеобщее и нюанс» Валерий Суворцев отмечает, что для аналитической процедуры «главное – в доказательности результата, то есть в достоверности процесса аргументации с вниманием к тонкостям процедуры доказательства того или иного тезиса» [3]. Примечательно, что такой подход в целом напоминает принятую еще в древние времена в изящных искусствах интенцию следования техникам максимально точной и ясной передачи внешнего вида предмета. Точность достигалась за счет повышенного внимания к деталям и тонкостям нюансировки, касающихся формы, цвета, пропорций, положения в пространстве и т.д. Это как бы вытесненная в пространство теория, представляющая особый тип практики, способом выражения которой и становится технология. Внимание к деталям – это своего рода оптика, настройка. Подобным же образом проводит тщательную проработку своих проблем и аналитика, что прямо ведет ее, по мнению самих представителей

аналитической философии, к таким существенным недостаткам, как мелкотемье и техницизм.

2. Повышенное внимание к нюансам и «тонкостям процедуры», казалось бы, позволяет представителям аналитической философии осуществлять реальное эстетическое действие – детализация и нюансировка языкового материала, действительно, приносит исследователям-аналитикам настоящее удовольствие [4]. Такое аналитическое производство, не являясь формой незаинтересованности, однако, имеет прямое отношение к факту ангажированности (вовлеченности в спор), поскольку необходимая ясность в представлении об аналитической философии возникает обычно тогда, когда в ней видят «не школу, не традицию, не направление, но *формат* интеркультурной философской практики как исследования-через-контroversию» [6]. Таким образом, визитной карточкой аналитики становится акт деления: подобно клетке, нечто единое дробится минимум на два элемента, прибавляя к эстетической составляющей еще и процедуру уточнения и прояснения.

3. В наше время, новым способом снятия отчужденности теории и практики становится освоение процедуры так называемой «художественной идентификации» [1] (*artistic identification*). Данная процедура всецело ориентирована на чувственную часть воображения [2]. Обычно, воображение относят к чему-то абстрактному, не имеющему отношения к эмпирическому и чувственному, но это не так. Только благодаря воображению нам удастся увидеть нечто иное в том, в чем мы всегда видели что-то совершенно конкретное. К примеру, так произошло с теми, кто, впервые забравшись на Эйфелеву башню, увидел «покрытую узором плоскую землю» и познакомился с новым видом пейзажа [5]. Такое видение пространством может быть проинтерпретировано как оптический способ незаинтересованного отношения к

арт-объектам в противовес временному – нарративному способу обращения к ним.

1. Данто А. Мир искусства. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. С. 32.
2. Кант И. Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994. С. 511; *Декарт Р.* Размышления о первой философии // Сочинения. СПб.: Наука, 2006. С. 175-176.
3. Суровцев В.А. Аналитическая философия: всеобщее и нюанс // Вопросы философии. № 8. 2010. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=185
4. Уильямс Г. Как писать о современном искусстве. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. С. 23.
5. Хьюз Р. Шок новизны. СПб.: Азбука, 2020. С. 19.
6. Шохин В. Что же все-таки такое аналитическая философия? В защиту и укрепление «ревизионизма» // Вопросы философии. 2013. № 11. С. 137-148. http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=855&Itemid=52

Грантовая поддержка: Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-28-02052, <https://www.rscf.ru/project/22-28-02052/>

Никифорова А.А.

РГПУ им.А.И. Герцена

ИСКАЖЕННАЯ КРАСОТА И ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ СОВРЕМЕННОСТИ

Давать комплексную оценку современному искусству – дело неблагодарное. Слишком велико разнообразие направлений, степень их развитости, дифференцированности, идеологической наполненности, и слишком раздроблено общественное отношение к культурным феноменам и произведениям актуального творчества. Философское осмысление

классических эстетических категорий в контексте современной культуры неизбежно приводит к множественности трактовок и появлению оригинальных авторских концепций.

Эстетика как наука фиксирует, с одной стороны, – всплеск интереса к «эстетическому» - воспитанию, развитию, медицине, спорту, эстетизации еды, тела, – всего визуального текста культуры как такового. С другой стороны – она же констатирует провал в понимании и интерпретаций фундаментальных категорий – красоты, гармонии, трагического и т.д., их трансформацию в нечто бытовое и прикладное. То, что можно оценить, купить, инвестировать, продать, посчитать – ценится и обладает ценностью: такова позиция современного рынка искусства. И это не обязательно должно быть искусство в традиционном его понимании.

Аналитика эстетических практик отмечает повышенный интерес к таким категориям как «отвратительное», «чуждовещное», «кошмарное», «уродливое», «демоническое», «конфликтное», – всему, что вызывает сильные эмоции, чувства, действия. Но что привлекает, то и хорошо продается; что шокирует зрителя, то и заставляет его смотреть и ужасаться. Мир монстров создается компьютерными играми, анимацией, киноиндустрией, театральными постановками, книгами, комиксами, традиционные визуальные искусства тоже не остались в стороне. Ужасное проявляет себя не только в форме, но в содержании, в интерпретации классических сюжетов, в переворачивании смыслов и навязывании автором своего видения как революционно-новаторского и поэтому одобряемого.

При этом на предметно-бытовом уровне по-прежнему людей радуют красивые вещи, гармоничный дизайн, качественно спроектированный ландшафт, радующий взор узор и оригинально составленные букеты. Ужасное, страшное, демоническое появляется в жизни обывателя – и тоже становится обыденным, простым, каждодневным, ожидаемым. Де-

ти не бояться игрушечных монстров, чудовища в кино – веселят, неужели их мир стал частью повседневности? Или здесь мы наблюдаем перенос внутренних тревог, переживаний, потребностей посредством визуализации – в реальный мир? Можно было бы возразить, что интерес к низменному, ужасному был всегда, ярмарочные представления, шутки, демонические маски и маскарады существовали в разные эпохи и были своеобразным противовесом аскетичной религиозной культуре. Но антиподом чего выступает мир монстров сейчас? Христианская эстетика слишком слаба, светское «высокое» искусство разрозненно и событийно, массовая культура сама поглощена игрой в монстров.

Представляется, что мы имеем дело в общем искажении не только представлений о красоте и гармонии, но искажением их ощущения, чувства, самих потребностей личности в гармонии и соразмерности. И если этого нет в самом человеке – то гармонии неоткуда взяться и в том мире, который он создает по своему образу и подобию – в культуре и искусстве. Значительная часть популярных людей искусства – художников, скульпторов, шоу-менов, певцов – идут именно этим путем. И то, что их произведения считаются прогрессивными, востребованными, высоко оплачиваются, – не более, чем симптом. Пытаться «лечить» симптомы – запрещать выставки, игнорировать современную скульптуру, музыку, тексты, – скорее вредно, чем полезно. Важнее понимать их смысл и значение.

Никифорова А.С.

МГУ им. М.В. Ломоносова

БОГОСЛОВИЕ КРАСОТЫ В РОССИИ:

СОВРЕМЕННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ И ПОДХОДЫ

Красота — одно из центральных понятий не только философской и эстетической мысли, но и богословия. В 70-е и 80-е годы философы в Советском Союзе стали говорить о

религиозных истинах, обращаясь именно к эстетическим категориям. Например, многотомная «История античной эстетики» А.Ф. Лосева, была историей античной философской и религиозной мысли, а труды С.С. Аверинцева и В.В. Бычкова, посвященные эстетике, раскрывали мир святоотеческой мысли.

В христианстве Красота — одно из имен Божиих. Можно привести множество свидетельств о Боге как Красоте из святоотеческого наследия. Красота рассматривается как категория, тождественная добру, но красота еще может удостоверить. Например, известна фраза философа и священника Павла Флоренского: «Есть «Троица» Рублева, следовательно, есть Бог». Красота, таким образом, идентична истине, является её критерием и составной частью.

В середине XX в. в Европе зарождается течение богословской мысли, которое в литературе именуется богословской эстетикой или богословием красоты. Католический теолог Ганс Урс фон Бальтазар изложил свои идеи в трилогии «Слава Господня. Богословская эстетика» (1961—1969). Его богословие сформировало целое направление и до сих пор во многом определяет его.

Постижение Откровения триединого Бога сквозь трансценденталию Красоты – такова цель «Богословской эстетики» Бальтазара. Красота в его трудах понимается не как дополнительный инструмент истолкования и не как мистическая интуиция, но как основной путь развития богословия, исходящий из христианского опыта бытия, видения творения как гармоничного, музыкального и прекрасного выражения бесконечного Творца. Невозможно дать исчерпывающее определение красоты, но можно дать описание тематики прекрасного во множестве форм, которые являются в истории и выражают Славу в своем различии.

Книга Павла Евдокимова «Искусство иконы. Богословие красоты» (1972) хоть и оказала меньшее развитие на

данное направление, однако содержит ряд ценных и важных идей. Писался труд в конце 1960-х годов — одновременно со швейцарским теологом, но независимо от него. Главной темой работы для Павла Евдокимова становится природа иконы, в то время как красоте посвящена только начальная часть книги. Однако важно, что разделяя установки христианской эстетики о связи истины, красоты и блага, Евдокимов предлагает рассмотреть эту связь с учётом развития современного искусства и философии.

Определенное влияние Евдокимов имел на Дэвида Бентли Харта, на что тот сам указывает во введении к книге «Красота бесконечного. Эстетика христианской истины» (2003). Можно сказать, по методологии исследования Харт ближе к Евдокимову, чем к монументальному труду Бальтазара. Значительная часть работы Харта направлена против континентальной философии, поскольку стремление преодолеть метафизику оказалось лишь созданием новой метафизики. Цель автора — двойная: доказать тезис о преодолении пафоса власти и риторического насилия в христианстве и дать богословский отчет о красоте. Лейтмотивом всей книги является убеждение в том, что в христианской традиции мысль о красоте и мысль о бесконечности однозначно совпадают.

Д.Б. Харт является, пожалуй, единственным современным представителем богословия красоты в чистом виде, при этом в своей работе Харт говорит о себе как о православном мыслителе, а ряд его идей позволяют по-новому взглянуть на православную богословскую эстетику в трудах В. Н. Лосского, свящ. Павла Флоренского, Е.Н.Трубецкого, прот. Сергия Булгакова. Эстетическим концепциям русских религиозных философов конца XIX— начала XX вв. всё чаще отводится место в фундаментальных исследованиях, посвященных их творчеству, однако их эстетические воззрения редко становятся отдельным объектом рассмотрения. При этом в по-

следние годы в России издаётся всё больше работ, посвященных богословию красоты (Олег Давыдов «Откровение Любви. Тринитарная истина бытия», Александр Филоненко «Теоэстетика. 7 лекций о красоте», сборники и отдельные научные статьи). Таким образом, богословие красоты не теряет своей популярности, находит интересные варианты своего развития в России и позволяет вновь говорить о красоте как об одной из самых важных категорий эстетики.

Николаев А.В.

ЭСТЕТИЗАЦИЯ КАК АНЕСТЕЗИЯ: ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКИЙ ПАРАДОКС

Хорошо известно введённое Вальтером Бенямином противопоставление между «политизацией эстетики» и «эстетизацией политики». Интуитивно мы хорошо понимаем, что означает употреблённое здесь слово «эстетизация» – это нейтрализация предмета, незаинтересованное, отстранённое отношение к нему воспринимающего субъекта, наслаждение формой и возвышенное пренебрежение к содержанию – иными словами, превращение политики в произведение искусства. Однако использование слова «эстетизация» в этом смысле, если задуматься, является парадоксальным – ведь оно означает здесь скорее определённую «анэстетизацию», анестезию нормальных человеческих чувств, замену полноценного чувственного, внимательного, уважительного, истинно эстетического отношения к миру и к вещам – отношением к обескровленному, призрачному образу, в который мир был превращён с помощью этого анестезирующего эпохе.

Почему смысл слова «эстетизация», буквально «делание чувственным, ощущаемым», обернулся своей противоположностью? Вряд ли за ответ сойдёт простой упрёк Бенямину в неаккуратном использовании терминов. Я попробую объяснить этот феномен двумя факторами. Во-первых, это позитивный, оптимистичный, можно сказать, что и «буржу-

азный» характер классической эстетики. Мы живём в лучшем из возможных миров, и стоит человеку отстраниться от собственных рациональности и страха смерти, иными словами, занять «эстетическое отношение к действительности», как он поймёт, что мир прекрасен, а его душа – возвышенна. Такая оптимистичная эстетика по понятным причинам пасует перед современной Беньямину реальностью.

Во-вторых, это подразумеваемая эстетикой оппозиция между незаинтересованностью и ангажированностью. Беньяминовские термины «эстетика» и «политика» в своём противопоставлении функционируют в том числе как эквиваленты этого конституирующего саму эстетику оппозицию. Однако, вслед за Жаком Рансьером, тоже критикующим это место Беньямина, я поставлю эту оппозицию под сомнение, исходя из посылки, что её члены вовсе не противоположны друг другу, а, может быть, напротив, друг друга подразумевают. В качестве модели для альтернативной концептуализации термина «эстетизация» я предлагаю взять «остранение» Виктора Шкловского, под которым он понимал возвращение реальности, возвращение вещам чувственности, способ противостояния анестезирующей автоматизации человеческой рациональности. В остранении незаинтересованность и ангажированность вступают в несколько иные отношения. С одной стороны, чувство требует внешней, можно сказать, наивной позиции – позиции иностранца или ребёнка; такой взгляд на вещи, в отличие от полуслеплого узнающего взгляда, свободен от мыслительных клише, он не подтягивает оценку вслед за понятием, поскольку удерживается вдали от понятия. И в то же время эта позиция, будучи максимально незаинтересованной, может быстро стать вовлечённой: незаинтересованность – это свобода от пред-рассудков, а не запрет на суждение; само же суждение может быть как положительным, так и отрицательным, однако не может быть

здравым, пока будет начинаться с привычных нам готовых понятий и оценок вместо самих вещей.

Для демонстрации работы такой оптики можно взглянуть на трагедию. С одной стороны, трагедия эстетизирует насилие, за что должна была бы быть подвержена суровой беньяминовской критике. С другой – как бы категорию трагического не пытались связать, если не смешать, с возвышенным, стоит помнить ту критику, которой её подверг Платон: что героев, которых должно изображать благородными, мы бы сегодня сказали, стоическими, она изображает достойными жалости и сострадания – иными словами, что при всей своей эстетизации насилия (и благодаря ей) трагедия максимально далека от возвышенности, что в ней человеческим страданиям уделяется внимание и придаётся смысл – иными словами, что политика в ней истинно эстетизируется, а не анестезируется.

Прохорова Е.А.

СПбГУ

ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ КРИПТИДКОРА: КАК СОВРЕМЕННЫЕ ЭСТЕТИКИ ПАСТИШИЗИРУЮТ ОРИГИНАЛЬНЫЕ МЕДИА

Столь популярная в современной России эстетика пустырей и городских окраин предстает лишь одной из множества «эстетик», захвативших Интернет в XXI веке. Беспрецедентную популярность получили эстетики Dark Academia и Коттеджкор, а за ними скрываются более трехсот других наименований (к примеру, редкие барбикор и травмакор). Каждая такая эстетика характеризует конкретный эстетический опыт. Доходит до того, что литературные жанры вроде киберпанка и южной готики оказываются сведены до эстетик и становятся частью одного глобального проекта.

Погружаясь в мир таких эстетик человек руководствуется чувствами и эстетическим опытом и с их помощью лег-

ко различает Dark Academia и Light Academia, Weirdcore и Травмакор. Произведения культуры начинают определяться эстетическим опытом, который тщательно консервируется, чтобы к нему можно было обратиться и пережить заново. Изначально похожие эстетики различаются, структурируются и превращаются в архив, где к каждой эстетике приписаны определенные фильмы, музыка, подкасты, видеоигры и другие медиа.

Меняется обращение к фильмам, ведь теперь человек смотрит «Секретные материалы» и «Сумеречную зону» лишь потому, что хочет погрузиться в «эстетику» Cryptid Academia, пережить определенный эстетический опыт. Причем смотреть эти сериалы будет и фанат Криптидкора, но эстетический опыт будет уже другим.

Такое обращение к медиа хочется сравнить с пастишем, имитацией, позволяющей пережить уже прожитое чувство заново. Опираясь на таких исследователей пастиша, как Ф. Джеймисон и Р. Дайер, я буду анализировать то, как современные эстетики «пастишизируют» различные оригинальные медиа, изначально не создававшиеся как пастиш.

Целью моего доклада будет исследовать, что дает эстетике как области научных исследований такая популяризация «эстетик» в Интернете, как она меняет отношение к оригинальным произведениям и как переживает эстетический опыт человек, погрузившийся в одну из таких эстетик.

Радеев А.Е.

СПбГУ

СОВРЕМЕННАЯ РОССИЙСКАЯ ЭСТЕТИКА:

МЕЖДУ НЕВОЗМОЖНОСТЬЮ И НЕОБХОДИМОСТЬЮ

Вопрос о возможностях современной российской эстетики подразумевает как минимум четыре смысловых блока, каждый из которых достоин отдельного изучения: (1) каковы границы *возможностей* российской эстетики (как со сторо-

ны ее невозможности, так и со стороны необходимости, поскольку между тем и другим и обнаруживает себя возможность); (2) каково место именно *эстетики* наравне с другими отраслями философии и гуманитарного знания в современной России; (3) как соотносится проблематика эстетики с *современностью*; (4) каково место эстетики в современной *России* (под нею подразумевается как то, что происходит за последние 20 лет, так и что, что имеет место в последний год).

В данном случае я хотел бы разобрать первый смысловой блок. Если принять, что эстетика, как и любая другая отрасль знания, подразумевает, во-первых, спектр фундаментальных исследований, во-вторых, научно-популярную его итерацию, и, в-третьих, репрезентацию того и другого в учебном процессе, то именно со стороны фундаментальных исследований и следует искать границы невозможностей и необходимостей эстетики в современной России.

Мы имеем дело как минимум с тремя ветвями фундаментальных исследований в эстетике: (1) проблематика философии эстетического опыта; (2) проблематика философии искусства; (3) проблематика эстетики повседневности. При этом несложно показать внутреннюю необходимость каждой из ветвей, а также историческую эволюцию каждой из ветвей (например, как от теории вкуса эстетика перешла к теории эстетических суждений, от них – к теории эстетического отношения, а от нее – к современной теории эстетического опыта). Более того, в триединстве указанных ветвей и состоит сам *эстетический анализ как форма производства знания*. Но, как верно отмечает К.Мандоки, внутри каждой из этих ветвей сформировались своеобразные фетиши: фетиш красоты (сведение многообразия эстетического опыта к переживанию и оценке прекрасного), фетиш произведения искусства (сведение многообразию проблематики арт-объекта к понятию искусства), фетиш эстетического объекта (сведение

многообразия эстетических переживаний ко вниманию к объекту этих переживаний). Эти фетиши свойственны не только российскому интеллектуальному пространству, они кажутся устойчивыми и для всей классической западной традиции.

Пожалуй, нет более сомнительного, но в то же время столь необходимого для эстетики вопроса, как границы эстетического анализа. Прежние ответы (их можно наблюдать в разных традициях) представляются неудовлетворительными и потому невозможными.

До тех пор, пока мы будем сводить эстетику к философии красоты и философии искусства и даже не замечать третьей ее ветви, возможности эстетической теории приближаются к ее невозможности. Напротив, если продолжать исследования в области современного эстетического опыта, современных арт-практик (преодолевших ограниченность понятия искусства), современной эстетики повседневности (будь то в форме анализа эстетических сред, эстетических атмосфер или т.п.) то возможности эстетической теории приближаются к ее необходимости. В свою очередь, популяризация именно такого спектра фундаментальных исследований и репрезентация его в учебном процессе не дают шанса не состояться эстетике как важнейшей части современности.

Рубцова Е.В., Забужко Д.

УрФУ

"В СОСТОЯНИИ ЖИВОГО": ЭСТЕТИЧЕСКИЕ
ОСНОВАНИЯ ХУДОЖЕСТВЕННОГО ПРОЕКТА БИО-
АРТА

В современном искусстве все большее значение приобретают различные проекты трансдисциплинарного характера, в рамках которых возможно познание новых сторон действительности. Важное место среди подобных проектов занимают произведения так называемого «научного искусства»

– феномене, возникшем на стыке двух, на первый взгляд, «противоположных» сфер культуры – науки и искусства. Философ М. К. Мамардашвили в статье «Наука и культура» утверждал, что связь между наукой и культурой глубже, чем простое противоборство двух мировоззрений: «Существует не только различие между наукой и культурой, но и постоянное напряжение между ними, лежащее в самой сути этих двух феноменов и не привносимое какими-нибудь конкретными драматическими обстоятельствами».

Во второй половине XX века появляется такое направление, как сайнс-арт (Science Art), который выходит за рамки традиционного понимания как искусства (и классического, и современного), так и науки. Носителями выразительных средств в сайнс-арте выступают новейшие технические средства и технологии, а интеллектуальной базой для создания его произведений становятся научные концепции, развивающиеся в рамках, прежде всего, естественных или технических дисциплин. Современная биология также дает пищу для размышлений для художников и даже в некоторых концепциях рассматривается как новая онтология (например, Д.В. Галкин), поскольку через нее особым способом формируется бытие и жизнь как таковая. Во многом, именно при помощи биологии сегодня формируются основные тренды развития человечества, и с искусством неизбежностью осмысляет/переосмысляет эти концепции. Именно здесь визуализируются и получают импульс к дальнейшему развитию самые смелые интеллектуальные интуиции нашего времени.

Но насколько современная эстетика поспекает за художественной практикой? Как мы можем концептуализировать и осмыслить проекты био-арта? Через какую оптику? Ведь, понятно, что, если художник работает с феноменом живого/неживого, то вопросы, которые он затрагивает, носят не только и не столько эстетический характер, но и антропологический, этический, социальный. Идет ли речь о появлении

нового типа эстетического и эстетики? Или мы можем прибегнуть к помощи классических теорий и методов? Поиск ответов на эти вопросы и составляют план нашего эстетического исследования, в котором био-арт рассматривается как направление актуального искусства и как феномен культуры, объединяющий сферы науки, искусства и технологий.

Рукавишников А.Г.

МГУ имени М.В. Ломоносова
ПРОФЕССИОНАЛЬНОЕ И ОБЫДЕННОЕ В
ЭСТЕТИЧЕСКОМ ОБРАЗОВАНИИ

На первый взгляд, словосочетание «эстетическое воспитание» кажется интуитивно понятным и даже очевидным. Однако при более детальном рассмотрении оказывается, что слабым звеном в этой связке является слово «эстетическое», которое часто употребляется либо метафорически (в лучшем случае), либо попросту профанируется. Это многозначность порождает ситуацию неопределённости, неясности, в результате чего порой складывается впечатление, что эстетическим воспитанием может заниматься практически кто угодно. В этой связи возникает сразу несколько вопросов, которые планируются рассмотреть в настоящем докладе.

Первый вопрос звучит несколько парадоксально, но это не отменяет его злободневности. Сформулировать его можно так: есть ли место в системе эстетического образования тем, кто профессионально занимается эстетикой? Или мы должны принять как данность, что эстетическое в данном случае не имеет отношения к эстетике как науке, и предоставить эту сферу деятельности тем, кто занимается образованием в целом или тем, кто просто считает себя вправе быть законодателем эстетического вкуса?

Если нам удастся отстоять право профессионального эстетика на участие в эстетическом образовании, то далее возникнет второй вопрос: что может предложить профессио-

нальный эстетик образовательному сообществу? Существуют ли востребованные и насущные наработки в области эстетического образования? Какие компетенции и подходы могут быть сформированы в этой области, исходя из актуального развития философско-эстетического знания? Наконец, имеет ли смысл профессиональному эстетике вообще связываться со всем этим или его стихия – научно-исследовательская работа и ничего кроме?

Третий вопрос представляется наиболее общим и, пожалуй, наиболее существенным с учётом заявленной нами темы. Каковы границы и возможности парадигмы профессионального эстетического образования в нынешней системе эстетических координат? Не выглядит ли сама идея эстетического образования, осуществляемого и методологически сформированного эстетиками, неким анахронизмом? Нельзя ли утверждать, что эстетическое образование возможно только в рамках нормативной эстетики, нет ли безусловной и неразрывной связи между понятием эстетической нормы и эстетическим образованием? Должен ли профессиональный эстетик, следуя заветам Александра Баумгартена, заниматься постоянной эстетической тренировкой, держать себя в форме, чтобы обеспечить должный уровень навыков своим ученикам?

В докладе также будут рассмотрены предполагаемые траектории развития профессионального эстетического образования. При этом особое внимание планируется уделить реализации принципов эстетического воспитания преимущественно в системе высшего образования.

Рыбаков В.В.

Санкт-Петербургский горный университет
ОТ АВАНГАРДА К ИСКУССТВУ ЖИЗНИ: ОБ
ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ТРАНСФОРМАЦИИ РОССИЙСКОЙ
МЕНТАЛЬНОСТИ

Тематика секции подразумевает осмысление условий и ключевых особенностей существования эстетики в современной России, а также рассуждение о том, должна ли эстетика соотноситься с этими особенностями или, скорее, пытаться их трансформировать. Вопрос о том, как возможна эстетика в современной России, держится за руку с вопросом о том, какой она должна быть, или, по крайней мере, какой вектор развития мы хотели бы ей наметить (и почему).

Но чем же специфичны условия существования эстетики в современной России? На наш взгляд, на современном этапе глобализации и развития технологий такие факторы, как географическое положение или факты исторического прошлого сами по себе уже не играют решающей роли; современная Россия технологически включена в глобальный мир. На передний план выходит специфика российского менталитета – некоего стиля жизни, складывавшегося в течение долгого времени и передаваемого из поколения в поколение. Ментальность включает в себя мировоззренческие особенности, совокупность привычек мышления и действия. Ее передача происходит нерелексивным образом в ходе самой практики жизни, повседневного взаимодействия людей друг с другом. Рассмотрение менталитета как стиля жизни позволяет мыслить его, в том числе, как эстетический феномен, а эстетику – как один из способов работы с ним.

Наш главный и критически ориентированный тезис в отношении российского менталитета будет звучать так: он характеризуется недостаточностью практической заботы о жизни. Нам свойствен определенный разрыв между идеалами любви и мира во всем мире и реальными практиками повседневной жизни, в которых, увы, зачастую проскальзывают небрежность и неумение проявить заботу и любовь в конкретной ситуации.

Одновременно с этим российский менталитет содержит известную склонность к крайностям. С одной стороны, мы

очень ценим прорывы, авангард, опережение. Если двигаться – то обгонять, если быть, то первыми. С другой стороны, если не быть на голову впереди других, тогда можно не двигаться вовсе, ведь в обычном, поступательном движении нет драйва, куража... Так периоды прорубленных окон и павших картонных стен (зачастую развивающиеся слишком стремительно) сменяются консерватизмом (зачастую губительным). То, что традиционно ценится нами больше всего в искусстве, также встраивается в логику крайностей. С одной стороны, мы ценим классику (Пушкина, Репина, Чайковского), с другой стороны, мы гордимся авангардным искусством (обэриутами, Малевичем, Стравинским). Мы гордимся авангардом как вершиной российского искусства, но это играет с нами злую шутку. В самой идее авангарда содержится гордыня, желание превосходства и опережения ради самого превосходства.

Именно работа с российским менталитетом и его недостатками, мешающими нам улучшить нашу жизнь, на наш взгляд, и может стать сущностной характеристикой современной российской эстетики. Ведь эстетика – это не только теоретическая дисциплина и знание, это практика формирования и трансформации вкуса и стиля жизни. Современные направления эстетики – эстетика повседневности, энвайронментальная эстетика, сомаэстетика и т.п. – подчеркивают именно практическую, жизненную направленность эстетики.

Фантазмы революции и авангарда скрывают за собой неспособность позаботиться о повседневной жизни, сделать ее наполненной и гармоничной. От ценности *Иной жизни* (авангардной жизни) следует перейти к ценности *жизни как таковой*, к достоинству и полноте жизни здесь и сейчас. Эстетика как дисциплина, работающая с ценностями творчества и изменений, может внести важный вклад в подобную трансформацию ментальных привычек и повседневных действий – у нее есть для этого средства. Таким образом, нам

представляется, что у эстетики в современной России есть важная и высокая задача – трудная и вдохновляющая.

Сазина И.В.

ОБ "АРХИТЕКТОНИЧЕСКОМ ЦЕНТРЕ
ЭСТЕТИЧЕСКОГО ВИДЕНИЯ" (М. М. БАХТИН) И
ЭСТЕТИЧЕСКОЙ ПАРАДИГМЕ ОТЕЧЕСТВЕННОГО
ОБРАЗОВАНИЯ СЕГОДНЯ

Если речь идёт о «современной России», то в ответе на вопрос «как возможна эстетика в современной России?»:

1) будет трудно отделить фундаментальную теорию от эстетических практик, причём, трудность эта больше всего характерна (в большей мере, чем во всех других социокультурных практиках, институциях) для решения соответствующих проблем *современного отечественного образования*; его практики в нашей стране и в данный момент особенно остро нуждаются в фундаментальной эстетической теории, хотя в реальности продолжают существовать очень «отдельно» от наиболее ценных её положений

2) необходимо вернуться к тем началам искомой сегодня в отечественном образовании практико-ориентированной теории, которые содержатся, с одной стороны, в русской философской эстетике рубежа XIX - XX вв. (со всеми её «переосмыслениями» и «корнями», включая переосмысление русскими философами эстетики Достоевского), а с другой, - в российском опыте построения инновационной школы 90-х годов XX века, исходящем из идеи культуротворческой природы образования и образованности как «возрастания» (в теории - П. Флоренский; М. Бахтин; на практике - Библер В. С. , с его идеей аннигиляции эстетики и «Школой диалога культур»; Валицкая А. П. с проектом культуротворческой школы; собственный скромный опыт научного руководства и директорства в инновационной школе в 90-е годы XX в.).

Глубокие эти начала и «корни» (сами по себе требующие теоретической работы от современной эстетики, в том числе, обратившейся к проблемам образования) - первоначально необходимы. Построение из них фундаментальной эстетической теории в отношении образования, в том её варианте, который отвечает глубоко народной потребности и представлениям о «хорошем образовании» (а не непомерным и излишне амбициозным требованиям к знанию языков, фактов, способности быстро приобретать компетенции и менять профессии и т.д.), - адекватно и ситуации (нарождающейся новой социальной реальности цифровых платформ), и глубокой «бесконечной культуротворческой задаче» (понятие «культуротворчества» - Э. Гуссерль, в интерпретации его на почве образовательной тематики через внутреннюю потребность роста, задачи собственно «культуры детства», поддержку культуры детства, его потенциала роста и свободы).

Задачи, выдвигаемые такого рода теорией, на практике решаются при создании новой действующей образовательной модели, а именно, в соответствующей образовательному целеполаганию «рамке» эстетической парадигмы образования (ЭПО). Её необходимо понимать: как в отличии от известных по марксистской эстетике теорий «эстетического воспитания», так и в связи с ними (но не в сходстве!). Системообразующим условием и важнейшим звеном в действующих моделях ЭПО (увы, чаще всего игнорируемым в рутине управления наличных образовательных практик) - мы полагаем то, что М. М. Бахтин обозначил в знаменитом эссе 20-х годов XX века «К философии поступка» как «архитектонический центр эстетического видения». Это выступает серьёзной творческой задачей и для фундаментальной эстетической теории, и для практики построения современных действующих образовательных моделей в России.

Литература:

1. Бахтин М. М. К философии поступка // М. М. Бахтин. Собр. соч. в 7 тт. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. - М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003. 957 с. С. 7 - 68
2. Библер В. С. Сознание и мышление (философские предпосылки) // Философские предположения Школы диалога культур / Под общ. Ред. В. С. Библера. М.: РОССПЭН 1998. - 216 с. С.13 - 87
3. Мотрошилова Н. В. Современные коррекции к пониманию теорий диалога и их применения в жизненном мире (опыт социологии познания) // Философские науки. № 3. 2017. С. 23 - 37
4. Сазина И. В. Эстетическая парадигма образования. Саратов. 2009.
5. Сазина И.В. Образовательные смыслы понятия «возрастание личности» в статье Флоренского П. А. «О типах возрастания»... // Образование в современном мире. Сб. науч. ст. Вып. 13. Под ред. проф. Ю. Г. Голуба. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та. 2018. С. 326 - 333.

Стругова Е.А.

СПбГУ

ЭСТЕТИЧЕСКОЕ ВОСПРИЯТИЕ: ЭТАП ИЛИ «СПУТНИК» ЭСТЕТИКИ В РОССИИ?

