

**МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ РФ
БАШКИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ**

О ВЕЧНОМ И ПРЕХОДЯЩЕМ

Сборник научных статей

Выпуск 12

**Уфа
РИЦ БашГУ
2021**

УДК 1:316
ББК 87
О11

*Печатается по решению кафедры философии и культурологии
факультета философии и социологии БашГУ
Протокол № 1 от 15.12.2021 г.*

Редакционная коллегия:

д-р филос. наук, профессор **Р.Х. Лукманова** (*отв. редактор*)
д-р филос. наук, профессор **С.М. Поздяева**
д-р филос. наук, профессор **И.В. Фролова**
канд. социол. н., доцент **Н.М. Лавренюк-Исаева**
канд. полит. н., доцент **С.Б. Горбачев**

О вечном и преходящем: сборник научных статей. Вып. 12 /
О-11 отв. ред. Р.Х. Лукманова. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2021. – 176 с.
ISBN 978-5-7477-5433-1

В Раздел 1 сборника включены статьи преподавателей, аспирантов, магистрантов и студентов, в которых представлены современные взгляды на «вечные» проблемы познания мира, общества и человека.

Раздел 2 содержит доклады ежегодной конференции, посвященной Всемирному дню философии, которая прошла 18 ноября 2021 г. на базе факультета философии и социологии Башкирского государственного университета.

Раздел 3 включает в себя обсуждение различных аспектов философских проблем через призму идей студентов и аспирантов, изучающих философию.

Раздел 4 посвящен художественному творчеству преподавателей, аспирантов и студентов.

Сборник адресован студентам, магистрантам, аспирантам, преподавателям и специалистам по проблемам философии.

УДК 1:316
ББК 87

ISBN 978-5-7477-5433-1

© БашГУ, 2021

Содержание

	Стр.
РАЗДЕЛ 1. НАУЧНЫЙ	5
Вахитов Р. Р.	Социалистический реализм как ключ к пониманию советской культуры 6
Васильева М.А.	Образ преподавателя в информационную эпоху 11
Валиуллина З.Р., Пушкарева М.А.	Экологическое сознание в его отношении к структуре самосознания 16
Горбачев С. Б.	Субъективные основания классического евразийства 22
Гуров О.Н., Петрунина М.А.	«Мета-паразит» - актуальная метафора современной общественной жизни 25
Поздязева С.М.	Социальные сети против социума: проблемы реального и осязаемость виртуального 32
Сулимов С.И., Арапов А.В.	Антисистемность как фактор общественного развития: философско-культурологический анализ 37
Фролова И.В., Лукманова Р.Х.	Оптимизм как философская позиция 47
Хабибуллина З.Н.	О некоторых ценностях цифрового общества 52
Хисматуллина Г.Г.	Солидарность и конфликт в современном коммуникационном обществе 57
РАЗДЕЛ 2. ВСЕМИРНЫЙ ДЕНЬ ФИЛОСОФИИ	62
Доклады ежегодной научно-практической конференции «О вечном и преходящем (философия: традиции и инновации)»	
Поздязева С.М.	Всемирный день философии: Per aspera ad astra 63
Бондаренко Э.В.	Специфика традиционной индийской политической этики 64
Кутлова Г.Р.	Роль информационной культуры в современном обществе 69
Манина А.С.	Концепция сверхчеловека Ф.Ницше 71
Митрошин Д.А.	Платон в свете концепции «великих консерваторов человечества» М.А. Лифшица 74
Минаков И. П.	М.Мид о влиянии социокультурных феноменов на личность 84
Мухамадиева А.Р.	Отсутствие женщин в философии: объективные причины или результат гендерного неравенства? 87
Румянцева А.А.	Противоречия формирования человека в цифровом обществе 91

Хабилов А.Т.	Проблема выбора путей развития России в философских воззрениях основоположников западничества	98
Шурыгина М.А.	Социокультурные и политические аспекты формирования эллинистической философии	104

РАЗДЕЛ 3. ИЗУЧАЕМ ФИЛОСОФИЮ

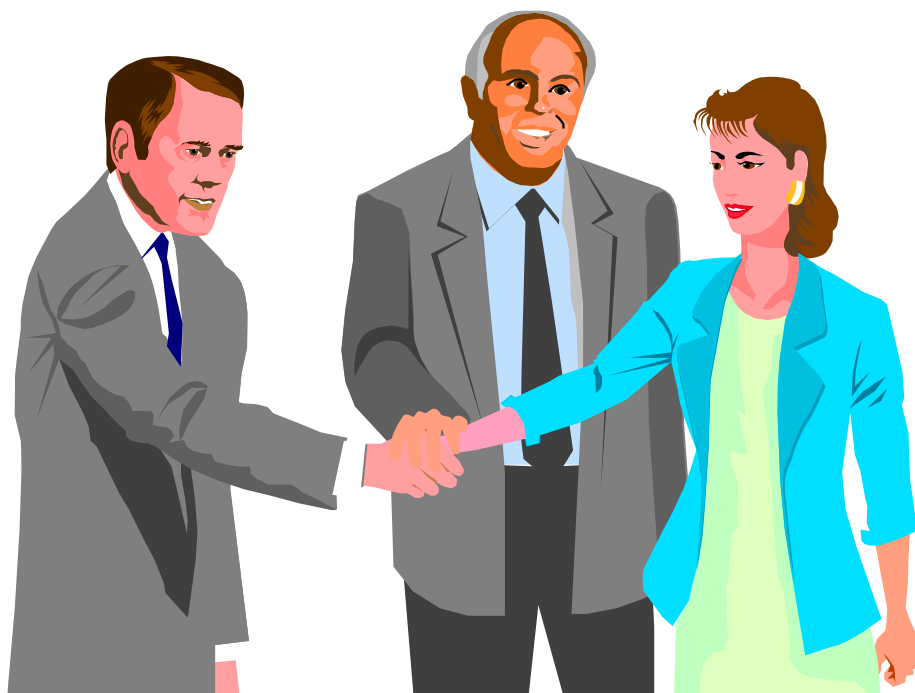
		113
Ахмерова А.А.	Духовно-нравственное формирование личности	114
Жигач В.А., Ряженев Р.А.	Эскапизм от эскапизма. Самоидентификация как подмена реальности (на примере работ Кобо Абэ, включая роман-притчу «Человек-ящик»)	116
Картунова А.Д.	Идеи русского мыслителя Н.А. Бердяева в романе Е. Водолазкина «Оправдание острова»	121
Латыпова А.Р.	Проблема человеческого самоотчуждения в контексте «вечного» и «преходящего».	125
Мещеряков Д.	М. Хайдеггер и «современность»	127
Рудалёва М.А.	Проблема «общества потребления» и взгляд на современное общество в работах Э. Фромма, Г. Маркузе, Ж. Бодрийяра	130
Сабитова А.Р.	Выбор и ответственность: социально-философский анализ	136
Солодовникова Т.Г.	Глобализм как угроза общественной нравственности в XXI веке	139
Сухорукова С.Л.	Взаимосвязь исламского религиозного учения с политическим режимом как социально-философская проблема.	142
Фахрутдинов Т.	Экзистенциальная идея в повести Ф.М. Достоевского «Записки из подполья»	147
Хисматуллин С.А.	Активизация когнитивных ресурсов в процессе коммуникации	150
Шамаева В.В.	Человек как носитель абсолютной свободы в философии Ж.-П. Сартра	153

РАЗДЕЛ 4. ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ

		157
Сулимов С.И.	Сон старой церкви (рассказ)	158
Кун Р.П.	Снова о любви как вечном	163
Гуров О.Н.	Стихи	169
Ряженев Р.А.	Стихи	172

Раздел 1

Научный



Вахитов Р.Р.,
к.филос.н., доцент кафедры
философии и культурологии ФФС БашГУ
Rust_R_Vahitov@mail.ru

Vakhitov R. R.
PhD in Philosophy, Associate Professor
Rust_R_Vahitov@mail.ru

СОЦИАЛИСТИЧЕСКИЙ РЕАЛИЗМ КАК КЛЮЧ К ПОНИМАНИЮ СОВЕТСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Статья посвящена официальному направлению искусства Советского Союза – социалистическому реализму. Социалистический реализм был методом искусства общества социализма, и его невозможно понять без выяснения особенностей этого общества. Это искусство должно было служить цели построения общества социальной справедливости.

Ключевые слова: социалистический реализм, советское общество, социализм, коммунизм, классицизм.

SOCIALIST REALISM AS A KEY TO UNDERSTANDING SOVIET CULTURE

The article is devoted to the official direction of art in the Soviet Union - socialist realism. Socialist realism was a method of art in socialist society, and it is impossible to understand it without clarifying the characteristics of this society. This art was supposed to serve as a target for building a society of social justice.

Keywords: Socialist realism, Soviet society, socialism, communism, classicism

1.

Советское общество скрылось от нас в туманной дали прошлого. Новые поколения россиян, не заставшие советскую эпоху, могут судить о том, что это была за культура и что за люди ее создавали, лишь по оставшимся свидетельствам. К ним относятся в том числе и произведения искусства – романы, повести, рассказы, пьесы, кинофильмы, картины, скульптуры, архитектурные сооружения. Вместе с тем, было бы наивным считать, что произведение искусства может открыться любому человеку, стоящему перед ним, легко и просто, без предварительной подготовки, без понимания тех методов, тех идей, которые использовал его автор. Для того, кто не знаком с основными принципами классической музыки, произведения Бетховена или Чайковского – просто некая монотонная тягомотина. То же самое касается и

восприятия без подготовки советского искусства, в частности, советской литературы.

Дело в том, что ее произведения принадлежат к направлению, которое называется «социалистический реализм». Когда современный человек слышит эту фразу у него сразу возникают две мысли. Первая – это мнение, которое он впитал вместе с антисоветским духовным коктейлем, которым поят в современных школах. Оно сводится к тому, что соцреализм – скучные произведения на «производственные темы», создававшиеся художниками-конъюнктурщиками в угоду партии, ради карьеры и денег. Мнение это очень глупое, потому что художников-конъюнктурщиков полно везде и при капитализме их не меньше, чем при социализме. Мало ли сегодня в России тех, кто строчит дешевые детективы и боевички ради рыночного успеха? Но самое главное, такие конъюнктурщики не имеют никакого отношения к подлинному искусству. Мы ведь не судим о литературе пушкинской эпохи по сочинениям Фаддея Булгарина? Вот и о литературе социалистического общества нужно судить не по серым «производственным романам» премированных графоманов, а по творениям лучших художников этого направления – Маяковского, Горького, Алексея Толстого, Шолохова, Гладкова, Симонова, Островского, Твардовского, Кочеткова. Их творческая мощь признана даже теми, кто вовсе не разделяет их идеи. Нобелевский комитет, членов которого не заподозришь в симпатии к коммунизму, был вынужден отметить высокой премией заслуги перед мировой культурой писателя-коммуниста Шолохова. Убеждение Шолохова в том, что писатель должен поставить свой талант на службу партии и трудовому народу, что литература должна быть партийной, как учил Ленин, оказывается (к ужасу либеральных критиков!) не мешало ему создавать шедевры (не потому ли критики бросились доказывать, что Шолохов «Тихий Дон» не писал?). И вторая мысль, которая, наверное, появляется у современных людей при упоминании соцреализма, вопрос: «А разве реализмов может быть много? Правда же всегда одна. Как же может существовать какой-то социалистический реализм? Наверное, это тогда ненастоящий, необъективный реализм, если для него требуется оговорка «социалистический»?». Так, думаю, размышляют некоторые молодые люди.

Это уже вопрос более сложный. Для ответа на него нужно теоретическое отступление.

2.

Соцреализм был методом искусства общества социализма, и его невозможно понять без уяснения особенностей этого общества. А оно было очень непохожим на современное. Современное общество состоит из людей, которые живут своими частными жизнями, они зарабатывают деньги, воспитывают детей, делают карьеры и объединяют усилия, лишь когда им это выгодно (например, чтоб отразить нападение общего врага, противостоять эпидемии и т.д.). Капиталистическое общество - разобщенное, атомизированное, у него нет объединяющей идеологии (повсеместный для него культ денег и материального успеха не объединяет, а заставляет разъединяться,

конкурировать). Единственный интегратор такого общества – национализм, ему на время удается «собрать людей воедино», но на почве ненависти к другим народам и закономерный результат такого фальшивого единства – война.

Итак, современные общества – это общества тех, кто живет частными интересами. Такие люди были и в СССР, и их было немало, но они осуждались властью и официальной пропагандой. Их называли мещанами, их обвиняли в отсутствии высоких целей в жизни, в безнравственности, мелочности жизненной философии. СССР мыслился как страна, где люди должны быть соратниками в одном общем деле – строительстве лучшего, совершенного общества, где будет достигнут идеал социальной справедливости, построен коммунизм. Все в жизни нормального, сознательного советского гражданина – не мещанина, не хапуги и отщепенца – должно было быть подчинено этому общему делу. Ради него советский сознательный гражданин должен был готов жертвовать личным, индивидуальным интересом.

Искусство этого общества также должно было служить этой цели. Предназначение социалистического искусства – растить таких людей, показывать, как человек из простого обывателя, такого же как все, маленького человечка, превращается в Человека с большой буквы, строителя социализма и коммунизма, живущего ради счастья других, ради счастья далеких потомков. Современный американский литературовед Кэтрин Кларк даже писала, что сюжет соцреалистического произведения развивается по модели инициации в традиционных обществах (1). Возьмите сюжет образцового романа в духе соцреализма – «Как закалялась сталь» Островского. Его главный персонаж – вошедший в легенду Павлик Корчагин – сначала никакой не герой, простой подсобный рабочий на кухне. Но под влиянием большевика Жухрая он пропитывается идеалом общего счастья и ради него жертвует всем – любовью, здоровьем. И даже став инвалидом, он все равно хочет быть полезным обществу, хочет внести свой вклад в строительство коммунизма.

В соцреалистическом искусстве обязательно наличествовала какая-то условность, искусственность. В нем как в искусстве классицизма (на эту параллель обратил внимание Синявский (2)) были твердые правила: обязательное наличие положительного героя и злодея или несознательного лентяя-шалопаю, производство как сцена, на которой все происходит (вариация – революция или война), перерождение героя, его отказ от личной жизни и мещанского счастья. Но делала ли такая условность произведения искусства эстетически ничтожными? Нет, при наличии двух условий – таланта автора и веры в коммунистическую идеологию. Такое бывало в истории искусства, иконопись, например, тоже полна сложных правил, иконописец не может, к примеру, как угодно изображать святых, есть их канонические изображения. Но если он приступает к делу с верой в тот идеал, который изображает и если он одарен – получится подлинный художественный шедевр, который, кстати, тоже будет не только служить предметом любования, но и будет помогать людям в их духовном пути.

Однако, после 50-х годов «красная вера» стала улетучиваться. Все больше людей в СССР переставало верить в коммунизм. Оттого и в искусстве

соцреализма наступил кризис, все больше стало беспомощных и конъюнктурных поделок, все меньше шедевров, сравнимых с творениями Шолохова, Толстого, Островского. Выход из этого кризиса был. Многие советские художники стали, не называя вещи своими именами, обращаться от соцреализма к классическому реализму, традиции, идущей от Льва Толстого, Гоголя, Пушкина, Шекспира и Эсхила. В 1960-е-1970-е годы в СССР жили и творили такие замечательные реалисты как писатели Распутин, Тендряков, Трифонов, Шукшин, режиссер Бондарчук, критик Кожин. Классический реализм берет жизнь шире, сложнее. Он не всегда предлагает «в лоб» положительные образы (в «Ревизоре» Гоголя вообще нет положительных персонажей – одни взяточники-чиновники и вертопрах Хлестаков), тем не менее он все равно внушает веру в лучшее, в добро. Классический реализм не предполагает, что обязательно должно возникнуть совершенное общество, но он ищет зерна гармонии в том раздерганном обществе, которое есть сейчас.

Увы, советскую культуру ждал не триумф реализма, а ужасный конец.

3.

60-е-80-е годы стали взлетом советской культуры. Мы и по сей день питаемся со стола того «пира богов», который имел место быть в эпоху, как в насмешку, названную застоем. А потом наступила перестройка, которую философ А. Зиновьев остроумно окрестил «катастрофкой». Люди среднего и старшего поколения хорошо помнят, как в годы перестройки советские творцы – писатели, режиссеры, актеры, художники в массовом порядке стали открыто, с истеричными покаяниями и проклятиями отречься от социалистического реализма, который они объявили идеализацией, «лакировкой» действительности в угоду партийной цензуре. Но отрелись они и от классического реализма. Наши творцы бросились в объятия направления, которое можно охарактеризовать как «новокапиталистический натурализм» (за исключением самых рафинированных интеллектуалов, которые бросились в объятия его изысканного собрата - постмодернизма). Фильмы, пьесы, романы и повести новоявленных адептов натурализма наполнили киллеры, проститутки, акулы подпольного мафиозного бизнеса, продажные милиционеры и чиновники. Вспомним хоть чернушную «Интердевочку», которая - страшно вспомнить! – была объявлена «лучшим фильмом года!» (никто не заметил, кстати, ее трагического конца, все восприняли книгу и фильм как апологию «интердевочек»). Причем зачастую они изображались как «хозяева жизни», как те, кто «умеет жить», кто ухватил за хвост «птицу счастья». Были забыты заветы и старой русской классической литературы, жалевшей «обиженных и униженных», восстававшей в защиту угнетенных, и заветы литературы социалистического реализма. Борцы с несправедливостью, люди честные, чистые изображались дурачками, дело которых никогда не победит, которые только портят, ломают жизнь и себе, и другим. Сами истина и красота были с улюлюканьем изгнаны из искусств перестроечного натурализма – на место любви пришла эротика и «обнаженка», без которой теперь не обходился ни один фильм, на место красоты помыслов и речи – циничное пересмешичество и мат

(помню, вся страна обсуждала фильм «Маленькая Вера», в котором впервые с экрана прозвучала матерная брань).