Далеко не всегда, чтобы отстоять свой философский статус эстетике нужно сторониться тавтологий, повторений или смежных полей, на которых она оппонирует эмпиризму, психологии, а также когнитивизму. Исследовательская база российской эстетики и, в особенности, теории чувственности, – не исключение. Дело совсем не в терминах, пришедших к русскоязычным авторам с переводами или переизданиями «классиков» в лице Г. Баумгартена, И. Канта и К. Розенкранца. Следует обнаружить и оценить особенности отечественной эстетики в приущем ей контексте, а не делая

выбор между гедонистическим или антигедонистическим «априори» в ходе аналитики чувственности.

Недостаточно просто назвать тренд, который оказался, пожалуй, самым стойким, а именно на эстетическое восприятие. Подчас в текстах отечественных авторов можно уловить многоликость проблемы эстетического опыта, а точнее его взаимозаменяемости с эстетическим созерцанием, переживанием, ощущением, чувством. Причем, «выражение» и «утверждение» чувства волновало еще британского логика А.Д. Айера. Также несправедливо было бы говорить о целенаправленном движении русскоязычной традиции от корней, научных и экспериментальных в подлинном смысле этого слова, пример чему – Л.С. Выготский и В.В. Кандинский, – к настоящей «кристаллизации» чувственности. Однако тот факт, что в последней опытное граничит с рассудочным, приводит к второй важной особенности эстетики в России. Роль «чувственных данных» как термина аналитической философии принимает на себя именно эстетическое восприятие в качестве способности схватывать, различать и верно указывать на интересующие аспекты объекта.

Таким образом, для того чтобы увидеть и оценить те большие преимущества и возможности, стоящие перед российскими философами, нужно обосновать следующее. Эстетическое восприятие – это не меньшая причина «расщепления» смысла чувства, чем сфера, которую в английском языке делят *sensuous* и *sensual*? Ведь велика вероятность не только поспешного вывода о том, что составным элементом, буквально, содержанием, чувственности является чувство. Как не предостерегает от умножения граней одной и той же проблемы то, что к «эстетическому» и «чувственному» прибавляется «восприятие», так и не звучит более обнадеживающе быть не субъектом, а только воспринимающим.

Сюечжэнь Л.

МГУ им. М.В. Ломоносова
СОВРЕМЕННАЯ РЕАЛИЗАЦИЯ РУССКОЙ
ЭСТЕТИКИ В КОНТЕКСТЕ КУЛЬТУРНОЙ
САМОИДЕНТИФИКАЦИИ

Как уникальное состояние человеческого проявления, «культура» - это динамичный знак самореализации и самосохранения человека, форма и инструмент доказательства подлинности человеческого существа. Эта особая форма представляет собой стабильную структуру и преемственность; она делает культуру столь же реальной, как и реальность человеческого существования, и является важным символом и минимальным принципом, гарантирующим, что человек - это «человек». Поэтому необходимо развивать «культурную уверенность в себе» и участвовать в великом процессе новой эпохи с независимой и автономной позицией. Российская культурная традиция неизбежно должна привести современную российскую эстетику к участию в глобальной эстетической дискуссии, укрепляя нацию и ценя сам русский гуманизм, а также проявляя открытость, способствуя возвращению современной российской эстетики к своим традициям и сохранению самой себя. Однако становится опасно, если любовь к традиционной культуре перерастает в некритическое любованье ей»[1]. Поэтому также важно впитывать лучшие внешние достижения и расширять обмен, чтобы обогатить себя.

Поскольку лучшая русская культура является важной частью человеческой цивилизации, историческая миссия современной русской эстетики заключается в создании эстетического жеста с русскими гуманистическими характеристиками. Во-первых, необходимо найти баланс между национальной эстетикой и панэстетикой в контексте техно-науки и глобализации. Традиционный западный «дуалистический» подход к проблеме сменился веянием времени. Во-вторых,

важно уловить возможности времени, обратить внимание на изменения в ядре современного гуманизма и тенденции к глобализированной панэстетике, а также исследовать пространство и возможности для самореализации современной эстетики на фоне слияния и конфликта между ними. Наконец, русская культура постепенно приобретает все большее значение в смысле «самоидентичности» в национальном смысле и «культурной уверенности» в экспрессивном смысле, и традиционный русский гуманизм постепенно возвращается, что стало эффективным способом решения проблем современной эстетики.

Для достижения более эффективных теоретических и практических результатов в современной российской эстетике необходимо учитывать множество факторов. Э. Хирш Он определяет механизм «самосохранения» в культурном смысле четырьмя способами: 1) необходимый для выживания; 2) достаточный для вхождения в чужую культуру; 3) обеспечивающий полноценное существование в новой культуре – ее «присвоение»; 4) позволяющий в полной мере реализовать идентичность языковой личности [2]. Поэтому необходимо восстановить «культурную уверенность» и «теоретическую уверенность», чтобы проводить эстетические исследования, имеющие историческое значение. Конечно, необходимо также корректировать отношения с развитием западных технических наук, чтобы соответствовать требованиям времени.

Национальный характер эстетики выражается в эпоху глобализации как эстетическая специфика. Традиционная русская эстетика подчеркивает чувственный и этический эмпирический гуманистический характер. Поэтому «возвращение русской эстетики к революции» должно основываться на комплексном подходе: во-первых, она должна отражать духовное ядро русской культуры, которое является той эстетической характеристикой, которая отличает ее от других национальных моделей. Во-вторых, необходимо понять, что

современная российская эстетика - это и непрерывная преемственность классической эстетики, и в то же время это процесс инноваций, выражающий самобытное национальное эстетическое качество, которое одновременно соответствует настоящему и указывает на будущее. В-третьих, современная российская эстетика во многом попала в «гегемонистскую ловушку» западной эстетики, которая сильно мешала выражению «национальной идентичности» лучшей российской культуры. Неизбежно, в эпоху отсутствия идеалов, поиск души и эмоциональной поддержки: именно во взаимодействии между «поиском будущего» и «возвращением к себе» «к будущему, к раскрытию смысла предназначения человека и человечества»[3].

Современное эстетическое исследование должно быть открытым и эффективным; другими словами, оно должно избегать угрозы «культурной гомогенизации», обеспечивая при этом эффективность «самокультуры». Поэтому, точно понимая специфику традиционной эстетики, необходимо выстраивать дискурсивную систему современной российской эстетики и национальное чувство российской культуры, устанавливая двойные измерения «культурной уверенности» и «активного участия». Дискурсивная система современной российской эстетики и национально-экспрессивная «культурная уверенность» российской культуры конструируются в двойном измерении «самоидентификации» и «активного участия». Должно быть ясно, что прошлое, полное величия и гордости, - это не то же самое, что будущее, полное обещаний. Современные американские и российские исследования должны получать все больше и больше «подпитки» в процессе «самореализации», чтобы решить эту дилемму.

1. Эко У. Средние века уже начались // Эко У. // Иностранная литература. - 1994. - № 1-2. - с. 259.

2. Hirsh E.D. Jr., Kett J.F., Trefil J. The New Dictionary of Cultural Literacy: What Every American Needs to Know. New York: Houghton Mifflin, 2002.p.7.

3. Пфаненштиль И.А. Геополитические аспекты глобализации в контексте цивилизационных перспектив человечества// Профессиональное образование в современном мире. 2016. – Т., № 1. -с. 40-47.

Тарабурич В.Р.

СПбГУ

ЭСТЕТИКА КУРЕНИЯ

Пачки сигарет, дым, курящие люди и сами сигареты уже давно туго вплетены в структуру европейской культуры. В культурах других стран и континентов прародители сигарет существовали ещё раньше, но именно европейская цивилизация дошла до иррационализма и антиутилитаризма в употреблении табака. Ведь курение в современном мире представляется глобальной проблемой человечества. Многие исследования подтверждают вред не просто курения, но и вдыхания дыма, сгоревших частиц сгорания табака, делая курение ещё и социально-опасным. Врачи, учёные и предприниматели ищут способы, которыми можно было бы заменить опасное увлечение и обилие на рынке электронных сигарет отражает некоторый успех в этом деле. В это же время, французские политики запрещают курение в кино, столь исключительно необходимое для местного кинематографа. Одним словом, весь цивилизованный утилитарный мир ополчился на старую привычку, которая всего пол века назад не вызывала таких бурных дискуссий. Несмотря на это, промышленное производство табака и выручки транснациональных табачных компаний не падает. Этот парадокс здравого смысла обосновывает задачу исследования – приблизиться к пониманию иррационального стремления к курению, одним из главенствующих побудителей к которому является эсте-

тика. Этот факт ясно осознали для себя борцы с курением и демонстрируют обратную сторону этого эстетичного явления: пожелтевшие лёгкие, черные зубы и проблемы с мужским здоровьем. В истории эстетики мы не так часто встречаемся со столь яростным сопротивлением какой-либо эстетической единице, что вызывает интерес при исследовании. Ведь курение есть как сознательный факт разрушения своей телесности, так и, с другой стороны, протест здравому смыслу и утилитаристским концепциям построения собственной жизни. Такой взгляд на курение отражается во многих художественных произведениях и зачастую помогает раскрыть характер персонажа. Причём акт курения вызывает самый широкий круг ассоциаций о персонаже, начиная с замкнутого и таинственного персонажа, заканчивая безрассудными нонконформистами. Восприятие курящего индивида настолько широко, насколько глубоко акт курения обосновался в структуре западной культурной жизни.

Это исследование абстрагировано от химико-биологического анализа курения, хотя психологический эффект при употреблении табака представляется необходимым для анализа, поскольку ставит непреодолимую черту между курящим и созерцающим акт курения, между подверженному воздействию эстетиком и биологически безотносительным реципиентом. Эта характеристика курения как эстетического акта интересна, ибо делает пропасть между художником и зрителем ещё глубже.

Торбург М.Р.

Национальный исследовательский технологический
университет "МИСИС"

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ ФИЛЬМОВ
АНДРЕЯ ТАРКОВСКОГО

Эстетика в современной России возможна, если в ней будут учитываться не только достижения национальной

культуры, но и общечеловеческие ценности, и при этом она будет предлагать действенные способы решения не только локальных, но и глобальных проблем, от решения которых сегодня зависит выживание человечества как вида живых существ. В русской культуре такая эстетика, безусловно, присутствует в фильмах выдающегося отечественного режиссера Андрея Тарковского.

Фильмы Андрея Тарковского самобытны и по форме, и по содержанию. Режиссер никогда не шел на поводу у массового зрителя, заботясь, прежде всего, об идейно-эстетических достоинствах своего творчества. Фильмы Тарковского – это поиск истины через познание себя, как представителя русской культуры, пытающегося осмыслить события русской истории, произведения русской художественной культуры, идеи русских религиозных философов. Творчество режиссера носит глубоко метафизический характер и вместе с тем наполнено личными чувствами и переживаниями. Тарковский ищет ответы на важнейшие общечеловеческие вопросы, получившие в отечественной культуре название «проклятых вопросов» и присутствующие в творчестве всех ее значительных представителей, начиная с XIX века и вплоть до наших дней.

Вслед за представителями русской религиозной философии Тарковский утверждает духовное единство человека и мира. Мысль о единстве человека и природы передается в фильмах Тарковского через особую ритмичность, которая не соответствует ритму современного города, задаваемому техникой. Ритмичность картин режиссера соответствует существованию природного мира, органичной частью которого является человек. Длина кинематографического отрывка не случайна и подчинена раскрытию смысла происходящих на экране событий. Кроме того, единство человека и природы передается Тарковским через параллелизм физического и духовного миров: непрерывное и неторопливое течение реки –

быстротечность и невосполнимость времени; дождь – очищение души от пороков, огонь – принесение жертвы во имя любви. Природа в фильмах Тарковского в отличие от человека, совершенна. Человек же, обладая свободой воли, может допускать ошибки. Тарковский проводит мысль об ответственности человека за все, что происходит в мире.

В качестве чувства, определяющего истинные поступки человека, Тарковский утверждает любовь. В его картинах тема любви присутствует в самых разных ее проявлениях, начиная от отеческой заботы солдат и офицеров к Ивану в «Ивановом детстве» и, заканчивая тоской по душевному теплу в своем доме Александра в «Жертвоприношении». В «Сталкере» величие чувства любви раскрывается через образы главного героя и его жены. Сталкер воплощает в себе мужской нравственный идеал, заключающийся в бескорыстной любви и служении человечеству. В образе жены Сталкера воплощается нравственный идеал русской женщины, воспетый в русской культуре. Она находит свое счастье в безоговорочной любви и преданности мужу. В «Солярисе» любовь – это испытание на человечность, которое проходит главный герой Крис при встрече с воссозданной планетой Солярис копией его жены. Чувство вины перед погибшей из-за его бездушия жены и смерть ее копии, жертвующей своей жизнью, чтобы освободить его от душевных терзаний, приводят к нравственному перерождению Криса. В фильме «Андрей Рублев» тема любви достигает предельной смысловой и визуальной выразительности, воплощаясь через жизненный путь и произведения великого древнерусского иконописца.

Все исследователи творчества Тарковского отмечают необычность его киноязыка. Режиссер обращается к языку символов, воплощая установку русских религиозных философов на достижение цельного знания, к которому невозможно прийти чисто рациональным путем. Так в фильме «Солярис» раскрываются губительные для всего живого по-

следствия применения научного разума, лишённого нравственного содержания. Противопоставление науки и техники природе и человеку наглядно демонстрируется с помощью формата изображения и звуков. Так загородная природа снята на цветную плёнку, «город будущего» – на черно-белую. Природное многообразие передается посредством красивых и разнообразных звуков – в сцене же перемещения автомобиля по туннелю городской эстакады слышится наложенный на гул его двигателя грохот тяжёлой техники. Такой же грохот слышится и на космической станции, когда с нее взлетает ракета, с помощью которой Кельвин пытался избавиться от созданной Солярисом копии его жены.

Эстетика фильмов Тарковского основана на ценностях русской культуры, тем не менее, обладает универсальным характером, так как задает нравственные ориентиры, которые обращены ко всему человечеству. Во всех своих картинах режиссер воспевает силу духовной любви, призывающую людей к единению друг с другом и со всем мирозданием.

Тыщенко Е.В.

СПбГУ

**УНИВЕРСАЛЬНЫЙ ЭСТЕТИК: РАСШИРЕНИЕ
ПРАКТИЧЕСКИХ КОМПЕТЕНЦИЙ СОВРЕМЕННОЙ
ЭСТЕТИКИ**

Современность удивляет коллаборациями. Междисциплинарный характер появляющихся исследований постепенно становится нормой. Но одно дело междисциплинарность внутри научного знания, другое - выход за пределы его конвенций. Ведь чаще всего в подобных работах доминирующим остается теоретическое знание области, не связанной с практикой самой по себе. Тогда практикой продолжают называть очередное применение выведенных конкретной наукой, в нашем случае философией, максим. Принимает ли

такую норму эстетика? Казалось бы, она призвана объединить теорию с практикой. И эта особенность, с одной стороны, способна вывести эстетику на передовую научного знания. С другой, оставить её на периферии в силу внутренней разобщенности между теми же знанием и опытом. Возможно, мода междисциплинарности наоборот вызывает дискомфорт у «орнитологов» эстетики, свыкшихся с участием пингинов.

На мой взгляд, именно неприятие междисциплинарности российским академическим сообществом является главной преградой на пути к самим себе. И если эстетики принялись рассуждать о собственном счастье, то стоит серьезнее обратить внимание на компоненты его составляющие (как теорию, так практику), а главное - на их пропорциональность. Тогда как счастьем можно назвать лишь их гармоничное сосуществование.

Отсюда начинают вытекать следующие вопросы: *если эстетика подвергает анализу формы прекрасного и наше отношение к ним, то почему бы не прировнять попытки создания «прекрасного» к своего рода научным экспериментам в данной области? Более того, возможно ли осуществление эстетической теории и практики одним человеком? Или каждый должен заниматься своим делом, как принято считать. История «он творит, а я анализирую» давно устарела, так как искусство всё чаще задаётся вопросами «зачем я существую в той или иной форме? нужна ли мне форма вообще?»*

Но самой размытой фигурой, порождающей вышперечисленные сомнения, остаётся эстетик. С кем из эстетиков вы знакомы? Подобный вопрос может ввести в заблуждение не только из-за незнания конкретных имён и философских трудов, но и в силу нестабильного характера его полномочий. *Могу ли я назвать эстетиком художника/литератора/режиссёра/музыканта чьё творчество, вы-*

ходить за рамки существующих направлений/жанров/стилей? Неужели, расширяя потенциал своего искусства, художник (в смысле творчий) не анализирует уже существующее наследие - то множество определений прекрасного, заключённых в картинах, романах, фильмах, нотах. Почему определение, написанное маслом, или запечатленное кинокамерой не может равняться логически выведенному в философском труде? Можно свести всё это к простому вопросу: может ли художник быть философом, а философ художником?

Ответить на этот и другие возникшие вопросы, не отходя далеко от современности, мне поможет творчество Энди Уорхола, влияние которого не ограничивается сферой изобразительного искусства, а восходит к переосмыслению роли искусства в общественной жизни в целом. Его также считают основателем идеологии «*homo universale*», хотя идея универсального человека знакома нам скорее из эпохи Возрождения. Подобная концепция поразительно вписывается в нашу эпоху многозадачности и междисциплинарных исканий. Быть может, рассмотрев фигуру полимата и сопутствующую ему познавательную универсальность, мы выведем потенциальную модель существования современного эстетика.

Уймина О.И.

МГУ имени М.В. Ломоносова

ЦИФРОВИЗАЦИЯ ДИСЦИПЛИНЫ «ЭСТЕТИКА»

В процессе цифровизации образования эстетик из теоретика может стать практиком в процессе создания своих лекционных материалов. Важно сохранить и структурировать теоретический материал по эстетике и не перейти в область теории искусства. Эстетика сложная и теоретическая дисциплина, которая изучается и преподается в России согласно той школе, в рамках которой она сформировалась.

Например, есть теоретический подход и исторический подход при выстраивании лекционного материала. Но несмотря на подход не всегда понятно, что именно является предметом изучения эстетики. Как и этика, эстетика является практической наукой и очень часто массовое сознание ассоциирует эстетику с наукой о красоте, а рекламный миф сформировал представление об эстетике, как красоте интерьера, тела и т.п.

Формулируемое Баумгартеном понятие носило двойственный характер, именно по этой причине до сих пор нет узкого понимания эстетики, так как она имеет в своем определении двойственную природу, и мы не можем приравнять её к чему-то одному [2, с. 450]. Эстетика больше, чем теория искусства, она возвышается над искусством и касается метаискусства. Эстетике каждый раз приходится обращаться к тем процессам, которые происходили и происходят в обществе, анализируя практическую деятельность и развитие человеческого общества, взаимодействуя с тем, как человек самовыражается.

Исходя из выше сказанного мы видим, что эстетика - это предмет теоретический и требует изучения книг, поэтому не понятно, как цифровая трансформация возможна в данной дисциплине. Цифровые инструменты созданы не для того, чтобы заменить теорию на геймификацию, а наоборот, изложить теорию современным языком, который сегодня непосредственно связан с применением цифровых инструментов.

Новый способ онлайн общения помогает вернуться к предложенной Баумгартеном эстетике, как дисциплине, которая требует постоянной практики [1, с. 60]. Как и философии по Канту нельзя обучить человека, так и эстетике по Баумгартену нельзя обучить [3, с. 682]. Можно только научить философствовать. Особенность эстетики, как науки, заключается в том, что чувство эстетического дается человеку от рождения и требует непрерывной практики, в противном случае оно будет утрачено. Восприятие человека изменилось

и информация воспринимается через короткие видео, короткие статьи, аудиоподкасты. Это приводит к геймификации лекций и включению видеоматериалов, виртуальной реальности. Включение наглядных примеров дает четкое понимание и представление, не требующее включения воображения или воспроизведения в памяти ранее изученного материала.

Цифровизация несет с собой, как возможности, так и ограничения. При описании эстетического отношения или эстетического вкуса, мы больше опираемся на теоретический материал, рассказываем, как он определяется, формируется, какие имеет черты. Эстетика, как практическая наука требует от человека «насмотренности». Базовые знания закладываются на теоретическом уровне, но у человека они формируются практически. Формированию эстетического вкуса сегодня помогают цифровые технологии. Виртуальные музеи, онлайн выставки помогают детальнее изучать современное искусство, знакомиться с новыми художниками и современными тенденциями в области искусства. Всё это можно объединить и разместить в онлайн системе Pearltrees или создать дополнительное пространство на виртуальной доске Padlet [7, с. 16]. Подобные ссылки позволяют слушателю самостоятельно подобрать для себя необходимый для его темы узкоспециализированный материал. Работа эстетика с его аудиторией может быть организована при помощи системы управления задачами YouGile или Trello. Эти онлайн системы позволяют создавать и расписывать задания с указанием сроков и временем исполнения, также есть чат, в котором можно задавать вопросы и отслеживать в реальном времени рабочий процесс. Такие инструменты позволяют четко определять задачи и этапы выполнения, мотивировать студента путем решения маленьких задач приходиться в установленный срок к результату и работать в команде.

Можно независимо от всех самостоятельно создать видеокурс, например, в Stepic [8] и делиться при помощи ссы-

лок и QR-кодов со студентами. Лекционный материал можно наглядно представить при помощи цифрового инструмента X-mind, этот инструмент помогает выстраивать структуру и связи в эстетике [5, с. 16], наглядно представлять разные подходы к изучению эстетики. Цифровые инструменты и технологии в России сегодня частично уходят с рынка, но создаются новые, заменяются другими и вызывают интерес у современных студентов, поэтому использование подобных инструментов позволяет включить эстетику в цифровую среду и погрузить в неё, став художником цифрового искусства, своих со-авторов.

Современные художники обращаются к новым инструментам создания произведения искусства и эти объекты хранятся в цифровом пространстве. Включение цифровых инструментов поможет эстетику стать художником своих курсов, побывать в роли геймдизайнера и завлечь своих слушателей в виртуальную игру, главной задачей которой будет: понять изнутри, как работает цифровизация. Применение цифровых инструментов в дисциплине «Эстетика», может быть одним из способов изнутри понять современные арт-объекты и арт-практики, как они могут создаваться, существовать, устаревать и исчезать.

Список литературы:

1. Баумгартен А.Г. Эстетика / А.Г. Баумгартен; пер. с лат. Г.С. Беликова, А.В. Белоусова и др. – Москва : изд-во Университета Дмитрия Пожарского, 2021. – 760 с.
2. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. Т. 2. — М.: Искусство, 1964. — 835 с.
3. Кант И. Критика чистого разума. / И. Кант // Сочинения в 6 тт. Т.3 — М, 1964.
4. Манович Л. Язык новых медиа. / Л. Манович. – Москва : Ад Маргинем пресс, 2018. – 400 с.

5. Обучение цифровым навыкам: глобальные вызовы и передовые практики. Аналитический отчет. — М.: АНО ДПО «Корпоративный университет Сбербанка», 2018
6. Панюкова С.В. Цифровые инструменты и сервисы в работе педагога. Учебно-методическое пособие. — М.: Изд-во «Про-Пресс», 2020. — 33 с.
7. Словарь терминов и понятий цифровой дидактики / Рос. гос. проф.-пед. ун-т; авт.-сост.: Ломовцева Н. В., Заречнева К. М., Ушакова О. В., Ярина С. Ю., — Екатеринбург: РГППУ: Ажур, 2021. — 84 с.
8. Создание онлайн-курсов на конструкторе Stepik
https://teach.stepik.org/ru?_ga=2.45412519.2030555115.1653984809-240432038.1650116808

Устюгова Е.Н.

СПбГУ

ВОЗМОЖНО ЛИ ПРЕДПИСАТЬ ЭСТЕТИКЕ НОВУЮ ПАРАДИГМУ?

Судьбы отечественной эстетики всегда определялись ее стремлением откликаться на актуальные социальные и мировоззренческие запросы общества и культуры. В середине XIX в. она включилась в революционно-демократическое направление русской мысли (Чернышевский, Белинский, Добролюбов). В к. XIX-нач. XX вв. она шла в русле русской интерпретации философии символизма и получила завершение в рамках русской религиозной философии. В первые десятилетия XX в. эстетика возглавила теоретические и практические искания русского авангарда. В 1930-50 гг. эстетика стала частью марксистской идеологической парадигмы, определявшей ее содержание и форму. В середине XX в. советская эстетика, пытаясь расшатать жесткий идеологический каркас марксистского мировоззрения, искала свое место в контексте проблем истории и культуры. А с начала XXI в.,

освободившись от идеологического диктата, она стала стремительно осваивать западноевропейские теоретические тренды и продолжает двигаться в их русле до сих пор, доказывая таким образом свою актуальность. Если в советские времена любые отечественные публикации по эстетике начинались с цитат классиков марксизма и ссылок на документы последних съездов КПСС, то сегодня, по мере ознакомления с произведениями ведущих зарубежных авторов, они обозначают свою актуальность ссылками сначала на Деррида и Барта, потом на Гадамера, Делеза, а теперь на Гумбрехта, Рансьера, Бадью, Нанси и т.д. К сожалению, движение в рамках сложившихся за рубежом трендов эстетической мысли не привело к самостоятельным теоретическим прорывам российской эстетики и не принесло ей успеха на международном уровне.

Рассуждая о путях современной российской эстетики, по-видимому, стоит стремиться не к разработке новой парадигмы дальнейшего развития, а к тому, чтобы дать время выречь собственному эстетическому самосознанию, если вообще имеет смысл искать какую-то особую модель эстетики в России. Продуктивней предоставить ей возможности для свободного саморазвития, где будет место для исканий в исторических и современных контекстах, вызреванию самосознания на почве мировой и национальной культуры.

Ситуация в отечественной культуре, искусстве, философской мысли столь неопределенна и противоречива, что требуется время для ее осмысления. До тех пор, пока культурные предпосылки не созрели, бессмысленно искусственно предписывать то или иное направление эстетической мысли. Условия ее плодотворного саморазвития могут обеспечить широкая историко-культурная панорама, высокая культура мысли, и углубленная работа над фундаментальными проблемами и свободное творчество. Вместо распространенной методологии противопоставления традиции и актуальности,

классической и неклассической эстетики, духовно-ценностных смыслов эстетического отношения – чувственному опыту и событийности, философии эстетического – философии искусства, продуктивней искать основания их взаимодополнительности и диалога. Соответственно, эстетика как научная дисциплина, преподаваемая в Высшей школе, должна показывать весь диапазон возможных путей, раскрывая содержание каждого из них. Исходя из этого, курсы теории и истории эстетики целесообразно объединить в единый курс становления и развития проблем, категорий и методов эстетических концепций в контексте истории мировой культуры и искусства.

Шлычкова Г.И.

СОВРЕМЕННОЕ ЗНАЧЕНИЕ ЭСТЕТИКИ — МЕТОДОЛОГИИ СИСТЕМ ГУМАНИТАРНОГО МЫШЛЕНИЯ

Предстояние определения науки эстетики, обозначающей явления духовной и материальной культуры в сущностях гуманитарного мышления, структурах эстетического опыта, функциях методологии эстетического восприятия, завершается разработкой современных методов управления эстетическим восприятием.

Многовековой поиск определения науки обретает теорию (общечеловеческого) гуманитарного мышления – эстетику, систему синестезии художественного знака, носителя объективного сообщения вербально-невербальной многозначности художественного символа, составляющего содержание художественного образа в типических проекциях причинно-следственных явлений действительности, выражающих интенции когнитивной функции эстетического восприятия, следующего в разновременных пределах за художественным восприятием, профилирующим образное познание одного вида искусства.

Традиция доминанты художественного восприятия как единственно возможного образного мышления в ряду других предубеждений утверждающего эстетическое восприятие закрытой для внешнего влияния области личного достояния и права, в практике отрицает социализацию управления процессом эстетического воспитания и развития способностей гуманитарного мышления.

Методология систем гуманитарного мышления в качестве гносеологической функции эстетики классифицирует категории чувства и рациональности, творчества и жизни, художественности и прагматизма, означивая методы управления эстетическим восприятием преходящих модусов культуры: религий, языков, искусств, наук: техногенных, естественно научных, точных и познавательных ре-конспираций гуманитарных наук: лингвистики, психологии, семиотики, логики, этики.

Оставим этой теории прежнее древнегреческое название *aisthetikos* – эстетика – чувствующий, относящийся к (чувственному) эстетическому восприятию.

Управление эстетическим восприятием прогрессирует образное и следующее за ним гуманитарное мышление в разновеликих временных моментах от двух-трёх минут до нескольких десятков лет, утверждая приоритет нравственной оценки действительности в мыслительных процессах, отмечая значение устойчивых позитивных базовых эмоций совести в диалогах нравственного чувства с эстетическим чувством: возвышенного, прекрасного, трагического, комического, безобразного, ужасного, низменного.

Глубоко многообразный космический, биологический и социальный процесс управления эстетическим восприятием, не ограниченный временем и пространством, отмечается человечеством в формах выразительных явлений истории, религий, искусств, гуманитарных наук.

Гуманитарное мышление является основой сущностного становления и развития личности в отсроченной на долгие века, бесконечно возрождающейся и завершающейся функции эстетического восприятия и накопления феноменов психических структур, умопостигаемых образцов эстетического чувства, эстетического идеала, эстетического вкуса, эстетического опыта – категорий, пролонгирующих пути, способы и методы гуманитарного мышления, повышая культуру личности и обществ.

Гудова М.Ю.

УрФУ

СТАНОВЛЕНИЕ МУЛЬТИМОДАЛЬНОЙ ЭСТЕТИКИ (ФИЛОСОФИИ ИСКУССТВА «НОВЫХ ФОРМ») И ЕЕ СУДЬБА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

В современной эстетике возникают все новые и новые предметные области, становящиеся в результате культурно-цивилизационной революции конца XX века [Закс, 2019]. К таким новым предметным областям сегодня относятся медиаэстетика (эстетика средств массовой информации) и мультимодальная эстетика – эстетика искусства новых форм, охватывающего самые разные гибриды, создаваемые на основе информационно-компьютерных технологий и использующих самые разные варианты гибридизации.

Медиаэстетика как особая предметная область находится в процессе своего становления, и хотя сам термин медиаэстетика не является устоявшимся и общепринятым ни в среде эстетиков, ни среди специалистов по медиакоммуникациям и журналистике, его проектной концептивной разработкой с начала 2010-х годов занимаются такие авторитетные российские исследователи медиа как М.А. Бережная, М.В. Загидуллина, В.В. Савчук, Симакова С.И., широко известны их публикации и выступления на эти темы; дискуссии по проблеме медиаэстетики на Международных и Рос-

сийских Конгрессах эстетиков и на конференциях по медиажурналистике и медиаобразованию вызывают горячие дискуссии. Существенный вклад в содержательное наполнение этого концепта вносят ученики М.В. Загидуллиной, разрабатывающие различные контекстуальные интерпретации концепта медиаэстетика: применительно к интерфейсам – А.Р. Медведева, к поликодовым языкам журналистских текстов – Е.Б. Фрутерман, к креативным пользовательским комментариям – И.В. Топчий. В результате исследовательских проектов этих ученых произошло определение предметного поля медиаэстетики как прикладной науки, разрабатывающей эстетические проблемы «новых медиа» [Манович, 2018].

В то же время за пределами медиаэстетики остается обширное предметное поле эстетических исследований искусства «новых форм» - это био-техно-арт, science-art, digital art, искусства виртуальной и дополненной реальности, и многое другое. Все эти «новые» художественные формы рождаются в результате синтеза/гибридизации различных способов передачи информации к органам чувств воспринимающего человека, так называемых модусов. В результате гибридизации различных модусов: текста, объема, звука, цвета, света, запаха, изображения, тактильности, возникают художественные формы множественной модальности или мультимодальные художественные формы. Прикладная наука, разрабатывающая эстетические проблемы искусства новых мультимодальных художественных форм, становится сегодня под названием мультимодальной эстетики.

Теоретические основы мультимодальной эстетики, как и медиаэстетика берет не в классической эстетике Платона и Аристотеля, Баумгартена, Канта и Гегеля, а в постструктуралистской эстетике Р. Барта, и У. Эко, Ж. Деррида и Ю. Кристевой, Ж. Делеза и Р. Гваттари, теории мультимодальности Г. Кресса, М. Холидея, Т. Ван Льюена, транспозициональной грамматике Б.Коупа и М. Калантцис.

Исследования искусства новых форм ведутся в России не только теоретиками, но и практиками, теми, кто моделирует новые художественные языки и тексты, занимается их экспонированием и комментированием, и теми, кто разрабатывает для новых и сложных синтетических художественных проектов научные концепции и обоснования для продвижения; это такие авторитетные и уважаемые ученые как Дмитрий Булатов, Илья Вольнов, Ксения Федорова, Анастасия Ярмош, и другие. К творческим и философско-теоретическим аспектам искусства новых форм привлечено внимание многих молодых ученых в современной России, пробующих свои силы как в научных, так и в художественных, и в электронных проектах одновременно: создание цифрового произведения, получение NFT идентификатора и философско-эстетическая рефлексия этих процессов. Такие поиски молодых ученых, соединяющие эстетические практики и эстетическую теорию, носят не только экспериментальный характер, но становятся трендом, определяющим бытие современного искусства новых форм и философии, рефлексирующей его непростое становление.

Патронникова Ю.С.

ИМЛИ РАН

ПУТЬ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНО-ЭСТЕТИЧЕСКОГО
СОВЕРШЕНСТВОВАНИЯ ГЕРОЯ В РОМАНЕ
«ГИПНЭРОТОМАХИЯ ПОЛИФИЛА» (1499).

Обратимся к одному из загадочных памятников литературы эпохи Раннего Возрождения — аллегорическому роману «Гипнэротомехия Полифила» («Любовное бorerение во сне Полифила»). Текст был опубликован в 1499 г. анонимно, однако, согласно анаграмме, составленной из первых букв 38 глав, автором считается венецианский монах доминиканского ордена Франческо Колонна. Сюжетно роман представляет собой сон главного героя. Во сне Полифил оказывается сре-

ди архитектурных руин и скульптур классической Античности, изобилующих барельефными изображениями, среди лесов и садов, поражающих своими редкими растениями. В этом необычном месте герой ищет встречи с возлюбленной Полией. Но ее любви он пока недостоин. Вначале пути герой похож на боккаччиевского Амето, грубого и чувственно-примитивного пастуха, его обуревают телесные чувства. Полифилу придется пройти через испытания, преобразовывающие его и подготавливающие к достижению желаемого. Поэтому все происходящее в романе — это этапы инициации героя, ступени на пути его духовного и эстетического восхождения. М. Ариани справедливо называет путь Полифила воспитанием. Идея воспитания, личностного преобразования — проявление крайне важного для гуманистического сознания творческого начала в человеке, «возделывания», направленного на окружающую действительность. Гуманисты также дорожили способностью человека к творчеству по отношению к самому себе: искусным и культурным человеком объявлялся тот, кто самостоятельно воспитал себя таковым.

Преобразование героя, с одной стороны, происходит за счет любви, силы облагораживающей, делающей способной его к совершенствованию. С другой стороны, движущей и преобразовывающей героя силой выступает любопытство. На протяжении всего повествования Полифил с неподдельной и неутолимой страстью отдается изучению окружения сна, подробно описывает видимые конструкции и их декор, приводя точные измерения, объемы, масштабы, изучает надписи, разгадывает иероглифы. Все образцы искусства доставляют герою неподдельное эстетическое наслаждение, захватывают, разжигают его жажду познания — «ничто и никак не могло насытить жадные очи и неутолимое желание любоваться снова и снова великолепными и стариннейшими творениями» [d1].

Таким образом, наряду с эксплицитно выраженной любовью к Полии-девушке (Полифил - «любящий Полию»), столь же явным оказывается влечение героя к «многому», к познанию множества вещей (в таком случае корень «πολύ» в имени героя прочитывается как «многое»). А потому исследователи давно задаются вопросом о семантических границах женского персонажа в романе. За образом Полии предлагали видеть любовь к археологии, латинскому языку, к самой Античности, в целом ко многим наукам, которыми был увлечен автор романа. Более широко, Полия может олицетворять собой мудрость, Знание как таковое, и тогда Полифил, влюбленный в это Знание, выступает истинным философом.

Обручившийся в конце своего пути с Полией, сочетающей земное, человеческое и всеобщее начало («многое» собранные в тексте сведения о египетских, халдейских (вавилонских) и греко-римских древностях, об архитектуре и изобразительном искусстве, философии, мифологии, биологии, лингвистике, эмблематике и пр.), герой выступает окультуренным, преображенным человеком. «Гипнэротомация», таким образом, становится рассказом о событии общечеловеческого масштаба — об интеллектуально-эстетическом преображении личности.

СЕКЦИЯ «ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ КОД МЕЖДУ ТРИУМФОМ И ТРАГЕДИЕЙ: НАСЛЕДИЕ КУЛЬТУРОВЕДЕНИЯ XX В. В СОВРЕМЕННОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ»

Никонова А.А.

СПбГУ

ВКЛАД РУССКИХ УЧЕНЫХ НАЧАЛА XX В. В ИЗУЧЕНИЕ КУЛЬТУРОГЕНЕЗА В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Интерес к культурно-философским исследованиям русских ученых начала XX века вызван необходимостью переосмысления многих устоявшихся десятилетиями гипотез и идей. Изучение формирования культурологического горизонта сознания имеет определяющий характер для гуманитарного мышления XX века. Философские идеи модернизма были восприняты и осмыслены в работах ученых культурно-исторической школы О.М. Фрейденберг, К.Р. Мегрелидзе, И.Г. Франк-Каменецкого и др. Они восприняли и развили идеи русских символистов о том, что развитие культуры осуществляется в области сознания, или духа, как его надличностная форма, а ядром культуры является архитекtonика человеческого духа. Идеи и концепты исследователей данного направления стали основой формирования гуманитарной методологии изучения формирования цивилизационного кода России. И если А. Белый писал, что цивилизация – это распад прежней культуры как целого, то О. Фрейденберг смогла выявить стадии формирования семантических смыслов и затем механизм распада культурных смыслов уже на стадии культурогенеза. Всестороннее рассмотрение сложного динамического процесса формирования сознания человека позволило ей выйти на междисциплинарный уровень исследований и принципиально иной метод изучения гуманитар-

ного объекта исследования [1], когда культурный феномен как основа культурно-цивилизационного кода должен анализироваться не путем абстрактного описания. Его суть может быть понята только на уровне максимальной детализации и выявления накопленного опыта при анализе этих деталей, что позволяет выявить как общие идеи и достижения, так и уникальность концептуальных разработок представителей культурно-исторического направления. Основным методом анализа для ученых был – генетический метод, который позволяет им выявить не только начало функционирования культурной формы – «археологию мысли» и «стратиграфию», но и скрытый потенциал феномена. Результатом становится формирование новых сложных социальных форм и распад старых. Динамический характер трансформаций культурных кодов становится свойством исторического процесса [2]. Одновременно О.М. Фрейденберг исследует процесс генетического равноправия существующих и формирующихся образов в культуре, что препятствует их интерпретации.

Главное же заключается в том, что выделенные русскими учеными механизмы и закономерности культурогенеза могут быть применимы в современной культурной ситуации и позволяют понять трансформацию культурных кодов в контексте развития цивилизации.

Источники и литература:

1. Введенная Е.Г. Архетипы коллективного бессознательно и проблемы становления культуры // Эволюция. Язык. Познание. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 114.
2. Асоян Ю., Малафеев. А. Открытие идеи культуры (Опыт русской культурологии середины XIX – начала XX веков). М.: ОГИ, 2000. С. 160.

Сыченкова Л.А.**КАЗАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ИНСТИТУТ КУЛЬТУРЫ
ОТВЕТЫ НА КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ВОПРОСЫ XXI
ВЕКА В НАСЛЕДИИ Ф. ШМИТА, И. ИОФФЕ, П.
БИЦИЛЛИ**

Отечественные культурологи еще в начале XX века Ф. Шмит, И. Иоффе, П. Бицилли представили свои варианты осмысления проблем культурной теории и практики, которые созвучны цивилизационным вызовам нашего времени. Важное место в их наследии занимают проблемы «культурного перелома», «культурных конфликтов различных типов», механизмы смены ментальностей, отношения к культурному наследию, столкновение культурных миров Запада и Востока, судьба элитарной культуры в эпоху массовизации. Вопросы, поднятые российскими культурологами еще 1920-1930-е годы, приобретают еще большую значимость в условиях глобализации и угрозы растворения национальной и культурной идентичности. Современный этап историографического переосмысления вклада Ф. Шмита, И. Иоффе, П. Бицилли в отечественное гуманитарное знание предполагает не только сопоставление их достижений с мировым уровнем разработки культурологических проблем, но и применение новейших методологических подходов к их интерпретации.

Любезников О.А.

СПбГУ

**АРХИТЕКТОРЫ-ВЫПУСКНИКИ АКАДЕМИИ
ХУДОЖЕСТВ 1917 ГОДА В СОВЕТСКОЙ РОССИИ И
ЭМИГРАЦИИ:****ПОИСК ФОРМ СОХРАНЕНИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО
ЗОДЧЕСТВА**

Архитектурное отделение Высшего художественного училища Императорской Академии художеств в начале XX века благодаря усилиям целой плеяды профессоров – архи-

текторов В.В. Сулова, М.Т. Преображенского, Г.И. Котова, П.П. Покрышкина, К.К. Романова – стало центром подготовки зодчих, сторонников национально-романтического направления в архитектуре («национального стиля»). Осуществляя натурные обследования и архитектурно-археологические обмеры памятников средневекового зодчества, стремясь познать их конструктивные особенности, а не ограничиваться стилистическим анализом, эти «исследователи-архитекторы», как позднее назовет их К.К. Романов, убеждались в самостоятельности, самобытности русской национальной архитектуры. Как «национальный стиль» ими осмыслялся и русский классицизм. В публичных выступлениях профессоров подчеркивалось, что русское зодчество XVIII – начала XIX веков, изменившись под влиянием западноевропейского, не утратило самостоятельности, продолжало «носить на себе печать известного чувства собственного достоинства и известной свободы» [1]. Формируемое в стенах Академии отношение ее выпускников к национальной архитектуре как к несомненной ценности во многом определило их судьбы в первые послереволюционные годы – годы торжества идей интернационализма и провозглашаемого разрыва с ретроспективными направлениями в зодчестве. Одни молодые специалисты вынуждены были посвятить себя исключительно реставрационному делу, оставшись в России, другие пытались продолжить строительную практику в эмиграции.

Своеобразным лидером, вокруг которого группировались многие оставшиеся в Петрограде архитекторы-выпускники Академии художеств 1917 года, оказался ученик П.П. Покрышкина Александр Петрович Удаленков (1887-1975), возглавлявший в первое послереволюционное десятилетие Ленинградскую государственную реставрационную мастерскую. Под его началом работали другие однокурсники – Н.П. Никитин, А.В. Сивков, А.А. Юнгер, А.Ф. Шварц, а

также их наставники по Академии – К.К. Романов, Г.И. Котов. Их активная деятельность по научному исследованию и восстановлению архитектурных памятников прошлого в 1920-е – 1930-е гг. изредка находила отражение в печати – в немногочисленных статьях и единственной монографии (Н.П. Никитина), в которых они пытались декларировать методологические принципы и идейные обоснования своей реставрационной практики. Лишь после Великой Отечественной войны, в период максимальной «патриотизации идеологии» и «сталинского руссоцентризма», немногие остававшиеся в живых из этих архитекторов-исследователей смогли публично выразить свою убежденность в самобытности русского национального зодчества. Однако их усилия, направленные на организацию подготовки научно-квалифицированных кадров для реставрационной сферы, на восстановление (дореволюционной по сути) «русской школы исследователей памятников русской архитектуры», не увенчались успехом, напротив, с началом Ленинградского дела зодчие подверглись преследованиям и репрессиям.

Избежавшие такой участи архитекторы-эмигранты, окончившие Академию художеств в 1917 году и покинувшие Россию, стремились к самореализации, работая как художники-оформители, дизайнеры и почти не имея строительной практики. По-видимому, с уверенностью как о состоявшемся архитекторе из числа эмигрантов-выпускников Академии 1917 года можно говорить только о Николае Ивановиче Исцеленнове (1891-1981). Выстроенная по его проекту брюссельская церковь Иова Многострадального стала ярким образцом русского национального зодчества [2], сберець традиции которого в эмиграции казалось реалистичным.

Профессиональный интерес к национальному зодчеству оказался общим для архитекторов-выпускников Академии художеств 1917 года, оставшихся в революционной России и покинувших ее, между триумфами и трагедиями XX

века все они сохраняли искреннее стремление к сбережению отечественного архитектурного наследия.

Источники и литература:

1. Котов Г.И. О развитии русской архитектуры в XVIII веке // Труды II съезда русских зодчих в Москве. М.: Типо-Литография Ж. Шейбель и Ф. Воост, 1899. С. 125.
2. Лисовский В.Г. «Национальный стиль» в архитектуре России. М., 2000. С. 344–346.

Хрипункова О.В.

Санкт-Петербургский государственный экономический университет

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ВОЗЗРЕНИЙ Д.С. МЕРЕЖКОВСКОГО ПЕРИОДА ЭМИГРАЦИИ

Обращение к творческому наследию Д.С. Мережковского является актуальным в свете современных культурологических исследований. Ведь, согласно Л.А. Сугай, «без системного изучения культурологического наследия представителей <...> Серебряного века осмысление истории культурологической мысли будет неполным и искаженным, приоритеты открытий россиян преданы забвению, накопленный исследовательский опыт – не востребован и не учтен современной наукой» [2, с. 70].

Представления Мережковского о культуре как о творчестве и воплощении высших духовных ценностей, его идеи «вселенской» культуры и поиски места русской культуры в общем мировом культурном наследии – во многом стали прообразом проблематики современной культурологии и внесли свой весомый вклад в развитие отечественной мысли, направленной на комплексное и глубокое осмысление культурной сферы.

Мережковский обращался к проблемам культуры на протяжении всей своей творческой деятельности, однако

окончательное оформление его культурологическая концепция получила в эмигрантский период его творчества. Находясь в эмиграции, мыслитель трактовал свою культурно-просветительскую миссию и духовное предназначение эмиграции как сохранение и развитие традиций культуры России. Это время становится для Мережковского новым этапом в его творческой деятельности. Писатель приходит к пониманию того, что «культурологическая» тема, к которой он обращается с 1919 года, плохо вписывается в рамки существующих художественных жанров, поэтому «египетская» диалогия становится его последним собственно художественным произведением. Все, написанное им после 1926 года, Струве называет «художественно-философской прозой» [1, с. 173.]. Именно в этом жанре Мережковский создает большую часть своих работ, в которых излагает идеи, касающиеся культурной истории человечества.

Мыслитель считал культуру наиболее значимым феноменом общества. Он полагал, что само понятие культуры следует трактовать широко и относить к ней не только искусство, но и все без исключения сферы человеческой жизни. В подходе к изучению культурных явлений Мережковский выделял разные аспекты: аксиологический, онтологический, теургический, антропологический и социальный. Проблему восприятия культуры мыслитель оценивал комплексно, объединяя воедино в своих философских построениях разные сферы человеческой деятельности. Согласно его мнению, философия, наука и культура, каждая по-своему, готовят человечество к будущему, в котором они сольются и создадут некий «новый синтез культуры».

Так как культура в понимании Мережковского – это «чувственное воплощение духовности», то материальный аспект культурной сферы является неотделимым компонентом сферы духовной. Поэтому культурное наследие, воплощенное во всем, что являлось творением рук великих худож-

ников минувших эпох, представляло для него особую ценность. В трудах Мережковского нашли свое отражение все разнообразные проявления богатейших культур Запада и Востока, весь путь развития мировой человеческой культуры.

При этом мыслитель всю культурную историю человечества рассматривает через призму своего идейного мировосприятия и, как следствие, все представленные в его работах культурные явления служат единой цели – выстроиться в построенную согласно логике автора оригинальную модель мироздания.

Главной идеей, определяющей культурологические построения Мережковского, является мысль о том, что светская и религиозная культуры представляют собой две взаимопроникающие и взаимосвязанные стороны одного гармоничного целого. Мыслитель рассматривает культурную историю человечества как некую мистерию, религиозная составляющая которой – это «душа» культуры, ее духовная суть, а материализация духа культуры происходит в искусстве, науке, телесном облике человека и т.п.

Источники и литература:

1. Струве Г.П. Русская литература в изгнании. Париж-Москва: УМСА-Press: Русский путь, 1996. 448 с.
2. Сугай Л.А. Культура и культурология – термины и понятия (русский, славянский и общеевропейский контекст). Монография. Banska Bystrica: UMB, BELIANUM, 2019. 182 с.

Куклинова И.А.

СПбГИК

**ЖОРЖ АНРИ РИВЬЕР И ЕВРОПЕЙСКАЯ
МУЗЕОГРАФИЯ 1930-Х ГГ.: СОВРЕМЕННОЕ
ОСМЫСЛЕНИЕ**

Имя Жоржа Анри Ривьера, первого директора ИКОМ (1948-1965), связанного с историей Музея Человека (бывшего Этнографического музея Трокадеро) и Национального му-

зая народных искусств и традиций, автора эволюционного определения экомuzeя, родоначальника франкоязычной музеологии и особого языка музеографии, за который он был прозван «магом витрин», сегодня вызывает большой интерес. Ему посвящена одна из первых статей в монографии «История музеологии. Ключевые авторы музеологической теории», изданной ИКОФОМ в 2019 г. В значительной степени это внимание связано с радикальным переосмыслением концепции этнографического музея, происходящим в наше время в связи с идеями деколонизации. Статья французского музеолога С. Шомье, вышедшая в том же 2019 г., называлась «Обновление музеев этнографии. По поводу 4 публикаций и 3 выставок». При этом очевидно, что специалист, сделавший так много для музейной теории и практики, в меньшей степени известен сегодня широкому зрителю, увлеченному кумирами массовой культуры. В то же время исследовательский интерес позволяет раскрыть фигуру Ривьера как настоящего героя своего времени, стоявшего на острие новых веяний и течений в культуре, оказавшего решающее влияние на становление франкоязычной музеологии и превращение выставочной деятельности музея в одно из основополагающих направлений его развития в наше время.

В настоящем выступлении обратимся к вкладу Ривьера в осмысление в 1930-е гг. специфики современного ему выставочного языка, характеризовавшегося современниками как область музеографии, очерчивавшейся достаточно широко и подразумевавшей всю практическую работу музея. Проведен анализ многочисленных публикаций Ривьера того периода (не имея своего периодического музейного органа, сотрудники музеев активно сотрудничали с передовыми художественными журналами, популяризируя свою деятельность), а также современные рефлексии его вклада в области экспонирования.

Будучи музейным сотрудником с 1928 г., в 1930-е гг. Ж.А. Ривьер много путешествовал, посещая музеи Европы и США. Особый акцент им был сделан на скандинавских музеях под открытым небом, изучал французский музейный деятель опыт советских музеев в Москве и Ленинграде.

Под влиянием нараставших тенденций демократизации, усилившихся с приходом к власти Народного фронта, Ривьер размышлял над концепцией «народного» музея, отвечая в музее Трокадеро за «перевод науки на народный язык». Таким образом, он приходит к обоснованию необходимости углубления профильного разнообразия музеев, переноса акцента экспозиций художественных музеев с эстетических ориентиров на документальную ценность, усиления роли научно-вспомогательного материала, который позволит более наглядно и доходчиво передать просветительский посыл экспозиции. Современники отмечали, что музей, пройдя последовательные этапы сосредоточения на хранении и образовании, теперь, в эпоху появления нового посетителя – рабочего, – должен делать акцент на популяризации. Эти процессы привели к рождению концепции Национального музея народных искусств и традиций, для создания которого стали проводиться систематические сборы материалов в регионах, предполагавшие упор на изучение коллективной памяти, истории отдельных семей и людей, фиксации разными средствами мира повседневности, что, в том числе, позволяло проследить связь традиции с современной жизнью. Такие методики сбора вначале были апробированы во время миссий в другие регионы мира (Дакар-Джибути), затем перенесены на национальный материал.

Музеография 1930-х гг. активно обсуждала и вопрос двухчастного деления экспозиции – понятной и аттрактивной для широкой аудитории и максимально полной и удобной для работы специалистов.

Таким образом, музеографические размышления Ривьера и опыт его практической деятельности в 1930-е гг. содержат значительный материал, востребованный в научной рефлексии современных исследователей.

Бирюкова М.В.

СПбГУ

РЕВИЗИЯ ОЦЕНКИ ИСКУССТВА РУССКОГО
АВАНГАРДА В КОНТЕКСТЕ МУЗЕЙНОЙ
ДЕЯТЕЛЬНОСТИ НА ПРИМЕРЕ НАСЛЕДИЯ П.
ФИЛОНОВА

Отношение к идее музея у П.Филонова и, с другой стороны, рецепция его творчества в отечественной музейной среде отразились в достаточно противоречивых итогах взаимодействия художника и музея, среди которых, в частности, полностью подготовленная, но так и не открытая выставка П. Филонова в ГРМ в 1929 году.

Этапы взаимодействия с музейной темой и музейным сообществом можно обозначить следующим образом:

Идея создания Музея аналитического искусства П. Филонова. Методы «школы Филонова», осознаваемые художником как уникальный контекст для экспозиции будущего музея.

Полемика с И.И. Бродским, в которой Филонов выступал как убежденный модернист-новатор против «бюрократа от культуры» и представителя «торгового ИЗО», обслуживающего властную верхушку советского государства. Высокая оценка Бродским искусства Филонова, несмотря на взаимную неприязнь. Отказ Филонова продавать картины не только Бродскому, но и, при его посредничестве, в Третьяковскую галерею. По этой же причине работы Филонова не оказались в уникальном собрании Бродского-коллекционера, составившего позже экспозицию его музея на Пл. Искусств в Петербурге. Исключением является передача в 1923 году

Филонову картины «Формула мировой революции» в дар Петроградскому пролетариату через Петросовет, откуда она поступила в Музей революции.

Противоречивость оценки творчества Филонова музейными специалистами. Нефигуративное творчество, проникнутое внутренней экспрессией, приветствовали в первые революционные годы как выражение времени перемен (как и творчество других авангардистов), и Филонов стал заметным участником масштабной «Первой государственной свободной выставки» 1919 года в Зимнем дворце, был приглашен преподавать в Академии художеств.

Затем, с изменением художественной парадигмы по направлению к соцреализму, отношение к Филонову в музейно-бюрократической среде и советском искусствознании изменилось на критически-негативное, с акцентом на чуждый народу «формализм». Несмотря на полную смену мировоззренческой основы творчества - до революции Филонов исповедовал религиозные взгляды, после революции не менее истово воплощал в творчестве идею «мирового пролетариата» - Филонова упрекали в пародийности форм и неискренности идейного содержания. В немалой степени способствовало такому мнению и то, что сам художник, пытаясь вопреки собственным устремлениям сделать фигуративные вещи в духе соцреализма, в результате произвел две ключевые картины, вызвавшие наибольшее отторжение у критиков: «Ударницы на фабрике Красная Заря» и «Тракторный цех завода "Красный Путиловец"». В 1927 работы Филонова экспонируются в ГРМ на Выставке новейших течений в искусстве, открытой к 10-летию Октябрьской революции.

Тем не менее, подготовка персональной выставки П. Филонова в Государственном Русском музее силами Н. Пунина и В. Аникиевой. Статья Аникиевой в каталоге с высокой оценкой искусства Филонова отвергнута и заменена администрацией музея. Бюрократические и идеологические

препоны, приведшие к закрытию уже подготовленной и провисевшей год выставки. Оригинальный эксперимент привлечения «пролетарской публики» для показательной оценки и интерпретации в идеологически негативном ключе работ на выставке. Эксперимент «публичных показов» неожиданно для организаторов показал, что рабочие положительно оценили творчество Филонова, отметив его энергию и искренность. В деле открытия выставки не помогла и публикация в ноябре 1930 года в «Красной газете» открытого письма И. И. Бродского в защиту выставки Филонова.

В 1933 году Филонов плодотворно общался с теоретиком искусства И. И. Иоффе, работавшим над исследованием «Синтетическая история искусств: Введение в историю художественного мышления». Творчество Филонова, разъяснившего ему свой метод, Иоффе рассматривал в разделе «Экспрессионизм и сюрреализм. Психологический функционализм».

В 1932 в ГРМ открылась выставка «Советское изобразительное искусство реконструктивного периода». В списках работ, принятых на выставку, упомянуто восемь картин Филонова и работы учеников. Но в обзорах выставки они не фигурируют, так как предположительно были отклонены.

Передача наследия П. Филонова, умершего в 1941 г., в ГРМ состоялась по его завещанию. Много лет оно хранилось в запасниках, в отсутствии доступа к нему широкой публики.

Возрождение интереса к Филонову после «перестройки». Картины Филонова заняли место на регулярной экспозиции ГРМ. В 1989 году состоялась большая ретроспектива в ГРМ, показанная затем в Париже и Дюссельдорфе. Далее с регулярностью проходят выставки работ Филонова и его школы в крупнейших российских музеях и за рубежом.

Изданы в 2000 году дневники П. Филонова с предисловием Е.Ф. Ковтуна, хранителя его картин в ГРМ. Е.Ф. Ковтун блестяще обозначает принципы искусства Филонова и

его аналитического метода (разрастание картины из детали) и проводит символическую аналогию с К. Малевичем: у Малевича в основе художественного метода «взгляд из космоса», у Филонова «взгляд из микрокосма».

В последние десятилетия творчество Филонова и его школы неоднократно оказывалось в сфере кураторских интересов крупнейших музеев РФ. В ряду ключевых проектов, в частности, выставка 2007 года «Павел Филонов. Очевидец незримого» в ГМИИ им А.С.Пушкина. Среди последних зарубежных исследований творчества П. Филонова - работы Дж. Боулта, Н. Мислер, М. Григара, Ж. Клотье etc. Современная отечественная аналитика творчества П. Филонова представлена в трудах Е.Ю. Андреевой, Г.Ю. Ершова, А. Асояна, Л.В. Гурленовой, М.А. Черницова, И.Н. Карасик и других.

Суворова А.А.

РГПУ им. А.И. Герцена

ПЕРЕОСМЫСЛЯЯ МАРГИНАЛЬНОСТЬ

Характеристики и понятия, отсылающие к феномену маргинальности, категории «маргинальный», «маргинал» имеют негативные коннотации во многих дискурсах. В обыденной речи и в научных статьях понятие «маргинальность» часто соседствует с категориями «девиантность» и «преступность». Возвращение к размышлениям о феномене маргинальности вне довлеющих распространенных контекстов, сегодня требует смелости (или осознанной маргинальности). Негативистские толкования термина «маргинальность» корреспондируют с буквальным переводом с латинского *marginalis* — «расположенный на краю, на границе». Это обуславливает ложное понимание социокультурной неполноценности явлений, включающих данное понятие.

В современной культурологии, опирающейся на сумму междисциплинарных подходов, отмечается, что для обще-

ства, находящегося в ситуации неопределенности, трансформации, маргинализация становится одним из определяющих качеств. Ситуации социальной неопределенности провоцируют все большее число людей переместиться в статус маргинальности, утрачивая идентификацию с тем или иным сообществом. В перспективе тектонических сдвигов в критические моменты XX века и современности мы часто сталкиваемся с феноменом «плавающей идентичности». Маргинальные персонажи формируют новые явления и новые паттерны идентичности. Тогда как идентичность является некоторым сознательно выстраиваемым личным проектом, «маргинальный человек» не видит тех самых, возможно необходимых, релевантных ему самому «готовых идентичностей», благодаря чему конструирует ее сам из подходящих ему идентичностей и культур. Эпоха конца XX – начала XXI века — время перманентной «пересборки» идентичности человека. Продолжая размышления о трансформациях культуры на разрывах и переломах, мы видим как «культура пограничья» формирует те самые внезапные «маргинальные» стыки и склейки, становящиеся новыми феноменами культуры и искусства. Личность с плавающей идентичностью — полностью не находящаяся ни там, ни там — оказывается тем самым ключевым актором культуры, который создает бифуркационный скачок от прежнего состояния культуры к Иному, ранее не существовавшему.

Таким образом, маргинализация — некоторая культурная характеристика, являющаяся по сути залогом развития отдельных феноменов и сообществ. Жизнь «на границе» становится одним из качеств общества и парадигмы личности первой четверти XXI века (и в рубежные моменты XX века). Маргинальная личность амбивалентна в пространстве культуры. В силу консервативности и нормирования ряда дискурсов в современной российской культуре преимущественно актуализированы негативные характеристики маргиналь-

ности, тогда как часто маргинальная личность в перспективе культуры — это в своем роде носитель инноваций, обладающий мобильностью и потенциалом трансформатора.

Барышков В.П.

Санкт-Петербургский государственный институт кино и телевидения

ЭВОЛЮЦИЯ НАУЧНОЙ ДОКТРИНЫ И ПУБЛИЧНОЙ РОЛИ М. ЛИФШИЦА КАК ИНДИКАТОР СМЕНЫ ОБЩЕСТВЕННЫХ НАСТРОЕНИЙ

В 20-е-30-е гг. в СССР

Философия воспроизводит культуру (культурную эпоху) не только в понятиях. Русская философия, в особенности, «концентрирует» культуру творчески, в специфических формах и методах. Одна из её особенностей, на наш взгляд, – внутренняя связь с идеологией, с идеей первенства жизни над разумом, первенства практической философии над теоретической.

Русская общественная мысль возводит наработанные ей общественные ценности в ранг высших святынь, которые, по словам М. Гершензона, проходят «всенародные испытания». Он выводит три элемента: 1) наработанные общественные ценности; 2) они же, но возведенные в ранг высших святынь; 3) всенародные испытания, которые всё это наработанное и возведенное проходит. По ходу испытаний святыни могут не устоять. Активными всходами проявляются иные ценности и вновь оказываются в числе сакральных основ.

Есть, однако, нечто более фундаментальное, что заявляет свои права при всенародных испытаниях священных опор. Это именно культура. Она демонстрирует зазор, прореху, между «высшими святынями» и собственными внутренними потоками, которые выбрасывают на отмель истории, не прошедшие испытания продукты многолетних усилий самосознания. Прореха представляет собой возможность

лицемерия, когда рецепты народу просвещенные его представители дают с некоторой лукавинкой, от лица как бы делегировавшего свой ум, но не утратившего здравомыслия народа-простеца. И как только обнаруживается попытка этого простеца обставить, раздаётся удар хлыстом.

В продуктах духовного производства и процессах его стихийно-творческой реализации иногда в скрытой, а порой в явной форме проявляются базисные векторы развития национальной культуры. Некоторые из тенденций лишь обозначают себя на поверхности событийной истории, воспринятые как казусы и малообъяснимые недоразумения. В силу «исторической конспиративности» остаются неразгаданными творческие усилия эпохи, не воплощенные в очевидностях. Но именно такие явления могут свидетельствовать об имевшейся и не реализовавшейся возможности.

Другой, состоявшийся, вариант заключён в незамеченных поворотах истории, о которых имеется немного свидетельств. Своеобразная сокрытость волевыражения эпохи заключается в таких духовных и культурных процессах, которые оказались маргинальными, но имели подспудный радикальный смысл, воплотивший эпоху, которая «приспособилась», уступив довлеющим обстоятельствам.

Объектом подобной археологии может быть эстетическая программа М.А. Лифшица во второй половине 30-х гг. XX в.

Коробкина Е.Н.

Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского

ХЛЕБНИКОВ И ДАНИЛЕВСКИЙ: ИССЛЕДОВАНИЕ
КОДОВ ЕВРАЗИЙСТВА КАК СОСТАВЛЯЮЩЕЙ
РОССИЙСКОГО КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКОГО ТИПА
В ТВОРЧЕСТВЕ ПОЭТА

В работе исследуются коды евразийства как составляющей российского культурно-исторического типа в творчестве поэта Велимира Хлебникова. Производится анализ кодов протоевразийства в работе Николая Яковлевича Данилевского «Россия и Европа» на основании бытия множественности локальных цивилизаций и особенностей славянско-православной и российско-евразийской цивилизаций. В сфере развития идей евразийства, предтечей которого стала система положений Данилевского «евразийство России», нами обозначены две знаковые для нас фигуры: ученого-лингвиста, вдохновителя евразийства Николая Сергеевича Трубецкого и поэта Велимира Хлебникова. Время экспериментальной поэзии отца русского футуризма Велимира Хлебникова и время лингвистических экспериментов Трубецкого и Якобсона. Эти явления близки по сути. Фонологические идеи Трубецкого, идеи обнажения языковых корней, реконструкция праязыка на уровне фонем, отдельных звуков речи, близки экспериментальному творчеству Хлебникова. Его возврат к праязыку и создание универсального языка на основе букв азбуки. Хлебников же, будучи поэтом, занимается наукой, вводя ее в свое творчество. Евразийские коды в его творчестве явлены непосредственно в образах и идеях. Его интуитивное постижение реалий своего времени звучит пророчески, его образная поэтическая стихия, данная в лингвистических кодах, так же революционна и парадигмальна, как и открытия ученого и философа Данилевского. На основании нашего исследования мы делаем вывод о цивилизаци-

онном вкладе Велимира Хлебникова в русскую литературу, о создании им языка российской цивилизации.

Ряполов С.В.