«Инженеры человеческих душ», которые только вчера воспевали созидательный труд и смычку трудового братства, теперь внушали ошеломленному народу, что жизнь – это грязь и тьма, что ничего светлого и доброго в жизни нет, что единственное, что может сделать умный человек, – это, растапывая других, слабых, взобраться наверх, купаться в грубых чувственных удовольствиях, шалеть от легких и больших денег.

Тем самым бывшие советские творцы подготавливали общество к самому дикому, отвратительному и циничному капитализму, который и пришел в 1991, заглотив и раздавив, как Молох, миллионы человеческих судеб, в том числе и тех писателей и режиссеров, которые сознательно ли, нет ли, готовили его приход...

После того как мы на собственной шкуре поняли, что такое общество, где доллар правит бал, кажется, наступило просветление в умах. Большинство пресытилось «постмодернизмом» и «чернухой», возрождается традиция реализма в литературе. Это видно по творчеству таких современных писателей как Захар (Евгений) Прилепин, Сергей Шаргунов, Герман Садулаев, Роман Сенчин. Критики даже называют их «новыми реалистами». Примечательно, кстати, что все они – приверженцы левопатриотической идеологии, все с симпатией относятся к советскому прошлому. Одновременно массы охватывает ностальгия по всему советскому, появился интерес и к искусству соцреализма – живописи, кино, литературе. Хочется надеяться, что россияне еще откроют для себя глубинные смыслы соцреализма, возьмут от него лучшее и необходимое сейчас, и это поспособствует нравственному оздоровлению общества.

Литература:

1. Катерина (Катарина) Кларк «Советский роман: история как ритуал». Часть 1. Первые две главы. Электронный документ. Код доступа <http://www.fedydiary.ru/katerina-katarina-klark-sovetskij-roman-istoriya-kak-ritual-chast-pervaya-dve-pervye-glavy/>

2. Синявский А. Д. «Что такое соцреализм» // Андрей Синявский. Литературный процесс в России. Литературно-критические работы разных лет. М., 2003.

© Вахитов Р.Р. 2021

Васильева М.А.
к.филос.н., ассистент каф. философии
Санкт-Петербургского горного университета
ma.vasilyeva@gmail.com

Vasilyeva M.
St.Petersburg Mining University
ma.vasilyeva@gmail.com

ОБРАЗ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ В ИНФОРМАЦИОННУЮ ЭПОХУ¹

Образ преподавателя складывается не только в ходе собственно образовательных практик, поскольку они не герметичны и отражают глобальные и локальные значимые сюжеты. Цель этой небольшой статьи кратко оценить главные актуальные «запросы» современной информационной и цифровой культуры к образованию и преподавателю, как значимой фигуре. Автор рассматривает эти запросы не как изменение «классического» представления, а как важные современные позиции, из которых уже мы можем смотреть на образы прошлого.

Ключевые слова: образование, коммуникация, образ преподавателя, образование в информационную эпоху, современное образование.

THE IMAGE OF A TEACHER IN THE INFORMATION AGE

The image of a teacher is formed not only in the educational process. It is not close or hermetic so it reflects global and local significant ideas and positions. This article researches the main actual "demands" of modern information and digital culture for education and a teacher. The author views these requests not as a change in the "classical" view, but as important modern positions which form our perception of the images of the past.

Keywords: education, communication, image of the teacher, education in the information age, modern education.

С формальных и содержательных позиций образование строится на образах. Так было даже в расцвете Новоевропейской культуры, т.е. в эпоху, которую можно представить, как максимально ориентированную на текст. В XVIII веке в русском языке появляется калька с немецкого Bildung (производного от Bild «картина», «образ»), а вместе с ней и актуальное, светское

¹ Исследование выполнено при поддержке РФФИ. Проект № 20-011-00385 «Иконография античных и средневековых философов в православных храмах: специфика визуальной репрезентации человека в русской культуре»

представление образования как сотворение человека в его «надприродном» состоянии, т.е. сотворение «образа человека». [2] Однако все же можно сказать, что идейно этот термин восходит к античности. В процессе становления и развития теории образования в немецкой философии XVIII-XIX вв. авторы не раз ссылались на платоновскую идею «лепки человека», которая высказывается в «Государстве». [3]

Сегодня важно, что образование связано с образом не столько формально и этимологически, сколько содержательно. Мы можем говорить об этой связи с двух позиций: это и выстраивание определенного образа мысли у студента, будущего специалиста, и обмен образами в процессе образовательной коммуникации. Если теоретики классического Новоевропейского образования говорили об образе в смысле его выстраивания или «лепки», то сегодня, в свете актуальных перемен в коммуникационном процессе, необходимо проговорить именно о том, какие образы участвуют в обмене.

Итак, современное образование можно рассматривать как сложный процесс иногда обмена образами, иногда односторонней трансляции образов от преподавателя студентам. Процесс этот, в любом случае, не герметичен и опирается на те устойчивые понятия, стереотипы и проч., которые имеются в культуре. Студент приходит в аудиторию, уже имея свой образный багаж. В него с необходимостью включается и образ преподавателя, человека, претендующего на исключительное положение в этой аудитории и авторитетность позиции.

С одной стороны, есть понятия об Учителе, Образовании, Знании. Но многочисленные исследования показывают, что они не только претерпевают изменения, но зачастую и конструируются в прошедших эпохах ради выгоды последующих. В качестве примера здесь можно привести образование в Античности, которое идейно, на уровне образов было реинтерпретировано в Новоевропейской культуре. Фигура преподавателя менялась вместе с идеей образования: с личности Учителя, бывшей столь значимой в Античности, [1] в Средние века акцент сместился скорее на текст, университетскую программу, а в Новое время – на саму институцию образования в соответствии с новыми Гумбольтовскими представлениями об университете. При этом, несмотря на тотальность этих общекультурных идей и представлений, мы можем говорить и о более локальных, но не менее значимых конструктах, например, об образе мудрости. Так, образ преподавателя или учителя складывается по частям из отдельных обрывков актуальных и традиционных представлений, глобальных и локальных стереотипов. В итоге, требования, которые культура предъявляет преподавателю оказываются довольно противоречивыми: актуальность и традиционность, уверенность и гибкость, открытость новому. При этом, обосновать эти требования можно практически всегда, ссылаясь на разные исторические периоды, источники и проч.

В свете сказанного особенно интересно влияние самых актуальных культурных факторов: тотальной цифровизации, медиализации, доступности информации. Принципиальный момент тут не в том, чтобы проследить изменение представлений прошлого в современных реалиях, а именно в поиске

тех запросов к образованию и преподавателю, которые в режиме реального времени создает современная культура.

По оценке известной немецкой исследовательницы Алейды Ассманн современная культура с ее переориентацией с текста на медиа стала культурой внимания. [6] Т.е. при доминировании письменности и текста основной когнитивной функцией человека была память, теперь – внимание. В условиях переизбытка информации, ее надо научиться не запоминать, а фильтровать, а внимание оказывается одним из самых важных фильтров. Это влияет не только на сам процесс образования, но и на то, кем в нем видится преподаватель. Преподаватель учит обращать внимание именно на то, что важно, выделять важное и работать с ним. Сегодня можно предположить, что в скором времени привычные учебные задания будут ориентироваться именно на эту работу, а не на сбор информации, как это было раньше (реферат, обзор литературы и проч.).

Но увеличение значимости внимания ведет к тому, что и фигура самого преподавателя снова становится точкой культурного фокуса. Из-за конкуренции доступного контента, в т.ч. и образовательного, который встречается студентам не только в стенах университета, но и на просторах интернета, возрастает роль человеческой харизмы. Безусловно, личный образ преподавателя всегда был важен, учитывая, что речь идет все-таки о межличностной коммуникации, но сегодня запрос на яркую личность в образовании оказывается наиболее четким. В эпоху доступной и ярко-представленной информации потребность в человеческом голосе становится даже более осязаемой. Смещение позиции с текста делает человека в образовании более видимым и значимым.

Возможно, на данный момент эта позиция выглядит довольно спорной. На дистанционные и смешанные форматы обучения, технически возможные и востребованные сегодня по ряду причин, часто обрушивается вал критики как раз из-за снижения в них роли человека – преподавателя. Это может быть не совсем справедливым суждением. Современные коммуникационные технологии действительно требуют от преподавателя иного, нежели технологии полувекковой давности, однако они не требуют его исчезновения или подчинения. Наоборот, информационное пространство изобилует различными инфопродуктами, которые стали заметны и популярны именно благодаря своим авторам, лекторам, преподавателям, хотя их содержание может быть сомнительным. Современная конкуренция образовательного контента идет не в плоскости институций и их авторитета, а в плоскости силы и привлекательности личности, которая этот контент создает и представляет.

В целом, это ситуацию сложно назвать абсолютно новой. Обычно какая-либо культурная новизна обнаруживается в сравнении с непосредственно предшествующей эпохой. По сравнению с культурой Нового времени, в которой основным источником информации и знаний признавался печатный текст, в современной ситуации отличия обнаруживаются, однако стоит помнить, что культура текста существовала далеко не всегда. Современная культура со всем ее медиа-контентом, сдвигом с текстовых и даже вербальных на визуальные и аудиальные способы коммуникации в большей степени похожа на более ранние культурные формации. Когда письменности не было и когда письменный текст

были способны понять немногие, личная коммуникация была основой любого обучения и образования. Сейчас коммуникация чаще оказывается технически опосредованной, но роль личности в ней все же выше, чем в эпоху текстовой герменевтики и искусства интерпретаций.

Можно говорить о том, что технологии вытесняют человека из привычных порядков взаимодействия, в т.ч. в искусстве, в повседневной технически опосредованной коммуникации, которая тяготеет к сообщениям без конкретного автора и получателя, в системах репрезентации и проч. При этом, значимость персональных порядков коммуникации возрастает. Умение персонализировать системные проявления культуры (создавать нечто «такое же, но свое») высоко ценится и привлекает. Еще в конце XX века появилось описание стратегии пользования, которая по мнению ряда авторов, заменит стратегию потребления. Началом ее разработки можно считать работы французского философа Мишеля де Серто. [4] Стратегия пользования, по его мнению, была логичной реакцией человека на возрастающее давление тотальных культурных форм и глобализации. Уже в XXI веке американец Ричард Флорида создал понятие креативного класса, способного (в т.ч. в силу экономических причин), а главное желающего выбирать, делать и менять. [5] Ее можно рассматривать как развитие и актуализацию идей, выдвинутых Серто. Стратегия пользования – это одна из многих концепций, которая сегодня фокусируются на единичности и уникальности деятельности человека внутри разнообразных форм культуриндустрии. Через нее, через позицию креативности можно результативно рассматривать многие проявления современности, будь то необычайная популярность блогеров и различных инфлюенсеров, интернет-феномены, фанфики, мемы, или модный тренд винтажа и кастомизации вещей. Все эти непохожие и несвязанные между собой, на первый взгляд, явления представляются как раз следами креативности человека. Все они демонстрируют стратегию пользования по отношению к вещам, изображениям, образам или смыслам. В свете всего сказанного можно рассмотреть и образовательный процесс, который вне зависимости от использования технологий вовлекает человека в коммуникацию.

Коммуникация представляется наиболее важным и значимым культурным процессом современной информационной эпохи. Показательно, что в современных исследованиях даже исторические явления и события стали переосмысляться именно с позиции межличностной или групповой коммуникации. Если мы в полной мере осознаем процесс образования как коммуникативный, то и преподаватель обретает в нем особую ценность, становится фигурой, фокусирующей и направляющей внимание студентов в беспорядочном и бескрайнем потоке информации.

Литература:

1. Дорофеев Д.Ю. Образ учителя и особенности образования в античной культуре // Иконография античных философов: история и антропология образов. СПб, Платоновское философское общество. 2017. С. 55-67.

2. Каган М. Человек в теории культуры. Избранные труды. Учебное пособие с. 134-136.
3. Сапрыкин Д.Л. Значение и смысл понятия «образование» (на примере немецкой философии конца XVIII – начала XIX в.) // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. № 1. 2008. <http://www.ihst.ru/files/saprykin/Bildung.pdf>
4. Серто де М. Изобретение повседневности. 1. Искусство делать – СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2013.
5. Флорида Р. Креативный класс: люди, которые меняют будущее. – М.: Издательский дом «Классика XXI», 2011 – 432 с.
6. Assmann A. The Printing Press and the Internet: From a Culture of Memory to a Culture of Attention // Globalization, Cultural Identities, and Media Representations. NY: State University of NY Press, 2006. Pp.11-25.

© Васильева М.А. 2021

Валиуллина З.Р.

к. филос.н., доцент кафедры
философии и культурологии ФФС БашГУ
e-mail: unesco73@mail.ru

Пушкарева М.А.

д-р филос.н., профессор кафедры
философии и культурологии ФФС БашГУ
e-mail: pushkarewa2@mail.ru

Valiullina Z.R.

PhD in Philosophy, Associate Professor
Bashkir State University
e-mail: unesco73@mail.ru

Pushkareva M.A.

DSc of Philosophical science, Professor
Bashkir State University
e-mail: pushkarewa2@mail.ru

ЭКОЛОГИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ В ЕГО ОТНОШЕНИИ К СТРУКТУРЕ САМОСОЗНАНИЯ

В статье исследовано экологическое сознание в его отношении к структурным компонентам самосознания. В данном отношении экологическое сознание вписано в контекст «абсолютного Я», «духовного Я», «душевного Я» и других элементов, а также уровней самосознания. Сделан вывод о том, что нравственный поступок позволяет включить экологическое сознание в самосознание.

Ключевые слова: экологическое сознание, самосознание, духовное «Я», абсолютное «Я», нравственный поступок.

ECOLOGICAL CONSCIOUSNESS IN ITS RELATION TO THE STRUCTURE OF SELF-AWARENESS

The article researches ecological consciousness in its relation to the structural components of self-consciousness. In this respect, ecological consciousness is inscribed in the context of the "absolute Self", "spiritual Self", "soul Self" and other elements, as well as levels of self-consciousness. It is concluded that a moral act makes it possible to include ecological consciousness in self-consciousness.

Keywords: ecological consciousness, self-consciousness, spiritual "I", absolute "I", moral ac.

Экологическое сознание базируется на оппозиции к технократическому, бюрократическому мышлению. Гуманистические приоритеты становления экологического сознания исследованы в следующих трудах [1, 411-415; 4, 154-158].

Экологическое сознание всегда наследует «душу» культуры. Душевность, строго говоря, хотя и не означает вечного начала в культуре, тем не менее, «душа» связана с временным и преходящим бытием, что имеет самое непосредственное отношение к культуре, к стимулам становления человека и общества. Душа культуры определяет необходимость и случайность в деятельности людей. Она выступает доминантой и детерминантой социальной жизни.

Экологическое сознание осуществляется в пространстве и времени как формах социокультурного процесса. Пространство и время выступают как формы организационного воспроизводства социальности. Они связаны с анализом универсальных законов строения и саморазвития человека. Пространство и время выступают как формы совместной деятельности людей. Но они вовсе не являются основаниями социальной статики. Экологическое сознание связано с анализом подсистем, компонентов и элементов социальной жизни в их субординационной и координационной зависимости.

Сами общественные отношения есть проблема социально-философского анализа. Но время означает солидарность и конфликт как проблемы социальной философии. Временное в бытии постоянно изливается в формы социальной динамики. Временное и вечное связаны с эволюционными и революционными изменениями в истории. Последняя есть некая событийная жизнь. При этом, соотношение культурных событий требует социально-философской интерпретации.

Философский анализ экологического сознания нуждается в осмыслении социально-философских проблем этногенеза. В связи с этим остро встает проблема направленности истории. Но мы по-прежнему оказываемся разлученными с гипотезой социального прогресса. Вне времени и его доминант невозможно осмыслить исторические судьбы России, перспективы ее развития в XXI веке.

Экологическое сознание имеет отношение к структуре самосознания. Структурными элементами самосознания являются «абсолютное Я», духовное «Я», трансцендентальное «Я», душевное «Я», телесное и «трансцендентное Я» и другие элементы.

Экологическое сознание разворачивается на границе возможностей человека. Абсолютная вера в трансцендентное сама означает эту границу. Когда экологическое сознание ставится на грань существования человека в мире, то возникает проблема преодоления отчуждения и саморазорванности человека. Ведь трансцендентное бытие означает переход к абсолютной вере и, практически, означает возникновение «нового человека». Но на деле трансцендентное «Я» все же соприкасается с обычным, только иначе описанным сознанием верующего христианина.

Телесное «Я», направленное к исследованию противоречий общественной жизни в их влиянии на религиозную жизнь, оказывается связанным с экзистенциальным анализом религиозных символов. Телесность строго говоря, есть «артикулированное» чувство. Глаз орла видит дальше, а человеческий глаз – больше. Поэтому телесность есть, практически, универсальное чувство предмета. Экологическое сознание, в этом плане, есть некая отвага быть, быть несмотря ни на что. В сущности, речь идет о духовном беспокойстве человека по поводу утраты общечеловеческих ценностей.

Абсолютное «Я» самосознания сторонится буржуазного индивидуализма и тоталитаризма. Последний растворяет личность человека в «массе», в духе псевдоколлективизма. Абсолютное «Я», ориентация на него, позволяет преодолевать экзистенциальный страх, онтологическое беспокойство по поводу того, что все хорошее (в том числе и «хорошее общество») не явится [6].

Экологическое сознание во всех отношениях представляется лучшим из всех возможных форм сознания. Но человек вступает в самые различные конфликты, где снижается его степень существования. Человек действует лучшим образом, когда оказывается спокойным, когда менее всего ощущает свою уязвимость перед нестабильностью в обществе. Человек развивает свое сознание, когда в самом обществе оказывается меньше всего нищеты и лишений.