Московский государственный институт культуры
«ФИЛОСОФСКИЕ ОБРЫВЫ» ПРП. ИУСТИНА
(ПОПОВИЧА):

**К ВОПРОСУ О КРИТИКЕ АНТРОПОЦЕНТРИЗМА И
РАЦИОНАЛИЗМА КАК ФИЛОСОФСКОГО ОСНОВАНИЯ
СОВРЕМЕННОЙ ЕВРОПЕЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ**

В статье рассматривается критика рационализма и антропоцентризма в философии сербского религиозного мыслителя, богослова, прп. Иустина (Поповича), как источников нигилистического бунта в европейской культуре. Рационализм как вера безграничные возможности человеческого разума, безусловно, является мировоззренческим основанием современного образования. Потому его критическая оценка с позиции православной философской мысли может быть отнесена к числу актуальных проблем современной философии образования, требующих рассмотрения в контексте выстраивания самостоятельной русской философской и педагогической культуры.

СЕКЦИЯ «ПРОБЛЕМАТИЗАЦИЯ КОДА»

Бабаева А. В.

ВГУИТ

«ДВУЛИКИЙ ЯНУС» СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ КОДИФИКАЦИИ.

«Еще одна эпоха превращается в миф»

Д.Дубров.

Современные исследователи уже на протяжении десятилетий пишут, что мир динамично изменяется, но осознание произошедших изменений «накрывает» в тот момент, когда возникает чувство тотального непонимания. Как-то незаметно на смену привычным знакам-символам-словам, привычным культурным кодам и способам их «прочтения» пришло абсолютно Иное. Стремление «ухватить ускользающую нить» реальности приводит к осознанию того, что на наших глазах произошли социокультурные, гносеологические и онтологические трансформации. Уже достаточно «изношенной» стала фраза, что современная цифровая цивилизация трансформировала глубинные, длительное время считавшиеся незыблемыми, либо очень трудно поддающиеся трансформациям традиции, нормы, стереотипы. Подверглись изменениям все те пласты культуры, которые позволяли говорить о разграничении, которые делали неповторимыми социокультурные группы. Кодификация длительное время формировала четкие границы, позволявшие отделять «свое от чужого». Мир цифры активно «взламывает/размывает» существовавшие границы, трансформирует принципы декодирования социокультурных кодов.

Интернет пространство принципиально изменило феномен коммуникации. С одной стороны, общения стало безграничным. С другой – больше нет необходимости в «под-

гонке» друг к другу и к формированию «Мы» как объединению уникальных «Я». Наступило время массовой коммуникации, которая поглощает и растворяет в себе любую сингулярность, - это время не личностей и даже не индивидов, это время «дивидуумов» (Ницше, Делез) и «интердивидуумов» (Жиран), представляющие собой «расширение самости», причем вплоть до того предела, где она не может быть по своей природной данности.

В этом мире масс-медиа, оцифровке всего и вся слова-понятия, как основа передачи смыслов, сменилось картинками-образами, которые изначально несут в себе многозначность. Происходит потеря однозначности, т.е. *telosa* языка. Лингвисты отмечают, что в мире происходит «бум» словообразований. Причем это не привычные формы слов, чаще всего это искусственные «гибриды» объединяющие цифры и слоги, алогичные сокращения и т.д.

Кроме этого, Интернет сформировал новую форму «чтения», при которой пользователи уже не столько читают что-то онлайн, сколько просто просматривают сайты. Вместо того чтобы читать слева направо, вверх и вниз, как это делалось веками, мы теперь все чаще просматриваем заголовки и подзаголовки, а также различные маркеры. В такой ситуации процесс декодирования строится не на охвате всей переданной информации, а только на ее части, которая при этом еще и может быть очень субъективно воспринята. Принцип культурного кодирования все больше начинает напоминать «двуликого Януса», представленного компьютерным двоичным кодом, в котором все «лишнее» исключается из шкалы оценок и действий.

Багаутдинов А. А.

Елабужский институт Казанского федерального
университета

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ЛИЧНОСТИ КАК БАЗИС КУЛЬТУРНОГО КОДА

Современный нам культурный человек – это, по сути, «сплав» индивидуального, социокультурного и ситуативного. Он формируется в точках пересечения массовой культуры, институализации, реинституализации и деградации социокультурных связей и отношений и самопозиционирования. Сплав, гремучая смесь всего вышеуказанного и не только формирует его «культурный код», архетипический базис его «самости». Современный человек подобен древнегреческому театру одного актера, примеряющему [всевозможные разнообразные] роли и социокультурные ситуации. Для социокультурной реализации подобной пластичности, по мысли автора, у человека должны реализоваться ряд предпосылок его социальной открытости.

Личность человека, по мысли автора, должна конституироваться и самоорганизоваться таким образом, чтобы сформировать и надеть на себя «тонкую пленку» его [первичной] социокультурной идентификации с определенными социокультурными образованиями (виртуальными или реальными) через соотнесения с помощью значимых других с общностями. Последующие стадии инкультурации и личностной идентификации включают лингвистический компонент (лингвоинкультурацию). Традиционно в процессе формирования личностной идентичности ребенок «примыкает» к этнической социокультурной общности [общностям] через усвоение «культурного молока» матери и отца – национального языка и социокультурных стереотипов.

Сложная социокультурная «квантовая динамика» реализуется, по мысли автора конституирующих определенные типы личности человека – *модусы*: человек говорящий или языковая личность, этническая или этнонациональная личность, личность полисоциальная и т.д. средствами социокультурного ритуала (выработанного обычаем или установленных по соглашению порядка совершения коммуникативных (связывающих словесных, речевых) обрядовых и иных действий, помогающих гоминиду в сотворчестве с Абсолютом и объединиться в какое – либо общество (семья, этнос, народ...).

Каждому типу личности присущи определенные характеристики. Во всех случаях человек будет человеком, только его личностные черты, мировоззренческие особенности, социокультуротворческие способности будут отличаться. Каждый конкретный тип личности, будет обладать определенной культурной компетентностью, позволяющей ему бытийствовать в социуме.

Образ языка, по мысли автора – это социокультурный микрокосм, специфическая онтологически первая культурная реальность и гносеологически первый образ выстраиваемого человеком и обществом мира, модель, имеющая основанием «культурные атомы» – языковые знаки. Язык – образ культуры, ее «строительный материал». Образы антропокультурных реальностей берут начало в индивидуальном, этносоциальном, коммуникативном основаниях человека и общества.

Базовым «кирпичиком» теории является языковой знак – культурный микроконцепт. Институализация культуры происходит в недрах концептов, при их иерархизации и деривации.

Концепты – «сгустки социокультурных смыслов», единицы коллективного знания/сознания, направляющие к выс-

шим духовным ценностям, могут быть выражены с помощью языка, отмечены социокультурной спецификой.

Человек при подобном подходе выступает как существо онтологически открытое, могущее восходить ко все более совершенным формам реализации потенциально наличествующих личностных особенностей, в процессе социокультурной коммуникации опробовать и институализировать новые формы социальности и культурной деятельности. Процесс социокультуротворчества может как приводить к созданию и актуализации новых форм социальности может, так и к [тотальному] разрушению [всех] старых форм и человека.

Беркович Н. А.

РГПУ

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ КОД РУССКОЙ ИДЕИ

Русская идея как историческая идея России, это система судьбоносных социокультурных ценностей, выражающих единство российского и русского. Русская идея как первообраз России и её логос в метаморфозах своего цивилизационного развития призвана сохранить преемственность своего бытования, взаимосвязь времён, исключая забвение культурного наследия и как предмет исследования перманентно открыта к инновационному межпоколенческому диалогу.

Следует назвать два мобилизационных обстоятельства, стимулирующих новую исследовательскую оптику в сравнении с предыдущими подходами, отмечая непреходящий вклад мыслителей русского зарубежья эмигрантов первой волны. Прежде всего это новое прочтение историографии русской идеи, представленное в фундаментальной работе А.В. Логинова «Русская идея в национальных духовных поисках (от зарождения Руси до XIX в.)» (М., «Русский путь», 2020. 512 с.). Хронологические рамки бытования русской идеи охватывают период не с повсеместно принятой датой 1888 г., когда словосочетание «русская идея» впервые по-

явилось в одноименном докладе, прочитанном В.С. Соловьёвым в Париже, а с XI в. и по XIX в. включительно. Зарождение русской идеи и формирование её духовно-нравственной и цивилизационно-консолидационной функций автор соотносит с Древней Русью, с истоками национального самосознания, с монголо-татарским нашествием и обретением Святой Руси.

Следует обратить внимание на два раздела монографии А.В. Логинова, которые бесспорно вызовут пристальный читательский интерес как специалистов, так и широкого круга читателей. Это тематика евразийской судьбы русской идеи, включая осмысление значимости роли мусульманского Востока и описание русской святости в контексте русской идеи XVIII-XIX в.в., представленное именами Серафима Саровского и старцами Оптиной пустыни.

Второе обстоятельство, как нам представляется, заслуживающее внимания, так это включение в орбиту русской идеи творческого потенциала выдающихся представителей российско-еврейского либерально ориентированного сообщества. В написанной в эссеистской форме монографии американского исследователя Брайана Горовица «Еврейская составляющая русской идеи: интеллектуальная жизнь российского еврейства в XIX – начале XX века» (М., «Три квадрата», 2020), представлены наиболее характерные интеллектуальные типы российского еврейства, жившие преимущественно в Москве и Санкт-Петербурге. В их перечне М. Винавер, А. Идельсон, С. Дубнов и, конечно же, М. Гершензон, направивший свой еврейский гений на анализ российской интеллектуальной жизни XIX в., воплотивший саму суть русской интеллигенции, будучи редактором «Вех» (1909), ставший соавтором В. Иванова в книге «Переписка из двух углов» (1921), вступавший в полемику с В. Розановым и ведя споры с П. Струве, Г.Флоровским и Н. Бердяевым о роли

славянофильства и православного христианства в философском понимании феномена русской национальной идеи.

Власова О.А.

СПбГУ

**МНЕМОНИЧЕСКАЯ АРХИТЕКТОНИКА В
ПРОСТРАНСТВЕ ОНТОЛОГИИ, КУЛЬТУРОЛОГИИ,
ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ (МЕЖДИСЦИПЛИНАРНАЯ
МОДЕЛЬ САМОСОЗНАНИЯ)**

В докладе проводится разработка методологических и концептуальных оснований исследования вклада фигур истории философии в Memory Studies, в контексте дискурса памяти контекстуализируются историко-философские практики К. Ясперса, М. Хайдеггера, М. Фуко, Р. Рорти. Делается вывод о том, что в рамках предложенной перспективы возможна междисциплинарная разработка проблемы мнемонических практик, которые лежат в основании наук и охватывают особенности их работы с прошлым.

Междисциплинарное поле гуманитарных наук во второй половине XX – начале XXI вв. развивается не только и не столько благодаря общности проблем, сколько благодаря акцентированию самосознания. Обращенность наук к самим себе, собственной истории, вопросам, структуре, методам способствует сближению одной «понимающей себя» науки с другой такой же. Во многом, это возрождение движения рубежа XIX-XX веков, продолжение методологических споров, в которых гуманитарные науки стремились конкурировать с естественными и сохранить свой университетский статус. Важная часть этого общего поля самосознания – обращение к механизмам памяти, мнемонической архитектонике, кодам культуры, онтологии настоящего и прошлого, философии истории философии. Важный пропедевтический этап – критика практики памяти историков.

Критика практики памяти историков делает акцент на описательности как основной черте, в отдельных направлениях для обозначения подобной модели обхождения с прошлым используется термин «доксография» (Р. Рорти). Историк здесь уподобляется, как это происходит у М. Фуко, работнику архивов, коллекционеру историй из жизни и мысли, собирателю. Как признается, он бережно хранит следы прошлого, однако не восходит как к самой мысли, так и к прошлому как таковому. Его взгляд – поверхностный взгляд наблюдателя.

Обращение к мнемонической архетектонике памяти предполагает изменение оптики с описательной на структурную. Взгляд при этом перестает быть скользящим по поверхности и становится проникающим, подобно рентгену. Он нацелен на структуру, основание, код, принцип работы. Обсуждая проблематику истории и истории философии, Хайдеггер от проговаривания, повторения, античных, средневековых, нововременных текстов обращается к аналитике бытия. Фуко, вращая калейдоскоп культур, моделей мышления, эпистем, дискурсов, строит свою археологию наук и генеологию мысли. При всей разнице традиций эти и другие философы дают схему обхождения с историей, которую активно используют представители гуманитарных наук. Именно в этом основание междисциплинарной популярности подобных мыслителей.

Разрабатываемая в XX веке мнемоника истории философии и истории культур, систем мысли хорошо раскрывается на примере метафоры конструктора. (К. Ясперс, проводя исследование философии Ф. Ницше, говорит о модели воссоздания взорванного утеса) Модели, созданные из конструктора, могут быть совершенно разнообразны по форме, цвету; могут получаться животные и люди, постройки и целые города. Однако многообразие всегда предполагает определенную форму деталей, типы их соединений, какие-то готовые

модели. Освоение конструктора предполагает переход от готовых решений к творческому конструированию. Методологически ориентированная история философии и история культур связана с подобной работой. Она вскрывает принцип конструирования прошлого в системах мысли и комплексах идей, может воссоздавать подобные им системы и, таким образом, дополнять современную мысль.

Что дает это понимание структуры, кода, модели истории философии? Поскольку подобные исследования строятся по модели «практики и высказывания – структура и коды», они позволяют использовать универсальные модели для исследования различных практик работы с прошлым и культурных практик в самых разных науках. Полученные модели и структуры могут быть транспонированы из истории философии в психологию, историю, социологию, педагогику. Так становится возможна междисциплинарная разработка проблемы мнемонических практик, которые лежат в основании наук и охватывают особенности их работы с прошлым. Этот глубинный взгляд, следуя духу всего глубинного (аналогии с психоанализом здесь более чем уместны) и дает выход на междисциплинарную перспективу самосознания.

Доклад подготовлен при поддержке РФФИ (проект № 20–011–00616 «Самосознание истории философии в междисциплинарном контексте практик памяти»).

Глушкова А. И.

СПбГУ

КУЛЬТУРНЫЙ КОД ИТАЛИИ: ПРИМЕР ГАСТРОНОМИИ

Язык уже почти полвека представляет собой реальность как таковую, в которой все есть текст [1]. Эта знаковая реальность, в которой мы существуем, постоянно сталкивает нас с различными сообщениями, кодами - пространством цитаций, миражом, сотканным из множества структур, диапа-

зоном, вмещающим в себя различные “голоса” культуры, складывающиеся в единое текстовое полотно [2]. Это своего рода культурное бессознательное, сокрытое даже от нашего собственного понимания, но тем не менее проявляемое в наших действиях. Культурные коды нации помогают понять поведенческие реакции, характерные для жителей той или иной страны. Это исторически сложившееся долговременное умонастроение, единство сознательных и несознательных ценностей, аккумуляция норм и установок в их когнитивном, эмоциональном и поведенческом воплощении. Культурный код может интерпретироваться как некий ключ к пониманию той или иной культуры. Согласно данной интерпретации, культурный код рассматривается как определяющий набор образов, которые ассоциируются в нашем сознании с определенной группой стереотипов. Так говоря об итальянской культуре одной из основных доминант, представляющих ее национальную идентичность, принято считать ее эногастрономическую культуру и сопутствующие ей алиментарные практики.

Поэтому культурный код это зашифрованная информация, позволяющая идентифицировать культуру.

Каждая алиментарная культура имеет собственную идентичность, которая создается за счет уникальности ее истории развития, трансформаций, произошедших с ней на протяжении ее существования, вызванных различными экономическими процессами, происходившими на ее территории. Она представляет собой совокупность условий, процессов и культурных смыслов, несущих свое символическое значение. В результате центральное положение, занимаемое гастрономической культурой, оказывается очевидным: не только ее материальная ценность, вышедшая из повседневных практик, но и полнота смыслов и значений, сокрытых в ней и транслируемых при ее помощи, может очень многое определить при создании портрета нации. Она - та самая

символика, которой характеризуется определенная территория. В нашем случае примером такой алиментарной культуры становится прежде всего итальянская гастрономическая традиция, наверное, определяющей доминантой которой является паста. Таким образом, сообщения, транслируемые алиментарной культурой, и смысл, заложенный в них могут быть совершенно различного характера, однако в любом случае они прежде всего призваны продемонстрировать ценности национальной идентичности, итальянскости.

Литература

1. В.В. Савчук. Медиафилософия. Приступ реальности. – СПб:РХГА, 2013
2. Р. Барт. Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер. с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. — М.: Прогресс, 1989.

Досаева С. С.

СПбГУ

РОЛЬ КУЛЬТУРНЫХ КОДОВ В ПОНИМАНИИ РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ТУРЕЦКОЙ РЕСПУБЛИКЕ

В современной социально-гуманитарной отрасли знания вопросы национальной политики и межэтнических отношений относятся к категории ключевых объектов научных исследований. Связано это с тем, что одним из результатов развития современной мировой системы является увеличение мобильности населения. Понимание какой – либо страны, нации и общности происходит чаще всего с представления её культурной идентичности.

Понятие культурная идентичность сегодня широко используется во многих сферах. Понятие культурной идентичности чаще всего означает осознание человеком своей принадлежности к какой-либо группе, позволяющее ему определить свое место в социокультурном пространстве и свободно

ориентироваться в окружающем мире [1]. Под данной идентичностью понимается определенная упорядоченность своей жизнедеятельности, которую индивид может получить только в сообществе людей, в котором господствуют определенные элементы сознания, норм, и ценностей.

Поэтому суть культурной идентичности заключается в осознанном принятии человеком соответствующих культурных норм и образцов поведения, ценностных ориентации и языка, понимании своих культурных характеристик, которые приняты в данном обществе [2]. При этом у разных обществ могут происходить определенные конфликты в считывании и понимании культурных кодов друг друга.

Как пример в понимании российской идентичности, через столкновение культурных кодов была взята Турецкая Республика. Связано это с тем, что существуют многовековые связи между Россией и Турцией [4]. Также одним из факторов является схожесть турецкой и российской культур теориям межкультурных классификаций. Концепция проблематики выстраивается на рассмотрении столкновения культурных кодов.

Одним из основных культурных кодов, еще с древнейших времен, был язык. Понимание культурной идентичности без осмысления лингвистического кода очень тяжело. Не смотря на то, что многие представители данных стран владеют английским языком, и все больше изучают национальные языки друг друга, это все еще является проблемой для взаимопонимания [4].

Следующим столкновением культурных кодов является религиозный вопрос. Не смотря на то, что оба государства позиционируют себя как светские, в них есть религиозное большинство. Так как в самой Турции около 98% населения исповедуют Ислам суннитского толка, в то время как в России более 80% относят себя к Православному течению Христианства. Культурная идентичность, основанная на религи-

озных вопросах, порождает большое количество культурных кодов и их столкновений.

Например, гендерный код, в данном случае он основан на роли мужчины и женщины в обществе, не только благодаря религии, но еще и стереотипам. Основой гендерного столкновения культур является то, как воспринимают множество турецких граждан русскоязычных женщин. Причиной данного стереотипа, как говорят турецкие социологи, является тот факт, что ещё при миграции в 1920-ые годы, так называемая первая волна миграции, женщины часто зарабатывали занятием проституцией[3]. Еще один стереотип складывается благодаря тому факту, что 90% межэтнических браков заключается между гражданином Турции и гражданкой России, в то время как, гражданки Турции не спешат выходить замуж за граждан России. Такой гендерный перекося в вопросе брака порождает множество стереотипов, что производит проблематику в понимании культурной идентичности.

Таким образом, можно сказать, что понимание российской культурной идентичности еще не близко к завершению, и имеет множество проблематики при столкновении двух культур.

Литература:

1. Fong M., Chuang R. Communicating ethnic and cultural identity. – Lanham, MD, 2004. – 393 p.
2. Грушевицкая Т. Г., Попков В. Д., Садохин А. П. Основы межкультурной коммуникации: учеб. для вузов. – М., 2003. – 352 с.
3. Российская эмиграция в Турции, Юго-Восточной и Центральной Европе 20-х годов (гражданские беженцы, армия, учебные заведения). - М., 1994.
4. Сайт «Русского Общества Анталы» - URL: <https://www.ruantalya.com/> (дата обращения: 14.09.2022)

Дьяков А.В.

СПбГУ

ИСТОРИЧЕСКИЙ РЕЛЯТИВИЗМ, ЭПИСТЕМОЛОГИЯ И КРИТИКА

Исторический релятивизм стал закономерным этапом критики классического историзма. Таков наш первый тезис. Второй состоит в том, что историческая эпистемология в той ее версии, что приобрела большую популярность во второй половине минувшего века и по сию пору во многом определяет интеллектуальный климат современности, генетически связана с историческим релятивизмом в гуманитарных науках. Наконец, в-третьих, философская критика, породившая оба феномена, сама по себе может рассматриваться в качестве интеллектуального течения, сформировавшего архитектуру гуманитарных наук, какими мы их знаем сегодня.

Классический историзм был сложным явлением, корни которого лежали по большей частью за пределами университетской философии, в пространстве, очерченном интересами историков-любителей, филологов и антикваров. Понадобились значительные усилия дисциплинарного порядка, чтобы сделать его методической установкой и даже общим мировоззрением, характерным для целой эпохи в истории гуманитарных наук. Благодаря этому всякое событие мировой истории приобрело свое место, а сама история – цель и смысл. Вместе с тем, столь сильный метанарратив формировался вокруг фигуры субъекта истории, подрыв которого неизбежным образом должен был повлечь за собой обрушение всего здания историзма. Критика субъекта истории, как в рамках философии, так и за ее пределами, устраняла эту центрированность на трансисторической фигуре, подобно Агасферу мигрирующей из столетия в столетие в свой самодостаточности и неизменности. Поэтому устранение трансисторической фигуры означало утверждение всеобщего исторического релятивизма в отсутствие каких бы то ни было исторических

универсалий. Всякое событие и всякий объект обрели уникальность и теперь четко соотносились с конкретным моментом мировой истории.

В пространстве гуманитарных наук эта принципиальная установка сделало возможным появление гибридных дисциплин, с одной стороны, оправдываемых историческим релятивизмом, с другой – легитимирующих его от лица академической науки. Историческая эпистемология, дисциплина по своим происхождению и задачам всецело историческая, покоилась на основаниях, хоть и пришедших в философию извне, но благодаря опыту классического историзма усвоенных ею в качестве своих собственных. Исторический релятивизм позволил исторической эпистемологии рассматривать всякое состояние научного (да и всякого вообще) знания как общее исторически конкретное дискурсивное пространство, в котором действуют общие для эпохи механизмы легитимации. Декларируя цели в духе позитивной науки, историческая эпистемология с необходимостью оказывается связана с процессами, происходящими в сфере гуманитарного знания.

Историческая эпистемология в значительной мере представляет собой продукт развернутой критики классического историзма, усматривавшего в развитии человеческого знания единство и общность направления. Будучи теоретической дисциплиной, сделавшейся возможной в парадигме исторического релятивизма, она сохраняет критический потенциал и, более того, принципиальную критическую направленность этого последнего. Таким образом, оба разнопорядковые, но генетически связанные феномены могут рассматриваться в качестве продуктов того критического течения, которое было направлено на подрыв метафизики субъекта и телеологии в истории и в конечном итоге породило особый тип критического мышления, до сих пор задающий тон в гуманитарных науках.

Доклад подготовлен при поддержке Российского научного фонда (проект № 21-18-00174 «Историзм как парадигма гуманитарных наук»).

Зиновьева А. П.

СПбГУ

«Я УНЕС С СОБОЙ РОССИЮ»: «СОВРЕМЕННЫЕ ЗАПИСКИ» КАК ПЛОЩАДКА РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ

Первая волна русской эмиграции оформила некие контуры творческой деятельности за рубежом, в том числе подготовила площадки для коммуникации. Таким пространством для многих мыслителей, публицистов, литературоведов и деятелей эмиграции на долгие годы стал журнал «Современные записки». В данном тексте затрагивается не только формальная сторона журнала (его создание, редакторский и авторский коллектив), но и более важная компетенция по организации и поддержанию культурного ландшафта русского зарубежья, причем в нескольких центрах эмиграции – Праге, Берлине, Париже. Долгое время основным источником о СЗ были мемуары главного редактора М. Вишняка [1]. В последние годы к изданию проявляется умеренно активный интерес, появились публикации редакторской переписки, сквозь которую можно проследить налаживание литературных связей, поиск авторов, личные и публичные связи [2].

Группа единомышленников – М. Вишняк, А.И. Буковский, Н.Д. Авксеньев, В.В. Руднев, в прошлом бывшие эсеры, представители творческой и политической элиты, эмигрировавшие по разным причинам, но объединенные духовным потенциалом и антибольшевизмом, решаются на активный интеллектуальный труд – создание «толстого» журнала наподобие «Отечественных записок» и «Современника». Не трудно догадаться, что само название, есть не что иное, как объединение имен двух популярных литературных

журналов. Помня о своем политическом дореволюционном опыте, Н. Авксентьев, один из редакторов, убеждает А. Керенского и президента Чехословацкой республики Т. Масарика, в выделении финансов к изданию периодического журнала [3]. Журнал начинает работать в Париже в 1920 г., в ноябре этого же года выходит первый номер. Несмотря на первоначальный политический посыл, редакторы максимально заботились, чтобы журнал не был трибуной для агитации, что подтверждается абсолютным плюрализмом содержания; на соседних страницах печатались монархисты и социалисты, религиозные мыслители и атеисты. Следует отметить еще, что журнал аккумулирует в себе несколько дискурсов – публицистический, философский, исторический, мемуарный, тем самым давая возможность не только для тематического расширения самого издания, но и постепенного набора авторов, организации диалога между текстами дискурсов, формирования своеобразного эмигрантского мироощущения.

Пространство журнала СЗ представляется в виде содержательно разных модусов, однако, культурным кодом, скрепляющим эмигрантское сознание, становится «русский текст». В данном случае речь не идет о сугубо политической константе, скорее, наоборот, об эмпатическом состоянии текстов, о чувствовании и проживании автора и текста в единообразии.

Литература:

1. Вишняк М.В. Годы эмиграции. 1919-1969. Париж – Нью-Йорк (Воспоминания). Stanford, 1970; Вишняк М.В. «Современные записки: Воспоминания редактора. 2-е изд. / Вступ. ст. Л. Аллена. СПб.; Дюссельдорф, 1993.

2. Вокруг редакционного архива «Современных записок» (Париж, 1920–1940): Сборник статей и материалов / О. Коростелев, М. Шруба, ред.. М., 2010.

3. Киржаева В.П. Осовский О.Е. Архив редакции «Современных записок» как источник по истории литературы,

культуры и образования русской эмиграции «первой волны»// Филология и культура. 2016. №3(45). С. 136-137.

Кравченко Е.Ю.

СПбГУ

**ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ И ТРАНСЛЯЦИИ
КУЛЬТУРНОГО КОДА НА ПРИМЕРЕ РУССКОЙ
ЭМИГРАЦИИ В ИТАЛИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XX В.**

Весьма востребованной дефиницией в сферах межкультурной коммуникации, Memory Studies и Identity Studies, наряду с культурным архетипом и ментальностью, является понятие культурного кода. В академической среде проблематизация культурного кода касается как уточнения формулировки этого понятия и неоднозначности самого определения, так и вопросов непосредственной дешифровки, хранения и трансляции. В контексте второго озвученного аспекта стоит выделить место русской интеллигенции как особенного носителя культурного кода. При этом отдельного внимания заслуживает тот срез культурного наследия, который возник в условиях эмиграции.

В начале XX в. и послереволюционный период крупнейшими центрами русской эмиграции становятся Франция, Германия, Чехословакия и Югославия. Рассматривая эти регионы, мы вполне можем говорить об оформившихся русских диаспорах с организованной структурой и налаженной коммуникацией: создание и функционирование военных обществ, политических групп, благотворительных фондов и научно-просветительских объединений, а также центров Русской православной церкви за рубежом.

Иначе складывается ситуация с волнами русской эмиграции в Италию. Стоит отметить, что до сих пор феномен русской эмиграции на Апеннинах требует научного обобщения и осмысления. Эмиграция в Италию была малочисленной, однако русское присутствие связано с до-

стоянием, которое выступает неотъемлемой частью русской культуры и вместе с этим было вплетено в итальянскую, оказывая на нее значительное влияние. В частности, речь идет, например, о русской балетной школе, театральном искусстве, переводе русской литературы.

Специфика присутствия русских эмигрантов в Италии и так называемых «невозвращенцев» связана с отсутствием русской диаспоры на Апеннинах как таковой, а в связи с этим и нехваткой учреждений, выступающих опорными пунктами для сохранения русской культурной идентичности. Среди основных черт «русской Италии» можно обозначить следующие позиции. Малочисленность эмиграции и рассеянное расселение. Разница в правовом и социальном статусе русских эмигрантов. Отсутствие выстроенной структуры социального взаимодействия: наиболее удачными оказались лишь попытки создания читален и библиотек, в то время как русскоязычная пресса и периодика фактически не развивались. Кроме того, не сложилось каких-либо влиятельных организаций, либо же наиболее удачные опыты институализации не получали необходимой поддержки итальянского правительства и бездействовали (например, «Союз русских офицеров в Италии»). К тому же, свободную деятельность ограничивал экономический и хозяйственный кризис на самом Апеннинском полуострове, а также укрепление фашистского режима.

Таким образом, помимо обозначенных характеристик феномена «русской Италии», можно указать некий присущий ему индивидуализм, потенциал и активность отдельных личностей. А потому перспективным направлением в этом свете является анализ самой возможности сохранения и дальнейшей трансляции русского культурного кода в условиях существенного влияния итальянской культуры.

Морина Л.П.

СПбГУ

НАЦИОНАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЙ КОД КАК ДИСКУРСИВНЫЙ ФЕНОМЕН

Под национально-культурным кодом будем условно понимать систему культурно-априорных форм, или аксиоматическую структуру сознания, образующую основу идентичности этноса. Национально-культурный код - это система взаимосвязанных и взаимообусловленных элементов, определяющих и задающих центр смыслополагания, точку пересечения оси времени и пространства в социально-культурной системе координат. Национально-культурный код складывается столетиями, кристаллизуясь в историко-культурном опыте, в процессе совместного переживания, адаптации и противостояния вызовам внешнего мира. Так рождается национальный характер. Но если характер это феномен психологического порядка, то национально-культурный код (как и идентичность) – социально-культурный.

Как и культура в целом, национально-культурный код является нерелефлексивной областью, некоей формой культурного инстинкта, образующий глубинный уровень бессознательного личности/этноса. Как таковой, национально-культурный код не явлен для непосредственного созерцания, оставаясь имплицитным по определению, но, при определенных методологических манипуляциях, способен поддаться экспликации и описанию.

Один из основных приемов его экспликации является язык, который понимается не как банально определенное средство коммуникации, но как консервативный механизм, хранящий и транслирующий базовые схемы мировосприятия этноса. Так называемые смысловые узлы, – концепты – являются ключевыми фигурами, в которых заключены глубинные параметры национально-культурного кода. Это: нравственные и эстетические понятия, нормы меж субъектного

взаимодействия, гендерные роли, представления об устройстве мира и месте человека в нем, житейская мудрость, а также психо-ментальные реакции и стереотипы поведения и т.д. Концептуальный анализ языка выявляет языковую картину мира, которая есть не что иное, как эксплицированный национально-культурный код этноса.

В связи с тем, что язык делает явленной латентную структуру бессознательного кода, он утверждается в качестве универсального механизма культурной идентификации. Идентичность, в том варианте как она «проговаривается», становится также дискурсивным продуктом. Говорить – значит занять позицию субъекта дискурса, что дает возможность ему стать представителем конкретного культурного сообщества.

Помимо языка, другим механизмом, а также формами проявления кода, являются паттерны поведенческих стратегий. То, что отличает один народ от другого, - это способность выдавать в одних и тех же ситуациях специфическое поведение, причем структурно организованное с точки зрения его внутренней логики. Типичные поведенческие сценарии этноса, аналогично языку, манифестируют структуры национально-культурного кода.

Таким образом, национально-культурный код, «проговаривая» себя в различных дискурсивных феноменах (не только язык, но поведенческие сценарии, включая ситуативные), является по сути сам дискурсивным феноменом. Соответственно, тотальная власть дискурса охватывает не только коммуникативные инструменты, но и осваивает самые глубинные структуры личности/социума.

Муромцева А. А.

СПбГУ

КИНО КАК ЭЛЕМЕНТ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО
КОДА

Кино последних десятилетий представляет собой отчетливо сформированный в социально-историческом и культурном пространстве код идентичности, обладающий рядом особенностей — как социально-нравственных, так и художественно-эстетических. Цель настоящей работы — выдвинуть гипотезу о рассмотрении отечественного кинематографа как одну из основ цивилизационного кода. Актуальность темы объясняется приверженностью русского кинематографа к определенной эстетической парадоксальности и драме, отличных от социокультурных установок Евро-Атлантики, где традиция постепенно отступает перед их решительным отвержением и новаторством (такая тенденция подчас рискует оказаться признаком люмпенизации искусства). Отсутствие каких-либо исследований говорит о том, что возможности постановки данной проблемы в полной мере до сих пор не реализованы.

Автор делает предположение, что цивилизационный код проявляется в кинематографе посредством драматургии: через психологические конфликты, развивающиеся зачастую динамично, и через парадоксальные драмы, которые можно определить как специфическую черту русской культуры. В этом смысле отечественный кинематограф связан с локальными мотивами и реминисценциями повседневности, глубоко погружен в традицию; он “цивилизационно обособляет” российскую культуру от зарубежья, пускай это и не выявлено со всей наглядностью ни в одном теоретическом описании. Три темы неустанно репрезентируют русскую традиционную драму — семейные отношения, любовь к Родине, внутренний конфликт. Высшей фазы цивилизационной особенности в кинематографе Россия достигла в советский период; тем не менее и сейчас претензии на цивилизационный статус через кино могут считаться реальными.

Итак, кинематограф может быть не только сложным, синтетическим видом искусства, но и кодом идентичности, репрезентирующим специфику русских ментальных проявлений.

Ноговицын Н.О.

СПбГУ

СУБЪЕКТ КОДА И СУБЪЕКТ В КОДЕ:
ПРОГРАММИРОВАНИЕ СУБЪЕКТНОСТИ

Образовательная среда является одним из самых важных факторов формирования понятия privacy, определяя границы между «своим» и «чужим», личным публичным. Формируя границы, образовательная модель во многом предопределяет поведение и систему ценностей субъекта. Классический образовательный текст, требовал пассивного восприятия и заучивания достаточно абстрактной информации, современное образование ориентируется на интерактивность. Этот сценарий позволяет выстроить обучение таким образом, чтобы обучающиеся принимали базовые ценности участвовали в образовательном процессе. Вместе с тем, образовательный процесс неизбежно заходит и раскрывает личное пространство субъекта. Подобная схема ограничивает возможности системы и не дает явным образом размечать границы.

Проникновение техники и связанных с ней новых форм коммуникации в образовательную среду приводит к появлению новых вызовов, которые достаточно сильно изменить образовательный процесс в целом. С одной стороны, эти изменения, очевидно, связаны с материальными составляющими – оптимизация преподавания, сокращение аудиторных часов, работа со студентами из других городов и пр. С другой стороны, они, очевидно, инспирированы и изменением аудитории. Мы все чаще видим студентов, которые не могут хо-

дять на лекции, не готовы читать книги и не вполне понимают классический формат семинаров.

Подобная технологичность и онлайн-ориентированность далеко не всегда имеет положительный смысл. Очевидно, что она никогда не сможет быть полноценной заменой обычных аудиторных занятий. Вопрос в том, может ли она породить новые форматы образования, которые будут ориентированы или на тех, кто не может присутствовать в аудитории, или же окажется дополнением для классической формы образования.

В рамках данного выступления будет предпринята попытка рассмотреть некоторые дидактические приемы, позволяющие выстроить отношение «своего» и «чужого» в дистанционном образовании.

Доклад подготовлен по результатам проекта, поддержанного РФФИ № 20-013-00865 («Социокультурная функция образования в России: философская аналитика»), 2020-2023.

Пигров К.С.

СПбГУ

**КУЛЬТИВИРОВАНИЕ БАЗОВЫХ КОДОВ
ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ АДДИКЦИИ КАК
ДОЛГОВРЕМЕННАЯ НАЦИОНАЛЬНАЯ СТРАТЕГИЯ:
ДОЛГАЯ ВОЛЯ И ТРУДОЛЮБИЕ**

В российской цивилизации выделяются и обосновываются в качестве базовых кодов цивилизационной аддикции «долгая воля» и трудолюбие. Эти коды не могут быть выработаны за жизнь одного-двух поколений, а обеспечиваются многовековой неустанной преемственностью. Внуки «не забывают» те цивилизационные завоевания, которые за тысячу лет формировались дедами и прадедами. Ключевой стратегией Русского мира в цивилизационном плане является трудолюбие, эквивалентное аналогичным протестантским и кон-

фуцианским цивилизационным кодам, но отличающееся национальным своеобразием.

Камнев В. М.

СПбГУ

Пирогов А. А.

Медицинский техникум № 2

АНТРОПОЛОГИЯ А.А. ЗИНОВЬЕВА: ГОМО
СОВЕТИКУС

Роман – исповедь Александра Александровича Зиновьева «Хомо советикус» открывает эпитафия – фраза о любви: «Подлинная любовь не протекает ровно». Что за любовь имеется в виду? Нет ли аллюзии с гимном любви святого апостола Павла? Роман буквально пропитан религиозной философией. На наш взгляд, русская философия всегда религиозна. Хотя Александр Зиновьев и говорит о себе: «Я всегда говорю без намёков и иносказаний. И не оставляю ничего невысказанного и недосказанного» [1 С.9], понять мысль философа не всегда просто, поскольку автор не хотел сочинять научный трактат или религиозный буклет, но сознательно избрал сложный литературный жанр. О себе Зиновьев говорит, что он – профессиональный учёный, отнюдь не теолог.

Какую проблему ставит перед собой мыслитель? Автора и нас вослед за ним интересуется человек. В центре находится проблема человека. Существование хомо советикуса. Разобрался ли Зиновьев с вопросом: кто есть человек?

Зиновьев вводит в роман человека как существо, сразу раскрывает интригу, объясняет к предмету рассуждения: «Моё отношение к этому существу двойственное: люблю и одновременно ненавижу, уважаю одновременно презираю, восторгаюсь и одновременно ужасаюсь» [1 С.2]. Далее рассматриваются его взаимоотношения с миром (который достаточно примитивно делится на Запад и Восток), собой, себе подобными (в России и на Западе). Религиозные аллюзии

неслучайны, но убедительными их назвать нельзя. Скорее это всего лишь коннотация с известными религиозными терминами, не больше. Глубокой теологической разработки антропологии у Зиновьева мы по понятным причинам не находим.

Автор словно предупреждает нас: не судите меня строго, я начинаю свою исповедь. Кто выступает в роли выслушивающего исповедь? Кто в роли выносящего суждение и справедливый вердикт? Читатель? Автор призывает: «Судите нас, ибо вы будете судимы нами» [1 С.2]. Возможно, здесь Зиновьев не ушёл далеко от советского стереотипа: исповеди перед коллективом. Исповедь перед коллективом — это не исповедь перед Богом и в первом случае своей вечностной соотнесённости человек не ощущает, скорее вновь и вновь познаёт свою смертность, вместе с коллективом, который препарирует его душу. Вспомним советские партийные и комсомольские собрания. Для успешной исповеди нужна искренность побуждений, признание ошибок, желание покаяться. Несомненно, автор знает об этом, утверждая: «...нелепо требовать от гомососа искренности» [1 С.37]. Подлинного христианского исповедания от человека, живущего в нецерковной среде, ждать не следует. Это и понятно. Нет того, кто может отпустить грех гомо советикуса, переделать его, переродить, сделать человеком. Человек не может извлечь человека из гомо советикуса и предъявить его на суд научной общественности как булгаковский профессор Филип Филлипович Преображенский Шарикова. В роли исповедника выступает то коллектив, то женщина, то собутыльник, то читатель, то случайный слушатель. Но это не изменяет падшую, похотливую, ненасытную, алчную и гордую природу человека, не делает его моральным, не возвращает к себе, не ведёт от гомо советикуса – в истинную человечность. Исповедь Зиновьева напоминает антропологический образ в стихотворении Николая Рубцова, в котором описывается истер-

занный невзгодами и обременённый собственным несовершенством русский человек, который встаёт на колени перед сельсоветом и молится «душа моя чиста».

Автор говорит: «Но не спешите зачислять меня в злодеи» [1 С.17], словно выбивая у себя из-под ног платформу исповеди. Исповедь — это осознание себя в грехах и просьба о прощении. На наш взгляд, Зиновьев ищет понятие человек, не утверждает его. Методологически мыслитель идёт из провокационного заявления, что homo советикус существует, но сам же его оспаривает. Зиновьев ищет и того, кто примет его светскую исповедь. В этом несомненно усматривается религиозность философа.

Автор начинает повествование с темы суда и вновь звучит аллюзия к Новому Завету «Плата за жизнь есть смерть», в Новом завете «Возмездие за грех – смерть» (Послание к Римлянам святого апостола Павла 6:23). Зиновьев выступает человеком с типично русским характером, как герой народных сказок: «я хочу что-то сделать, но не хочу прилагать усилия к осуществлению своего желания» [Там же].

На наш взгляд Зиновьев намеренно тяготеет к обобщению и утрированию: «Быть или не быть?» для русского человека предстаёт в форме: пить или не пить? И двух мнений тут не может быть: конечно пить! И ещё как пить!» [Там же]. Повторяет известные юмористические фразы, уходя от вопросов бытийности. Создаётся впечатление, что для русского философского поиска человека, а homo советикус и русский с первых страниц романа тождественны, не характерна захваченность вопросами бытийности, но строго материальными, упирающимися в расчеловечивание себя и себе подобных. Сам – пью, других – бью.

Любовь homo советикус к Западу сравнивается Зиновьевым с гомосексуальной страстью. «Убеждения суть свойство западного, а не советского человека» [1 С.4], а у совет-

ского убеждений нет, но есть стереотип поведения. Возможно, мыслитель сознательно упускает из виду, что убеждения исходят из понимания бытийных вопросов. На основе мировоззрения человек выстраивает свою философию. Разве это не относится к любому человеку? Категоричность Зиновьева в данном контексте возможно, вызвана оппонированием к понятию светский человек. Знак равенства между понятием советский и моральный поставить было сложно, но это связано лишь с натурой человека, в которой борется вечностное и земное начала. Моральные поступки исходят не только из убеждений, но из внутренней соотнесённости с Истиной. В этом сближаются и христиане, и социалисты. И наоборот, аморальные поступки нередко проистекают из отказа признавать над собой любое высшее начало: Бога, коллектив и так далее.

Истина, общество и свобода не остаются вне внимания мыслителя и объекта его размышлений. О себе автор говорит: «ибо к истине я тоже не стремлюсь» [Там же]. Можно ли построить стройную философскую или теологическую антропологию по себе? Христианское «Истина сделает вас свободными» – не освоено Зиновьевым. «И я сделал великую глупость, покинув её: я выпал из истории» [1 С.4]. Возможно выпал из бытия? Вопрос риторический. Судьба русского человека изначально повенчана с народом, языком и страной. Доносы — это свойство хомо советикус: «Как будто они у нас изначально заложены в генах, а не являются высочайшим продуктом человеческой истории» [1 С.6], утверждает Зиновьев. Разве немецкое и европейское общество, которое так хорошо знал мыслитель, не использовало доносчиков и отчёты, для сохранения свой стабильности? Сохранило ли? Полицейское государство мыслитель встречает на Западе. Оно неотлучно наблюдает за ним, следует по пятам, как полицейская машина. В результате мыслитель с облегчением замечает: «стражи порядка, очевидно, решили, что я не представ-

ляю опасности для их демократического общества» [1 С.118]. Как может представлять опасность личность, находящаяся во внутренней эмиграции?

Пророчески описан образ Москвы как «будущее, идущее на смену яркому и динамичному прошлому Запада» [1 С.71], который растратил все христианские основы и фундаменты, утратило устойчивость и чувство реальности. Разве, взглянув на события в Малороссии мы вновь и вновь не убеждаемся, что современные войны — это сражения смыслов, а «человек навсегда останется главным оружием в войне, ибо он есть носитель оружия» [1 С.73]. Какими смыслами вооружён современный русский человек?

Материнство затронуто Зиновьевым в контексте рассуждений о собственной семье и социальной роли женщины. Самое прекрасное и страстное предназначение женщины — материнство не понято и высмеяно Зиновьевым: «Моя покойная мама трижды пыталась делать аборт, съела килограмм хинина, пять раз ошпарила кипятком ноги и сделала многое другое, чтобы воспрепятствовать моему появлению на свет. Убедившись в том, что её усилия тщетны, она заявила, что материнство есть высшее благо жизни. Потом она до самой смерти неутомимо твердила, что, если бы она знала, что из меня вырастет такой чёрствый эгоист, она сделала бы аборт» [1 С.12]. Русские издревле складывали про мать песни, Максим Горький посвятил материнству роман, образ матери обожаем даже теми людьми, от кого в силу совершённых ими преступлений отвернулось общество. Почитание Богородицы неотъемлемая часть русской души, прославление её как истинной матери, явившей жертвенную любовь. «Почитай отца и мать» — древняя заповедь, вошедшая в душу и характер русского человека, остаётся вне внимания философа.

Стоит отметить прозорливость Зиновьева. Вот как мыслитель описывает будущую войну: «западные разведы-

вательные службы составили чёткое представление о советском человеке на основе бесед со многими тысячами советских людей. Говорю вам со стопроцентной верой в свои слова: если Запад проиграет будущую войну Советскому Союзу, то главной причиной этого будет именно этот образ советского человека, составленный западными разведками и советологами на основе соприкосновения с советскими людьми» [1 С.26]. Запад не учитывает особенности русского характера, где дух превалирует над плотью. Что он противопоставляет враждебному миру? Вновь удивляешься прозорливости философа: «в авангарде западных армий пойдут полчища террористов, борющихся бог весть за что, студентов, бунтующих детей. Советские люди увидят существа, у которых вместо лиц дамские нейлоновые чулки» [1 С.137]. Пусть это звучит несколько категорично, но Зиновьев напоминает нам, что философия должна быть бытийно погружённой и предсказательной, иначе она недостойна называться наукой.

Не дух ли повлёк Зиновьева обратно на Родину? «Дух животворит, плоть не пользует нимало» (Евангелие от Иоанна 6:63). Смерть плоти русский не никогда воспринимал как смерть духа. Дух даёт жизнь плоти, не плоть определяет жизнь духа. Нытик, изображённый Зиновьевым, это человек тоскующий о Боге. Неслучайно он смотрит на сообщение в газете о выборах Папы и сокрушается, что оторван от религиозной традиции, как еврейской, так и католической.

Война в системе Зиновьева неразрывно связана с антропологией: «проблема новой мировой войны есть проблема для мыслителей вроде нас с тобой, а не для чиновников и особых служб» [1 С.94]. Начало войны зависит от психологического и идеологического состояния народов, что мы наблюдаем в нынешнее беспокойное время.

Заявление, которое граничит с нравственным релятивизмом: «Безнравственно требовать от человека быть нравственным, если нет минимума жизненных условий для того,

чтобы от человека можно было требовать нравственности» [1 С.39]. Однако можно ли утверждать, что нравственных людей не существовало в голодных и завшивленных бараках? Другой диссидент Александр Солженицын, в повести «Один день Ивана Денисовича» опровергает такое утверждение. Человек всегда остаётся человеком. Среда делает его гомо советикусом, но основа и матрица — это человек, созданный по образу и подобию Бога, способный различать зло и добро, а также делать сознательный выбор между разными видами зла.

Возможно, противоречивый образ гомо советикуса Зиновьев рисует с собственной природы? Это свойственно для писателей. Разобрался ли мыслитель полностью с понятием человек? Нам это представляется сомнительным. Несмотря на это, стоит отметить актуальность научного труда Зиновьева, особенно в свете последних геополитических событий. Несомненно, между «нами и ими» лежит великая бездна, и хотящие перейти её не возмогут... Травма эмиграцией описана русскими классиками ещё до Зиновьева. У мыслителя она ведёт к антропологическому поиску. Вывод он помещает почти в начале своего труда: «я — советский человек, для которого возможна лишь мнимая эмиграция» [1 С. 20]. В этом Зиновьев прав, прежде всего, как русский человек, для которого вопросы бытийности и войны никогда не были второстепенными и чуждыми его сознанию. Что же остаётся делать человеку перед лицом смерти и небытия? Философ отвечает: «Скажи себе по-русски: «Погибать, так с музыкой!» И дерись за жизнь. Не проси, не умоляй, а дерись!» [1 С. 153]. Ведь история — это бранное поле апокалиптического столкновения, совсем — не благостное следование от прогресса к великому прогрессу, но вечностный процесс гибели падшего рукотворного мира. Для русского человека, соотносённость с Истиной становится не только вопросом тайной исповеди, но непреодолимой страстью обретения внутренней

свободы, прохождение через горнило выбора между жизнью и смертью, а значит и территорией внутренней войны трепещущей твари гомо советикуса и Человека, чьё имя звучит достойно и гордо.

Литература:

1. Зиновьев А.А. Гомо советикус. Grove/Atlantic, 1986
2. Библия, Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета (1988), Москва: Издание Московской Патриархии.

Прокудин Д.Е

СПбГУ

КУЛЬТУРА VS. ГЕНЕТИКА: МОДИФИКАЦИЯ КОДА В ЦИФРОВУЮ ЭПОХУ

Одним из основных нарративов современности является изменение генетического кода. Притом модифицируется всё – и растения, и животные, и, в том числе, человек. И всё это происходит под лозунгами блага для человечества: «накормим человечество», «продлим жизнь человека», «излечим от всех болезней» и т.п. По этому поводу есть и обоснованный скепсис – а как это в дальнейшем повлияет на дальнейшее развитие изменение в генотипе растений, животных, людей?

Но не менее опасным является модификация культурного кода, что сопровождало весь путь цивилизационного развития. И всегда это делалось теми методами и способами, которые были доступны на том или ином этапе общественного развития. Сначала религия, затем средства массовой информации, теперь – информационно-коммуникационные технологии. Именно информационно-коммуникационные технологии вывели процессы культурной трансформации на новый, глобальный уровень. Это основано на таких их свойствах как доступность и трансграничность. Они являются

инструментом глобализации и внедрения в культурный код чуждых элементов, модифицируя его под потребности глобальной финансово-экономической элиты. И происходит это посредством вроде безобидного и даже прогрессивного межкультурного диалога в информационном пространстве Интернета, ведущего к мультикультурализму и толерантности. При этом происходит замещение культурных генов, которые являются агрессивными и непримиримыми. Что ведёт не только к трансформации культуры, но и к искажению и даже потере самоидентификации. Также в этих процессах немаловажную роль играют технологии социокультурной инженерии, в которых задействованы целые армии айтишников, блогеров и прочих «они-же-матерей». Чего только стоит индустрия фейков, призванных, в том числе, модифицировать культурный код и даже «расчеловечивать» целые народы. В такой ситуации социокультурной бифуркации наиболее важным является целенаправленного выстраивания «защитного пояса» для ядра русской культуры, всё существование которого должно преследовать задачи сохранения и передачи культурного кода через поколения для того, чтобы наша страна продолжала существовать во времени и пространстве.

Соколов Б.Г.

СПбГУ

КОД И ПОСТ-ИСТОРИЯ

О связке кода с ситуацией, которую можно маркировать как доминирования пост-истории можно говорить было еще в недавнем прошлом. Вехой этого недавнего прошлого, которое еще описывалось как пост-современность, возможно, была пандемия коронавируса и события нынешнего 2022 года. То, что приходит на смену пост-современности (можно просто обозначить как пост-пост-современность, но не суть), еще трудно отрефлектировать и выявить какие-то внятные доминанты и логику движения. А потому мы обратимся к

тому времени, когда происходили процессы глобализации и тотальной кластеризации реальности и сознания человека, который эту реальность проживал и выстраивал.

Именно в эту эпоху, эпоху постиндустриализации и глобальной цифровизации возникает дискурс о коде, который в разных своих «ипостасях» контролирует как реальные процессы, так и модели интерпретации этих процессов. В целом, обращение к концепции кода – это определенный маркер, который фиксирует изменения в моделях интерпретации, что, естественно, отражает изменения не только в сфере научной рефлексии, но и в целом в доминирующем сознании: вместо законов, логики развертывания и т.п. пытаются найти объяснения, прибегая к логике кода. Так обращение к понятию кода у Ролана Барта (прежде всего в работе S/Z) вызвано эрозией (исчезновением) фигуры автора в сфере литературного творчества, а использование понятия кода у Ж.Бодрийяра связано с тем, что модели исторического или диалектического объяснения трудно применить в ситуации общества потребления и тотальной симуляции 3 порядка.

Сама логика и методология кода в целом соответствует структуралистскими и пост-структуралистскими методологическими практиками, фактически подвергающим распаду или, по крайней мере, ставящих под вопрос доминирующее ранее понимание человеческой реальности как погруженной в историю. В этом отношении код – «ровесник» аисторизма, того, что фактически фиксируется как «смерть истории» (Ф.Фукуяма). В ситуации распада, «смерти» истории – конечно речь идет не о реальной истории, но об интерпретации истории и матрице, размерности сознания – именно фигура кода обеспечивает в различных прежде всего гуманитарных дисциплинах единство объяснительных процедур. Код и методологии, использующие логику кода, возникают лишь в ситуации множественности (плюральность истины) интерпретаций, которые невозможны при понимании сферы чело-

века как сферы, погруженной в единый исторический процесс. А попытки использовать код (код цивилизации, код нации, код истории) – довольно проблематичный подход, который пытается согласовать аисторизм пост-современности с историзмом доиндустриальной и индустриальной эпох.

Доклад подготовлен при поддержке Российского научного фонда (проект № 21-18-00174 «Историзм как парадигма гуманитарных наук»).

Сулова Е.Э.

Военная академия связи

ПРИОРИТЕТЫ «ПЛОХОГО КОДА» В УСЛОВИЯХ СМАРТ-РЕАЛЬНОСТИ

Культурная практика предполагает инновационную деятельность, ориентированную на преобразование «знакового канона». Поэтому с ее появлением код, имеющий «естественный» характер, «ломается», потенциально предполагая в себе «позитивную ущербность» или «нарушение правил». С ростом культурной динамики частота таких «нарушений» увеличивается, а в условиях смарт-реальности возрастает лавинообразно.

Сегодня реальность представляется столь разноплановой, что каждый из ее кластеров, зон целостного существования человека в рамках подвижных границ, обретает в нашем восприятии Самостность. Под кластером подразумевается «узел социокультурного взаимодействия», который выступает актором коммуникативного действия, вытесняя «субъекта», и одновременно со стороны индивидов представляя «ближнюю» реальность. Т.е. каждый «узел» выступает «топосом проекта», позиционируется персонально, вне зависимости от его масштаба и форм активности. Индивид, соотносящий себя с деятельностью кластера, воспринимает его как Собственное, включая пространственные, антропологические и деятельностные показатели, а кластер осуществ-

ляет персональную «работу», минимально дифференцируя положение индивидуального участия. Жизнь начинает мыслиться через деятельностно-персональную активность, формирующую те самые «узлы» умного бытия или смарт-реальности. При анализе столкновения индивида со смарт-реальностью мы можем наблюдать как комфортное переживание готового к такой встрече индивида, так и дискомфорт от разнообразия «культурных продуктов», варьирующихся от прекрасного до отвратительного.

Новая реальность трансформирует культурные практики, выстраивающие приоритеты в перспективах кластерных взаимодействий. Закономерно, что «действие» переносится в «представимую среду», практически исключая близких массовых оппонентов. В этом плане знаковое поле конкретизируется, а «код» оказывается многократно репрезентирован. Но при этом каждая единичная репрезентация предполагает уникальность, соотносимую персонально с конкретным кластером. При всё возрастающей скорости и оперативности информационно-коммуникативного потока отчетливость представления реальности как целостности снижается. В то же время, значимой оказывается «работа на опережение»: первый, продвинувший свой «код», «столбит место». В этом плане важным становится быть первым в создании знакового продукта, а качество последнего неуклонно снижается.

Ситуация отчетливо прослеживается в дискурсе программистов, когда речь идет о том, что «хороший код» как качественный и проверенный, долго работающий продукт требует для своего производства существенной затраты времени. В то же время «плохой код», произведенный многократно быстрее, должен удовлетворять единственной характеристике – «работает», причем не важны качество и длительность успешной работы. Как отмечают авторы данного дискурса, создатель «плохого кода» занимает место, а пока конкурент трудится над изначально качественным продук-

том, уже работающий «код» переписывают, доводя до совершенства, либо, по ситуации, движутся дальше. В этом плане часто оказывается важна именно скорость производства продукта, потребность в котором наличествует «здесь и сейчас».

В культурных практиках аналогично. Здесь мы встречаемся с определенными рисками, когда «профессиональный» уровень снижается. Творческая деятельность становится частью повседневности, снимая с исполнителей и их произведений ореол «исключительности». Ситуация двойственная. Мы не обнаруживаем однозначно «великих шедевров», но это компенсируется колоссальным уровнем креативности практически всего общества. Кроме того, происходит принципиальное расширение самих культурных практик, поскольку творческая активность распространяется на все сферы жизни, предполагая приоритет «смысла» над «формой». Повседневная креативная деятельность предельно связывает коммуникативное пространство, которому присущи близкие принципы дешифровки или интерпретации. Но особо привлекательным и продуктивным становится именно уникальный код, который, заняв весьма значимое место, моментально самоуничтожается, нарушая все традиционные связи культурного нарратива. Т.е., в идеале, мы должны перманентно сталкиваемся с прецедентом, который становится провокацией для следующего, напрямую с ним не связанного. А рефреном для возникающей картинки становится девиз: «Зима близко!»

Французов Р.И.

Южный федеральный университет
«ФИЛОСОФИЯ ПЛАТОНА — ИГРА ХАРАКТЕРОВ
ИЛИ КУЛЬТУРНЫЙ КОД?».

Знаменитый тезис Альфреда Нота Уйатхеда о том, что вся европейская философия является лишь примечанием к

текстам Платона продолжает оставаться актуальным в современных философских исследованиях. На Платона ссылаются в рамках общих философских исследований, огромное количество диссертаций посвящено исследованию самого творчества Платона и платонизма. Что это как не показать актуальности Платона в рамках философских и историко-философских исследований? Однако, как часто мы обращаем внимание на Платона как на человека? Не просто как любителя мудрости, который, по выражению Аристотеля – «насколько это возможно, знает все, хотя он и не имеет знания о каждом предмете в отдельности», но как представителя своей эпохи. Данный вопрос интересным образом актуализируется при обращении к самим текстам. Вчитываясь в философское содержание, форма подачи исследуемого материала очень часто остается без должного внимания. Этот факт наводит на мысль о однобокости и недостаточности рассмотрения и исследуемого источника, что в свою очередь ведет к формированию интересных концептам и полемикам, которые, анализируя текст и форму его представления, либо ставят вопрос фундаментально (вопрос о существовании философии Платона Ричарда Краута), либо начинают раскрывать его логическую форму и находить помимо конкретно философского содержания еще и методологический инструментарий (полемика вокруг Сократического метода (ἔλεγχος), которую начал еще Грегори Властос).

Исходя из этого, анализ формы «философствования» приобретает определенную актуальность не меньше, чем сама философия Платона в европейской интеллектуальной традиции. Таким образом, мы считаем, что необходимость обращения к анализу художественной составляющей платоновского творчества должна нам продемонстрировать, во-первых, неразрывность поэтической представленности, логической формы и философского смысла; во-вторых, неразрывность тем, обсуждаемых в диалогах с их историческими

условиями их складывания (историческим фоном, на основании которого становятся понятно почему затронута именно эта тема); в-третьих, взаимодействие образно-эмоциональной составляющей с игрой характеров.

Если обобщить, то наше исследование, опираясь на понимание философии Платона как феномена трагико-философский, должно раскрыть сложный культурный код, который раскрывает не только то, что нового говорит Сократ, но и через какие формы он это высказывает. И только смотря через данный культурный код, образ Сократа, а, следовательно, и логика мысли Платона, откроется для нас с иной стороны: вместо надоедливой шмели атеиста, нам является образ морального защитника традиционных ценностей, который жизнью своей показал, что философия есть тот божественный дар, ради которой не страшно даже умереть.

Фуртай Ф.В.

ЛГУ

РОССИЯ: СОСТАВНЫЕ ЧАСТИ КУЛЬТУРНОГО КОДА

В мировой истории немного найдется стран столь сложных и неоднозначных как Россия. О ней, расположенной на двух континентах Н.К. Рерих в одном из своих писем писал, что Россия – это объединение рас, объединение народов, это свободная соборность, полихромия и полифония. Россия – это океан земель, размахнувшийся на 1/6 часть света и держащая на касании своих раскрытых крыльев Запад и Восток.

У П. Чаадаева Россия впервые выступает как *Иное* по отношению к истории культуры, духа, мышления. На протяжении последующих десятилетий эта мысль видоизменялась и дополнялась антиномичностью русской жизни у И. Киреевского; дорефлексивностью соборного состояния общества у А. Хомякова; принципом софийности В. Соловьева, где

София – преображенная материальность России; теологизацией «дионисийской» жизни и последующим синтезом с «аполлоновским» началом у А. Бердяева и С. Булгакова; приматом веры над культурой Л. Шестова; отказом от личной воли как средства соединения с универсальной волей или бессознательным у Л. Толстого; феноменальностью народной жизни как воплощение ноуменальности космоса у М. Бахтина. Россия – есть Иное противоположное Логосу, которое характеризуется как бессознательное, антиномичное начало, нередуцированная экзистенция, дорефлексивное материальное бытие. Россия не исторична, т.е. её сущность не совпадает с её экзистенцией. На протяжении всего своего существования «подлинная» Россия помещалась либо в утопическое будущее (марксизм), либо в доисторическое прошлое (славянофилы).

Мы полагаем, что культурный код русской цивилизации состоит из следующих основных слагаемых: 1. В энергетическом плане Россия в отличие от Запада использовала *энергию пространства*, а не времени. В поглощении пространства Россией можно выделить три этапа: собирание земель в раннефеодальное государство; то есть время Киевской Руси (IX-XII вв.); консолидация земель вокруг Москвы и формирование сословно-представительной монархии (XV-XVI вв.); оформление абсолютизма и образование империи (XVII-XVIII вв.). Интересно здесь вспомнить знаменитое «Сказание о белом клобуке», написанное в XV веке старцем Филофеем, в котором позвучала православная концепция времени: «два Рима пали, третий стоит, а четвертому не быть». По-существу, это была мировоззренческая установка на приостановление хода исторического времени, что было необходимо России для стремительного пространственного броска за Урал в XVI-XVII веках, приведшего к завоеванию всей Сибири.

2. С самого начала российского исторического бытия

шло поглощение не только новых территорий, но и ассимиляция различных этносов и их культур. В «Повести временных лет» под 6370 годом (862 г.) перечисляются народы заселявшие территории древнерусского государства. Изначально, Россия, *русские - это суперэтнос, синтезировавший разные этносы и культуры, объединенные единым языком и государством*. В этническом плане россияне – это евразийцы, генетически сочетающие в себе западные и восточные народы.

3. Каждая культура имеет некий верховный бытийственный принцип, определяемый в разных культурах как Абсолют, Бог, Нирвана. Трактовку Абсолюта можно выразить тем или иным числом, являющимся так называемым *«числовым кодом»* культуры. Именно числовой код определяет характер и скорость движения культуры в историческом времени. Специфика России заключается в том, что на её территории исторически бытовали три мировые религии: христианство (православие), ислам, буддизм. В плане культурных кодов ислам и буддизм являют собой религии, чей онтологический код – «1», что на культурном уровне соответствует статике и традиционализму. Хотя код православного варианта христианства «2», но признание семи Вселенских соборов способствует гармонизации с двумя «единичными» религиями, что обеспечивает их сравнительно гармоничное существование.

Шемакин Я.Г.

Институт Латинской Америки РАН
СПОСОБ ФОРМИРОВАНИЯ ДИАЛОГИЧЕСКОЙ
ТКАНИ СОЦИАЛЬНОСТИ КАК ОСНОВА
ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО КОДА РОССИИ-ЕВРАЗИИ

Код в системе гуманитарного знания – не что иное, как структура смыслового пространства того или иного социокультурного субъекта. Цивилизационный код – смысло-

структура духовного космоса цивилизации. Ее ядро образуют выработанные той или иной цивилизационной общностью подходы к решению ключевых экзистенциальных проблем (соотношение мирского и сакрального измерений жизни, человека и природы, индивида и социума, традиционной и инновационной ипостасей целостности культуры. Остальное смысловое пространство цивилизационной действительности, по точному суждению Е.Б. Рашковского, «определяется цепочками по-разному действующих внутри этой действительности (и более того во многом образующих эту действительность!) оппозиций» [1], в которых фиксируются как ответы представителей той или иной общности на все бесконечное многообразие вопросов, с которыми они сталкиваются в своей жизни, так и сами эти вопросы: смысл, согласно самому точному и содержательному определению М.М.Бахтина, - это ответ на вопрос. Соотношение между полюсами этих оппозиций определяется в конечном счете импульсами, исходящими из ядра смыслоструктуры цивилизации.