Но экологическое сознание есть форма человеческой мудрости, а последняя связана с особой потребностью выходить, трансцендировать за пределы повторения созданного. Человек, разумеется, продуцирует известное, но в то же время стремится усовершенствовать усвоенное. Экологическое сознание в этом плане есть, в сущности, стремление каждого человека к творчеству, к преодолению существующих стереотипов мышления. Эта потребность в экологическом сознании подпитывает стимулы самообразования, духовного саморазвития [5, 37]. Экологическое сознание связано в этом плане со стремлением достичь желанного мира, красоты, намного превосходящей ту, которая несовместима с примитивным рассудком.

Экологическое сознание связано с рефлексией на влечение человека. Такое сознание соотносимо с «тоской», чувством потребности, которая остается неизвестной. Человеку всегда чего-то не хватает. Но «рассвету сознания» предшествует «сумрак изначального чувства», неопределенной потребности, которая омрачает экологическое сознание. Именно здесь скрывается новая ступень сознания, поднимаясь на которую мы обретаем способность к рефлексии. Экологическое сознание, таким образом, никогда не стремится опереться на повторяющееся в жизни, а умеет довольствоваться тем, что имеет, т.е. настоящим бытием, которое связано с развитием сущностных сил человека. При этом сущностные силы не заволакиваются чем-то противоположным прежним способам бытия. Само бытие человека, которое становится фрагментарным, осуществляет себя и как нечто формальное. При этом, то, что изменяется диалектическим образом, отчетливым образом отличается от более раннего, от ранних событий, которые, видимо, имеют отношение к тому, что происходит раньше.

Экологическое сознание имеет свою специфику. Эта специфика проявляется в том, что человек, который противоречит себе, своей духовной деятельности, еще не является подлинным диалектиком. Экологическое сознание, конечно, является диалектическим по своей природе. Но само «диалектическое» является нечто бóльшим, чем «разговор», диалог, который движется вперед благодаря возражениям. С диалектической природой сознания мы имеем дело исключительно для творчески ищущего человека. Диалектика не связана с тем, как запутался человек в противоречиях между бытием и сознанием. Диалектика означает то, как невероятно трудно выбраться из общественных противоречий. Эти противоречия сотрясают человека на всем пути его развития.

Мы должны заметить, что сам диалектический способ исследования вещей и процессов является способом существования самой «подвижной вещи». При этом, диалектика, конечно, имеет отношение к счастью, к добродетели человека.

Нам думается, что экологическое сознание, рассмотренное в его отношении к самосознанию, оказывается сопряженным с духовным беспокойством. Люди сегодня утратили это беспокойство, охваченные прагматическим духом. Они отказались даже верить в единый мир, который на самом деле представляется в полной раздвоенности на эмпирический, земной и духовный мир. Раздвоенность мира на духовный и эмпирический была осмыслена еще Сократом, который стремился отделить добро от зла, а, тем самым, очистить противоречие между чувственным и духовным от Эроса, который, хотя и изначально диалектичен, тем не менее, имеет непосредственное отношение к жизни людей. В этом плане экологическое сознание, которое стремится сегодня обрести более высокое происхождение и стать неким «правосветом» бытия, тем не менее все же остается чем-то безжизненным и одиноким. Экология хотя и стремилась стать чем-то высоко идеалистическим, тем не менее, она не достигает принципа «самодвижения» понятий и одновременно с конкретно намеченным воплощением духовного бытия в эмпирическую жизнь.

Экологическое сознание, в своей культурной ипостаси, означает диалог человека с человеком. Однако культура диалога укоренена в глубинах мирового исторического процесса. Но этой культуре присущ «толчок», связанный с наличием самосознания, т.е. с ориентацией человека на мир абсолютных, вечных ценностей.

В настоящей работе мы исходим из того тезиса, что самосознание и его природа предопределяет мир сознания во всех своих формах. Это может показаться весьма идеалистичным тезисом. Однако без самосознания общество разваливается на части, а жизнь человека становится преходящей и фрагментарной. Самосознание скрепляет мир сознания; оно делает все шаткое и незначительное устойчивым, поскольку человек и общество не могут существовать без нравственных ориентиров, а самосознание и есть совесть человека, которая не может устареть, сузиться до неограниченных размеров.

Любая проблема, принадлежащая к той или иной культурной области, может осознаваться как граница данной области. Та или иная возможная творческая позиция «становится убедительно нужной и необходимой лишь в

соответствии с другими творческими точками зрения» [2, с. 43]. Экологическая культура, в этом плане, как самосознание, находит свое обоснование изнутри ее же самой. Она оказывается причастной единству культурной жизни. Ведь самосознание не соотносится с голой фактичностью. Его своеобразие не может представляться чистым произволом и каким-то капризом. Самосознание не есть нечто преходящее; оно имеет своим выходом прорыв к вечному, к тому, что вечно осваивается, а не потребляется до конца.

Эмпирический человек даже к своим смыслам относится как к чему-то преходящему. Человек представляет себе мир культуры, включая и экологическую, как некое пространственное целое, но имеющее внутреннюю территорию. При этом, духовное, на самом деле, не имеет границ, и время всегда связано с пространством, а пространство, по сути дела, хотя и имеет границы, но, когда мы имеем дело с самосознанием, то эти границы мы наблюдаем повсюду, так что перед нами, в конечном счете, предстает «систематическое единство культуры» [2, с. 44]. Однако «атомы» данной культуры связаны с тем, что существует на ее границах. Если самосознание отвлекается от «границ», то оно утрачивает почву, становится пустым, вырождается и умирает.

Именно поэтому мы можем вести речь о каждом явлении культуры, о каждом отдельном духовном акте. Видимо, речь идет о культурной автономии духовного акта, о его причастности автономии.

Человек озабочен преходящим, ему хочется продлить свою жизнь, но жизнь достойную. Ведь сама истина не есть некая «отчеканенная монета». Человек сталкивается в своей жизни с сокрытым совсем иного рода, а именно с сущностью, которая несоизмерима с эмпирическим существованием. Экологическая культура есть, по своему существу, «манифестирование» совершенного, которое присутствует в противоречии между миром существующего и должного. В данном отношении философия Абсолютного осуществляет гармонию мира и мировых соотношений, но эта гармония оказывается, зачастую, глубоко уязвимой; мир, который мы наблюдаем, очерчен в своем целом и вечно происходящее высвечивается нам своим непреходящим блеском.

Многие наши стремления являются чем-то «бродящим». Они представляют собой еще не созревшее до своего современного бытия. Но человек, охваченный экологической культурой, хочет выбраться в сферу духовного.

Люди, охваченные экологическим сознанием, зачастую, заключаются лишь в «скорлупу» своих чувств. Эта «скорлупа» включает в себе и другие миры. «Это предложение с точки зрения перспективы... заставляет применяемое здесь Еще – Не присутствовать в уже Абсолютном» [3, с. 209]. Экологическое сознание является движущей силой, которая стремится к лучшему миру, но это лучшее постоянно преграждается совершенным духовным бытием. Человек стремится к нечто большему и стремится вырваться из тесноты земного бытия. Но диалектическое мышление принимает форму перемен, когда прошлое не вмещается в границы настоящего, а будущее время поворачивается назад.

И в самом деле, ни один культурный творческий акт не имеет дела с индифферентным отношением к духовной ценности. Творчество, строго говоря, сторонится случайной и неупорядоченной материи. Сам познавательный акт обнаруживает действительность уже оцененную в этических поступках индивидуума. Но, кроме того, сам познавательный акт исходит из существования «законов красоты». Мы должны понимать, что эластичная структура самосознания, как мы видели раньше, определяется различными «я», но экологическое сознание связано с трансцендентальным самосознанием, которое включает в себя и будущие состояния человека и общества. В «душе» человека современность «чревата будущим». Это делает экологическое сознание связанным с самосознанием, которое, В принципе, является достаточно сильным чувством быть тем, что не существует или почти еще не существует.

Экологическое сознание существует не в пустоте, а в напряженной ценностной атмосфере ответственного «взаимоопределения» [2, с. 48]. Нам думается, что экологическое сознание невозможно противопоставить искусству, пока это сознание не выступит как нечто доброе и соотнесенное с красотой. Но в таком случае экологическое сознание оказывается включенным в самосознание, где сам нравственный поступок оказывается первичным по отношению к другим поступкам.

Литература:

1. Valiullina Z.R., Lukjanov A.V., Pushkarewa M.A. Philosophy of Ecological Crisis and two Forms of Modern Dialectics // Notas y Debates de Actualidad. Utopia y praxis Latinoamericana, Año: 23, nº 82 (Julio – Septiembre), 2018, pp. 410-415.
2. Бахтин М.М. Литературно-критические статьи. М., 1986. С. 43-50.
3. Блох Э. Тюбингенское введение в философию / Пер.с нем. Т.Ю. Быстровой, С.Е. Вершинина, Д.И. Криушова. Екатеринбург: Изд-во Урал.ун-та, 1997. – 400с.
4. Валиуллина З.Р., Пушкарева М.А. Гуманистические приоритеты формирования экологического сознания // КАНТ. № 2 (39). 2021. С. 154-158.
5. Лукьянов А.В. Попытка философской рефлексии над природой человеческого конфликта // Противоречия развития современного российского общества: конфликтогенность и поиск устойчивости: Сборник научных статей. Уфа: РИО БашГУ, 2006. 196 с.
6. Федотова В.Г. Хорошее общество / В.Г. Федотова. М., 2005.

© Валиуллина З.Р., Пушкарева М.А., 2021

Горбачев С.Б.
к.полит.н., доцент кафедры
философии и культурологии ФФС БашГУ
e-mail: gorbachevsb@mail.ru

Gorbachev S.B.
PhD in Political Science, Associate Professor
Bashkir State University

СУБЪЕКТИВНЫЕ ОСНОВАНИЯ КЛАССИЧЕСКОГО ЕВРАЗИЙСТВА

Статья посвящена анализу субъективных оснований классического евразийства. Используя конкретные примеры, автор показывает, что в отличие от своих идейных предшественников (славянофилов) евразийцы, будучи гораздо ближе знакомыми с европейскими реалиями, имели не только теоретические, но и практические (субъективные) основания для формирования своей позиции.

Ключевые слова: евразийство, славянофилы, евразийцы, Европа, Россия-Евразия, цивилизация.

SUBJECTIVE FOUNDATIONS OF CLASSICAL EURASIANISM

The article is devoted to the analysis of the subjective foundations of classical Eurasianism. Using specific examples, the author shows that, unlike their ideological predecessors (Slavophiles), the Eurasians, being much more familiar with European realities, had not only theoretical, but also practical (subjective) grounds for forming their position.

Keywords: Eurasianism, Slavophiles, Eurasians, Europe, Russia-Eurasia, civilization.

Классическое евразийство возникло в среде русской эмиграции первой волны, заявив о себе выпуском сборника «Исход к востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев» (София, август 1921 года). Он включил в себя работы четырех авторов: П.Н. Савицкого, П.П. Сувчинского, Г.В. Флоровского, Н.С. Трубецкого. Позднее к ним присоединились Л.П. Карсавин, Н.Н. Алексеев, С.Я. Эфрон и др. В основе евразийской парадигмы лежали четыре идеи: 1) утверждение особых путей развития России как Евразийской цивилизации; 2) идея культуры как симфонической личности; 3) обоснование идеалов на началах православной веры; 4) учение об идеократическом государстве.

Главной идеей, с которой и начинается евразийское течение, является утверждение, что Россия-Евразия есть особая цивилизация, с особым историческим путем и своей миссией, о чем мы упоминали в другой работе [1, с. 313]. Нельзя сказать, чтобы эта идея была в то время совершенно новаторской. Сходные мысли высказывали и славянофилы, а наиболее четко сформулировал Н.Я. Данилевский («Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германско-Романскому», 1869).

Однако по очень многим принципиальным моментам евразийцы со славянофилами расходились (например, о роли тюркского компонента в российской культуре). В контексте данной статьи необходимо отметить их разницу в восприятии Европы (и Запада в целом). Славянофилы, отмечая самобытность России, в целом довольно лояльно относились к Европе, особенно к ее прошлому. Евразийцы относились к Европе, к ее стратегии в отношении России весьма негативно: ««война смыла белила и румяна гуманной романо-германской цивилизации, и теперь потомки древних галлов и германцев показали миру свой истинный лик, – лик хищного зверя, жадно лязгающего зубами» [4, с. 49]. Тому есть не только объективные, но и субъективные, связанные с реалиями их собственной эмигрантской судьбы причины.

Славянофилы, принадлежа (в большинстве своем) к привилегированному, обеспеченному классу – дворянству, никогда лично не испытывали какого-либо ущемления со стороны Европы и европейцев. При этом они отмечали таковое в отношении к России в целом. Поводом к написанию Н.Я. Данилевским своего фундаментального труда послужило событие, известное сейчас только узким специалистам. В 1864 году Пруссия и Австрия напали на Данию, отторгнув у нее Шлезвиг и Голштейн. Европейское общественное мнение отреагировало довольно вяло. В 1853 году начинается война России с Турцией, причем повод к этой войне был гораздо более серьезен, а Россия действовала исключительно с позиций тогдашнего международного права. В Европе происходит взрыв общественного негодования, под воздействием которого крупнейшие европейские державы объявляют войну России (Крымская война). Налицо, т.о., «вешание двумя весами», как говорит Данилевский, или «политика двойных стандартов», как говорят теперь. Совершив краткий исторический экскурс, Данилевский убеждается, что в большинстве случаев и европейское общественное мнение, и европейские правительства настроены по отношению к России негативно. Его вывод: «Европа не признает нас своими. Она видит в России нечто ей чуждое, а вместе с тем такое, что не может служить для нее простым материалом, который можно бы формировать и обделывать по образу и подобию своему... Европа видит поэтому в Руси не чуждое только, но и враждебное начало». [2, с. 57]. Однако можно заметить, что лично для Данилевского этот вывод был чисто теоретическим, на себе он враждебность Европы не ощущал.

Иное дело – евразийцы, и вообще эмиграция первой волны. Приехав в Европу уже не как туристы, потеряв после революции свое состояние (или изначально его не имея), пытаясь не дать что-то Европе, а получить (поддержку, сочувствие, работу) они столкнулись в лучшем случае с холодным равнодушием,

почувствовав себя людьми «второго сорта». Так, например, во Франции русские эмигранты, не принявшие французское гражданство, были ограничены в возможности перемещения, получения легальной работы – как отмечает И.Л. Солоневич, «чертежи знаменитого парохода «Нормандия» были нелегально, то есть противозаконно, сделаны русской группой инженера Юркевича... Но деньги получили, конечно, французские владельцы русских белых рабов» [3, с. 322]. Логично, что, испытав на себе подобное отношение, евразийцы относились к Европе более негативно, чем славянофилы. В этом, в том числе, заключаются субъективные основания классического евразийства.

Литература

1. Горбачев С.Б. Картина мироустройства в евразийстве // Философия в современном мире: сборник научных докладов Международной научно-практической конференции, посвященной 25-летию семинара «Проблема обоснования знания» и 70-летию юбилею профессора Кудряшева Александра Федоровича / отв. ред. Г.Г. Салихов. Ч. 1. Уфа: РИЦ БашГУ, 2017. С. 313-315.
2. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. М.: Эксмо, 2003. 640 с.
3. Солоневич И.Л. Народная монархия. М.: Эксмо, 2003. 608 с.
4. Трубецкой Н.С. «Русская проблема» // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С. 48-59.

© Горбачев С.Б., 2021

Гуров О.Н.,

МБА, преподаватель ИОМ РАНХиГС,

gurov-on@ranepa.ru

Петрунина М.А.,

магистр, факультет политологии СПбГУ,

maripetrunina11@gmail.com

Gurov O.N.

MBA, Lecturer at the Department of Humanities, Institute of Sectoral Management, Russian Academy of National Economy and Public Administration

gurov-on@ranepa.ru

Petrunina M.A.

Master, Faculty of Political Science, St. Petersburg State University

maripetrunina11@gmail.com

«МЕТА-ПАРАЗИТ» - АКТУАЛЬНАЯ МЕТАФОРА СОВРЕМЕННОЙ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ

Статья анализирует изменение характера и содержания коммуникации в двух параллельных видах социального пространства - реальном и виртуальном. Авторы приходят к выводу, что солидарность и конфликт являются двумя равнозначными коммуникативными стратегиями, но приводят к разным последствиям. Солидарность обладает позитивным потенциалом и в процессе коммуникации результативнее, чем конфликт. Продумывая стратегию коммуникации, человеку нужно извлечь пользу из конфликта и подсчитать возможные риски, чтобы затем выбрать солидарность.

Ключевые слова: пандемия COVID-19, социальные процессы, цифровая трансформация, мета-паразит, постмодерн.

"META-PARASITE" AS A TOPICAL METAPHOR OF CONTEMPORARY SOCIAL LIFE

The article examines the relevance of the term «meta-parasite», proposed by one of the authors in 2018 in the context of the current changes in public life, such as the coronavirus pandemic, rapid improvement and spread of digital technologies, etc. The authors demonstrate that over the past few years, most categories of culture have undergone qualitative changes and the previously proposed term meta-parasite has proven its relevance as a metaphor for the current state of modern civilization.

Keywords: pandemic COVID-19, social processes, digital transformation, meta-parasite, postmodern

В данной статье мы предлагаем рассмотреть термин «мета-паразит» в качестве актуальной метафоры, отражающей противоречивые явления, характерные для современной общественной жизни. В еще доковидной реальности один из авторов данной статьи разработал концепцию мета-паразита, которая была оформлена в форме статьи «Мета-паразит как феномен современной массовой культуры» и опубликована в 2018 году. Благодаря этой публикации понятие мета-паразита было введено в гуманитарную науку. За прошедшее время многочисленные яркие и масштабные события общественной жизни лишь подтвердили актуальность этого термина. По изначальному определению, в гуманитарном смысле мета-паразит олицетворяет страх перед непонятными и враждебными явлениями, который распространяется в современном обществе, основой которого служат многоуровневые и пересекающиеся информационные потоки. Это происходит по той же логике, как распространяются инфекции, создавая эпидемии и пандемии [2, с.42]. В этом смысле мета-паразит возникает в результате синтеза обусловленных природными явлениями, биологическими и социокультурными причинами, фобий, страхов и панических проявлений, которые приобрели всеобъемлющий масштаб и начали жить своей жизнью. Эта жизнь – безудержное распространение по каскадному типу. Термин стал возможным в результате резкого и быстрого совершенствования и распространения цифровых технологий, в результате чего ключевые явления и инструменты современной жизни вышли за естественные границы. Кстати, мета-паразит является родственным понятием феномену постправды, согласно рейтингу Оксфордского словаря - «Слову 2016 года», означающему (на английском языке как прилагательное) обстоятельство, при котором объективный факт оказывает меньшее влияние на общественное мнение, чем апелляция к эмоциям и личному мнению [13].

При интерпретации теории М. Маклюэна о последовательных этапах развития медиасферы как об отдельных периодах цивилизационного развития (устная речь, письменность, печать и наконец эпоха электрических медиа), становится очевидно, что последний этап – так называемой «большой деревни», обуславливает глобализацию, свертывание времени и пространства, совершенствование адресности во всевозможных коммуникационных направлениях, и конечно беспрецедентные возможности и мотивация на создание, распространение и тиражирование слухов, сплетен, опасений, мнений, спекуляций, которые становятся неотличимыми от правды (в традиционном философском, культурном и даже повседневном смысле), поскольку инструменты верификации и фальсификации теряют жизнеспособность [4, с.48]. На передний план выходит микс физической, виртуальной, дополненной и просто фейковой реальности с ее многочисленными музами – технологией deepfake, алгоритмами социальных медиа, стимулирующими ненависть и страх, социальной инженерией, и рядом других.

Первая часть «мета» отражает всеобъемлющий характер распространения и планетарный масштаб мета-паразита, и является первой частью сложных слов, означающей (в нашем контексте) высший уровень описания системы по

отношению к предшествующему уровню, а также в целом выход за пределы. Эта часть слова очень давно вошла в философский глоссарий, подтверждение чему – такое ключевое для «матери всех наук» понятие как метафизика. В XX-XXI веках актуальность «мета» приобрела еще больший масштаб – на волне постмодерна понятия *метапрозы*, *метатекста*, *метаромана*, *метатгуманизма* и др. надежно обосновались в гуманитарном дискурсе [1]. Более того, в последние годы мы наблюдаем попытку охарактеризовать в целом само современное состояние цивилизации как *метамодерн*, который призван занять место вышедшего в тираж постмодернизма.

В 2021 году эта идея из области концептуальных построений сместилась в сферу конкретной бизнес-стратегии (хотя социальные медиа, к которым это относится сегодня, представляют собой нечто большее, чем бизнес – нам только предстоит осмыслить это явление, и для этого необходимо выстраивать новую рациональность, о требованиях к которой мы скажем в конце статьи). В июле 2021 года основатель и руководитель Facebook М. Цукерберг выступил с программной статьей, в которой представил видение, как в ближайшие несколько лет он станет преобразовывать социальную сеть в «компанию метавселенной» – в онлайн-мир для работы, коммуникации и развлечений посредством продвижения решений, основанных на технологии дополненной реальности [14]. С учетом того, что к середине 2021 года количество активных пользователей Facebook приблизилось к 3 миллиардам людей во всем мире, амбиция мыслить вселенскими категориями не кажется фантастической [3].

Возвращаясь к термину мета-паразит, отметим, что основная часть слова имеет самостоятельное значение. История появления и применения этого понятия именно в гуманитарном смысле насчитывает тысячелетия, более того, изначально слово паразит появилось именно в социальном смысле для обозначения сотрапезника, нахлебника, тунеядца¹. Даже Ф. Ницше не остался в стороне от осмысления понятия паразит: «это гад ползучий, извилистый, который хочет жиреть в ваших больных изъязвлениях, потаенных уголках... Где сильный слаб, благородный излишне мягок, — там свивает он свое мерзкое гнездо: паразит живет там, где у большого есть маленькие изъязвленные, потаенные уголки» [5, с.250]. Однако для наших целей больше подходит осмысление паразита как нечто неуловимое, виртуальное и иллюзорное. Такой взгляд ввел в гуманитарный дискурс один из ведущих философов постструктурализма М. Серр. По мнению философа, паразит – это нечто, что не создает новых отношений, находясь в особом отношении к другим отношениям, и это «оно» (нечто) остается за пределами системы и влияет на ситуацию за счет обмана, уловок и трюков [10, с.14-17]. Такой образ оказался очень удачным для осмысления именно текущих процессов общественной жизни.

¹ Более подробно: Объяснение 25000 иностранных слов, вошедших в употребление в русский язык, с означением их корней. - Михельсон А.Д., 1865; Большой словарь иностранных слов.- Издательство «ИДДК», 2007; Толковый словарь иностранных слов Л. П. Крысина.- М: Русский язык, 1998; и др.

Мы подразумеваем именно это значение, говоря о паразите, более того в нашем смысле концепт очень близок понятию вируса, хотя это безусловно не синонимы. Здесь важно, что вирусы весьма распространены в различных ипостасях, будь они биологическими, социально-культурными, информационными или компьютерными. С.В. Карелов отмечает, что вирусные идеи в сетевом пространстве распространяются особенным образом: если идея становится сверхпопулярной, она продолжает свое распространение по каскадному принципу, инфицируя максимальное количество реципиентов, причем практически моментально [6].

Более того, на сегодняшний день пандемия COVID-19 убедительно продемонстрировала, как сливаются биологические и информационные вирусные пандемии, формируя поистине мета-паразитарную конструкцию мирового масштаба, охватывая вслед за биологическим и медиа полями всю широту общественной жизни, и вызывая волны паники и страха на всей планете. Считая необходимым использовать термин мета-паразит в смысле гораздо большем, чем биологический, мы предлагаем рассмотреть через призму мета-паразитарности некоторые явления новейшей истории и культуры.

Например, на наш взгляд, иллюстрация мета-паразитарного проекта национального масштаба – это геноцид в Руанде в 1994 году, в ходе которого представители более многочисленного народа хуту, традиционно занимавшие более низкий социальный уровень в обществе, уничтожили сотни тысяч тутси, аристократической элиты общества, которые были паразитами с точки зрения бедноты.

Обратим внимание на два факта: во-первых, во время геноцида руандийское правительство возглавляли хуту, а представители тутси занимали в нем меньшинство – именно в руках правящей группировки находились ресурсы для вольного или невольного запуска мета-паразитарной программы. Во-вторых, до появления колонизаторов (то есть, мягко говоря, нахлебников) хуту и тутси жили в относительной гармонии, и расовая идентификация была введена более или менее намеренно, в результате реализации принципа захватчиков *divide et impera*. Поэтому было бы неправильно говорить, что хуту в полной мере исторически служили тутси. Напротив, здесь мета-паразитарная панорама разворачивается перед нами еще и в исторической перспективе. В любом случае, в начале 90ых годов XX столетия идеологи хуту называли тутси «тараканами, которых нужно истребить», и в определенный момент идеология привела масштабному геноциду. При этом резня и сброс трупов в реки и колодцы, невозможность захоронить огромное количество погибших, а также массовые изнасилования в период геноцида, привели к эпидемии холеры и росту заражения населения паразитарными заболеваниями в стране [12]. Этот пример иллюстрирует, как политические, социально-культурные, сельскохозяйственные, экологические и медицинские явления переплетаются в единый клубок и движущей силой этого движения выступают в первую очередь инструменты массовой коммуникации.

Повторим, что сегодняшние события, характеризующиеся в первую очередь пандемией COVID-19, появлением и стремительным распространением новых,

все более опасных штаммов коронавируса, демонстрируют, что концепт мета-паразита может быть применен для характеристики множества ситуаций, происходящих в мире. В физическом мире есть реальный вирус, опасная инфекция. Параллельно аналогичный вирус появляется и распространяется в информационном и культурном пространстве. Смертельная опасность коронакризиса в контексте метапаразитарности – это то, что многоуровневый паразит подрывает само «человеческое», деперсонализируя ближнего, другого индивида, который начинает восприниматься лишь в рамках строгих и радикальных дихотомий: сторонники вакцин и «антиваксеры»; приверженцы ношения масок и их противники, а шире – «я» и «чужой» - то есть, «я» и «паразит», который угрожает «моему» существованию.

Комплекс этих токсичных и опасных явлений формирует благодатную почву для последующего развития деструктивных тенденций в международных отношениях, в экономических процессах и вообще во всех сферах жизни.

Таким образом, мы можем предложить еще одно определение: мета-паразит представляет собой результат распространения различных (биологических, информационных, социальных и других) ипостасей устрашающего паразита, которые размножаются и приобретают новые измерения благодаря многоуровневой вирусной системе информационно-коммуникационных технологий. Но что питает плодородную почву, плодящую и множащую мета-паразита на всей планете?

Полагаем, что это страх – иррациональное и загадочное явление, глубоко скрытое в психике человека и влияющее на восприятие мира и поведение, а в более широком масштабе и на всю общественную жизнь. Для более глубокого погружения в суть идеи, которая поможет понять комплексный характер и экспоненциальное распространение страхов, стоит вспомнить историю исследования ужаса перед насекомыми и паразитами (хотя и здесь снова это не синонимы). Инсектофобия была объектом исследования З. Фрейда и К. Юнга, которые, однако, не смогли четко установить, почему образ насекомого стал для человека одним из основных символов тревоги и страха. При этом ученые отмечали, что в их практике насекомые действительно нередко были объектами фобий у пациентов. Согласно одной из версий, предложенных Фрейдом в его психоанализе, страх перед насекомыми уходит корнями в глубокие уровни памяти, не связанные с реальным жизненным индивидуальным опытом [9]. Позднее эту идею развил Юнг, который считал, что по мере развития цивилизации человеческое сознание все больше отделяется от глубоких инстинктивных слоев психики. Однако эти инстинктивные слои не теряются полностью, а уходят на второй план и остаются в глубинах подсознания, проявляясь в формах кошмаров, иррациональных страхов и фобий. Согласно Юнгу, чтобы успешно противостоять страху, который не поддается контролю и осознанию, человек должен научиться слушать, интерпретировать и использовать «инстинктивное знание» [8].

Однако наряду со зримыми инициативами многочисленных общественных институтов, которые действительно направлены на укрепление сотрудничества, солидарности, на просвещение и повышение осознанности и осведомленности,

мы видим и масштабные проекты поддержки и развития мета-паразитической конструкции. В частности, недавний скандал, связанный с утечкой внутренних документов упомянутой выше Facebook, выявил, что ее социальные платформы использует алгоритмы распространения информации, которые стимулируют распространение недостоверной, фейковой информации и проявление гнева и агрессии, а также предполагают значимые привилегии для ряда пользователей (селебрити, политиков, инфлюэнсеров). По данным информатора, бывшей сотрудницы Facebook Ф. Хауген, компания сознает, что ее деятельность может нанести урон и реальный вред людям, в том числе, детям и подросткам, однако продолжает работу в направлении, которое обеспечивает максимальное вовлечение пользователей и соответственно максимизацию прибыли без оглядки на морально-этические требования [11].

Ресурсы и возможности медиасреды настолько обширны, что перед ними бледнеют инструменты государственного управления и научные подходы – законодательство не успевает реагировать на вызовы, а научные концепции и аргументы не находят отклика в обществе в силу своих неповоротливости, сложной логики и неочевидной формы изложения. Необходимо направить все усилия на формирование новой рациональности, в первую очередь, социально-гуманитарной (комплекса правил и норм для определения истинного в новых условиях (насколько таковое возможно в современном мире)), а для этого - на перезагрузку дискуссии между всеми стейкхолдерами общественных отношений (государство, наука, бизнес, социум в широком смысле, отдельные индивиды) [7, с.11]. Лишь двигаясь в этом направлении, мы полагаем, можно сформировать новые жизнеутверждающие установки, на основе которых нащупать ориентиры и преодолеть мета-паразитарные тенденции, угрожающие распадом «человеческому».

Литература:

1. Антонова Н. Ю. Метатекстовое пояснение как средство, повышающее информативность специального текста // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2019. Т. 12. Вып. 5. С. 188-192. DOI: 10.30853/filnauki.2019.5.40.
2. Гуров О.Н. «Метапаразит» как феномен современной массовой культуры // Межкультурная коммуникация: Запад-Россия-Восток: Материалы Международной студенческой научно-практической конференции (Новосибирск, 08-10/11 2017 г.). Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2018. С. 41-47.
3. Ежемесячная аудитория Facebook достигла 2,9 млрд человек // ТАСС URL: <https://tass.ru/obschestvo/12011983> (дата обращения: 13.10.2021).
4. Маклюэн М. Галактика Гуттенберга.- Киев : Ника-центр, 2003. 431 с.
5. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. 512 с.
6. О больших переменах в обществах, государствах и личностях // Medium URL: <https://sergey-57776.medium.com/о-больших-переменах-в-обществах-государствах-и-личностях-babbb6c66166> (дата обращения: 13.10.2021).

7. Степин В.С. Коренной перелом цивилизации // Экология и жизнь. 2012. № 5. С. 10–14.
8. Cambray, Joseph. (2011). Jung, science, and his legacy. *International Journal of Jungian Studies*. 3. 110-124. 10.1080/19409052.2011.592718.
9. Hoffmann M. (2015) *Psychoanalysis as Science*. In: Schramme T., Edwards S. (eds) *Handbook of the Philosophy of Medicine*. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/978-94-017-8706-2_41-1
10. Serres M. *Parasite*. Baltimore: The John Hopkins University, 1982.
11. The Facebook Whistleblower, Frances Haugen, Says She Wants to Fix the Company, Not Harm It // *The Wall Street Journal* URL: <https://www.wsj.com/articles/facebook-whistleblower-frances-haugen-says-she-wants-to-fix-the-company-not-harm-it-11633304122> (дата обращения: 13.10.2021).
12. Uvin, Peter. “Reading the Rwandan Genocide.” *International Studies Review*, vol. 3, no. 3, 2001, pp. 75–99. JSTOR, www.jstor.org/stable/3186243. Accessed 22 Feb. 2021.
13. Word of the Year 2016 // Oxford University Press URL: <https://languages.oup.com/word-of-the-year/2016/> (дата обращения: 13.10.2021).
14. Zuckerberg wants Facebook to become online 'metaverse' // *BBC News Services* URL: <https://www.bbc.com/news/technology-57942909> (дата обращения: 13.10.2021).

© Гуров О.Н., Петрунина М., 2021

Поздьяева С.М.,
д-р филос.н., профессор кафедры
философии и культурологии ФФС БашГУ
e-mail: PozdyaevaSM@yandex.ru

Pozdyaeva S.M.
Doctor of Philosophical science, professor,
Professor at the Department of Philosophy and Political Science
of the Faculty of Philosophy and Sociology, Bashkir State University
e-mail: PozdyaevaSM@yandex.ru

СОЦИАЛЬНЫЕ СЕТИ ПРОТИВ СОЦИУМА: ПРОБЛЕМЫ РЕАЛЬНОГО И ОСЯЗАЕМОСТЬ ВИРТУАЛЬНОГО

В статье анализируются особенности социализации молодежи в двух параллельных пространствах - реальном и виртуальном, с их правилами, нормами и законами. Автор приходит к выводу, что процесс формирования личности в реальном социальном пространствеотягощен разрушением роли социальных институтов, что приводит к деформации семейных, национальных, культурных и других ценностей у личности. В виртуальном социальном пространстве социализация сопровождается не обращением к опыту и знаниям предыдущих поколений, а принятию «иной» системы ценностей, результатом которого становится его репрезентация в реальном обществе в целях укрепления социальной позиции индивида.

Ключевые слова: социализация, киберсоциализация, реальное социальное пространство, виртуальное социальное пространство, общество потребления, потребности, социальная преемственность.

SOCIAL NETWORKS VERSUS SOCIETY: PROBLEMS OF THE REAL AND THE TANGIBILITY OF THE VIRTUAL

The article analyzes the features of youth socialization in two parallel spaces - real and virtual, with their rules, norms and laws. The author comes to the conclusion that the process of personality formation in a real social space is burdened by the destruction of the role of social institutions, which leads to deformation of family, national, cultural and other values of the individual. In the virtual social space, socialization is accompanied not by an appeal to the experience and knowledge of previous generations, but by the adoption of a “different” system of values, the result of which is its representation in real society in order to strengthen the social position of the individual.

Keywords: socialization, cyber socialization, real social space, virtual social space, consumer society, needs, social continuity.

Современное информационное общество, главной чертой которого является производство, переработка, хранение и передача информации показывает нам будущие траектории развития, которые связаны с преобразованием во всех сферах жизнедеятельности общества. И поскольку о глобализации говорят уже как о свершившемся факте, то страны с разными политическими режимами, разным уровнем экономического развития, разной культурой вынуждены коммуницировать и демонстрировать желание совместного решения проблем. При этом социальная коммуникация, как процесс обмена информацией между индивидами и группами, выступает основанием для появления нового витка интеграционных тенденций [6, с.480]. Маркером таких тенденций становится информатизация.

Информационные технологии позволяют современному человеку решать многочисленные проблемы, узнавать многое из того, что было закрыто разными видами социальных барьеров, вписываться в контекст современного бытия посредством участия в различных видах сообществ, осваивать новые виды деятельности и т.п. Все эти изменения происходят не только в реальном социальном пространстве, но в виртуальном – в социальных сетях [2, с.42].