Однако сами подходы к решению ключевых экзистенциальных проблем, составляющие это ядро, в свою очередь, определяются тем, как, через какую «призму» человек смотрит на мир, на других людей и на самого себя. Стрoение этой «призмы» обусловлено способом формирования той основы, на которой разворачивается процесс творения человеком его собственного, человеческого мира. Эта основа, по М.М. Бахтину, - не что иное, как диалогическое общение, трактуемое им как аналог жизненного процесса в мире «*homo sapiens*». Данный способ детерминирован тем, как решается в том или ином цивилизационном контексте ключевой вопрос об отношении к «Другому», т.е. иному участнику диалога, отличающемуся иным подходом к миру и жизни.

Способ решения этого вопроса определяет характер соотношения между основополагающими структурoобразую-

щими принципами единства и многообразия и, тем самым, тип цивилизации: доминанту принципа единства, пронизывающего все огромное разнообразие этих человеческих миров (Запада и трех великих модификаций Востока – Индии, Китая и мира ислама) в великих «классических» цивилизациях («субэкуменах» по Г.С. Померанцу) и доминанту многообразия при парадоксальном сохранении единства *sui generis* в цивилизационном «пограничье», основными представителями которого являются ныне Россия-Евразия, Латинская Америка, Балканская и – с существенными оговорками – Пиренейская культурно-исторические общности. Для субэкумен характерны «исключающие» дискурсы: «Другой» рассматривается как необходимая составляющая процесса самоидентификации цивилизации, но ставится при этом на неизмеримо более низкое место в иерархии бытия, чем сама эта цивилизация, как нечто, глубоко ей чуждое. В цивилизациях «пограничного» типа ситуация принципиально иная: «Другой» включен в жизненное пространство данных цивилизаций в качестве неотъемлемой части этого пространства (причем вне зависимости от отношения к нему).

Именно такое решение определяет основу цивилизационного кода России-Евразии. Истоки формирования и основные проявления «включающего» дискурса российского цивилизационного «пограничья»: утверждение в византийском православии, прежде всего – в кирилло-мефодиевской традиции, идеи о возможности усвоения истин христианства народами византийского «круга земель» на их собственных языках; постоянный внутренний диалог с античной традицией «солунских братьев», прежде всего Св. Кирилла-Философа; терпимое отношение со стороны приверженцев этого направления в православии к славянскому языческо-мифологическому наследию, отношение к нему как к части собственной истории в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона; характер отношений православной Руси с

народами Великой Степи – от половцев до монголов; сохранение в Российской империи собственных языков, верований, местных институциональных структур нерусских народов, включенных в имперское пространство; продолжение (несмотря на определенные потери в ходе сначала «социалистической», а затем неолиберальной «модернизации») той же самой по сути линии в идеологии и социальной практике СССР и посткоммунистической России.

Литература:

1. Рашковский Е.Б. «На земле живых»: Судьбы и значение цивилизационного дискурса в истории мысли и практики//Цивилизации в глобализирующемся мире. Предварительные итоги междисциплинарного проекта. М.: ИМЭМО РАН, 2009.

КРУГЛЫЙ СТОЛ «РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ В РОССИИ: ТРАДИЦИИ ПРОШЛОГО И СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ»

Боков Г. Е.

СПбГУ

**Н. Н. ГЛУБОКОВСКИЙ И П. Я. СВЕТЛОВ КАК
АВТОРЫ ПРОЕКТОВ БОГОСЛОВСКИХ ФАКУЛЬТЕТОВ
В РОССИЙСКИХ ИМПЕРАТОРСКИХ УНИВЕРСИТЕТАХ**

В современной историографии отмечается устойчивый интерес к истории отечественного духовного образования вт. пол. XIX – нач. XX в. В этот период богословская наука, развивающаяся в духовных академиях, достигает своего наивысшего расцвета. Вместе с тем, небывалые общественные потрясения Первой русской революции ставят перед Православной Российской Церковью целый ряд проблем, среди которых очевидная для подавляющего числа церковных деятелей и православных мирян необходимость реформирования духовной школы. Один из таких неосуществленных в то время проектов – введение богословских факультетов в императорских университетах, где их, за исключением Дерптского (Юрьевского), никогда не существовало. Несмотря на то, что такого рода идеи высказывались еще со вт. пол. XVIII в., однако только в нач. XX в. возникла возможность их реализовать [1, 360]. О такого рода реформах системы образования говорили профессор Киевского университета св. Владимира протоирей П. Я. Светлов (1861-1941) и профессор Санкт-Петербургской духовной академии Н. Н. Глубоковский (1863-1937). Их позиции по этому вопросу, однако, несколько отличались [2, 342-343]. Точка зрения Светлова, выпускника Московской духовной академии и богослова-апологета, лучше архиереев и профессоров академий знавшего университетскую жизнь и антирелигиозные настроения светской интеллигенции, заключалась в том, что

духовные академии должны быть полностью преобразованы в богословские факультеты университетов. Глубоковский, вся жизнь которого была связана со столичной академией, безусловно, был человеком несколько более умеренных взглядов, хотя и остро осознававшим необходимость реформ духовной школы и высказывавшим многие ценные соображения на этот счет. В конце 1905 г. он представил в епархиальную комиссию Санкт-Петербургской духовной академии неопубликованную на тот момент записку о желательности богословских факультетов в университетах при сохранении академий [3, 312-313; 4, 11-12; 1, 360]. Глубоковский видел в университетских факультетах только возможности для развития академической науки, понимая под этим такие области как церковная история, церковное право и т. д., тогда как академии определял как «научно-апологетические институты», которые должны оставаться в «церковном ведении» [3, 312]. В 1906 г. Светлов опубликовал несколько статей и брошюр, в которых обрушивался с критикой на духовную школу и требовал немедленного введения богословских факультетов [5, 6], функции которых понимал иначе, чем Глубоковский. Уже с 1897 г. Светлов подчеркивал, что богословие – это не только академическая наука, позволяющая получать всесторонние знания о религии. По его словам, оно также выполняет важнейшую воспитательную функцию, что необходимо для выработки христианского «миросозерцания» учащейся молодежи и без чего университет не может быть университетом в полном и точном смысле слова [7]. И Глубоковский, и Светлов около десяти лет продумывали свои идеи о реформе образования и встретились в 1906 г. на XIV-м заседании V Отдела Предсоборного Присутствия. На нем был представлен проект Светлова, который не получил одобрения остальных участников дискуссии как излишне радикальный. На Глубоковского выступление протоиерея произвело сильное впечатление. Вначале он заявил, что после

критики Светловым академий, якобы, «решительным образом» отрекается от ранее высказанной им «собственной мысли» о богословских факультетах, однако в конце своей короткой речи подтвердил свое мнение о том, что наряду с академиями все-таки находит «полезным» вводить «университетские православно-богословские факультеты» [8, 53-54 паг.; 4, 13]. Такую позицию поддержало еще несколько участников заседания. Именно она претворяется в жизнь в последние десятилетия в современной системе российского образования, однако Церковь, безусловно, разделяет и чаяния Светлова, утверждавшего, что богословские факультеты в университетах должны способствовать православно-христианскому просвещению и воспитанию обучающихся.

1. Тарасова В. А. Высшая духовная школа в России в конце XIX – начале XX века. История императорских православных духовных академий. М., 2005.

2. Сухова Н. Ю. Вертоград наук духовный: сборник статей по истории высшего духовного образования в России XIX – начала XX века. М., 2007.

3. Глубоковский Н. Н. К вопросу о постановке высшего богословского изучения в России // Отзывы епархиальных архиереев по вопросу о церковной реформе. М., 2004. Ч. 2. С. 312-313.

4. Глубоковский Н. Н. По вопросам высшей духовной школы (средней и высшей) и об Учебном комитете при Святейшем Синоде. СПб., 1907.

5. Светлов П.Я. О реформе духовного образования в России. СПб., 1906.

6. Светлов П.Я. О необходимости богословских факультетов в университетах или о реформе высшего религиозного образования в России. Киев, 1906.

7. Светлов П.Я. О месте богословия в семье университетских наук. Киев, 1897.

8. Журналы и протоколы заседаний высочайше учрежденного Предсоборного Присутствия. Т. IV. СПб., 1907.

Браткин Д. А.

СПбГУ

**РАБОТЫ Р. Ю. ВИППЕРА ПО ИСТОРИИ
РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА 1918-1954 гг. КАК
ПРОДОЛЖЕНИЕ ДОРЕВОЮЦИОННОЙ ФИЛОСОФСКО-
ПУБЛИЦИСТИЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКИ О РОЛИ
ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ**

Р. Ю. Виппер (1859–1954) обращался к истории христианства на всех этапах своей ученой биографии. В первой половине жизни, до эмиграции в Ригу (1922/1924) интерес к христианству переплетался с другими рекуррентными темами. После возвращения в 1940 году в списке опубликованных работ Виппера мы видим в основном републикацию уже достигнутых ранее результатов; единственной темой, в которой Виппер работает *de novo*, создавая новые темы и концепции, оказывается история раннего христианства, ему посвящены две последние монографии Виппера и ряд оригинальных статей. В статьях 1900-х гг. («С Востока свет», 1907; «Несколько замечаний о происхождении церкви», публикация – декабрь 1909) Виппер активно разрабатывает тему диффузии старой вавилонской культуры и рисует христианство как результат миграции этой культуры на запад. В брошюре «Возникновение христианства» (1918) появляется новый мотив: потеряв возможность практической общественной жизни, культурные круги вавилонского, иудейского, греческого, римского общества уходят в созерцательность и религиозное творчество, плодом которого и оказывается христианство. Этот же мотив развивается и в позднейших работах Виппера: так, в итоговой монографии «Рим и раннее христианство» (1954) акцентируется аполитизм греческого

общества в римское время, избирательное религиозно-мистическое богоискательство и конструирование собственных культов, акцентирующих личное спасение. Здесь же присутствует описание греческого «товарищеского кружка» и важность сообществ римского времени, тема Нового завета как *литературного* проекта и раннего христианства как продукта II века, созданного усилиями эллинистических интеллектуалов. Мне представляется, что причины этого изменения лежат не столько в собственно научной плоскости, сколько в сфере личного внутреннего развития самого Виппера и, шире, в полемике вокруг сборника «Вехи» (март 1909). Включившись в эту яростную полемику на стороне критиков, Виппер публикует два текста: «Сумерки людей» (май 1910) и «Две интеллигенции» (1912). В «Сумерках людей» мы встречаем уже знакомую нам картину противопоставления римской жизни II в. до н.э. – времени богатой политической активности – и I в. до н.э., времени «политически стертых людей», за которым идут тяжелые сумерки II в. н.э., когда тяготеющие к спиритизму кружки порождают новую религию безымянного Мессии. Статья «Две интеллигенции» – это страстный памфлет. Перед нами проходят сперва свободные политические деятели демократической эпохи, а затем отстоящие от них всего на несколько десятилетий деятели аристократической реакции, придворные тиранов. В этих «двух интеллигенциях» прочитывается аллегория двух стратегий российской интеллигенции – революционно-демократической 1860-1870-х гг. и диаметрально противоположной ей «веховской» линии 1910-х. Здесь появляются составные элементы, из которых будет собрана випперовская концепция истории раннего христианства. Они возникают как злободневное полемическое орудие, направленное против «Вех», спиритуализма, мистицизма, богоискательства *русской* интеллигенции. Контекст, в котором следует читать

работы Виппера по раннему христианству – это антивеховская полемика 1910-х гг.

Михельсон О. К.

СПбГУ

ПСИХОЛОГИЯ В ДУХОВНЫХ УЧЕБНЫХ
ЗАВЕДЕНИЯХ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ XIX - нач. XX
вв.

Интерес к «науке о душе» в кругах русского духовенства был значителен. Весьма примечательно, что первой отечественной работой по психологии как правило указывается книга И.М.Кандорского «Наука о душе или ясное изображение ее совершенств» 1796 г. Начиная с 1808 г. психология, понимаемая конфессиональным, а не научным образом, постепенно проникает в программы обучения семинарий, поскольку ряд вопросов «науки о душе» разбираются в рамках курсов по философии. В 1836 г. в Киевской духовной академии архимандрит Феофан (Авсенов) начинает читать курс психологии также в рамках философии и логики. Начиная с 1850 г. в программу духовных учебных заведений, напротив, входят учебные курсы по психологии, заменившие философию, которая, тогда воспринималась властями как слишком опасная и ведущая к вольнодумству. Вскоре философия была возвращена, но часто именно как часть психологии, а в духовных академиях были открыты кафедры психологии. В научных и религиозных кругах активно велась дискуссия о том, что именно следует понимать под психологией и как ее «разрабатывать» (что впоследствии и нашло свое отражение в заглавии статьи Сеченова 1873 г. «Кому и как разрабатывать психологию»). В конце XIX в. появляется учебная литература, написанная для преподавания в духовных учебных заведениях, в частности, «Учебник психологии» 1883 г. А. Гиляревского (Гиляревский А.К., священ. Учебник психологии. Новочеркасск, 1883), который был одобрен Священным Синодом в качестве учебного пособия по психологии для ду-

ховных семинарии, а позднее учебник 1893 г. «Психология» В.А.Снегирева (Снегирев В.А. Психология. Харьков, 1893), профессора Казанской духовной академии. Согласно Уставу духовных семинарий 1884 г., курс психологии читался в IV классе, в духовных академиях психология являлась обязательным предметом для всех отделений. Безусловно, преподавание психологии в духовных заведениях имело свою специфику и было весьма далеко от научной психологии того времени, закономерным образом развеиваясь в рамках пастырского служения. Однако, включение психологии в программу учебных заведений подкрепило интерес к этой дисциплине в целом, и расширило сферу психологического дискурса в России на рубеже XIX-XX вв.

Исследование поддержано грантом РНФ № 22-28-00862 «Инфосфера духовных учебных заведений Российской империи XIX — нач. XX вв.»

Одиноченко В.А.

Гомельский государственный университет им. Ф.

Скорины

**СОВРЕМЕННОЕ БЕЛОРУССКОЕ
РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ: ПРОБЛЕМА ВЫРАБОТКИ
СОБСТВЕННОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ.**

Изменения в современном белорусском религиоведении обусловлены прежде всего сменой социальной реальности. После распада Советского Союза каждая из республик пошла собственным путем развития. Встала проблема осмысления своей традиции, которая стала рассматриваться как основа национальной идентичности, опираясь на которую, можно осуществлять деятельность. В современной Беларуси актуальным является изучение исторической традиции в ее целостности и своеобразии. Называют такие ее этапы как Полоцкое и Туровское княжества, Великое княжество Литовское,

Речь Посполитая, Российская империя, БНР, БССР, Республика Беларусь. Осмысливая поликонфессиональность в Беларуси, следует учитывать, что в разные периоды истории преобладали различные конфессии. Например, когда в XVI в. писали о магнатах и шляхте ВКЛ, то считали их целиком протестантскими. И когда мы изучаем религиозную ситуацию в современной Беларуси, необходимо учитывать историю каждой конфессии на данной территории. В Беларуси существует мощная языческая традиция. Она проявляется и сейчас, в мировоззрении, праздниках и обрядах. Одним из ее компонентов является порожденная потребностями повседневной жизни естественная религиозность, которая сейчас преобладает. Когда мы говорим о соотношении белорусской религиозной традиции с современностью, необходимо учитывать, что современная Беларусь берет свое начало с принятия Верховным Советом БССР 27 июля 1990 г. Декларации о государственном суверенитете. Начинаются процессы, которые и образуют облик страны. Одним из них является формирование собственной религиозной ситуации. В постсоветском религиоведении произошла общая смена установок. Ранее они основывались на положениях марксизма. Религия рассматривалась прежде всего как социальный феномен. Сейчас же преобладает культурологический подход. Утверждается, что религия – это неотъемлемая часть истории национальной культуры и носитель традиционных моральных ценностей. Одна из задач, стоящих перед современным белорусским религиоведением – создание концептуальных координат, исходя из которых можно определить место религии в национальной культуре. Именно это предполагает выработку собственной точки зрения. В Беларуси существует своя религиозная традиция, а также специфическая религиозная ситуация. Ценность любых концептуальных построений резко возрастает, когда они основаны на конкретном материале. Когда мы говорим о трактовке религии, важно учитывать, что она была выработана на основе христианства.

Поэтому существует проблема осмысления в качестве религий, например, конфуцианства и синтоизма. В современной Беларуси образцом религии для большинства населения является православие. Также и на официальном уровне утверждается, что оно сыграло определяющую роль в развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа. Это задает определенный облик религии. Однако в белорусской религиозной традиции присутствуют также католичество и протестантство. Они занимают иное место в обществе, по-иному понимают, что такое верующий и что такое религия. Если говорить о месте религии в культуре, то мы сталкиваемся с проблемой традиционной религии. На наш взгляд, само это понятие может быть беспрепятственно применено только к национальным религиям. Традиционной религией для Беларуси является язычество. В последние десятилетия по нему накоплен значительный по объему этнографический материал. Стоит задача его религиоведческого осмысления. Но также мы можем говорить о традиции православия, католичества, протестантства, иудаизма и ислама на территории Беларуси. Нам следует учитывать, что эти религиозные направления находятся в различных временных измерениях. Они должны быть соотнесены с современностью Беларуси. Сейчас важно осмысление собственной религиозной традиции. Именно она дает наиболее ценный материал для религиоведения. На его основе может осуществляться изучение религиозных процессов в других странах и мире в целом, а также теоретическое осмысление религии.

Петров Р. И.

НИУ «Высшая школа экономики»

АНТРОПОЛОГИЯ РЕЛИГИИ В ПЕРЕПИСКЕ Л. Н.
ТОЛСТОГО И Н. Н. СТРАХОВА

Данный доклад посвящён изучению религиоведческого наследия русских мыслителей второй половины

XIX века: Льва Толстого и Николая Страхова. Идеи в области религиоведения и философии религии будут представлены в их двухтомной переписке. Цивилизационные коды России были сформированы на стыке многих традиций. Наряду с христианством восточного образца, переписка между мыслителями демонстрирует широкий спектр проблем, в которые оказывается вовлечён религиозный контекст. В связи с этим в рамках данного выступления будет предложен один из методов, используемый в культурной антропологии: метод антропологии религии. Основная проблема, поставленная в докладе – это анализ понятий «вера» и «человек» с точки зрения культурной антропологии. В качестве методов будут использованы герменевтический и сравнительно-исторический методы, метод комплексного системного анализа. Антропология религии, уже заявленная как метод, в рамках данной работы будет не только одним из подходов, но и главной темой, предметом которой выступают понятия «человек» и «религия»

Основными источниками доклада станут: «Переписка Л. Н. Толстого и Н. Н. Страхова» в двух томах. Помимо этого, будет использоваться материал статьи Волоховой Н. В. «Добро – красота – истина» как основополагающие концепты в религиозно-философской антропологии Л.Н. Толстого» (2013 г.), статьи Майданского А. Д. и Майданской И. А. «Философская антропология Страхова» (2010 г.) из произведения «Н. Н. Страхов в диалоге с современниками». Работ, отталкивающихся только от антропологии религии и пытающихся проанализировать и соотнести взгляды двух переписчиков, пока не существует. Данный доклад представляет собой первую попытку это сделать. Переписка Толстого и Страхова выходит за рамки чисто философского анализа. В ней они анализируют общественно-политические и религиозно-философские проблемы второй половины XIX века, привлекая материал прошедших эпох истории философии и

религии. Сама переписка в этом отношении выступает как спор европоцентристской позиции с позиции плюрализма культур, что признаётся самой дисциплиной «культурная антропология». Результатом этого доклада стало понимание тех противоречий, которые переписчики сохранили на протяжении всего времени своего разговора. Страхов как философ, анализируя христианство и его русский вариант, с позиций органицизма рассматривает понятия «человек» и «вера». Толстой же на первое место ставит «человека» и уже отсюда начинает исходить, говоря о религии и вере.

Поляков Н. С.

СПбГУ

ПАСТАФАРИАНСТВО: ПРОНАУЧНОЕ ДВИЖЕНИЕ ИЛИ ВЫМЫШЛЕННАЯ РЕЛИГИЯ?

Палитра современного религиозного мира отличается разнообразием, и один из его ярких феноменов – так называемые пародийные религии, которые можно относить как к проявлениям атеизма, так и к проявлениям новой религиозности. Кэрол Кьюзак, предложившая этот термин, отнесла к ним дискордианизм, матриксизм, джедаизм и пастафарианство. Между тем, вымышленные религии – это новые религии, в основе которых лежат различные художественные произведения, будь то литературные или кинематографические, и они вовсе не обязательно подразумевают гротескный или сатирический взгляд на религию. Пожалуй, самая известная на данный момент пародийная религия – пастафарианство или религия Летающего Макаронного Монстра (ЛММ). Пастафарианство возникло после того как в 2005 г. американский физик Бобби Хендерсон отправил сатирическое письмо в департамент образования штата Канзас в знак протеста против планировавшегося введения преподавания раздела по теории разумного замысла в состав программы по естественной истории в государственных школах Канзаса.

Возникнув как метод борьбы с преподаванием в американских школах креационистских взглядов на происхождение мира и как метод распространения научной картины мира, пастафарианство остается приверженным этой задаче. Например, и мировое, и российское пастафарианское сообщество (последнее официально зарегистрировано в России как религиозная группа «Русская пастафарианская церковь Макаронного пастриархата» 12 июля 2013 г.) во время пандемии COVID-19 активно боролись с движением так называемых «антиваксеров» и пропагандировали необходимость прививок от коронавируса. Изначально религия ЛММ появилась как способ продемонстрировать нелепость преподавания креационистских теорий в рамках школьного курса биологии, и развивалась далее Хендерсоном в том же русле, высвечивая и высмеивая как доводы поборников креационизма, так и в целом религиозные представления, как недоказуемые научно. В целом пастафарианское сообщество пытается продвигать научный подход не только в противовес религиозному, но и просто антинаучному, что видно на примере борьбы пастафариан с антиваксерством. Между тем, многие пастафариане протестуют против попыток представить их в роли атеистов, занимающихся религиозной сатирой, утверждая, что они истинно верующие. Так движение, возникшее как антирелигиозное и пронаучное, постепенно становится вымышленной религией, обрастающей доктринальными и ритуальными особенностями. Имитируя и пародируя другие религии, пастафарианство постепенно все больше приобретает религиозные черты, становясь в один ряд с другими вымышленными религиями, что и отражается в борьбе ряда пастафариан с обозначением Церкви ЛММ как пародийной религии. Вопреки этим «играм в религию», которые потенциально могут превратить Церковь ЛММ в НРД, стоит подчеркнуть, что в целом пастафарианство остается движением

ем, пропагандирующем науку и борющемся с разными формами мракобесия и религиозных суеверий.

Исследование поддержано грантом РНФ № 22-28-00920 «Постсекулярная религиозность и популярная культура: феномен вымышленных и пародийных религий»

Пызиков Д.Д.

СПбГУ

ИСТОРИЯ ПРАВОСЛАВИЯ В ИССЛЕДОВАНИЯХ СОВЕТСКОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Для того, чтобы построить цельную картину истории изучения православия в советской науке, необходимо выявить закономерности и корреляции в развитии отечественного религиоведения в зависимости от актуальной политической обстановки и идеологической повестки в СССР. Представляется, что для выполнения поставленной задачи, в контексте перманентного изменения курса партии по отношению к православию и церкви и постоянно меняющихся идеологем, наилучшим объектом исследования выступают монографии отечественных авторов, особенно интересно отметить работы одного и того же автора, выпущенные в разные «эпохи» советского атеизма, и научная периодика, которая выступала специфической формой научной коммуникации. В рамках и на примерах конкретных научных работ можно отследить изменения риторики, появление программных статей в журналах, развитие или исчезновение определенных тем исследований, преемственность или же, наоборот, отличия в оценках разных поколений религиоведов в определенные промежутки истории атеизма в СССР. Таким образом, объективный анализ истории изучения православия в СССР позволит увидеть творческое наследие отечественной науки. Одной из первых тем, которую вернули в научный дискурс после периода воинствующего атеизма 1920-1930-х гг. была древнерусская культура. Это было обусловлено новой идео-

логией советского патриотизма в конструировании сталинского политического мифа. Реабилитации подверглось героическое прошлое страны и соответствующие военные деятели: А. Невский, Д. Донской, Д. Пожарский, А. Суворов, М. Кутузов и пр. Выходила научно-популярная литература, посвященная походам древнерусских князей и истории русских крепостных сооружений. В дальнейшем это распространится на летописные источники, такие как «Повесть временных лет», «Слово о полку Игореве», «Задонщина», агиографию «исторических» личностей и т.д. Позже стали появляться исследования, которые были посвящены церковным средневековым источникам. Возможно, эта область исследования истории православия была наименее идеологизированной, потому что, находясь в рамках источниковедения, научные работы по большей части представляли собой публикацию документов. Наибольшей публикационной активностью отличались такие известные историки, как М.Н. Тихомиров, А.А. Зимин, И.У. Будовниц и др. Одной из важнейших и дискуссионных тем в советских исследованиях истории православия была тема крещения Руси. Советские историки, в общем, сходились во мнении, что принятие христианства было закономерным и прогрессивным явлением и подготавливалось всей предыдущей историей; при этом в народе христианизация шла медленно, что выразилось в формировании особой, синкретической религии. Важными являются работы С.В. Бахрушина, И.У. Будовница, Б.Д. Грекова, М.Н. Тихомирова и др. Другой темой, которая всегда поднималась при изучении истории православия – это краеугольные для советской историографии вопросы феодализма и церковного (монастырского) землевладения. Советскими авторами православная церковь в истории воспринималась одним из главных феодалов, которая в союзе с самодержавием угнетала трудовые массы. Логическим продолжением темы феодализма являются вопросы антифеодальных движений, которые приоб-

ретали формы ересей (советская историография называла их реформационно-гуманистическими движениями), и вопросы истории крестьянских восстаний. Одной из самых главных работ по этой тематике является монография Н.А. Казаковой и Я.С. Лурье «Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI века». Среди других областей религиоведческих исследований советского периода можно обозначить историю отечественного свободомыслия и вольнодумства, где особое внимание уделялось классикам революционно-демократической мысли (работы Н.А. Казаковой, В.П. Адриановой-Перетц, М.И. Шахновича и др.); отдельная область исследований по истории православия появляется в период хрущевской антирелигиозной кампании (1958-1964), посвящена она «модернизации» православного богословия, или, в общем, положению современного православия (работы Л.Н. Митрохина, И.А. Кривелева, П.К. Курочкина, Н.С. Гордиенко и др.); вопросы культа и православного вероучения (работы Л.И. Емелях) и пр. Таким образом, идеологическая политика партии и государства в области атеизма непосредственным и прямым образом влияла на развитие отечественного религиоведения в 1943-1988 гг. Историю изучения православия можно воспринимать как своеобразное зеркало отношения государства к данному вопросу.

Доклад подготовлен при поддержке гранта РФФИ № 22-28-00862 «Инфосфера духовных учебных заведения Российской империи XIX — нач. XX вв.».

Савченко И.А.

МГПУ

ЭМПИРИЧЕСКАЯ НАУКА О РЕЛИГИИ:

СПОСОБЫ

ИНТЕРПРЕТАЦИИ ДАННЫХ

Если философам в течение многих столетий удается изучать общество без проведения социологических опросов,

то современные социологи, напротив, умудряются объяснять данные количественных исследований без обращения к научной теории. И это – несмотря на то, что классики социологии (М. Вебер, Э. Дюркгейм, П. Сорокин и др.) хотя и обращались, например, к статистике или анализу документов, были, в первую очередь, теоретиками, и именно поэтому их сочинения ценны для нас сегодня. Цель доклада – показать, что эмпирическая наука о религии лишь тогда обретет исследовательскую ценность, когда интерпретации данных сопутствует обращение к религиоведческой теории. В качестве примера приведем проведённое автором доклада опросное исследование (2021 г., $n = 947$), где сравниваются особенности религиозного сознания коренных жителей исконно православных регионов центральной России и мигрантов-мусульман из государств центральной Азии. Обнаруживается, носители посфигуративного культурного образца (мигранты) уважают традицию в любом виде, поэтому представитель любого (исламского, христианского и др.) религиозного культа вызывает у них больше почтения, чем человек неверующий. У типичного же молодого коренного жителя российского региона, напротив, любая явно выраженная религиозная заряженность (православная в том числе) вызывает, скорее, неодобрение, к исламу же они относятся, увы, преимущественно, негативно. Для понимания причин выявленных противоречий недостаточно обращения к социально-историческим фактам (разрушению церкви в советский период), поскольку такие противоречия свойственны, например, западноевропейским обществам, где гонений на христианство не было. Для системной интерпретации эмпирических данных автор обращается к работам современных религиоведов-теоретиков. Так, исследования христианства объясняют некоторые нюансы в трансформации религиозного сознания молодых россиян. Становятся востребованными идеи о «невидимой» [5]), «скрытой» [4], «диффузной» религии [3]).

Для объяснения негативного отношения российских студентов к исламу весьма полезны положения из работы Х.Дж. Маргулла [6], с красноречивым названием «Притязания христианства на абсолютность в эпоху диалога». В методологическом отношении представляются интересными впервые высказанные в 1902 г. «религиоисторической теологии» Э. Трёлча об отказе от применения в науке качественных отличий христианства от других религий [7]. Мнения респондентов-мусульман можно объяснить по-разному: либо отсутствием убежденности в своей религиозной исключительности [6], либо некой специфической исламской искренностью веры [1], исламской толерантностью [2]. Эти утверждения стоит проверить эмпирически, обеспечивая цикличность эмпирико-теоретического поиска.

1. Аль-Бадр, Абд ар-Раззак ибн Абд аль-Мухсин. Причины увеличения и уменьшения веры. М.: Издатель Эжаев. 2007. 134 с.

2. Кулиев Э. Р. Ислам как фактор поддержания стабильности в Центральной Евразии // Азербайджан в мире.э 2006. № 3(5). С. 41-50.

3. Чиприани Р. Диффузная религия ценностей // Социология религии в обществе позднего модернa. 2021. Т. 10. С. 17-24.

4. Bailey, E.I. *Implicit religion in contemporary society*. Kampen, Netherlands: Kok Pharos; Weinheim, Germany: Deutscher Studien Verlag, 1997. 302 p.

5. Luckmann, Th. "Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft // *British Journal of Sociology* 1964. No 15. 375 p.

6. Margull, H.J. Der «Absolutheitsanspruch» des Christentums im Zeitalter des Dialogs. Einsichten in der Dialogerfahrung // *Europäische Theologie*, hrsg. T. Rendtorff-Guetersloh, 1980. S.127–136.

7. Troeltsch, E. Christentum und Religionsgeschichte // Troeltsch, E. Gesammelte Schriften II, Tübingen 1922. S. 328-329.

Спирин Т.В.

Волгоградский государственный университет
ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ:
ПРИМЕНЕНИЕ МЕТОДОВ ПРАКТИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ В ИССЛЕДОВАНИИ РЕЛИГИИ

К XXI веку сложилась удивительная ситуация: исследователь в той или иной научной или философской области скован критической нечеловекообразной массой текстов. Фигура философа превратилась в фигуру комментатора философских текстов, философия деактуализируется, подменяется историей философии. Количество методов и критиков приводит к ситуации, когда исследователь отказывается предложить ясную модель того или иного явления, как В. Гантке отказался от стремления описать универсальную матрицу религиозного сознания. В сложившейся ситуации появилась необходимость практической философии, в современности ярко представленной французским философом Оскаром Бренифье, который наглядно показывает, каким образом сократический диалог может работать сегодня, не обременяя человека античным контекстом. Причем, античный контекст, в данном случае, не отрицается, а «выносится за скобки». Также радикально ставит вопрос и современный французский философ Жакоб Рогозинский в работе «Джихадизм: назад, к жертвоприношениям», указывая, что философское исследование религиозного феномена отличается от научного за счет того, что «философия не пытается объяснить феномены, находя им причины, но сосредотачивается на понимании их сути посредством концептов». В какой-то степени эта герменевтическая установка в духе Х.-Г. Гадамера позволяет найти новые решения знакомым проблемам,

выйти, в случае французского философа, на такие идеи как «диспозитив веры», «проклятие Омара», «комплекс Измаила» и т.д. Указанные идеи позволяют не констатировать, например, явление джихадизма и его исторические причины, а идентифицировать себя в мире, найти ясную объяснительную модель происходящим страшным событиям, сформировать свое отношение к данному явлению в современном мире и выстроить собственный проект на будущее. Указанная радикальная установка философа относительно научного сообщества – не нова. Критика философами науки и ее методов – традиция. Но здесь уместно уточнить, что данную традицию необходимо продолжать относительно всех областей наук, быть философом – это быть оводом, приставленным к лошади. В докладе будут рассмотрены возможности применения практической философии в исследовании религий. Указано преимущество радикальной методологической установки отказа от экспертности для достижения гетерогенности исследовательского поля с целью получения конкретных идей для выстраивания диалога философских и научных кругов с обществом. Рассмотрены конкретные примеры применения практической философии в исследовании религии.