Следует отметить, что в условиях глобализации коммуникация в реальном социальном пространстве значительно изменилась: во-первых, она сократилась по времени и, во-вторых, по количеству участников. Все чаще люди обращаются не к стационарным телефонам, дающим возможность связаться с представителями старшего поколения, для которых эта форма общения привычна, а к смартфонам или персональному компьютеру, позволяющим довольно быстро обмениваться новостями, сообщениями, и даже беседовать с использованием видеосвязи с друзьями, коллегами или просто знакомыми. На это указывает А.В. Назарчук: «Именно глобальная развертка превращает элементарные конструкции в сложносоставные сети. Глобальную размерность дает сетям новый коммуникативный эффект, которого нельзя было достичь в прежнюю эпоху» [4, с.71].

В виртуальном социальном пространстве сети дают возможность формировать новое «социальное поле» (термин П. Бурдьё) – особую среду, которая способствует группировке и перегруппировке классов общества и социальных институтов посредством осуществления и структурирования социального влияния в обществе [Подробнее, 1, с.19].

Рассуждая о взаимодействии двух социальных пространств – реальном и виртуальном - исследователи утверждают, что возврат к исходной точке – до сетевой - сегодня уже невозможен: просто изменилось не только само социальное бытие, но и сознание всего общества. Так, М. Кастельс в своей знаменитой работе «Информационная эпоха» свидетельствует, что это произошло при помощи сетевых технологий. [3, с.315].

Зададимся вопросом: как и почему происходит переход индивида из реального социального пространства в виртуальное?

Первоначально индивид оказывается в реальном социальном пространстве: здесь он родился, живет, потом учится, работает, женится и т.п. Здесь проходит его социализация – процесс освоения социальных ценностей, правил и норм.

Однако параллельно в его жизни появляется и виртуальное пространство. Достаточно вспомнить радость малышей, которые могут любимые мультики смотреть не по телевизору, а на планшете, а по телефону демонстрировать своим родителям удачное выступление на детском празднике.

Социальные сети для миллионов людей (и прежде всего молодежи и подростков) сегодня стали той информационной средой, в которой тоже происходит усвоение ценностей и норм. Можно сказать, что виртуальное пространство выступает как новый канал передачи экономических, политических, социальных и культурных ценностей, которыми индивиды делятся с сетевым сообществом. Но при этом они нуждаются не только в одобрении своих талантов, но и в постоянной защите от манипулирования со стороны лидеров тех или иных сетевых групп. Избавиться от них можно единственным способом - выключив компьютер, т.е. покинув виртуальное социальное пространство.

Почему виртуальное пространство стало столь притягательным не только для молодежи, но и для более старших возрастных групп? Это связано с тем, что в виртуальном социальном пространстве индивиду дано одновременно быть «Я» и «не-Я» (вспомним, как об этом рассуждал И.Г.Фихте). Эта потенциальная возможность особым образом формирует его сознание и поведение, позволяет играть роли, не доступные в реальном социальном пространстве, скрываясь под разными масками, но удовлетворять свои потребности. Однако чаще всего большинство людей (особенно это касается молодежи и подростков) не в состоянии демонстрировать сетевому сообществу все грани своего «Я» по той простой причине, что они просто не сформированы. Дабы не оказаться посмешищем (как это бывало в реальном социальном пространстве), молодые люди предлагают сетевым завсегдатаям какие-то отдельные стороны своей формирующей натуры – умения, навыки, знания. Не всегда позитивные.

Следствием данной ситуации является тот факт, что с течением времени человек, постоянно пребывающий в виртуальном социальном пространстве (в социальных сетях) перестает отождествлять себя с персоной реального социального пространства (реального общества) и демонстрирует роли, которые ему прежде не были присущи.

Это приводит к конфликту с нормами и правилами реального общества, в результате чего человек теряет жизненные ориентиры. Печальным финалом такой ситуации становится отказ от когнитивного и духовного саморазвития в реальном социальном пространстве, и уход индивида в иллюзорный виртуальный мир (эскапизм) [5, с.135].

Если посмотреть на этот процесс глубже и сравнить формирование личности (прежде всего молодежи и подростков) в реальном и виртуальном социальном пространстве, то становится очевидным, что ответ на вопрос «Кто я?» сегодня быстрее дают социальные сети. И этот ответ по большей части оказывается иллюзией.

Приходится также констатировать, что процесс социализации юного поколения отягощен деформацией семейных, национальных и культурных ценностей. Именно поэтому в виртуальном пространстве социальных сетей мы

сталкиваемся не с трансляцией опыта и знаний предыдущих поколений, а с конфликтом «отцов и детей».

Отечественный исследователь Д. Соловьев также отмечает противоречивость процесса социализации в виртуальной реальности: «Человек отождествляет свою личность со своим профилем в социальной сети, что тормозит развитие личности человека. Личность стоит и не развивается – развивается ум, развиваются ментальные навыки, но развитие ответственности, понимание себя и забота о других замораживаются» [7].

Можно поспорить с позицией А.Б. Шалимова, который пишет, что в современной ситуации стоит говорить о функционировании своеобразного маятника социализации [8, с.43]. Он полагает, что в жизни человека процесс **ресоциализации** (повторная социализация, новым ценностям, нормам, ролям и правилам поведения взамен старых, процесс освоения индивидом социальных норм и культурных ценностей, не освоенных или недостаточно освоенных ранее, или обновленных на новом этапе общественного развития) и **десоциализации** (отучение от старых ценностей, норм, ролей и правил поведения) постоянно сменяют друг друга.

Мы полагаем, что процесс идет иным образом.

Во-первых, социализация в виртуальном социальном пространстве - это перемещение части общества (прежде всего молодежи и подростков) в поле интернета, а принятие «иной» системы ценностей, освоение «иного» социального опыта, результатом которого является его репрезентация в дальнейшем, и ни где бы то ни было, а в реальном социальном пространстве (реальном обществе) для упрочения своей позиции в коллективе.

Во-вторых, социализация в виртуальном социальном пространстве происходит быстрее, чем это можно наблюдать в реальном социальном пространстве. Это означает, что, листая страницы сайтов, индивид за более короткий срок удовлетворяет свои интересы и может ими поделиться со сверстниками.

В-третьих, социализация в виртуальном социальном пространстве предполагает многообразный выбор вариантов взаимодействия в сети, в освоении разнообразных идентичностей (кстати, это присуще не только молодежи, но и другим возрастным группам). В реальном социальном пространстве подросток или молодой человек имеет наследуемую от родителей совокупность идентичностей (семейную, этническую, гражданскую), но из-за принятых норм никогда в последующей жизни не надеть ту маску, о которой всегда подспудно мечтал. Можно также говорить о том, что виртуальное пространство, как и реальное, постепенно институализируется, применяя формы виртуального контроля и правила коммуникации.

На наш взгляд, в данном случае речь идет не о ресоциализации или десоциализации, а о *параллельном существовании* в двух пространствах - реальном и виртуальном, с их правилами, нормами и законами. А человек сам выбирает, что в данный момент ему необходимо: решать проблемы реального социального пространства или осязаемо ощутить свободу виртуального.

Литература

1. Бурдьё П. Социальное пространство: поля и практики: Пер. с фр./ Сост., общ. ред. пер. и послесл. Н. А. Шматко. - СПб.: Алетейя, 2005.
2. Гималова И.В., Поздьева С.М. Своеобразие коммуникации в реальном и виртуальном социальном пространстве // Актуальные проблемы коммуникации: теория и практика»: Материалы XII Всероссийской научно-практической конференции (Уфа, 29 октября 2020 года) /отв. ред. Сулейманова Р.Р. – Уфа, РИЦ БашГУ, 2020- 210с. С.40-45
3. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура/ Пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана. М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608с.,
4. Назарчук А.В. Сетевое общество и его философское осмысление// Вопросы философии. 2008. № 7. – С. 61–75.
5. Поздьева С.М. Новые формы социального эскапизма //Актуальные проблемы коммуникации: теория и практика»: Материалы XI Всероссийской научно-практической конференции (Уфа, 31 октября 2019 года) /отв. ред. Сулейманова Р.Р. – Уфа, РИЦ БашГУ, 2019- 244с.
6. Поздьева С.М., Хисматуллина Г.Г. Межкультурная коммуникация в условиях меняющейся социальности // Евразийский юридический журнал. 2020. № 10 (149) С.480-481. С.480.
7. Соловьев Д. Социальные сети и интернет как новая среда жизни. URL: <http://soloveev.livejournal.com/104328.html>
8. Шалимов А.Б. Социализация личности в социальных сетях//Дискуссия. 2012№8. С.42-45.

© Поздьева С.М., 2021

Сулимов С.И.

*канд. филос. н., доцент кафедры истории философии и культуры
Воронежского государственного университета
e-mail: sta-sulimov@ya.ru*

Арапов А.В.

*д-р филос. н., доцент кафедры онтологии и теории познания
Воронежского государственного университета
e-mail: arpv@mail.ru*

Sulimov S.I.

*PhD in Philosophy, Associate Professor
at the Department of History of Philosophy and Culture of the
Faculty of Philosophy and Psychology Voronezh State University
e-mail: sta-sulimov@ya.ru*

Arapov A.V.

*Doctor of Philosophical science, Professor of the Department
of Ontology and Theory of Knowledge of the Faculty
of Philosophy and Psychology Voronezh State University
e-mail: arpv@mail.ru*

АНТИСИСТЕМНОСТЬ КАК ФАКТОР ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ: ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Данная работа посвящена анализу антисистем – синкретических социально-духовных общностей, возникающих в зонах интенсивных межкультурных контактов (например, вдоль торговых путей или в приграничье развитых, цивилизованных обществ). В ходе таких межкультурных взаимодействий традиции разных, не всегда совместимых друг с другом обществ причудливо перемешиваются, создавая деструктивные, направленные против наличной социальной реальности доктрины и организации.

Ключевые слова: Межкультурные взаимодействия, синкретизм, антисистема, космополитизм, хилиазм, социальный паразитизм.

ANTISYSTEMISM AS A FACTOR OF HISTORICAL DEVELOPMENT: PHILOSOPHICAL AND CULTURAL ANALYSIS

This work is devoted to the analysis of antisystems - syncretic social and spiritual communities that arise in areas of intense intercultural contacts (for example, along trade routes or in the borderlands of developed, civilized societies). In the course of such intercultural interactions, the traditions of different societies that are not always compatible with each other are fancifully mixed, creating destructive doctrines and organizations directed against the existing social reality.

Keywords: Intercultural interactions, syncretism, anti-system, cosmopolitanism, chiasm, social parasitism.

Изучая историческое развитие обществ, сравнивая достижения и противоречия различных государств, народов и культур, исследователь порой замечает странное, не вполне объяснимое явление. Политическая и культурная история каждого общества, особенно в переходные моменты, изобилует потрясениями и эксцессами, редко делающими честь своим участникам. Однако почти все такие события имеют рациональное объяснение, даже если их последствия не соответствуют изначальным замыслам участников. Например, во время национально-освободительных движений нередко встречаются такие жестокость и бескомпромиссность, которых никогда не проявляли по отношению к патриотам узурпаторы. Но после окончания периода борьбы победившие патриоты постепенно ликвидируют охвативший их края в годы войны хаос и в дальнейшем организуют мирную, хоть и не всегда богатую жизнь. То же самое можно сказать и о процессе генезиса новых религий, которые в первые десятилетия своего существования балансируют между позициями гонимых и гонителей, но после своей победы компенсируют обществу все те неудобства, которые когда-то доставил духовный хаос из-за их появления. Иначе действуют некоторые экзотические субъекты исторического развития, который отечественный исследователь Л. Н. Гумилёв остроумно назвал *антисистемами*. Эти общности выглядят как религиозные или политические организации, противопоставляющие себя наличному социально-политическому порядку и ведущие с ним бескомпромиссную борьбу. Однако в ходе этого противостояния всегда выясняется, что идеалы, разделяемые членами антисистемных группировок, не подлежат осуществлению, и антисистема, стараясь ликвидировать ненавистный ей социально-духовный порядок, по факту лишь насаждает пустоту. История почти любой развитой культуры содержит яркие и трагические эпизоды вмешательства антисистем в жизнь общества и их гибели вместе со всеми доверившимися им людьми. Это и манихейство, проникшее в Персию и Левант в годы поздней античности и получившее политическое выражение в режиме персидского утописта Маздака Бамдада; и конфедерация сект «Белый Лотос», периодически осложнявшая жизнь императорского Китая в Средние века и Новое время; и гаитянский культ вуду, ставший негласной идеологией молодой республики и поставивший её на грань перманентного экономического и политического коллапса; и, конечно же, современный радикальный исламизм, ярко выразившийся в режиме талибов (организация, запрещенная в России) в Афганистане. При этом вопрос о происхождении антисистемных учений и организаций по сей день не имеет однозначного решения. В данной статье мы предложим читателю собственное видение данной проблемы.

Л. Н. Гумилёв открыл антисистемы почти случайно, работая в русле своей авторской концепции этногенеза. Отечественный исследователь полагал, что антисистемная деятельность, в отличие от созидательной, безвозмездно уничтожает реальность: «То, что для построения нового, допустим, дома нужно

сломать старый, стоящий на том же месте, – бесспорно. Это обычная в природе и истории смена форм. При ней хорошее не всегда меняется на лучшее, но всегда на что-то реальное, отвечающее потребностям эпохи. (...) Но когда памятник культуры (дворец, сад, картина и т.д.) или природы (лес, озеро, стадо бизонов) уничтожается и не заменяется ничем, то это уже не развитие, а его нарушение, не система, а антисистема. Руины или трупы не могут ни развиваться, ни сохраняться для потомства. Динамика сменяется статикой, жизнь – смертью, изменение структуры – аннигиляцией» [2, с.480]. Также данный автор предположил, что для формирования антисистемы необходим тесный контакт двух и более этносов, который приведёт их жизненные ритмы к какофонии. Но Л. Н. Гумилёв понимал этнические отношения очень оригинально – с точки зрения энергетики, что вполне гармонирует с общей направленностью его учения об этногенезе, но не всегда подходит для социально-философских и культурологических исследований. Поэтому в дальнейшем учёным-гуманитариям пришлось его концепцию дорабатывать. В частности, В. Л. Махнач рассматривал антисистемы в политическом процессе и обратил внимание на важную черту их происхождения: антисистемные доктрины всегда эклектичны. В них причудливо уживаются фрагменты учений, производных от самых различных культур, почти никогда не совместимые между собой. Поэтому отечественный исследователь предположил, что пропаганда таких доктрин ведётся избирательно, с использованием лжи и умалчивания. Но данный автор больше интересовался спецификой политической деятельности антисистемных организаций и поэтому не акцентировал внимание на факторах, способствующих культурогенезу антисистем. Отечественный философ В. П. Римский и американский исследователь И. Валлерстайн предположили, что антисистемный потенциал присущ каждому обществу, но активизируется не всегда. Так, В. П. Римский видит в любой антисистеме характерную для переломных исторических моментов возможность общества совершить судьбоносную ошибку [4, с.46-47], а И. Валлерстайн полагает, что иногда протестные движения только лишь противопоставляют себя основному вектору общественного развития, но не предлагают взамен никаких чётких положительных программ [1, с.200-201]. Однако фактор синкретизма или эклектизма (а значит, и межкультурных взаимодействий, к нему приведших), обнаруженный ещё Л. Н. Гумилёвым, современные исследователи оставили без внимания. Между тем, по нашему мнению, именно межкультурные взаимодействия и порождаемый ими синкретизм являются ключевым фактором в культурогенезе антисистем, обуславливающим их отношение к наличному социально-политическому порядку и дальнейшую деятельность.

В историческом процессе различные общества постоянно взаимодействуют между собой. Можно сказать, что межкультурные коммуникации являются неизбежной частью жизни любого социума, даже если оно стремится к самоизоляции: это ведь не только торговля с иностранцами и обучение за рубежом, но и отражение вражеских нападений, которые происходят не по воле общества-изоляциониста. Даже работоторговля, предполагающая заведомо негативное отношение к культуре невольников, в долгосрочной

перспективе приводит к общению между представителями различных культур и произвольному обмену культурными компонентами. К примеру, долгое существование диаспоры рабов не может не привлечь к ним настороженного интереса со стороны рабовладельцев. А рабы, со своей стороны, вынуждены осваивать язык и порядки хозяев хотя бы для того, чтобы выжить. Этот взаимный интерес обязательно повлечёт за собой некоторый синкретизм хотя бы в тех формах, которых невозможно избежать: например, имя у раба будет такое, какое ему даст владелец, но владельцу придётся разобраться в культурной картине мира своих невольников хотя бы для того, чтобы не спровоцировать их на бунт. При этом мы пока рассматриваем самый экстремальный пример межкультурных коммуникаций, в котором обе стороны диалога изначально воспринимают друг друга крайне недоброжелательно. А ведь существует множество других, менее напряженных форм межкультурного взаимодействия. К примеру, вдоль торговых путей религиозные, политические и философские идеи различных культур перемещаются не в меньшем количестве, чем материальные товары. И знакомство с ними столь же модно, сколь и обладание иностранными диковинками. В крупных торговых городах, особенно, если их правительства претендуют на политическое могущество, никогда не снижается интерес к идеям и учениям любых стран и культур. Также в мегаполисах нередко возникают учебные заведения, предлагающие своим студентам не только прикладные знания и принимающие в свои аудитории не только соотечественников. Например, в столичные и провинциальные училища китайской династии Тан (VII-IX вв.), за исключением самых престижных, принимали не только детей аристократов, но и выходцев из простонародья, и даже иностранцев-степняков [5, с.341]. Поэтому в больших торговых городах межкультурные взаимодействия проходят наиболее интенсивно, а в образованных кругах исподволь царит космополитическая атмосфера. Это не значит, что городские интеллектуалы плохо относятся к своей родной культуре, но их картина мира гораздо шире последней.

Группа космополитически настроенных интеллектуалов в силу своего широкого кругозора не всегда может гармонично сосуществовать с соотечественниками, инкорпорированными только в родную культуру и безразличными к идеям и артефактам культур чужих. Поэтому для интеллектуалов становится естественным объединяться в кружки, если волнующие их чужеземные идеи носят политический характер, или в секты, если их волнуют иностранные религиозно-философские идеалы. Причём, эти идеалы необязательно усваиваются реципиентами из чужих культур в готовом виде – обитатели «обществ мысли» могут произвольно конструировать оригинальные учения из фрагментов чужих культур, ничего не заимствуя без изменений. Но такая деятельность по определению не может стать массовой или популярной, ведь она требует, во-первых, широкого кругозора, а, во-вторых, образования и воспитания, прошедших вне духовных пределов одной культурной традиции. В результате в своём кругу интеллектуалам-космополитам уютно, а общество, находящееся вне этого круга, воспринимается ими как чуждое, хоть и необязательно враждебное. К примеру, снисходительные сентенции о «тёмном

народе» или «блуждающих во мраке соотечественниках» вызваны именно этим произвольным отчуждением. При этом, глядя на политическую, экономическую, социальную и духовную жизнь общества, не входящего в кружки или секты, интеллектуалы полагают, что большую часть насущных проблем можно было бы решить, применив к ним методы и способы, разработанные в других культурах. И в таком подходе заключается важнейшая ошибка, которая не позволяет образованным космополитами применить свои знания для службы родному обществу: ведь каждая культура располагает собственным набором ценностей, которые реализует в характерных только для неё политических и социальных моделях. Для соседей, руководствующихся иными идеалами, её достижения бесполезны. К примеру, парламентская демократия не сможет функционировать в родоплеменном обществе, а для общества демократического немыслима правовая модель средневековой теократии. Однако для людей, прошедших свою социализацию на стыке различных культур, фактически невозможно очертить границы родной культуры. Им кажется, что можно синтезировать всё полезное и интересное, что только создало известное им человечество, а затем решить конкретные проблемы отдельно взятого общества при помощи этой идейной «панацеи».

Примерами таких эрудированных, начитанных, но в духовном отношении беспочвенных интеллектуалов могут послужить основатель манихейства пророк Мани и камбоджийский диктатор-коммунист Пол Пот. Первый вырос в семье, близкой к христианству, на границе между Римской империей и Сасанидской Персией, много путешествовал по Средней Азии и Индии, познакомился с платонической философией, зороастризмом и буддизмом, но созданное им учение во всех странах, где было проповедано, воспринималось как ересь и не соответствовало господствующим ценностям ни одной культуры. Иначе получиться и не могло, так как Мани в духовном отношении не принадлежал ни к какому конкретному обществу и не был адептом никакой религии, лишь собирая фрагменты разнородных религиозно-философских учений по своему личному усмотрению. А когда многие более ограниченные (и укорененные в реальном мире) слушатели не высказывали к манихейскому учению пиетета, Мани закономерно предполагал, что земной мир безнадежно испорчен, а люди – тёмные и непросвещенные, упорствующие в своих заблуждениях. В результате вокруг самопровозглашенного пророка группировались только такие же, как он, духовные маргиналы. Это неудивительно, потому что доктрина манихейства объявляла земной мир обителью зла и настаивала на том, что никакая земная жизнь не может быть хорошей и не должна вызывать у людей деятельного участия. Любой крестьянин, ремесленник или государственный служащий обоснованно видел в манихеях чудаков, которые не хотят жить сами и запрещают это делать другим.

Пол Пот, живший во второй половине XX в., практически повторил становление личности Мани, только с поправкой на современные реалии: будучи камбоджийцем, выходцем из зажиточной крестьянской семьи, он учился в Сорбонне, где познакомился с леворадикальными идеями и вступил во французскую коммунистическую партию, параллельно интересуясь советским

опытом коллективизации [9, с.182-183]. В результате этот образованный, активный и начитанный молодой социалист привёз на родину коммунистические идеи и попытался реализовать их в обществе, фактически не имевшем пролетариата. Итог общеизвестен – около двух миллионов погибших и полный экономический коллапс республики. Но ведь иначе и быть не могло, потому что советский и китайский коммунистический опыт был наработан в обществах, не похожих на камбоджийское, и поэтому не годился для Камбоджи. Однако, встретив непонимание соотечественников, Пол Пот, как и Мани, объявил их «тёмными». Только, в отличие от персидского деятеля, Пол Пот был не пророком, а лидером политической организации и имел возможность прибегнуть к вооруженной силе, что он и сделал.

При этом ни религиозно-философская доктрина Мани, ни политическая программа Пол Пота не произвели для обществ-реципиентов никакого положительного эффекта и произвести его не могли: ведь они предполагали решения реальных духовных и социальных проблем (с которыми их создатели не были всерьёз знакомы), а представляли собой лишь произвольное соединение не гармонирующих друг с другом фрагментов различных учений, созданных в несходных условиях. Неудивительно, что манихейство нигде не стало господствующей религией, но везде вступило в конфронтацию с существующими религиозными традициями, а режим Пол Пота привёл не к созданию очередной социалистической республики, а к политическому и хозяйственному краху. Поэтому мы и называем эти явления антисистемными: в своей деятельности они, наперекор обещаниям своих создателей, не утверждают новое, а только калечат старое, и закономерно не встречают широкого понимания и одобрения. Любопытно, что в тех местах, где действовали манихейские миссионеры, их проповеди внимали именно интеллектуалы с космополитическим образованием: например, в Китае манихейская секта «Минцзяо» («Светлое учение») сформировалась, в основном, из выпускников императорских училищ, щедро содержащихся династией Тан. Большинство же потенциальных прозелитов не придали манихейскому учению серьёзного значения, хотя сектанты долгое время занимались миссионерством вполне легально. То же самое можно сказать и о политических соратниках Пол Пота: все его ближайшие помощники имели высшее образование европейского образца и смотрели на камбоджийское простонародье свысока, поощряя его безграмотность и даже не пытались решать хозяйственные проблемы камбоджийской деревни, защитниками которой они себя объявили.

Именно поэтому антисистема становится радикальной. Ведь если люди не желают принять «просветление» или «прогрессивный режим», то необходимо их хотя бы на первых порах заставить это сделать. Адептам антисистем кажется, что они несут добро и в скором времени их усилия будут оценены по достоинству, следует лишь прорваться через косность большинства членов общества. Для этого антисистемная организация должна получить политическую власть над непосвященными, но для открытой вооруженной борьбы её адепты слишком малочисленны. И тогда антисистемные лидеры начинают привлекать под свои знамёна самых разных людей, широко используя

умалчивание и прямую ложь. Акцент их проповеди смещается с убеждения потенциальных адептов в истинности антисистемной доктрины к очарованию как можно большего количества людей и использованию последних в целях антисистемной организации. Её структура обретает эзотерическую иерархию, то есть адепты низших уровней знают лишь ту часть доктрины, которая гарантирует их лояльность, а руководство может исповедовать совсем другое учение, никак не совпадающее с тем, что рассказано исполнителям. И это противоречие становится ещё одной причиной, по которой антисистема не может победить в противостоянии: выясняется, что антисистемные адепты вдохновляются разными идеалами и не могут достигнуть компромисса между собой.

Однако самого факта существования антисистемной организации, даже включающей в себя тысячи адептов, недостаточно для того, чтобы разрушить политическую и социальную структуру общества или оказать давление на господствующие в нём религиозные институты и отношения. Для того чтобы антисистема смогла перейти от слов к делу и добиться ощутимого эффекта, необходимы ещё два условия, не подвластные антисистемным лидерам.

Во-первых, никакая антисистемная организация не может численно сравниться с государственными правоохранительными органами, и открытая попытка свергнуть правительство для такой организации закончится тем же, чем для любых бунтарей и повстанцев. Китайская сектантская конфедерация «Белый Лотос» (в которую входила манихейская секта «Минцзяо») поднимала вооруженные антиправительственные восстания много раз и всегда терпела поражения. Поэтому антисистемные лидеры предпочитают не совершать опрометчивых шагов и ожидают, пока государственный механизм окажется в кризисном состоянии. Как показывает опыт «Белого Лотоса», адепты антисистемы способны хранить своё учение в тайне и притворяться добропорядочными гражданами на протяжении десятилетий [3, с.167]. Но если страна потерпит военное поражение, которое лишит правительство авторитета и ослабит армию, то антисистемное движение получает немалый шанс добиться успеха в случае внезапного вооруженного выступления или тщательно спланированного заговора. В частности, именно так действовали персидские манихеи, использовав экономический кризис начала VI в. для того, чтобы выдвинуть на должность визиря своего единомышленника Маздака Бамдада, а китайский «Белый Лотос» сумел захватить несколько имперских провинций в ходе восстания тайпинов (1850-1864 гг.), воспользовавшись разгромом императорской армии в Опиумной войне (1840-1842 гг.) и её последующим развалом. Пол Пот и его «красные кхмеры» смогли перейти в вооруженной борьбе только после того, как королевское правительство Камбоджи оказалось свергнуто путчистами генерала Лон Нола. Список подобных прецедентов велик, и нет нужды озвучивать его полностью. Однако необходимо учесть важный аспект: иногда политический и экономический кризис, охватывающий государство, служит фактором консолидации общества. Например, Вторая мировая война, поставившая всех своих участников в тяжелейшее материальное положение, не только не дала никакого импульса современным ей

антисистемным движениям, но и вызвала во всех странах-участницах патриотический подъем и массовый героизм. Поэтому для политической активизации антисистемы необходимо ещё одно условие, которое антисистемные лидеры не могут создать самостоятельно.

Во-вторых, для того, чтобы антисистема получила шанс на победу в схватке с государственным аппаратом и верными культурной традиции людьми, необходимо, чтобы число последних сократилось в разы. Это автоматически происходит, если общество оказывается в состоянии депривации. Отечественный исследователь Соколов характеризует это состояние как тотальное разочарование людей в господствующих ценностях и властных структурах [6, с.100]. Чаще всего депривация нарастает в моменты революции или смены правительства, потому что каждый человек возлагает на внезапные перемены какие-нибудь надежды. И почти всегда эти надежды не сбываются. Проигранная война, замена бездарного правителя на такого же бездарного популиста, религиозная реформа, вносящая беспорядок в духовную жизнь общества; все эти события крайне благотворны для антисистемы, адепты которой всячески очерняют потерпевшее неудачу политическое и духовное руководство страны и подговаривают людей «больше не доверять этим болтунам» и «забыть о себе самим». В итоге имеющиеся объективные причины всеобщего разочарования в прежнем порядке и целенаправленной антисистемной пропаганды многие граждане действительно перестают доверять правительству и больше не желают с ним сотрудничать. Более того, антисистемная доктрина, изначально утопическая и яркая, претендует на роль нового, прежде неизвестного способа решить все социально-политические проблемы разом. Именно поэтому антисистемные лидеры в час X располагают не только отрядами собственных адептов, но и многочисленными сторонниками из числа непосвященных. Именно этот фактор позволил в решающий момент Маздаку Бамдаду получить тысячи сторонников своей утопической политики, поставил под знамёна «Белого Лотоса» крестьянскую армию тайпинов и лишил противников Пол Пота вооруженной силы.

Но после кратковременных военных и политических успехов антисистемную организацию всегда ждёт крах – ведь она не решает тех проблем, которые привели в её ряды неофитов, и в принципе не может этого сделать. Как мы отмечали выше, антисистемная доктрина всегда находится не в ладах с реальностью. Как только у антисистемных лидеров появляется возможность определять жизнь непосвященного общества, то сразу же становятся заметны их практическая некомпетентность и пренебрежительное отношение к людям, не входящим в число адептов антисистемы. Так, реформы Маздака разорили Персию и привели к разгулу разнузданного, неконтролируемого насилия [7, с.155], а попытки построения Небесного государства всеобщего благоденствия, предпринятые «Белым Лотосом», и коммунизма, осуществлявшаяся Пол Потом, превратили захваченные антисистемами территории в гигантские концлагеря. Естественно, что при такой «сказочной» действительности антисистемная организация в скором времени теряет поддержку народных кругов, начинает прибегать к методам принуждения по отношению к ним, и вскоре разваливается

как бы под собственным весом, потому что создать самодостаточную экономическую и административную базу на основе антисистемной доктрины невозможно.

Цели и деятельность антисистемных организаций можно условно разделить на два типа: хилиастические и паразитические. Хилиастические движения претендуют либо на содействие гибели «неправедного» мира, как это делали манихеи, либо на создание сказочного «светлого будущего», подобно активистам «Белого Лотоса», «красным кхмерам» и другим представителям антисистемного утопизма. Такие доктрины и проповедующие их организации могут существовать долго, но попытка реализации своих идеалов у них лишь одна – столкновение с социальной и духовной реальностью быстро показывает, что для решения актуальных проблем конкретного общества недостаточно лишь озвучивать синкретический набор принципов. Хилиастическая антисистема дискредитирует себя именно в момент своего наивысшего триумфа и в скором будущем терпит полное поражение, означающее гибель для всех её самых убеждённых адептов. Иным путём действует паразитическая антисистема: ей чужд политический утопизм, поэтому её адепты стараются лишь получить в свои руки все материальные ресурсы непосвященного общества и безвозмездно жить за его счёт. Именно поэтому такие движения не имеют одиозного имиджа борцов за какие-нибудь идеалы и не пользуются репутацией защитников чьих-либо прав. Скорее, их принимают за криминальный синдикат или последователей тайных, экстатических культов. Яркими примерами таких антисистем являются гаитянский культ вуду и афро-бразильское оккультное движение умбанда. Обе антисистемы в наши дни не только существуют, но и активно функционируют, хоть и с разной степенью успеха. Адепты гаитянского культа стояли за тронами почти всех президентов и узурпаторов на протяжении истории республики (с 1804 г.), обеспечивая себе доступ к богатству без труда и правам без обязанностей, а во время диктатуры Дювалье (1957-1986 гг.) правили страной напрямую. В активности этого движения заключается не последняя причина бедности и беспорядка жителей островного государства: ведь с точки зрения этики вуду любой непосвященный – лишь средство для удовлетворения нужд адептов культа, которые могут жить только в своё удовольствие. Оккультные течения, из которых впоследствии сформировалась бразильская умбанда, в XVII в. сыграли роль идеологии для самопровозглашенного государства беглых рабов, республики Палмарис, нравы в которой мало отличались от тех, что насаждает вуду на Гаити [8, с.86-92]. Однако Палмарис в 1697 г. была ликвидирована португальскими колониальными войсками, и с тех пор умбанда является лишь духовной основой бразильской организованной преступности и суррогатом религии для части населения фавел – беднейших пригородов бразильских мегаполисов. Такая антисистема может существовать очень долго, особенно если серьёзные геополитические игроки нуждаются в очаге перманентной нестабильности. К примеру, диктатура отца и сына Дювалье в республике Гаити продержалась так долго лишь потому, что островное государство буквально взяли на содержание США, чтобы не допустить в нём социалистического влияния.

Подведём итоги.

Для формирования антисистемной доктрины и организации необходимы интенсивные межкультурные контакты, в ходе которых фрагменты разнородных, не всегда совместимых друг с другом духовных культур могли бы свободно циркулировать от одного реципиента к другому. Немалую роль в данном процессе синкретического обмена играет образование, если оно имеет космополитический, не ориентированный на одну-единственную культуру характер. Социализированные с его помощью интеллектуалы вместо ценностей своей родной культуры располагают эклектическим смешением тех фрагментов чужих культур, которые кажутся им яркими и интересными. А поскольку такая доктрина неприменима ни к какой конкретной социальной реальности, то её адепты сначала тайно, а потом явно идут на конфронтацию со всем миром, обвиняя сограждан в обскурантизме, оппортунизме и тупости. Тайная организация, сформировавшаяся на основе антисистемного учения, не может властвовать над непосвященным обществом, опираясь лишь на свои силы, поэтому она вербует сторонников, опираясь на такие приемы как ложь и умалчивание. Если общество оказывается в кризисе, а его граждане испытывают недоверие к государству и собственным культурным ценностям, антисистема начинает действовать, претендуя на политическую власть и обещая решить все общественные проблемы легко и просто. Разумеется, это не получается, и дальнейший срок жизни антисистемной организации зависит от того, как долго она сможет силой навязывать своё господство остальному обществу.

Литература

1. Валлерстайн И. Миросистемный анализ: введение / И. Валлерстайн. – М.: Территория будущего, 2006. – 248 с.
2. Гумилёв Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. – М.: АСТ, 2004. – 556 с.
3. Поршнева Е. Б. Религиозные движения позднесредневекового Китая / Е. Б. Поршнева. – М. : Наука, 1991. – 220 с.
4. Римский В. П. Демоны на перепутье: культурно-исторический образ тоталитаризма. – Белгород: Изд-во Белгородского госуниверситета; Изд-во «Везелица», 1997. – Серия «Белгородская академическая библиотека». – 199 с.
5. Рыбаков В. М. Танская бюрократия в 2 ч. / В. М. Рыбаков. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2009. – Ч. 1: Генезис и структура. – 512 с.
6. Соколов С. В. Социальная конфликтология: учеб. пособие для вузов / С. В. Соколов. – М. : ЮНИТИ-ДАНА, 2001. – 327 с.
7. Сулимов С. И. Межкультурные взаимодействия в формировании антисистем: опыт социально-философского исследования: монография / С. И. Сулимов. – Воронеж: Издательский дом ВГУ, 2019. – 284 с.
8. Сулимов С. И. Умбанда и Палмарис: антисистема в Бразилии / С. И. Сулимов, Р. А. Черенков // Манускрипт: научно-теоретический и прикладной журнал. – 2018. – №8(94). – С. 86-92.
9. Шевелев В. Н. Диктаторы и боги. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1999. – 320 с.