Стецкевич М. С.

СПбГУ

**А.И. БУЛГАКОВ КАК ИСТОРИК
ОКСФОРДСКОГО ДВИЖЕНИЯ**

Имя А. И. Булгакова (1859 – 1907) упоминается, как правило, в исследованиях, посвященных анализу творчества его знаменитого сына – писателя М.А. Булгакова. Между тем Булгаков-старший, на протяжении многих лет являвшийся преподавателем, а с 1889 г. – заведующим кафедрой истории и разбора западных исповеданий Киевской духовной академии (далее – КДА) и активно печатавшийся в её «Трудах» (далее – ТКДА), был достаточно крупным исследовате-

лем истории западного христианства, и в частности – англиканства. Некоторые труды Булгакова не утратили своего научного значения до сего дня. Выбрав в качестве темы магистерской диссертации историю развития обновленческого течения в англиканстве – методизма (её текст был опубликован в ТКДА в 1987 г.), Булгаков в дальнейшем сосредоточил своё внимание на изучении современных течений в Церкви Англии, и прежде всего трактарианства. Возникшее в 1833 г. и известное также как Оксфордское движение, трактарианство отстаивало взгляд на англиканство как продолжение древней неразделенной Церкви и решительно отрицало его протестантский характер. В связи с этим трактарианство вызвало живейший интерес в России, а некоторые участники Оксфордского движения даже предприняли инициативы, направленные на сближение англиканства и православия. Первые несколько статей, опубликованных Булгаковым в ТКДА в 1889 – 1894 гг., явились своеобразной пробой пера. Они представляли собой очерки современного состояния Церкви Англии и английского католичества, некрологи заметных деятелей позднего трактарианства Р.Ф. Литтлдейла (1833 – 1890) и Дж. Дж. Палмера (1828 – 1892). Здесь Булгаков, опираясь на достаточно скудную источниковую и историографическую базу, ещё не разделяет начальную, собственно оксфордскую стадию трактарианства, продолжавшуюся до середины XIX в., и его последующий, ритуалистский этап. Он использует термин «ритуализм» как синоним понятий «Оксфордское движение» и «трактарианство», хотя в 1830 – 1840-е гг. вопрос о возрождении древних ритуалов, в отличие от современного Булгакову периода, ещё не был актуален. По собственному признанию исследователя, его интерес к трактарианству был обусловлен тем, что в этом движении «непрерывно, хотя и медленно, исполняется ежедневное прошение Церкви Христовой *о соединении всех христиан во едино стадо* под управлением единого истинного

Пастыря». Но Булгаков, будучи православным богословом, тем не менее стремился к максимально возможной в этих рамках объективности, избегая критики англиканства и отдавая предпочтение повествовательно-аналитической манере изложения. Несомненно, его самой интересной и важной работой по истории трактарианства является книга «Новые религиозные преобразования в Англии в XIX в.», опубликованная в 1897 г. Основанная на очень ограниченном круге источников, среди которых не последнее место занимают статьи в немецких изданиях, эта работа тем не менее представляет детальный анализ как оксфордской, так и ритуалистской стадий в развитии трактарианства. Булгаков оказался единственным российским автором, отметившим вклад в развитие Оксфордского движения не только таких фигур, как выдающийся богослов Дж. Г. Ньюмен, но и А. Персеваль и Р. Х. Фруд, а также представившим попытку периодизации истории трактарианства. Более того, Булгаков в определенной степени предвосхитил современную точку зрения, согласно которой уход Ньюмена в Римско-католическую церковь в 1845 г. был не катастрофой, а лишь изменением в характере развития трактарианства. В целом же можно уверенно утверждать, что труды Булгакова были, по сравнению с сочинениями многих других российских авторов XIX – начала XX вв., писавших о трактарианстве, были в наименьшей степени затронуты духом конфессионализма и имели очевидный научный характер

Терюкова Е. А.

СПбГУ/ГМИР

МУЗЕЙ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА И
ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ В СССР В 1960-70-х гг.

История Государственного музея истории религии и атеизма в 1960-1970-х гг. до недавнего времени не становилась предметом специального изучения. Между тем в архи-

вах сохранилось немало документов, которые позволяют сформировать весьма полное представление об основных направлениях его деятельности как одного из ведущих учреждений, занимающихся изучением состояния религиозности в стране. С 1962 г., руководствуясь решениями XXII съезда КПСС и зафиксированной в принятой на нем третьей Программе партии установкой на полное преодоление религиозных пережитков в СССР, в музее получает развитие новое направление работы - научно-методическое. Перед музеем ставилась задача превращения в научно-методический центр по вопросам атеистической пропаганды. Определяя объем и направления работы научно-методического сектора, дирекция музея наряду с планомерной работой по оказанию помощи культпросветучреждениям, музеям, областным отделениям общества «Знания», отделам народного образования и пр., формулировала необходимость ежегодной организации выездов групп научных сотрудников в различные области страны. Наряду с обязательным чтением лекций, организацией бесед на атеистические темы, налаживанием связей с местным атеистическим активом и оказанием ему методической помощи, работой в архивах, знакомством с экспозициями региональных музеев и консультированием их сотрудников по вопросам строительства атеистических экспозиций, выезды преследовали целью ознакомление с деятельностью религиозных организаций и изучение состояния научно-атеистической пропаганды в регионе, включали в себя проведение социологических обследований и сбор новых экспонатов для музейной коллекции. При формировании плана командировок преимущество отдавалось областям с наибольшей активизацией деятельности религиозных организаций. В период с 1960 по 1973 г. было состоялось более 80 индивидуальных и групповых командировок и экспедиций, в осуществлении которых было задействовано не менее 34 сотрудников. География поездок отличалась большим

охватом. Полученные в ходе поездок материалы использовались для разработки конкретных форм и методов научно-атеистической работы, а также способствовали пополнению коллекции и расширению музейной экспозиции. В 1962 г. в музее открылся новый раздел постоянной экспозиции «Преодоление религиозных пережитков в СССР». Она включала тематические блоки: «Свобода совести в СССР», «Программа КПСС и религия», «Классовая сущность религии, современное сектантство», «Коммунистический труд и преодоление религии», «Рост культуры и науки и преодоление религии», «Отход трудящихся от религии», «Научно-атеистическая пропаганда», «Коммунистическая мораль и новые традиции» [1]. Тематико-экспозиционный план отдела стал предметом внешнего рецензирования. В рецензии говорилось, что вместо подлинных вещевых экспонатов, в обилии имеющихся в других разделах экспозиции, план пестрит фотоснимками, диаграммами и схемами. «Вместо картин и скульптур корифеев русского и зарубежного искусства в плане перечисляются произведения будущих корифеев советского искусства, наскоро выполненные по заказу научной части музея» [2]. Два года спустя в отделе началась реэкспозиция. По сравнению с предыдущей редакцией обновленная экспозиция была пополнена целым рядом экспонатов «музейного значения», как например обстановочные сцены «Старообрядческая молельня» и «Подпольная иеговистская типография» [3]. В Пояснительной записке к «Экспозиционному плану отдела «Преодоление религиозных пережитков в СССР» в период развернутого строительства коммунизма. 1964 г.» отмечалось, что музеем была проведена работа по сбору экспонатов, создан фонд современных материалов, в том числе и рукописных, что дает возможность пополнить и улучшить экспозицию отдела [4]. Экспозиция состояла из двух отделов: «Реакционная сущность религиозной идеологии» (в задачи которого входило «разоблачение реакционной

сущности религиозной идеологии и морали», «стремления церковников и сектантов приспособиться к современности») и «Пути преодоления религиозных пережитков в СССР». По сравнению с предыдущей экспозиция была расширена, главным образом, за счет отделов «Формирование научного мировоззрения и атеистическое воспитание» и «Советская литература и искусство против религии», шире освещались темы «Новые советские традиции» и «Реакционная сущность сектантства».

Исследование поддержано грантом РФФИ № 21-011-43036 СССР «“Научный атеизм” как идеологический конструкт, образовательный проект и элемент советского образа жизни (1950-х-1980-х гг.)»

1. ЦГАЛИ. Ф.195. Оп.1. Д.217. Л.4.
2. ЦГАЛИ. Ф.195. Оп.1. Д.217. Л. 38-39.
3. ЦГАЛИ. Ф.195. Оп.1. Д.342. Л.9.
4. ЦГАЛИ. Ф.195. Оп.1. Д.268. Л.2.

Чернецов М.А.

ПГУ

**ИССЛЕДОВАНИЕ РЕЛИГИОЗНОСТИ РОССИЯН
ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ПОНЯТИЯ СВОБОДЫ-
САМОСТОЯТЕЛЬНОСТИ**

Религиозно-метафизические представления россиян в постсоветскую эпоху находятся в состоянии перманентной трансформации. Сегодня очевидно, что попытка описать религиозность россиян через простое конфессиональное деление сталкивается с рядом проблем: с одной стороны, в части демаркации конфессиональных границ (см. подходы Ю. Ю. Синелиной, Р. Н. Лункина), а с другой — в содержательном описании самих представлений, которые могли значительно отличаться от догматов конфессий. Оформившиеся в по-

следние десятилетия понятия бедной (М. Эпштейн), лоскутной (Д. Эрвьё-Леже), замещающей (С. Коллинз-Мэйо) религиозности описывают ту или иную черту духовной жизни социума. Как правило, эти концепции претендуют на некую универсальность в отношении большинства членов общества и при этом не дают динамических характеристик происходящих в нем процессов. Перспективным представляется анализ религиозности россиян на основе концепции российского ученого и философа А. Г. Мясникова [1]. В её рамках описывается иерархия из 10 степеней свободы-самостоятельности, последовательно достигаемых как отдельной личностью, так и обществом:

1. Физическая;
2. Психоэмоциональная;
3. Интеллектуально-волевая;
4. Правовая;
5. Экономическая;
6. Социальная;
7. Политическая;
8. Нравственно-религиозная;
9. Творческая;
10. Гениальность.

При этом каждая предыдущая степень является основанием для планомерного достижения следующего уровня. Данная траектория не является строго обязательной для каждого индивида, но отражает личную эволюцию большинства, равно как и общества в целом. Само по себе наличие религиозно-метафизических представлений не говорит об обретении нравственно-религиозной свободы. Ниже предлагается перечень показателей, свидетельствующих о ее достижении. *Критерий1*: Механизм формирования мировоззрения. *Признаки самостоятельности*: Отношение к вере или к атеизму, которое формируется самостоятельно, в процессе рефлексии, свободной работы мысли личности. *Признаки несамостоя-*

тельности: Формирование нравственно-религиозных представлений как результата действия императивов власти, влияния массовой культуры, (не-)одобрения социума. *Критерий 2*: Сложность нравственно-метафизических конструкций. *Признаки самостоятельности*: Отказ от более простых метафизических конструкций в пользу более сложных. *Признаки несамостоятельности*: Упрощение метафизических конструкций. *Критерий 3*: Основание идентичности. *Признаки самостоятельности*: Религиозная самоидентификация на основе личных убеждений. *Признаки несамостоятельности*: Религиозная самоидентификация как компромисс с обществом. *Критерий 4*: Внутренняя логика убеждений. *Признаки самостоятельности*: Элементы нравственно-религиозных убеждений не противоречат друг другу. *Признаки несамостоятельности*: Совмещение противоречащих друг другу элементов веры. *Критерий 5*: Сфера практического применения. *Признаки самостоятельности*: Метафизические установки преимущественно влияют на нравственный поведенческий выбор индивида. Молитвенное обращение и иная духовная активность призваны улучшить самого человека. *Признаки несамостоятельности*: Метафизические установки выражаются в культе и обрядности. Молитва как поиск сверхъестественного содействия в частных вопросах. *Критерий 6*: Ограничение метафизической сферы. *Признаки самостоятельности*: Чёткое разграничение метафизических представлений и политических взглядов, бытовых привычек и т.п. *Признаки несамостоятельности*: Вытеснение атрибутов духовной жизни в утилитарную и даже развлекательную сферу. В настоящее время ведется работа над расширением перечня критериев. Приняв какую-либо периодизацию рассматриваемого исторического отрезка, исследователь получает возможность дать оценку каждому из этапов. Результатом станет содержательная динамическая картина эволюции религиозно-метафизических взглядов населения.

1. Происхождение, структура и функции ловушек для свободы: социально-философский анализ / Мясников А.Г. [и др.] // Философский журнал «Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке». 2019. Т. 8. №2А. С.158-170.

Чумакова Т.В.

СПбГУ

**«АВТОБИОГРАФИЧЕСКИЕ ЗАПИСКИ»
АРХИЕПИСКОПА САВВЫ (ТИХОМИРОВА) КАК
ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
В РОССИИ**

Доклад посвящен исследованию воспоминаний Саввы (Тихомирова Ивана Михайловича; архиепископа Тверского и Кашинского; 1819-1896), опубликованных после его смерти (Хроника моей жизни: Автобиографические записки высокопреосвященного Саввы, архиепископа Тверского и Кашинского: Т. 1-9. - Сергиев Посад: 2-я тип. А.И. Снегиревой, 1898-1911.). Эти воспоминания важны тем, что в них рисуется панорама культурной истории России XIX в. и частной жизни православного священства. Они также являются ценным источником по истории российского образования. «Автобиографические записки» архиепископа Саввы (Тихомирова) являются уникальным источником, поскольку автор скрупулезно описывает свою жизнь сына деревенского церковнослужителя, умершего еще до рождения сына. Даже самые ранние воспоминания представляют интерес для исследователей повседневной жизни деревенских клириков, поскольку рисуют не только жизнь провинциального священства Владимирской губернии, в среде которого рос будущий архиепископ, но и подробным описанием всех ступеней духовного образования, от первых ступеней начального, которое автор вместе с крестьянскими детьми получал у деревенского дьячка. Следующая ступень (уездное училище в

Шуе) им описывается настолько скрупулезно, что даже приводятся примеры упражнений по латыни и греческому. Переводы с греческого и латыни составляли важную часть низшего духовного образования, поскольку в это время преподавание в семинариях шло на латинском языке. Савва (Тихомиров) также подробно рассказывает о повседневной жизни учащихся и преподавателей. Затем он, как это и полагалось детям клириков, поступил в 1834 г. семинарию во Владимире. Благодаря запискам мы можем восстановить обучение в риторическом классе, где латинскому обучались по учебнику Бургия (Burg Johann Friedrich (1689-1766). *Burgii Elementa oratoria* (1823)) и по запискам учителя. Важной частью семинарского обучения было написание сочинений. Преподавание истории было достаточно формальным, она читалась преподавателем по книгам «Основания всеобщей истории» аббата Милло и «Основания всеобщей политической истории» И.К. Кайданова (1782 – 1843). Поощрялось знание семинаристами русской поэзии, архиеп. Савва вспоминал, что он учил в 1834 г. наизусть стихи Жуковского, Баратынского, Пушкина, Рыльева, Козлова, Ф. Глинки, Байрона (в русском переводе). Из иностранных языков учащиеся по выбору изучали немецкий или французский (если немецкий как правило выбирали те, кто планировал продолжать заниматься богословием, то французский как правило изучали те семинаристы, которые планировали светскую карьеру). Будущий епископ решил учить французский, однако уровень его преподавания оказался достаточно скромным. Главный акцент, по всей вероятности, делался на том, чтобы развить у семинаристов навык к написанию и произнесению проповедей. Во Владимирской семинарии учащиеся старших классов выступали с докладами на общих заседаниях учеников и преподавателей, где ученики младших классов читали наизусть латинские речи или стихи. Воспоминания архиеп. Саввы (Тихомирова) являются важным источником для изу-

чения гендерных аспектов повседневной жизни православно-го священства и членов их семей. Так, если мальчиков из семей клириков обучали грамоте (этого требовали законы Российской империи), то девочки еще в 30-е годы оставались неграмотными, и в лучшем случае знали буквы. Но позже была создана целая сеть школ разного уровня, в которых получали образование и девочки их семей духовенства. О состоянии обучения в этих школах также достаточно много материала в воспоминаниях.

Исследование поддержано грантом РФФИ № 22-28-00862 «Инфосфера духовных учебных заведений Российской империи XIX — нач. XX вв.»

Шахнович М. М.

СПбГУ

СОВЕТСКАЯ ИСТОРИЧЕСКАЯ НАУКА 1920-х-
начала 1930-х гг. О ПОЧИТАНИИ ХРИСТИАНСКИХ
СВЯТЫХ

В докладе показано, что в 1920-начале 1930-х гг. в Советском Союзе вышло довольно много работ, посвященных возникновению и распространению почитания святых в христианстве. Эти издания были неоднородны по своему содержанию и научной значимости, не говоря уже о стиле и манере изложения. Хотя все они написаны в контексте проводившейся в стране антирелигиозной политики, однако они различались глубиной источниковедческой базы, содержательностью анализа, а также методологическими особенностями в пределах возможного еще тогда относительного разнообразия внутри марксистского подхода. Автор выделяет три группы публикаций, исходя из их целей, задач и академичности содержания. Во-первых, это – это антирелигиозные брошюры и статьи, направленные на разоблачение культа мощей и «церковного обмана», написанные в русле идео-

логического заказа, отражающего государственную политику в области религии (И. А. Шпицберг, Б. П. Кандидов, М. В. Горев-Галкин, А. Логинов, Ф. М. Путинцев, Е. Г. Кияндер). Основание для интерпретации культа святых с точки зрения классового подхода заложил в 1924 г. Н. И. Бухарин в своем курсе по теории исторического материализма, когда писал, что Бог – это император, Богоматерь – императрица, Николай-чудотворец и другие излюбленные святые – министры. Между небесными придворными существует разделение труда: архистратиг Михаил – это фельдмаршал, богородица – главная «заступница», Николай – главным образом бог плодородия почвы, Пантелеймон – нечто вроде медика, Георгий-Победоносец – божественный вояка и др. Ко второй группе следует отнести опубликованные историко-публицистические сочинения российских (М. Ф. Паозерский, Н. М. Никольский, и переводы зарубежных авторов, описывающие историю канонизации тех или иных христианских святых, но критикующие народные и церковные рассказы о связанных с ними чудесах (Н. В. Румянцев, В. С. Рожицын, А. Б. Ранович). Авторы этих сочинений опирались на критическую традицию, восходящую как к протестантским, так и просветительским трудам XVI-XIX вв. Третья группа – это работы этнографов и фольклористов, занимавшихся изучением культа святых в рамках исследования народной религиозности и т.н. «бытового православия» (Н. М. Маторин).

Исследование поддержано грантом РФФИ – DFG, проект № 21-48-04402 «Святые и герои: от христианизации к национализму. Символ, Образ, Память (Северо-Западная Россия, страны Балтии и Северной Европы)».

Широкалова Г. С., Куконков П. И.
Приволжский Филиал ФНИСЦ РАН
РЕЛИГИОЗНАЯ ВЕРА КАК ФАКТОР
СОХРАНЕНИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ

В 2020 году Российское общество социологов провело исследование исторической памяти молодежи о Великой Отечественной войне [1]. Выборка из 13 тысяч учащихся позволила уточнить влияние различных факторов на отношение к событиям 80-летней давности, в том числе и религиозной веры. В отличие от многих исследований вопрос респондентам был задан не в общепринятой форме: «Вы - человек верующий?», а «Вы - человек религиозный?». Это позволило «очистить» группу «верующих» от тех, кто верит в инопланетян, космический разум и т.п. Отношение к прошлому проявляется: 1 - в его оценке; 2 – в сохранении символики тех лет, свидетельствующей об отношении семьи к участникам войны/труженикам тыла; 3 – в патриотизме повседневности. Для статьи возьмем лишь по одному показателю из каждой группы. Известно, что информационные источники, начиная от школьных учебников и заканчивая интернетом, заполнены альтернативными вариантами истории советского времени. Это отразилось в ответах на вопрос: «Какие чувства вызывает у Вас Победа в Великой Отечественной войне?». 60% религиозной молодежи отметили, что «Подвиг старших поколений, их самоотверженность и любовь к Родине» будут примером для новых поколений, среди нерелигиозной - 41,3%. «Память о минувшей войне сохраняется в сознании моих сверстников», выбрали, соответственно, 16,0% и 18,1%. С уходом из жизни участников и свидетелей ВОВ, угасает коммуникативная память: «С годами память о войне все более стирается в сознании новых поколений; ее заслоняют иные события и проблемы» (15,7% и 31,0%); «Героизм и самопожертвования во время Великой Отечественной войны становятся чуждыми значительной ча-

сти молодежи» (8,2% и 9,7%). Сравнивая распределение ответов, приходим к выводу, что традиционность, присущая мировоззрению религиозных людей, формирует более уважительное отношение к прошлому. Второй показатель отношения к предкам – «малый музей» из фотографий, газет, книг... «Семейных музеев» больше в религиозных семьях: 53,1% против 46,3%. Доли, не знающих есть ли такой, примерно одинаковы: среди религиозных респондентов – 16,6%, нерелигиозных – 18,5%. Третий показатель проявляется в активной деятельности, по поддержанию исторической памяти. Назовем его патриотизмом повседневности – служение в той или иной форме народу своей Родины без расчета на вознаграждение. В определенной степени к нему можно отнести участие в мероприятиях, посвященных событиям Великой Отечественной войны. Перечислим наиболее значимые акции, в которых планировали участвовать опрошенные: «Бессмертный полк»: религиозные – 30,8%, нерелигиозные – 18,0%, парад 9 мая, соответственно, 21,1% и 12,3%, подготовка праздника – 14,6% и 7,9%, встречи с ветеранами, оказание им помощи – 14,2% и 7,4%. Уважительное отношение к предкам один из основных постулатов авраамических религий, преобладающих на территории Евразийского пространства, поэтому большая вовлеченность религиозной молодежи в различные формы поминовения объяснима. В этой группе не планировали принять участия в акциях, посвященных памяти о ВОВ 8,4%, среди нерелигиозных – 23,2%. Исследование подтвердило вывод ученых о том, что религия один из факторов сохранения исторической памяти, народных традиций, патриотических чувств народа. Но будучи в тесной связи с государством, религиозные организации отбирают и положительно оценивают лишь те события, которые соответствуют общей парадигме политического момента.

1. Спасибо прадеду за Победу...: монография по материалам мониторинга «Российское студенчество о Великой

Отечественной войне» (2005–2010–2015– 2020 гг.) / под общей редакцией Ю. Р. Вишневого. Екатеринбург: Издательство УрФУ, 2020. — 352 с.

КРУГЛЫЙ СТОЛ «ИДЕЯ ИМПЕРИИ И ИДЕЯ РЕВОЛЮЦИИ В РУССКОЙ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ ЭПОХИ ЭМИГРАЦИИ»

Круглый стол организован в рамках проекта, поддержанного РНФ, проект № 21-18-00153 «Идея империи и идея революции: два полюса русского общественно-политического мировоззрения в философии и культуре XIX-XXI веков».

Р.В. Светлов

Балтийский федеральный университет им. И. Канта ИМПЕРИЯ И РОССИЯ В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ СТОРОННИКОВ ФОРМАЦИОННОЙ КОНЦЕПЦИИ ИСТОРИИ

Формационные взгляды в России традиционно были свойственны сторонникам западничества и, безусловно, марксизма. Особенно это видно по полемическим работам Г.В. Плеханова, направленным против идеологов идеи особого пути русского общества. Сторонники «формационной» теории вместе с тем видели в имперской форме российской государственности временное явление, полагая, что новый этап общественного развития вызовет новые структуры государственности: сама форма государственного строя не имела с их точки зрения определяющего для неотвратимого будущего характера. Причины таких представлений будут обсуждаться в докладе.

И.И. Евлампиев

Санкт-Петербургский государственный университет СУДЬБА РУССКОЙ МОНАРХИИ И РУССКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ В ОЦЕНКАХ И.А. ИЛЬИНА И Н.А. БЕРДЯЕВА

И.А. Ильин и Н.А. Бердяев дали полярные оценки судьбы русской монархии и русской революции, поэтому

сопоставление их точек зрения дает объемную картину споров по этому вопросу в русской эмиграции.

Ильин утверждал, что русская монархия в ее исторической форме есть полное и адекватное выражение сущности русского нации, а революция, наоборот, — абсолютно чуждое русскому характеру явление. В этом он выступал наследником ранних славянофилов, которые полагали, что главной особенностью русского духовного бытия является органическая целостность нации, что А.С. Хомяков выразил термином «соборность». Эта особенность делает наиболее естественной формой политического устройства «народную монархию», в которой монарх правит от имени народа и прислушиваясь к его воле. Революция в любой форме разрушает указанное духовное единство, поэтому она недопустима и не может вести ни к чему положительному. Ленина и большевиков Ильин считал пагубным «заболеванием» русского духа, привнесенным извне.

Бердяев, напротив, считал, что традиционная монархия, имеющая средневековые, византийские корни, вела Россию к гибели, а революция стала тяжелой болезнью, но освободила творческие силы нации. В его понимании, главным качеством русского народа является приверженность «анархизму», стремлению к свободному, негосударственному устройству общества, именно это делает русский народ постоянно настроенным на «бунт» и революции и порождает в нем отношение в любой власти как к «незаконной», с точки зрения высшего, божественного Закона.

Несмотря на кажущуюся несовместимость этих точек зрения, их можно совместить, если придать терминам «монархия» («империя») и «революция» необычный смысл. Этот смысл можно уловить в рассуждениях Бердяева, и в этом смысле он оказывается более глубоким и проницательным

мыслителем, чем Ильин. Россия нуждается не в политической, а в *духовной* революции, которая должна преобразовать реальную авторитарную политической империю в идеальную духовную империю, в ней главными ценностями стали бы творчество и культура. Представление о такой «духовной империи» можно найти в русской общественно-политической мысли XIX века — в трудах А.С. Хомякова, А.И. Герцена, Ф.И. Тютчева, Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева и др.

А.В. Малинов

Санкт-Петербургский государственный университет ИДЕЯ ИМПЕРИИ И ВОСТОЧНЫЙ ВОПРОС

В докладе рассматриваются взгляды крупнейшего отечественного слависта Владимира Ивановича Ламанского (1833–1914) на восточный вопрос. В качестве источников используются как опубликованные работы ученого, так и его рукописи. Отмечается, что, опираясь на идеи славянофилов, Ламанский сформулировал оригинальное цивилизационное и политико-географическое учение, которое нашло развитие в концепции евразийцев. Указывается, что особенностью подхода Ламанского был широкий философско-исторический и всемирно-исторический взгляд на восточный вопрос. Он показывал, что значение восточного вопроса не сводится к соперничеству с Турцией, освобождению южных славян, захвату Константинополя и контролю над проливами. Согласно Ламанскому Восточный вопрос – это вопрос о цивилизационных разломах в Восточной Европе и Малой Азии, которые приводят к противостоянию двух цивилизационных миров: германо-романского и греко-славянского или Среднего мира. Основные границы греко-славянской цивилизацией совпадают с пределами Российской империи, однако неустойчивой остается западная граница этого самобытного мира. Ее определение и составляет

главное содержание восточного вопроса. Политическая конфигурация греко-славянской цивилизации лучше всего соответствует идее единой христианской империи, допускающей различные формы правления на разных территориях. Однако в Российском государстве, как крупнейшем представителе Среднего мира, реализовался другой тип империи – европеизирующегося государства, которое не соответствует ее всемирно-исторической задаче. Восточный вопрос, таким образом – это вопрос о взаимных отношениях германо-романского и Среднего мира. Ламанский показывал, что его решение не может быть чисто военным. Благоприятное для Среднего мира разрешение восточного вопроса будет являться следствием его успешного внутреннего развития.

В.А. Куприянов

Санкт-Петербургский филиал Института истории
естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН
**ПРАВО НА РЕВОЛЮЦИЮ В ФИЛОСОФСКО-
ПРАВОВОЙ СИСТЕМЕ Б.Н. ЧИЧЕРИНА**

В докладе предполагается рассмотреть критику теории и практики революции в философии права Б.Н. Чичерина. Предполагается показать, что основе отрицания права на революции в философии Чичерина особая трактовка проблемы человека. Реконструкция критики философии революции Чичериным будет проведена в широком контексте европейской политической мысли. Будет показано, что немецкий идеализм привнес в историю философии права новое понимание революции. Однако критика Чичерина была направлена против революции вообще.

И.Ю. Матвеева

Российский государственный институт сценических искусств

ОТ КРИТИКИ — К ПОНИМАНИЮ: МЫСЛИТЕЛИ
РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ О РЕЛИГИОЗНО-
ФИЛОСОФСКОМ УЧЕНИИ ЛЬВА ТОЛСТОГО

Среди «проклятых» русских вопросов эпохи Серебряного века можно вполне назвать вопрос о Льве Толстом. Показательно, что, несмотря на споры и разногласия русских мыслителей эпохи рубежа веков, в отношении религиозно-философского учения Толстого они проявляли невиданное единодушие — в их оценках царствовал критический подход. Однако в период эмиграции для наиболее резких критиков и разоблачителей Толстого произошло своего рода открытие религиозно-философского учения писателя.

Отношение к религиозным взглядам Толстого складывается начиная с 1882 года, когда К. Леонтьев противопоставил позицию русских писателей Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого христианскому миропониманию в работе «Наши новые христиане Ф.М. Достоевский и гр. Лев Толстой». Самым выразительным ответом на статью Леонтьева была «Заметка по поводу новых христиан» («Наши новые христиане» и т.д. К Леонтьева. М., 1882) В.С. Соловьева, опубликованная в газете «Русь» (1883, 1 мая, № 9). Статья Соловьева проблемно связана с его речами о Достоевском: «Речь, сказанная на высших женских курсах 30 января 1881 г. по поводу смерти Ф.М. Достоевского» (лекции Соловьев читал в 1880-1881 учебном году), «Слово, сказанное на могиле Ф.М. Достоевского», «Три речи в память Достоевского» (1881-1883). В рассказе Толстого «Чем люди живы?», который оказался в центре внимания Леонтьева, Соловьев увидел «прекрасное художественное переложение народной легенды», однако

отметил исключительно морализаторский ее смысл и в этом плане оценил идею Толстого как ложную. В дальнейшем художественные произведения Толстого будут воспринимать как иллюстрацию к его проповеди, а саму проповедь понимать как исключительно моральное правило, связанное с практикой жизни, которое заменяет истинную религиозность. Источником основных упреков Толстому станет то, что писатель отнял у христианства ее важнейшую мистическую составляющую, свел все к узко утилитарной морали.

Важнейшим фактом в осмыслении творчества Толстого стало появление книги Д.С. Мережковского «Л. Толстой и Достоевский» (1900-1902 гг.), ее публикация совпала с активным обсуждением в русском обществе так называемого «отлучения» Толстого от Церкви: 3 и 4 заседания Религиозно-философских собраний в Петербурге были посвящены дискуссии об отношении Толстого и православной церкви. Главным выступлением был доклад Д.С. Мережковского, по мысли которого, Толстой, отрицая все основы культурного мира (науку, искусство, собственность, государство, церковь), приходил лишь к буддийскому «неделанию».

Важными этапами в истории критики толстовского учения нужно считать 1908 год (80-летие Толстого) и 1910 год («уход» из Ясной Полняны и смерть Толстого), следствием этих событий стал сборник «О религии Толстого» (Путь, 1912). Здесь Толстому был выставлен солидный список претензий: его объявляли одним из главных провокаторов русской революции; его обвиняли в абсолютном невнимании к личности и ее творческим созидательным возможностям; в его религиозном учении усматривали чисто утилитарную мораль; его обвиняли в «отрицании искусства», недоверию к эстетическому началу; его признавали в качестве слабого философа, который не

усматривает фундаментальности зла в мире и соответственно не видит необходимости борьбы с ним.

В осмыслении религиозно-философских представлений Толстого существенное изменение обозначается после 1914 года. В позднейших высказываниях философов необходимо выделить работу Д. Мережковского «Поденщик Христов» («Русское слово», 1916), где автор дает прямо противоположную оценку Толстому и его деятельности, нежели ранее. Причиной столь резкой смены оценок можно назвать факт публикации поздних дневников Толстого. В своей небольшой по объему работе Мережковский демонстрирует предельно уважительное отношение к религиозному опыту Толстого, называя его «подлинным опытом христианской святости».

Другим наиболее резким и непримиримым критиком Толстого был Н.А. Бердяев, поэтому изменение его взглядов оказывается особенно показательным. В книге «Русская идея» (1946) Бердяев подробно описывает толстовский анархизм и толстовский принцип «непротивления злу насилием» и теперь его отношение к представлениям писателя оказывается положительным и «понимающим». В работе Бердяев не сводит религиозное учение Толстого к чистому, формальному морализму, а справедливо улавливает в нем существенный *мистический* элемент: человек, который сможет жить по закону непротивления, тем самым мистически преобразит свое бытие, перейдет в иную реальность, где будут иные законы жизни, поскольку через него начнет действовать божественная сила. И именно это «действие самого Божества» станет гораздо более эффективным способом противодействия злу, чем физическое насилие, естественное в физическом мире, но теряющее свой смысл в мире духовном, в котором окажется религиозно преобразенный человек.