© Сулимов И.С, Арапов, 2021

Фролова И.В.

*д-р филос.н., профессор ИИГУ БашГУ
e-mail: frolovaiv2@mail.ru*

Лукманова Р.Х.

*д-р филос.н., профессор ИИГУ БашГУ
e-mail: lukmanovark@mail.ru*

Frolova I.V.

*Doctor of Philosophical science, professor,
Institute of History and Public Administration BSU
e-mail: frolovaiv2@mail.ru*

Lukmanova R.Kh.

*Doctor of Philosophical science, professor,
Institute of History and Public Administration BSU
e-mail: lukmanovark@mail.ru*

ОПТИМИЗМ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПОЗИЦИЯ

В статье рассматриваются оптимизм и пессимизм как философские позиции. Основное внимание уделяется взглядам знаменитого русского естествоиспытателя И.И. Мечникова. Мечников прожил сложную, яркую, наполненную тяжелыми испытаниями, падениями и взлетами жизнь. Собственный экзистенциальный опыт привел его к философии оптимизма и идее ортобиоза и активного долголетия.

Ключевые слова: оптимизм, пессимизм, И.И.Мечников, «чувство жизни», ортобиоз.

OPTIMISM AS PHILOSOPHICAL POSITION

The article deals with optimism and pessimism as philosophical positions. The main attention is paid to the views of the famous Russian naturalist I.I. Mechnikov. Mechnikov lived a complex, bright life filled with hard trials, falls and achievements. His own existential experience led him to the philosophy of optimism and the idea of orthobiosis and active longevity.

Key words: optimism, pessimism, I.I. Mechnikov, «sense of life», orthobiosis.

Существование человека в мире, возможность не только «пребывать» в нем, но и осознавать его, осмысливать, рефлексировать, одновременно может рассматриваться и как божественный дар, и как проклятие. Открытость человека миру посредством сознания позволяет, с одной стороны, чувствовать свою включенность в природный и социальный мир, сопричастность ему, а, с другой,

– изменять его своей деятельностью, творчеством, в процессе которых обретается знание о конечности всего живого и тщетности земного пути. Эта амбивалентность и порождает как оптимистическое, так и пессимистическое умонастроение, и выводит нас на проблему «принятия» жизни, которая волновала философов во все времена.

Безусловно, философский оптимизм разнообразен и может быть связан с различными основаниями и формами. Так, можно выделить онтологический оптимизм, представленный, например, идеей Г. В. Лейбница о нашем мире как лучшем из миров, существующим на основании предустановленной гармонии. Гносеологический оптимизм состоит в идее постигаемости мира, способности человека достичь истинного знания. Об этом свидетельствует, например, философия Сократа. Этический оптимизм может исходить как из веры в благую природу человека, так и из представления о способности преодолеть свои слабости и развить добродетели. По сути, большая часть этических учений в той или иной степени оптимистична. Стоики полагали, что человеческое существование предзадано, и от нас зависят не обстоятельства жизни, а наше отношение к ним, умение «настроить» себя на жизнь. Эпикур настаивал на том, что обретение счастья возможно через преодоление основных человеческих страхов: страха перед неизбежностью, страха перед богами, страха перед смертью.

Можно выделить оптимизм, относящийся к человеческому существованию. Экзистенциалисты констатировали абсурдность этого существования, исходя из которой, нужно не отринуть мир, а жить дальше, обретая и конструируя смыслы. Как полагал Ж.-П. Сартр, абсолютная свобода экзистенции предполагает не только абсолютную ответственность, но и приоритет добра перед злом, и в этом смысле «экзистенциализм – это оптимизм, учение о действии» [3, С.344].

Социальный оптимизм также широко представлен в философии: от платоновской концепции идеального государства через просветителей и марксистов до современных социальных онтологий П. Бурдьё, Э. Гидденса и др., - и заключается в том, что люди способны развивать и совершенствовать социальную систему, идя по пути прогресса, самосовершенствуясь и самоактуализуясь.

Восторг перед жизнью и разочарование ею, человеческая доброта и людская несправедливость, радости дружбы и предательство близких, душевная наполненность и неудовлетворенность собой – эти чувства и переживания знакомы многим. Но не только душевные состояния отдельного человека в определенные периоды его жизни, но и целые исторические эпохи могут носить оттенок оптимистического или пессимистического жизневосприятия в целом. В частности, Б. Рассел отмечал, что «в течение всего периода [средневековья] среди мыслящих людей царил настрой глубокого отчаяния в отношении дел сего мира, и единственное, что примиряло с ним, так это надежда на лучший мир в будущем». В отличие от жителей средневековой Европы, античные «греки в свои великие дни находили радость и красоту в повседневном мире» [2, С.369-370].

Традиция рассуждений об оптимизме и пессимизме существует и в русской философской мысли, примером чему служат социально-философские взгляды знаменитого естествоиспытателя, создателя отечественной иммунологии Ильи Ильича Мечникова. Перипетии жизненного пути, тяготы, потери и лишения, которые довелось испытать Мечникову – третирование на службе, смерть жены, помноженные на природную нервность и обостренное самолюбие – не могли не способствовать развитию состояния глубокого пессимизма, граничащего с самоубийством. Однако Мечников сумел преодолеть личностный кризис, выйти из экзистенциального тупика, добиться научного признания, вновь обрести семейное счастье. Его вторая жена вспоминала, что самым счастливым периодом в жизни ученого был период между 50 и 65 годами, когда он обрел семейный покой и смог отдаться любимому делу – работе в Пастеровском институте в Париже [4, С.39]. Именно в парижский период выходят в свет «Этюды о природе человека» и «Этюды оптимиста», в которых содержится философское кредо ученого – яркий пример так называемого «русского позитивизма».

Ученый полагал, что человеческая жизнь богата дисгармониями, противоречиями между долго не угасающим половым инстинктом и довольно быстро исчезающей способностью к удовлетворению полового чувства, между жадной жизни и возможностью жить. Именно эти дисгармонии, или, как назвал их позже Э. Фромм, «экзистенциальные дихотомии», И.И. Мечников считал причиной формирования у человека состояния пессимизма, которое, в свою очередь, только усиливало эти дисгармонии. Более того, для Мечникова человек – это существо с поврежденной природой. Чтобы понять смысл жизни, человеку нужно долго прожить. «Чувство жизни», как называет его Мечников, развивается постепенно, так как «на протяжении долгого периода страдания воспринимаются сильнее наслаждений, особенно при усиленной чувствительности» [1, С.437]. Не случайно почти все пессимистические теории были задуманы молодыми людьми, которые, однако, подобно Шопенгауэру, достигнув зрелого возраста, начинали дорожить жизнью, вместо того, чтобы покончить с нею. Исходя из этого, Мечников делает вывод, что эволюция чувства жизни в развитии человека составляет настоящую основу философии оптимизма, подчеркивая, что наши чувства способны значительно совершенствоваться – например, у художников развивается чувство цвета, у дегустаторов – способность различать качество вин, у любителей чая – умение дифференцировать по вкусу их сорта и т.п. Помимо этого, отмечает ученый, «природе человеческой свойственны и такие чувства, которые обнаруживаются только в исключительных случаях и требуют специального упражнения. В эту категорию входит до известной степени и «чувство жизни» [1, С.445].

Поскольку «чувство жизни» поддается развитию, следует направлять на это усилия воспитания. «Ребенок стремится взять все, что видит перед собою; он тянется к луне и чувствует себя несчастным от бессилия удовлетворить свое желание. Не менее сильна эта дисгармония у молодых людей. Они формулируют свои требования от жизни рано, когда еще не способны судить о реальном соотношении явлений; они не понимают, что силы их далеко не достаточны для

осуществления их стремлений, так как воля есть одно из наиболее поздно развивающихся свойств человека» [1, С.451-452]. Юношеский максимализм неприятия мира, воинствующий нигилизм и негативизм нужно рассматривать как временное душевное состояние, которое постепенно уступит место более спокойному и светлому мирозерцанию. Утрата того нервически-трепетного отношения жизни, о котором так проникновенно пишут поэты (помните есенинское: «Ты теперь не так уж будешь биться, сердце, тронутое холодком...»), вызывает грусть, но позволяет обрести новые радости, оценить новые ощущения и прелесть жизни как таковой (на этот раз вспомнились ахматовские строки: «Я научилась просто, мудро жить, смотреть на солнце и молиться Богу...»).

Итак, Мечников доказывал, что «человеческая природа, способная к изменениям так же, как и природа организмов вообще, должна быть видоизменена сообразно определенному идеалу» [1, С.533], то есть наше несовершенство можно исправить при помощи науки. Необходима научная регуляция жизни, иначе говоря, жизнь по законам ортобиоза, под которым Мечников понимал теорию правильной жизни: противодействие вредным привычкам, соблюдение правил гигиены, социальные переустройства, создание гармоничного организма, полностью созвучного природе. Иными словами, ортобиоз предполагает преодоление двойственности человеческой природы, заключающейся в постоянном противоречии между желаниями и возможностями. Конечно, добиться этого непросто хотя бы в силу того, что боязнь смерти ощущается неодинаково в разные фазы жизни: молодые люди далеко не так сильно боятся смерти, как пожилые и гораздо меньше думают и заботятся о своем здоровье.

При этом ученый полагал, что надо продлевать жизнь, а не старость, сформулировав тем самым тезис об активном долголетии, когда у человека сохраняются физические и умственные силы, способность к творчеству. Заметим, что эта проблема особенно актуальна сегодня для так называемого Старого Света, который в процентном соотношении разных возрастных когорт действительно стал «старым». Люди пожилого возраста начинают доминировать в силу отрицательного прироста населения. Высокий уровень здравоохранения и личной осознанности ставит вопрос о своего рода «эмансипации» пожилых, об отодвигании пенсионного возраста и возможности продолжать трудовую деятельность и в пенсионный период.

Долгая, деятельная и бодрая старость, считал И.И. Мечников, должна привести в итоге к развитию чувства пресыщения жизнью и к желанию смерти. «Инстинкт естественной смерти» ученый обнаруживает у «Доктора Фауста» Ф. Гете (надо сказать, Мечников рассматривал это произведение как, в некотором роде, автобиографию поэта), а впоследствии, ведя дневники самонаблюдений, фиксирует и у себя нечто похожее, констатируя утрату интереса к прежним удовольствиям и растущую тревогу за родных и близких. Исходя из принципиальной конечности всего живого и принимая неизбежность нашей физической смерти, мы, однако, не должны впадать в пессимизм. Напротив, мы должны учиться извлекать позитивное из всех возрастных фаз

нашего организма, благодарно принимать их как новые ступени нашего жизненного пути.

Сегодня проблемы оптимизма и пессимизма, принятия своего возраста и активного долголетия рассматриваются не столько философами, сколько практикующими психологами. Апеллируя к фактам, они доказывают, что оптимисты живут дольше, имеют больше друзей, чаще нравятся окружающим и в большей степени испытывают удовлетворенность семейной жизнью, чем пессимисты, и призывают «учиться оптимизму» – ведь пессимизм идет от настроения, а оптимизм – от нашей воли. Если мрачный взгляд на мир не требует усилий, то оптимизм приходит лишь после работы над собой. В то же время, имеет место и так называемый «бездумный оптимизм», нередко сочетающийся с конформным поведением человека, безответственным отношением к ситуации, иждивенчеством. Как отмечает современный российский психолог М. Холодная, истинным оптимистом может быть только просвещенный пессимист, готовый к будущему со всеми его хорошими и плохими сюрпризами [5, С.108]. Иными словами, с точки зрения психологов пессимизм как критический взгляд на вещи позволяет нам тщательно анализировать обстоятельства и продумывать последствия, а оптимизм – опираться на уже имеющийся позитивный опыт. К тому же, опыт оптимизма обретается с годами, что позволяет реабилитировать зрелый возраст вопреки бытующему стереотипу о том, что молодость всегда находится в более выигрышном положении.

Что касается философских стратегий обучения оптимизму, то здесь нельзя не вспомнить известную стоическую максиму Б. Спинозы – «Не смеяться, не плакать, не проклинать, а понимать» – понимать и принимать жизнь во всей ее амбивалентности, нерациональности и принципиальной бессмысленности, обучаясь снимать ее противоречия, рационализировать ее и конструировать ее смыслы, иначе говоря, учиться оптимизму.

Литература:

1. Мечников И.И. Этюды оптимизма //Мечников И.И. Пессимизм и оптимизм/Сост., вступ.ст., коммент.В.А.Фролова. М., 1989. С.437.
2. Рассел Б. История западной философии. СПб., 2001. С. 369-370.
3. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов / Сост. и общ. Ред. А.ПА. Яковлев: Перевод. М.: Политиздат, 1990. С. 319-345.
4. Фролов В.А. Из когорт энциклопедистов//Мечников И.И. Пессимизм и оптимизм/Сост., вступ.ст., коммент.В.А.Фролова. М., 1989. С.39.
5. Холодная М. Негативные мысли нам полезны //PSYCHOLOGIES. Январь 2007. № 12. С.108.

© Фролова И.В., Лукманова Р.Х., 2021

Хабибуллина З.Н.

*д-р филос.н., профессор кафедры
философии и культурологии БашГУ
Habibullina_Z@mail.ru*

Khabibullina Z.N.

*Doctor of Philosophical science, professor,
Professor of the Department of Philosophy and Culturology
of the Faculty of Philosophy and Sociology, Bashkir State University
Habibullina_Z@mail.ru*

О НЕКОТОРЫХ ЦЕННОСТЯХ ЦИФРОВОГО ОБЩЕСТВА

Проживая свою жизнь в информационном обществе, человек создает свой внутренний информационный мир, тем самым, создавая новую информационную форму бытия. Информационный поток меняет ценностную шкалу человека. Человек, в процессе включенности в информационную среду, может достичь очень много, тем самым оказывая влияние на внутриличностную самоорганизацию и развивая личностную индивидуальность и неповторимость.

Ключевые слова: цифровое общество, ценностные ориентации, общественное сознание, информация, мировоззрение, личность, потребление.

ABOUT SOME VALUES OF THE DIGITAL SOCIETY

Living his life in an information society, a person creates his inner information world, thereby creating a new information form of being. The flow of information changes the human value scale. A person, in the process of being included in the information environment, can achieve a lot, thereby influencing intrapersonal self-organization and developing personal individuality and uniqueness.

Keywords: digital society, value orientations, public consciousness, information, worldview, personality, consumption.

Система ценностей играет важную роль в жизни человека и общества. Индивидуальная система ценностей всегда связана с ценностями, присущими обществу. Экономическое развитие, культурные и политические изменения тесно взаимосвязаны и влияют на преобразование человеческого восприятия, человеческих норм и ценностей.

В современном постиндустриальном пространстве часто традиционные ценности противопоставляются светско-рациональным ценностям. Люди, культивирующие такие ценности, уделяют меньше внимания религии и

традиционным семейным ценностям. Цифровая эпоха, в которую мы вступаем, отличается от других исторических периодов. Массовая цифровизация нашей жизни принуждает людей адаптироваться к новой реальности.

Гуманистически настроенная часть представителей философской мысли исходит из положения об абсолютной ценности человека. Соответственно, являясь субъектом ценностей и ценностного отношения, невозможно представить человека вне общества, которое также является субъектом ценностей.

Глобальный мир привносит свои коррективы в осмысление ценностной иерархии. На фоне огромного количества проблем экологического, демографического, климатического, политического и других не менее важных проблем, которые невозможно решить на каком-то локальном уровне, возникает необходимость формирования целостного ценностного осмысления проблем такого масштаба.

Современное общество 21 века находится лишь «на пути» к пониманию того, какая создана сложная во всех отношениях мощная техногенная конструкция, и чем в последующем может стать такая реальность. Наличие самых разных экспериментальных исследований (технических, социальных, экологических и т.д.) не гарантирует человеку жизни стабильной, вне экономических, техногенных или политических катастроф.

В любом обществе не надо доказывать значимости для человека экологии, мира, определенного уровня достатка, наличия определенных свобод, соотносимых с ценностями общества, возможности получить образование и медицинскую помощь. Такие ценности, в каком-то смысле, можно рассматривать как общечеловеческие, так как они имеют значение для всего человечества.

В современном обществе трансформаций понятие «общечеловеческих ценностей» не пользуется большой популярностью. Чем больше дифференциации в социуме, тем приоритетней становится толкование личностных ценностей. Если посмотреть научные и художественные публикации за последние несколько десятилетий, то в основном, это работы, связанные с личностным ростом, карьерой и возможностями общества потребления. «Общество потребления реализует стремление к вещам, но еще более оно нуждается в их разрушении. «Использование» вещей ведет только к их медленному отмиранию. Созданная ценность гораздо более значительна, если в нее заложено ее быстрое отмирание» [1, С.13]. Не всегда культивирование личностных ценностей способствует воспитанию успешного поколения. К сожалению, иногда ценности потребительского общества порождают отчужденность, апатию и создают иллюзию счастья. Пребывать в таком состоянии долго невозможно, ложные ценности ведут к самоуничтожению и деградации.

Когда вместо подлинных ценностей любви и чести, добра и взаимопомощи культивируется искусственный мир виртуальных игр и возможностей, мир реальный, требующий труда и усилий над собой, очень часто проигрывает. Иллюзия благополучия и успешности, которой изначально одаривает виртуал,

кажется будет навсегда. «Социальный мир как мир, «конструированный смыслом», неотделим от самих людей, образующих структуру и «состав» этого мира как продукта их деятельности, в результате чего он и обретает определенную «степень фактичности». Этот мир требует согласования и договоренности, человеческого признания и выражения в языке, иначе он «неизбежно прекращает свое существование»; он реален, когда его признают реальным, и он является «миром множества реальностей» [2, С.350]. Но нельзя предавать социум, мы живем в обществе, а не в виртуальном мире.