В толстовском анархизме Бердяев теперь видит выражение глубинной особенности русского национального характера. Различая «анархию», как господство хаоса и разрушения и «анархизм», как позитивную тенденцию к свободной организации общества, Бердяев именно анархизм видит целью построений Толстого. Теперь Бердяев не противопоставляет религиозно-философские взгляды Достоевского и Толстого, как он это делал ранее и как это делали практически все представители философии Серебряного века, но видит глубокое сходство в наиболее принципиальных положениях их учений, в том числе и в «анархизме», т. е. в представлении о том, что государство в истории должно постепенно уступить место свободной организации общественной жизни совершенных людей.

И.Р. Тантлевский

Санкт-Петербургский государственный университет КОНЦЕПЦИЯ САНКТ-ПЕТЕРБУРГА КАК ЧЕТВЕРТОГО РИМА

Автор доклада полагает, что, возводя новую российскую столицу и нарекая ей имя (Санкт-)Петербург, «Петроград», Петр I не мог не иметь в виду идею о построении Четвертого Рима, который бы превзошел католический Рим, град своего тезки апостола Петра (Пётрос) – досл. по-гречески «камень»/«скала», на которой предполагалось возвести истинную Церковь (ср.: Матф. 16:18–19). Доктрина Четвертого Рима, естественно, вступала в антагонизм и с представлением о Москве как Третьем Риме, наследнике византийского Константинополя. С этим полностью коррелировала и идея Петра о новой великой империи. Знаменательно, что главный собор империи называется не Собором св. Петра – как римский, а Петропавловским, что подчеркивает глобализм замысла Петра I, ибо Павел – это «апостол язычников». Прообразом

герба Санкт-Петербурга был Папский герб с двумя скрещенными ключами, обращенными к небесам (ср.: Матф. 16:19), политизировано «преобразованными» в обращенные также вверх якоря. Создается впечатление, что и указ Петра о том, что каменное строительство следует производить исключительно в Петербурге имплицитно коррелирует не только с именем царя, но и с его имперской идеей о Петербурге как Четвертом Риме – «Граде-Скале», на которой воздвигается и новая мировая Империя, и соответствующая ей новая Церковь.

Е. С. Норкина

Санкт-Петербургский государственный университет

Л. П. КАРСАВИН О РОЛИ ЕВРЕЕВ В РЕВОЛЮЦИИ

В 1928 г. в ежегоднике «Версты», издававшемся в Париже, была опубликована статья Л. П. Карсавина «Россия и евреи». И факт появления, и содержание статьи вполне закономерны. С одной стороны, автор в очередной раз пытается письменно ответить на обвинения евразийского движения в антисемитизме. С другой стороны, он стремится осмыслить широко распространенный взгляд на евреев как виновников и главную движущую силу русской революции. В целом, в рамках мировоззрения евразийства и его представлений о русской культуре невозможно было бы умолчать о еврейский вопросе.

В центре рассуждений находится некая выделенная Карсавиным категория «ассимилирующийся» еврей, являющаяся продуктом периферии еврейской культуры. Наряду с еще двумя условными типами – евреем, сохранившим свою религию и культуру и уже ассимилированным евреем, «ассимилирующий еврей» все еще находится «на перепутье» и пребывает в отрыве от своей культуры. Именно он, по мнению Карсавина, является главной опасностью для русской культуры, поскольку

становится космополитом, интернационалистом, а именно эти качества созвучны идеям русской коммунистической революции. Для «ассимилирующегося еврея» характерны и демократические взгляды в политике, социалистические – в социально-политической жизни. И именно с ним необходимо бороться русской культуре.

Карсавин довольно четко дает понять, что евреи не являются главными деятелями революции, называя эти представления «глупой сказкой», с которой необходимо покончить. Однако, и не отрицает участия евреев в ней. Именно евреи являлись носителями явлений европеизации русской культуры и государственности, что явно представлялось негативным Карсавину. Особая опасность со стороны ассимилирующего еврейства исходит именно тогда для русской культуры, когда она сама находится в процессе распада. Процесс разложения затронул европеизированную русскую культуру и государственность, поэтому евреи являются лишь попутчиками этих процессов, но не главными ее вершителями.

В рамках мировоззрения Карсавина и представлений его о неотрывности самодержавия и православия, он не мог не затронуть и болезненный вопрос сосуществования иудаизма и христианства и взаимодействия их культур. Приводя общее и особенное для этих двух религий и культур (устремление к торжеству своей веры, национальный характер), и сравнивая отношения иудаизма и христианства в России и на Западе, Карсавин приходит к неожиданному выводу о том, что еврейство роднее православию, чем западному христианству. При этом он в глобальном смысле не отказывается от идеи о том, что в целом «еврейская религия – страшный враг христианства».

Решение еврейской проблемы, по мнению философа, и в то же время парадоксальное, заключается в облегчении процесса ассимиляции евреев. Это соответствует общему

выводу философа в заключительной части статьи с его рассуждениями о возможном синтезе еврейской и русской религиозности. Согласно идеям Карасавина, еврейский народ должен стать равноправным членом евразийской федерации.

С.В. Слободковский

Российский государственный педагогический
университет им. А.И. Герцена

**ОТРАЖЕНИЕ АНТИЧНОЙ КУЛЬТУРЫ В
ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДАХ НА
УСТРОЙСТВО ЖИЗНИ В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ,
ИЗЛОЖЕННЫХ В ОЧЕРКАХ А.А. ФЕТА «ИЗ ДЕРЕВНИ»**

Доклад посвящен анализу нескольких фрагментов из очерков «Из деревни» А.А. Фета. В них можно обнаружить, что некоторые рассуждения Фета об устройстве труда работников, быте, взаимоотношении с «работодателем» в отдельных моментах напоминают идеи античных авторов. В частности, в области ведения земледельческого хозяйства, рассуждения Фета напоминают идеи Катона старшего, а в области понимания работника его воззрения близки к идеям Аристотеля. Это позволяет рассмотреть очерки «Из Деревни» как рецепцию античных общественно-политических взглядов.

В.Н. Смирнов

Санкт-Петербургский государственный университет
**НИКОЛАЙ ТУРГЕНЕВ: ИЗГНАННИК МЕЖДУ
ИМПЕРИЕЙ И РЕВОЛЮЦИЕЙ**

В докладе дается описание политических воззрений декабриста Николая Тургенева. Показывается их связь с немецкой интеллектуальной культурой романтической эпохи. Обращение к социально-философскому наследию Николая Тургенева позволяет увидеть возможность некоего единства между противоположными течениями русской мысли.

Особое внимание уделяется сопряжению монархического и народного начала во взглядах на устройство общества у Николая Тургенева.

А.А. Черных

Санкт-Петербургский государственный университет ИМПЕРИАЛИЗМ И РЕВОЛЮЦИЯ В СОЦИАЛЬНО- ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В.И. ЛЕНИНА

В течение 1915–1918 гг. В.И. Ленин разрабатывал вопросы мировой «империи» интернационального капитала, то есть империализма, и методы преодоления этой системы. Политэкономическая сторона вопроса изложена в работе «Империализм как высшая стадия капитализма» (Цюрих, 1916). В.И. Ленин рассматривает империализм как капитализм, описанный К. Марксом в «Капитале», но не как систему, замкнутую в национальном государстве, а как распространившуюся на весь мир власть финансового капитала. Такой власти выгодны периодические войны, которые в то же время оказываются губительны для трудящегося населения всех стран.

В соавторстве с Г.Е. Зиновьевым В.И. Ленин написал работу «Социализм и война» (Женева, 1915), в которой последовательно проведен принцип неприятия марксистами мировой войны и необходимости переведения ее в гражданскую войну для преодоления империализма и дальнейшего мирного развития человеческого общества.

Причем под «гражданской войной» понимался не террор по отношению к мирному населению, а восстание вооруженных мобилизованных масс против своего правительства с целью свержения буржуазии и установления диктатуры пролетариата. В работе «Государство и революция» (Петроград, 1918) В.И. Ленин вслед за К. Марксом и Ф. Энгельсом («Критика готской программы», «Анти-Дюринг») прогнозирует постепенное отмирание

государства как общественного института, цель которого заключается в подавлении населения страны. Иными словами, политическое мировоззрение В.И. Ленина отличается от анархизма в первую очередь тем, что отказ от государства мыслится возможным лишь постепенно, в длительной перспективе.

То есть настоящая империя была создана до 1922 г., и эта империя – мировой капитал. Советский проект же представляется опытом борьбы с этой империей.

Идеи В.И. Ленина близки более современной теории (мир-системный анализ), развитие которой можно увидеть в работах И. Валлерстайна и Б.Ю. Кагарлицкого.

И.Ю. Привалова, А.А. Алов

Национальный исследовательский университет
«Московский институт электронной техники»
**ФЕНОМЕН «ФИЛОСОФСКОГО ПАРОХОДА», КАК
СИМВОЛ ОТНОШЕНИЯ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ К
ИНАКОМЫСЛЯЩИМ ФИЛОСОФАМ И
ИНТЕЛЛИГЕНТАМ**

Акция по высылке оппозиционной части интеллигенции вместе с виднейшими философами и членами их семей, проведенная в Советской России в 1923-1924 годах, позже получила название «Философский пароход». Главным инициатором высылки инакомыслящих интеллигентов был В.И. Ленин. До 1921 года Ленин надеялся на возможность перевоспитания преподавателей гуманитарных дисциплин. Он допускал возможность использования буржуазных теоретиков в преподавании при условии основательного знания марксистской литературы и сдачи специального марксистского экзамена (Покровский М.Н. Чем был Ленин для нашей высшей школы. – «Правда», 1924, 27 января).

С переходом к НЭПу с конца 1921 года было официально разрешено частное книгоиздание. Огромный поток книг, журналов, газет, сборников хлынул на рынок России, компенсируя интеллектуальный голод первых лет Советской власти. Новорождённая цензура не могла полностью контролировать этот поток: под запрет попадало не более 3% печатной продукции. Многие общественеды, не разделявшие идеалы революции, получили возможность письменно излагать свои идеи. Именно в этот период В.И. Ленину случайно попался журнал «Экономист» №1 за 1922 год, в котором была опубликована статья Питирима Сорокина «О влиянии войны». В ней, опираясь на статистику разводов после революции и гражданской войны, делался вывод о падении нравов в Советской России. Вождь революции расценил это как искажение правды «в угоду реакции и буржуазии» и высказал пожелание «вежливо препроводить подобных преподавателей и членов учёных обществ в страны буржуазной демократии» (Ленин В.И. Полн. собр. соч., т. 45, с. 33).

В литературе высказывается мнение, согласно которому усиление борьбы на идеологическом фронте связано с открывшимися возможностями оппозиционной части интеллигенции открыто высказывать свои мысли в печати в период нэпа. Такое объяснение представляется неполным. Для понимания действительных причин ужесточения репрессий против философов немарксистской ориентации, следует напомнить о той роли, которой марксисты отводили борьбе идей в классовой борьбе. Главным отличием своего учения от всех других марксисты считали его способность не только объяснить (в новом переводе «Тезисов о Фейербахе» – «интерпретировать») мир, но, главным образом, преобразовать его на разумных началах. Главным орудием этого преобразования являлся пролетариат. В первые годы Советской власти именно

молодые рабочие стали проявлять огромный интерес к изучению философии и других гуманитарных дисциплин. Как вспоминал впоследствии Н.И. Бердяев в книге «Самопознание», «У многочисленных слушателей Советской России того времени я находил более напряжённый интерес к вопросам философии и вопросам религиозным, чем впоследствии у молодёжи русской эмиграции. Я чувствовали необъятность России, огромность стихии». В то время как «миросозерцание, под символикой которой протекала революция, не только не признавала существование духа и духовной активности, но и рассматривало дух как препятствие для осуществления коммунистического строя, как контрреволюция».

Формально провозглашая себя сторонниками диалектики, на деле, высылая лучших представителей прежней интеллигенции, советские чиновники тем самым нарушили один из её основополагающих законов – закон отрицания отрицания, в соответствии с которым невозможно создание новой более передовой систем, отказываясь от всего лучшего, накопленного на предшествующих «витках» развития. В противном случае движение из спиралевидного превращается в бесконечное циклическое движение, в котором всё приходится начинать с нуля.

С.А. Малинин

Российский государственный социальный
университет, филиал в г. Клину

ЧЕЛОВЕК И ГОСУДАРСТВЕННО-ПРАВОВОЙ УНИВЕРСУМ В ФИЛОСОФИИ И.А. ИЛЬИНА ПЕРИОДА ЭМИГРАЦИИ

В период эмиграции, пребывая первоначально в Германии (1922–1938 гг.), а затем в Швейцарии (1938–1954 гг.), Ильин расширяет свое обсуждение гегелевских идей, обращаясь к целому комплексу жгучих общественно-

политических проблем. Находясь за рубежом, И.А. Ильин в своем понимании взаимосвязи человека и государственно-правового универсума движется в политическом плане от либерально-консервативного синтеза к консервативной установке. Он ищет в новой ситуации контуры возрождения имперской российской государственности. В этой перспективе меняется и философско-теоретическая платформа его понимания этой проблемы, что отчетливо заметно в его полемике с гегелевской мыслью, под влиянием которой он сформировался. Не отбрасывая категориального аппарата философии Гегеля, Ильин придает ему радикально иное наполнение в свете осмысления революционных событий в России, трагической исторической ситуации первой половины XX столетия, сопровождавшего ее острого политического и культурного кризиса.

Принимая гегелевскую трактовку человека как существа, сотканного из противоречивого единства тела, души и духа, Ильин одновременно видит сложную проблему в достижении гармонии личности и общественной нравственности как выражении духа народа, стремящегося к свободе. Ильин акцентирует необходимость возрастания аристократической коррекции сошедшей со стези добродетели народной нравственности и лимитирования демократического выбора в сфере государственного устройства. Его симпатии на стороне корпоративистско-солидаристского типа государственности, базирующегося на ценностях национальной культуры.

Понимая коллизии эпохи в ракурсе подрыва общественной нравственности леворадикальным призывом ко злу, Ильин говорит о важности византийского симфонического единства государства и церкви во имя насильственного низвержения зла.

В полемике с Гегелем, Ильин утверждает, что новая российская государственность, представляющаяся ему в

идеале в конституционно–монархическом варианте, должна пройти этап аристократически-авторитарной коррекции разложившейся народной нравственности и ограничения демократических свобод. Лишь после этого гипотетического периода она сможет стать корпоративно-солидаристским по своей основе политическим образованием, способствующим развитию национально центрированной культуры и патриотически ориентированной человеческой личности.

КРУГЛЫЙ СТОЛ «ЧЕЛОВЕК - СУВЕРЕННОЕ ГОСУДАРСТВО: ЭТИЧЕСКАЯ ДОКТРИНА А.А. ЗИНОВЬЕВА (К 100-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)»

Волков В.А.

СПбГУ

ЭВОЛЮЦИЯ ИДЕОЛОГИЙ В ТВОРЧЕСТВЕ А. ЗИНОВЬЕВА

А. Зиновьев смог увидеть содержательные различия понятия «идеологии» в жизни государства в зависимости от его эволюции. Идеологии эволюционируют и приобретают радикально различный смысл на разных этапах эволюции. В связи с этим идея конструирования идеологии очень проблематична, поскольку задействованы разные принципы развития. Выделение трех эволюционных уровней развития идеологий показывает их возможную несопоставимость для сравнительного анализа. Сверхидеологии могут выступать как аномальные исторические феномены и исказить проблему для общества. Идея структурного анализа идеологий может быть очень продуктивна в свете современных дискуссий о сущности идеологий.

Львов А.А.

СПбГУ

В ПОИСКАХ «ЭВОЛЮЦИОННОЙ ЯСНОСТИ»: ПРОБЛЕМА КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ СОВЕТСКОГО ОПЫТА

Многие социологические, философские, художественные произведения А. А. Зиновьева посвящены тому, как концептуально описать опыт Советского Союза, какой предложить адекватный терминологический аппарат для его осмысления и анализа. Эта проблема ярко описана им в заключительной главке его работы «Русская трагедия»: раз-

мышляя над возможными альтернативами набирающему силы западному сверхобществу во главе с США, он указывает, что таковой может выступить только коммунизм, однако «[о]ткрыв для человечества коммунистический путь эволюции, Россия не сумела отстоять его, предала его и дискредитировала надолго, если не навечно. <...> Проблема названия не есть в данном случае проблема чисто терминологическая. Она отражает состояние самой реальности. Должны пройти годы и годы, прежде чем наступит эволюционная упорядоченность и ясность» [1, с. 893].

Действительно, многие достижения Советской империи (такие как: полет человека в космос; создание мощных международных научных и спортивных школ; освоение и преобразование окружающей среды; электрификация колоссальных территорий; обеспечение всеобщей грамотности; эмансипация женщин и др.) невозможно переоценить, но в то же самое время они накрепко связаны в общественном сознании и в исследовательской литературе — как отечественной, так и зарубежной — с фактическими изъянами и идеологической косностью лежащих в основании советского проекта социально-политических догм. Означает ли это, что необходимо сознательно и добровольно отказаться от достигнутых в советское время положительных результатов и вернуться к такому общественному состоянию, которое может быть описано в узнаваемых западным (и, следовательно, общемировым) сообществом терминах? Можно ли пожертвовать самоопределением ради понятности для других? На деле мы видим, что и западные сообщества претерпевают существенные трудности с концептуализацией и саморепрезентацией.

Ценности классического либерализма сегодня дискредитированы и для западной, и для российской аудитории; признание традиционных ценностей входит в неизбежное противоречие с интерпретацией традиции, с одной стороны,

и конъюнктурными интересами различных политически ангажированных групп, с другой. Как можно адекватно помыслить происходящее в мире, если сам концептуальный аппарат изменяется, находится в состоянии постоянного переосмысления? Осмысление и, в перспективе, решение проблемы концептуализации советского опыта может помочь не только в достижении самосознания современного российского государства и общества, но и сделать важный шаг на пути эволюционного преобразования России как современного и идеологически суверенного субъекта мирового политического процесса.

[1] Зиновьев А.А. Иди на Голгофу. Гомо советикус. Распутье. Русская трагедия / Александр Зиновьев. М.: АСТ: Астрель, 2011.

Марков Б.В.

СПбГУ

ФОРМУЛА ВЛАСТИ А.А. ЗИНОВЬЕВА: БЬЁТ, ЗНАЧИТ
ЛЮБИТ

Будучи критиком государства, Зиновьев не был либералом-правозащитником. По мере размышлений о власти он критиковал морализм и гуманизм. Подобно Фуко, центр внимания он перенес с патологии на норму и различал насилие сверху и насилие снизу. Первый считают тоталитарным, а второй эмансипационным. Но на самом деле недовольство чаще всего вызвано как раз отступлением от норм, которые являются продуктом прежнего опыта, в том числе воспитательного, образовательного и идеологического. Зиновьев назвал систему норм социальным интеллектом и осуществил его критическую рефлекссию.

То, что создал Маркс, — это утопия, а не социальный интеллект. Идеология как практически реализованная в формах поведения система ценностей — это такая конструкция, которая соответствует мировоззрению народных масс. От-

сюда сложный, во многом противоречивый состав теоретического марксизма был заменён сталинским диаматом. С точки зрения философии Зиновьев оценивал его как продукт глупости, но как социолог знания отдавал ему должное. Это понятное, доходчивое учение, закладывающее содержание норм, ценностей, социальных кодов и политических целей, которые определяют "глубинное сознание" советского человека. Во время Перестройки его образ рисовался черными красками, но сегодня воспринимается более радужно. Причина этого не в идеологических отклонениях. Как и в случае смены оценки Сталина, она определяется ситуацией перехода к мобилизационной экономике. В «Homo soveticus» Зиновьев писал, что он одновременно любит и ненавидит советский народ. Этой смесью любви и ненависти можно объяснить, почему он написал злую книгу о своих коллегах по Институту. В Европе он не сошелся с эмигрантами и разговоров на московских кухнях ему не хватало больше всего.

Партия и государство — это нечеловеческие машины, которые подчиняют индивидов. Даже те, кто во главе — всего лишь аппаратчики. Это, в терминах Перестройки, — командно-административная система. Именно безличные связи и отношения, а не человеческая солидарность, не идейное, национальное или ещё какое-то иное единство лежали в основе советского строя. Строго говоря, он был не советским, а бюрократическим. Стоило отказаться от руководящей функции КПСС, СССР развалился.

Оценка Зиновьевым человека и государства не однозначна в пользу свободы индивидов, а, скорее, амбивалентна. Зиновьев высказал о компартии и государстве весьма интересные предположения, которые заслуживают дальнейшей разработки с позиций психоистории и исторической антропологии. Теория элит, которая сегодня вновь входит в моду не только у теоретиков, но и у практиков-управленцев, виделась Зиновьевым через призму вырождения. Это видно на

примере сравнения «Москвы» А. Белого и «Желтого дома» А. Зиновьева.

Зиновьева нужно читать как критика и человека, и государства. В заметке о том, как относиться к советскому обществу, он писал, что легче всего его критиковать, его недостатки всем очевидны. Действительно, надо признать, что редко кто, кроме как в официальных речах, провозглашал его гуманным и человечным. Надо сказать, что Россия всегда была жестока в отношении своих сыновей. Среди тех, кто вернулся с войны живым, было не мало возмущенных. Они не могли принять, что в нормальной ситуации каждый занят улучшением собственного благосостояния. Индивидуализм, одиночество, ненависть стали трендами психоистории. Именно в этой атмосфере возникло диссидентское движение. Зиновьев считал самиздатскую и тамиздатскую литературу продуктом «несчастливого сознания» советской интеллигенции, которая больна ресентиментом, и воспроизводит гораздо худшее по сравнению со сталинским обществом. Поэтому Зиновьев всегда дистанцировался от диссидентской интеллигенции. Судя по отрывкам, он пытался отыскать выход из дилеммы террора и реформирования. Революцию и террор он отвергал по причине большого количества жертв.

Государство — нечеловеческая машина, и оно нуждается в людях-винтиках, в агентах-исполнителях социально-экономических ролей. Утверждение Зиновьева «Государство — это я» можно понимать не как анархизм, а, наоборот, как тоталитаризм. Этим можно объяснить и стремление убить Сталина. Как Брут, убивший Цезаря, Зиновьев видел деградацию вождя, и хотел видеть во главе государства соответствующую вызовам времени фигуру. Речь о том, кто будет Сталиным сегодня. Таким образом, Зиновьев был своеобразным сталинистом. При этом он ненавидел и Ленина, и Сталина, и Хрущева, и Брежнева, и Горбачева, и Ельцина. В этом нет ничего удивительного. Правители никогда не слу-

шают философов, в конце концов, они начинают заботиться о собственном самосохранении, погрязают в интригах, усиливают репрессии, и уже не соответствуют величию своего положения.

Мое Я уже зомбировано, матрица государства уже внутри нас. Критика, описание его недостатков - не конечная цель, а этап поиска пути изменения советского общества. Поэтому критику «советизма» Зиновьевым следует понимать с учётом признания объективных условий исторического процесса. Отсюда воображаемые диалоги с Марксом, Лениным, Сталиным, Дзержинским и даже Берией. Эти собеседники постоянно снижают критический пафос автора, доказывают, что принимали решения под давлением обстоятельств. Больше того, они видят, что их преемники управляют обществом гораздо хуже. Зиновьев в ответ на горбачевские реформы утверждал, что развал Союза следствие плохого управления, деградации, как власти, так и народа. Можно даже предложить, что элита и народ не выдержали испытания достатком.

Сергеев А.М.

СПбГУ

ОБРАЗ ЗАПАДА В КОНЦЕПЦИИ А. А. ЗИНОВЬЕВА

Образ Запада являлся для А.А. Зиновьева побудительным мотивом на протяжении всего его творчества. Наиболее ярко это проявилось в работе «Запад» [1].

Оговариваясь об особенностях построения социальной типологии Зиновьев выделяет ряд предварительных условий её понимания. Во-первых, в истории никогда не было и нет обществ, полностью совпадающих с определённым типом общества. Во-вторых, общество понимается как живой организм с присущим всему живому определённому цикла своего развития, включая зарождение, формирование, зрелость, упадок, старение и смерть. В-третьих, термином «за-

паднизм» обозначается совокупность явлений, общих для различных западных стран.

История возникновения западнизма связывается с буржуазными революциями, освободительными процессами формирования новых – не феодальных – центров Европы и образованием США. После Второй мировой войны западное общество достигло степени социальной зрелости.

Понимание социального развития философ соотносит с преобладанием определённого аспекта в жизни общества. Так им выделяется два аспекта – деловой и коммунальный, развитие которых помогает понять тенденцию движения западного и коммунистического миров. Один из аспектов оказывается более значимым в сравнении с другим. Для Запада более значим деловой, нежели коммунальный аспект. Стремлению к наименьшим тратам ресурсов, времени и энергии в параметрах Запада противостоит тенденция больших, громадных и даже безмерных трат в обществах, построенных на основе доминанты коммунального аспекта. В паре «Я – МЫ» у западного человека более сильно и развито именно «Я».

Развивая понимание общества как живого организма, Зиновьев выделяет понятие «клеточной структуры общества», когда под «клеточкой общества» понимается объединение людей, то есть социальная структура, внутри которой человек развивается именно социальным образом. Взаимодействие и противодействие между собой различных социальных клеток является основанием развития общества. Значимо то, какие процессы доминируют в обществе – сверху или снизу. Также в современном западном обществе быстрыми темпами развивается коммунальный аспект.

Важнейшими императивами Запада являются демократия, свобода и права человека. Однако существует большой разрыв между реальной демократией, свободой, правами человека и их декларированием. Это – именно императивы, идеи, фигурирующие в форме правовых требований.

Важнейшими моментами побуждения для граждан западного общества являются финансовое благополучие, отстаивание независимости и личной свободы. Главный движущий мотив Запада связан с принудительно высоким жизненным стандартом большинства населения. Важным мотивом также является стремление к личной свободе. Наряду с идеей личного обогащения, в современном западном обществе становится значима идея обретения существенного социального статуса человека и его повышения, хотя последнее характерно не для делового, но для коммунального аспекта жизни общества.

Важными моментами понимания существа Запада является рассмотрение культуры Запада и роли в нём Медиа, а также сравнение отношений западного человека к представителям не-западного мира. Современное развитие Запада неотъемлемо от процесса западнизации всего не-западного мира.

Существенной характеристикой Запада становится ориентация во времени, связанная с устремлением в будущее, когда идея ускорения исторического времени понимается не метафорически, а буквально. Характерным проявлением этой устремлённости явилось возникновение такого феномена как футурология.

Согласно Зиновьеву, в современном западном обществе произошла реализация идея сверхчеловека. Рационализация человека осуществилась на основе надприродного фактора: на основе финансов, правовых норм и благодаря открытиям науки и медицины, когда произошло вытеснение собственно человеческого из западного общества. Философ рассматривает особенности отношений сверхчеловека со сверхчеловеком и выделяет характеристики, присущие человеческому и сверхчеловеческому.

Формирование образа Запада происходило в условиях противостояния западного общества коммунистическому

обществу. Современная ситуация такова, что коммунизм надолго сброшен со сцены истории как нечто значимое, тогда как другие социальные системы не в состоянии конкурировать с западнизмом. Однако стремлению быть Западом или встроиться в западное общество противостоит фактор клеточной структуры организации общества. Развитие общества по пути «сверху», то есть коммунального общества в бывших коммунистических обществах, не совпадает с развитием общества по пути «снизу», т.е. западного общества с тенденцией развития в нём именно делового аспекта.

[1] Зиновьев А. А. Запад / А. А. Зиновьев. М.: Родина, 2020.

Чуешов В.И.

Академия управления при Президенте Республики Беларусь

ЭКОНОМИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И ЦЕННОСТНЫЙ КОНСЕНСУС В ПОЛИТИЧЕСКОЙ АРГУМЕНТАЦИИ ВЛИЯНИЯ ГОСУДАРСТВА НА ЧЕЛОВЕКА

В знаменитой работе, посвященной, по выражению нашего поэта, ответу на вопрос о том, как государства обогащают: «Исследование о природе и причинах богатства народов», А. Смит использовал парадоксальную политическую аргументацию влияния государства на человека. Согласно ей, человек является существом экономическим, своим трудом увеличивающим богатство государства и одновременно от него независим.

Экономическая антропология Смита считала человека умелым, сообразительным (профессиональным *Homo sapiens*), увеличивающим богатство производительным трудом. В политической аргументации влияния государства на человека учитывалось, что индивидуальное богатство последнего измеряется потреблением «предметов необходимости, удобства и удовольствия», а государственное богатство уровнем общественного разделения труда. По Смиту, эконо-

мическим источником богатства государства является труд производительный, а непроизводительный (парикмахера, певца, философа) труд может быть полезным для общества.

Экономическая антропология Смита воспроизводила особенности доминирования в общественном производстве производства материального. Поэтому в обществе, где доминирует производство услуг и(или) знаний, почти любой полезный и производительный относительно их труд оказывается основой индивидуального и общественного богатства.

Однако, только в том случае, когда существует (у тех, кто платит) о ценностях, которые обществом (государством) явно или неявно поддерживаются. От него зависела и оценка полезности некоторого труда, и размеры его оплаты.

В наши дни несть числа критики человека экономического как зарабатывающего, его карикатуризации с помощью политической аргументации, в которых, на поверку, часто упускают из вида важность экспертизы политической аргументации влияния государства и человека друг на друга. В отечественной литературе нередко игнорируется то важное обстоятельство, что антиподом человека зарабатывающему является человек не зарабатывающий, или вынужденно безработный, но не человек получающий. Смещение этих ипостасей экономического человека, существенно искажало политическую аргументацию влияния государства на человека в силу неявного отождествления фигур, например, при оценках советскими людьми, антропологии человека, зарабатывающего и получающего на Западе.

Объяснить это можно тем, что в советском обществе, где не было вынужденной по экономическим соображениям безработицы, антиподом человека, зарабатывающего был человек получающий, как зарплату, так и жалованье. На это намекали, например, авторы советского телефильма «Джек Восьмеркин — “американец”», где сформированный в американских рыночных условиях герой после эмиграции в

СССР не находил ценностного консенсуса и с коммунарком, во время страды в колонне единомышленников с транспарантами, фланировавшим по деревне, и с ценностно чуждым советскому строю, вынужденному к нему приспособливаться кулаку. Обратим внимание, что в этом консенсусе значимыми были различия труженика и «обиженника», не знакомого с безработицей, заработной платы и жалования, и выносились за скобки оценки системы хозяйствования в СССР. Получалось, что, если она квалифицировалась, как социалистическая экономика, то ее антропологическим основанием должен был быть советский человек в позитивном смысле слова. Человек, согласно политической аргументации социализма, новый, в идеале всесторонне развитая и гармоничная личность, даже самый плохой экземпляр которой, по оценке И.В. Сталина, был лучше самого хорошего западного, капиталистического человека.

Наоборот, оценивая советское хозяйство, как административно-командное, тоталитарное и пр., в поэтической аргументации использовался негативный образ *Homo soveticus*.

Представляется, что его оценка сегодня, должна учитывать взаимосвязи экономической антропологии и ценностного консенсуса. А.А. Зиновьев, реконструировавший такой тип *Гомо советикус*, как «гомососа» (советского гражданина, проживающего в Москве) в большей степени концентрировался на ценностях, а их связи с экономической антропологией СССР оказывались в тени, что вело в политической аргументации у игнорированию единства и различий советского человека, зарабатывающего и не зарабатывающего, получающего заработную плату и жалованье и т.д.

Научное издание

**Международная конференция
«Цивилизационные коды России (к столетию «Философского
парохода»)»**

Санкт-Петербургский государственный университет,

17-18 ноября 2022 г.

Материалы конференции

Ответственные редакторы: д. филос. н., проф. Н.В. Кузнецов,
к. полит. н., доц. А.Н. Сунами

Редакторы: д. филос. н., проф. И.И. Евлампиев, д. филос. н., проф. И.Д. Осипов, д. филос. н., проф. А.М. Соколов, д. филос. н., проф. Б.Г. Соколов, д. филос. н., проф. М.М. Шахнович, д. филос. н., доц. А.Е. Радеев, д. филос. н., доц. Л.В. Шиповалова, к. ист. н., доц. О.А. Любезников, к. полит. н., доц. А.Г. Пинкевич, к. филос. н., А.А. Львов

Издание печатается в авторской редакции.

Отпечатано в типографии ООО «Сборка»
192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 64-2
тел.: +7(812) 642-43-44, e-mail: info@sborka.spb.ru