Возможности виртуального мира велики и потенциал его огромен. Это действительно так, когда человек способен управлять ею и использовать возможности современных технологий в процессе обучения или работы. Однако же, настораживает другая крайность, когда человек целиком уходит в искусственный мир виртуала и не может «вернуться» в реальный социальный мир самостоятельно. Доказательством тому, специализированные школы, где за приличную сумму предлагают лечение таких «заблудших в виртуальном мире» детей с тем, чтобы вернуть их на «Землю».

Общепринятое разделение ценностных систем Запада и Востока тоже требует переосмысления. На самом деле, несмотря на все различия этих социокультурных типологий, которые разными путями, специфически выражая свой колорит, в общем-целом, стремятся к одним и тем же ценностям. Например, если для западной культуры присущ приоритет индивидуальных ценностей, то это не означает, что на Востоке – все наоборот. Здесь индивидуализм проявляется в завуалированной форме согласно принципу «свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех». Если рассматривать ценности в историческом контексте как некие духовные опоры, они соотносятся с представлениями об идеале, нормах и придают смысл человеческой жизни.

Ценности в информационном обществе настолько быстро трансформируются и подвергаются постоянной деформации, что не приходится говорить о стабильности или устойчивости в формировании ценностей. Информационная война зачастую уничтожает все на своем пути ради самой информации. Справедливость, истина, достоверность – к сожалению, давно не являются ценностями современного техногенного мира. Дезинформация и дезориентация на уровне манипулирования общественным мнением давно уже стало обычной практикой.

Массмедиа, современные технологии давно уже широко используют приемы отвлечения внимания людей от насущных проблем: о социальных проблемах, об образовании, о медицине, о создании новых рабочих мест и т.д. Вместо этого предлагают низкого качества шоу с маргинальными участниками или идеологические программы с заранее сформированной политической позицией. К сожалению, абсурд и шутовство, игра и цинизм, которые обрушиваются на массы, делают свое низменное дело, утрируя и обезличивая, упрощая и размывая представления о норме. «На фоне приоритета социально-экономических ценностей перед другими приходится наблюдать за тем, как постепенно размывается единая система духовных ценностей, основанная на честности, доброте, долге и справедливости». [4, с. 255].

Многие мыслители прошлых веков предвещали о кардинальных изменениях, связанных с технической революцией и прогрессом. Но никто из них не мог предвидеть масштаб информационной волны, объявивший весь мир и изменивший систему базовых ценностей человечества.

Как пишет Ж. Бодрийяр: «Все общества всегда расточали, разбазаривали, расходовали и потребляли сверх строго необходимого в силу той простой причины, что только в потреблении излишка, избытка индивид, как и общество, чувствует себя не только существующим, но и по-настоящему живущим. Потребление излишка может доходить вплоть до «истребления», до настоящего и заурядного разрушения, которое выполняет тогда особую социальную функцию. ... увеличение издержек, избыток, ритуальная бесполезность, «издержки ни на что» становятся фактором производства ценностей, различий и смысла – как в индивидуальном, так и в общественном плане» [1, С.22].

Иллюзия прозрачности современного информационного общества, формируя у людей ощущение безопасности, постепенно трансформирует их ценности. С одной стороны, современный человек хорошо информирован, компетентен и активно участвует в общественной жизни. С другой, технологии завоевывают все больше социального пространства, вытесняя тех, кто не смог адаптироваться к новым условиям. И эта гонка в последующем будет набирать обороты. Сможет ли среднестатистический гражданин подстроиться под новые требования цифровых технологий или ему все время оставаться в состоянии выживания? Человек как никогда становится уязвимым и подвергается манипулированию. Отсюда отчужденность и потеря смысла жизни [3, с.104]. В этом процессе можно проследить противостояние ценностей выживания и ценностей самовыражения.

Массовая цифровизация нашей жизни имеет большие преимущества в предоставлении доступности общения, однако, парадоксальность ситуации состоит в том, что человек не стремится использовать эту возможность для коммуникации и взаимодействия на таком уровне, чтобы формировать подлинные отношения. Преимущественно такое общение носит упрощенный, примитивный характер коммуникации, распространяя «лайковый» тип мышления.

Общество постмодерна – общество потребления постепенно будет трансформироваться на волне новых технологических прорывов. Соответственно вопросы, связанные с иерархией ценностей и принципами, на которых будет строиться цифровая среда, не теряют своей значимости.

На смену традиционным ценностям постепенно приходят новые ценности цифрового общества. В первую очередь, это такие ценности как информация, стандартизация, функциональность, гибкость, скорость передачи информации, ориентированность на выгоду, комфорт. Хотелось бы надеяться, что такие ценности как антропоцентричность, уважение свобод человека, безопасность, социально-ориентированные программы, доверие, не останутся в прошлом.

Литература

1. Baudrillard, Jean. La société de consommation: ses mythes et ses structures, 1970. / Бодрийяр, Жан. Общество потребления. Его мифы и структуры. Перевод на русский язык: Е. А. Самарская. — М., 2006. // Электронная публикация: Центр гуманитарных технологий. — 26.10.2008. URL: <https://gtmarket.ru/library/basis/3464> - С.22.
2. Микешина Л.А. Эпистемология ценностей. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. - 439 с. (Серия «Humanitas»).
3. Назаретян А.П. Вызовы и перспективы цивилизации: станет ли эволюция космически значимой? // Вопросы философии. 2018. № 6. С.99-110.
474. Ценностные поиски глобализирующегося мира // Nailovna, K.Z. (2021). Value searches of the globalizing world // Amazonia Investiga, 10(43), 248-256. <https://doi.org/10.34069/AI/2021.43.07.24>
<https://amazoniainvestiga.info/index.php/amazonia>

© Хабибуллина З.Н., 2021

Хисматуллина Г.Г.

ст. преподаватель кафедры цифровой экономики и коммуникаций ИНЭФБ БашГУ, аспирант ФФС БашГУ
e-mail: galia76@mail.ru*

Khismatullina G.G.

*Senior language lecturer, Chair of Digital Economy and Communications, Institute of economics, finance and business, Bashkir State University
e-mail: galia76@mail.ru*

СОЛИДАРНОСТЬ И КОНФЛИКТ В СОВРЕМЕННОМ КОММУНИКАЦИОННОМ ОБЩЕСТВЕ

Существует две основные стратегии поведения и коммуникации в обществе: конфликт и солидарность. Автор рассматривает их применение в условиях мирового кризиса, связанного с пандемией коронавируса. В сообществе, которое демонстрирует солидарность, и процесс коммуникации эффективен. И наоборот, при эффективной коммуникации можно добиться и солидарности в обществе. Но необходимо правильно продумать коммуникационную стратегию как в реальном мире, так и в виртуальном.

Ключевые слова: солидарность, конфликт, коммуникативная стратегия, кризисная коммуникация, эффективная коммуникация.

SOLIDARITY AND CONFLICT IN CRISIS COMMUNICATION

There are two main strategies of behavior and communication in society: conflict and solidarity. The author examines their application in the conditions of the global crisis associated with the coronavirus pandemic. In a community that demonstrates solidarity, and the communication process is effective. Conversely, with effective communication, it is possible to achieve solidarity in society. But it is necessary to think through the communication strategy correctly both in the real world and in the virtual one.

Keywords: Solidarity, conflict, communication strategy, crisis communication, effective communication

Величайшая угроза коммуникации — не различие, а единообразие. Коммуникация прекращается, когда одно существо не

* Научный руководитель – д-р филос.н., профессор Поздеева С.М.

отличается от другого: когда нет ничего, чему можно удивляться, нет и новой информации для обмена.

Роберт Брингхерст

Современное постиндустриальное общество, которое еще называют глобальным коммуникационным, характеризуется как особым способом производства и существования информации, так и типом социальных взаимоотношений (коммуникации). Глобальная экономика привела к образованию единого глобального рынка вместо рынков национальных государств, что повлекло за собой формирование единой коммуникационной среды, которая, в свою очередь, постепенно сглаживая локальные различия, стремится к единой глобальной культуре. Стремительное развитие сначала транспорта, а затем и цифровых технологий приводит к уплотнению пространства и времени. Возможность почти мгновенной видео- и аудиосвязи, использование сообщения и текстового и невербального характера качественно изменило общение. Наряду с реальной коммуникацией появилось понятие «виртуальной» коммуникации. Те возможности, которые она открыла для массовой коммуникации, говорят о наступлении новой эпохи в истории коммуникативных систем. Сегодня развитие информационных технологий скорее опережает возможности человека (нехватка знаний, способностей, недостаточная мотивация).

Важность коммуникации в современном обществе сложно переоценить. Мы живем сегодня в обществе знаний и услуг. И первое, и второе предполагает интенсивную коммуникацию, следовательно, коммуникативные навыки становятся ключевой компетенцией любого человека.

Коммуникативная личность – самая важная составляющая личности, т. к. коммуникация занимает 80 процентов всего человеческого существования. И, чем шире арсенал приемов общения, который увеличивается с повышением уровня воспитанности, а также через опыт общения с разными людьми, тем легче человеку будет установить новый контакт. Коммуникацию следует рассматривать не как обмен знаниями, мыслями, эмоциями, а как обогащение, т.е. говорящий не отдает свои знания, чувства, а делится ими с собеседником. Чем больше опыт общения, тем богаче становится человек.

Только в процессе взаимодействия, только в группе, сравнивая себя с другими, мы можем идентифицировать себя как личность с определенными качественными характеристиками. Каждый человек вынужден постоянно решать это противоречие: с одной стороны, человек нуждается в обществе, он хочет чувствовать себя частью определенной группы, быть принятым членами этой группы, с другой стороны, мировоззрение человека настолько относительно, что он едва ли может найти еще одного индивида, который видит и интерпретирует мир точно так же. Из этого следует, что человек стремится быть частью группы и в то же время пытается защитить свою реальность, свой мир, свою индивидуальность. Любое общение, любой коммуникативный акт имеет целью либо воздействие, либо взаимодействие. Успешной коммуникацию

можно назвать только тогда, когда цель была достигнута. Очень важно понимать, как определяется успешность коммуникативного процесса. Какого рода взаимодействие подразумевается между субъектами коммуникации: солидарность или конфликт?

Солидарность является предметом исследования многих ученых [1]. Одним из первых в этой области был Эмиль Дюркгейм, который по принципу индивидуализации субъектов различал механическую и органическую солидарность [2].

В современных развитых обществах солидарность основывается на автономии и независимости индивидов, на разделении функций, на взаимообмене (органическая). Именно та неповторимость, индивидуальность, разнородность элементов, между которыми возникают солидарные отношения, и являются основой для объединения усилий. В условиях глобализации на первый план выходит необходимость согласовывать интересы, ценности всех участников общественных отношений, поэтому теория солидаризма, для которой ключевым является вопрос солидарных отношений, обретает новое звучание и становится все более востребованной [6].

В отечественной интеллектуальной традиции идея солидарности имеет глубокие корни. Л. И. Мечников говорил о солидарности как о необходимом факторе для выживания в суровых климатических условиях страны: «Смерть или солидарность, других путей у русского народа не было, чтобы не погибнуть, — он должен был прибегнуть к солидарности и общему коллективному труду для борьбы с окружающими неблагоприятными условиями физико-географической среды» [5, с. 443].

Однако важно понимать, что солидарность не является простым проявлением коллективизма, а скорее фактором стабильности общества, принципом социального существования [7]. «Солидарность – это ценность, которая свидетельствует об отсутствии рассогласованности общественного бытия на всех уровнях. Солидарность является идеалом социального устройства, а посему всегда сохраняется актуальность поиска условий её возможности и средств её достижения» [3, с.426-427].

На протяжении всей истории человечества, можно сказать, солидарность была скорее позитивным взаимодействием, и, если бы человечество не проявляло солидарности, оно бы просто не выжило. В сообществе, которое демонстрирует солидарность, и процесс коммуникации эффективен.

Вместе с тем, например, отсутствие конфликтов нельзя считать надежным показателем эффективности общения, т. к. открытый конфликт может скрываться за формальным контактом. Нужно помнить, что только конфликтное существование привлекает внимание общества. Более того, конфликт мнений иногда может играть положительную роль, конфликты могут быть (и бывают!) конструктивными (плюрализм).

Конфликт (лат. столкновение), читаем в Словаре, - такой тип социального взаимодействия индивидов, групп, объединений, которое возникает при несовместимых взглядах, позициях и интересах [1]. Это всегда противостояние двух противоположных сторон, которые активно защищают свои интересы.

Конфликт лежит в основе многих социальных процессов современного общества. Причины возникновения, способы разрешения конфликтов давно и глубоко изучаются. Но, к сожалению, на практике большинство усилий по полной ликвидации конфликтов при взаимодействии оказались тщетными.

На наш взгляд, солидарность и конфликт являются своеобразными «кирпичиками» для построения социальных отношений в процессе коммуникации. Только чередование солидарности и конфликта приведет к переходу взаимоотношений на новый уровень.

Для эффективной коммуникации следует сразу продумать *стратегию*. Как отмечает Е.В. Ключев, «под коммуникативной стратегией понимается совокупность запланированных говорящим заранее и реализуемых в ходе коммуникативного акта теоретических ходов, направленных на достижение коммуникативной цели» [4, с. 18] В коммуникативной стратегии описывают и оценивают цели, исходное положение, факторы влияния коммуникативного процесса в их взаимосвязи, таким образом создавая основу для принятия коммуникативных решений. При этом просчитываются и возможные помехи на пути к достижению коммуникационной цели. На практике это решающий для успеха аспект, который нужно обязательно учитывать, к тому же помехи в процессе коммуникации, как правило, могут постоянно меняться, и их не всегда легко оценить. Мы полагаем, что самое сложное не в разработке и применении стратегии, а в признании ее всеми субъектами, участвующими в процессе коммуникации (нужно убедить всех коммуникантов с ней считаться!).

Мы живем сегодня в глобальном обществе, которое определяется правилами коммуникации всемирных организаций, таких, как ВТО, ООН, коммерческие и некоммерческие организации и др. Организации в том виде, в котором мы их знаем сегодня, ориентированы на коммуникацию успешную, в них все строго регламентировано и рационализировано. Однако и в этих «рационализированных» организациях мы можем наблюдать те же противоположные стратегии коммуникации: солидарность или конфликт.

Мы видим, что в современных условиях формируется противоречие: с одной стороны, человек желает быть частью какого-то большого сообщества, которое соединяет профессиональная, экономическая, политическая, духовная солидарность, с другой стороны, он понимает, что потенциально это ведет к конфликту с этой группой или сообществом со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Продумывая стратегию коммуникации, нужно учитывать это противоречие. Важно помнить, что общего у нас, у людей, намного больше, чем различного. Индивид желает чувствовать себя связанным с обществом, быть полезным, действовать так, чтобы на него обращали внимание, его замечали и даже любили. Но когда в процессе коммуникации затронуты его интересы, то у индивида возникает недоверие к группе, и вместо солидарности рождается конфликт.

Таким образом, мы приходим к следующим выводам.

1. Важность коммуникации в современном обществе сложно переоценить. Современное общество – общество знаний и услуг. И первое, и второе

предполагает интенсивную коммуникацию, следовательно, коммуникативные навыки становятся ключевой компетенцией любого человека.

2. Используя основные принципы и правила общения (доверие собеседнику, уважение его мнения, вежливость, адекватное поведение) можно программировать разные алгоритмы стратегии коммуникации, чтобы она была успешной.

3. Солидарность и конфликт как две стратегии, используемые в коммуникации, приводят к разным результатам. Солидарность, как движущая сила, обладает позитивным потенциалом и в процессе коммуникации, результативнее, чем конфликт. Но, к сожалению, избежать конфликтов не удастся.

4. Нужно выбирать те или иные стратегии поведения в конфликте (соперничество, приспособление, избегание, компромисс, сотрудничество), осознавая, что разрешение конфликтной ситуации всегда предполагает взаимные уступки ради движения к солидарности и взаимодействию.

5. Чтобы заставить человека проявить солидарность, нужно извлечь пользу из конфликта. Более того, для эффективной коммуникации необходимо не доводить до стадии конфликта, а создавать для человека комфортную среду.

Литература:

1. Большая российская энциклопедия. // [Электронный ресурс] URL: <https://bigenc.ru/philosophy/text/3634079>, https://bigenc.ru/world_history/text/2093968 (Дата обращения 20.11.2021)
2. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда / Пер. с фр. А.Б. Гофмана, примечания В.В. Сапова. — М.: Канон, 1996. — 432 с.
3. Кальной И. И. и др. Гражданское общество: истоки и современность. — СПб.: Издательство Р. Асланова «Юридический центр Пресс», 2006. — 492 с. С.426-427
4. Ключев Е. В. Речевая коммуникация: успешность речевого взаимодействия. — М.: Рипол классик, 2002. — 316 с.
5. Мечников Л. И. Цивилизация и великие исторические реки. — М.: Издательство «Прогресс», 1995. — 464 с. С. 443.
6. Окара А.Н. Социальная солидарность как основа нового «миростроительного» проекта // [Электронный ресурс] URL: http://www.intelros.ru/pdf/synergia_09_10/2.pdf (Дата обращения 20.11.2021)
7. Тулузакова. М.В. Стратегия формирования солидарного общества: практика, социальные риски и перспективы. // [Электронный ресурс] URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/strategiya-formirovaniya-solidarnogo-obschestva-praktika-sotsialnye-riski-i-perspektivy> (Дата обращения 20.11.2021)

© Хисматуллина Г.Г., 2021

РАЗДЕЛ 2

ВСЕМИРНЫЙ ДЕНЬ ФИЛОСОФИИ

Кафедра философии и политологии



Per aspera ad astra

Региональная научно-практическая конференция

**«О ВЕЧНОМ И ПРЕХОДЯЩЕМ
(ФИЛОСОФИЯ: ТРАДИЦИИ И ИННОВАЦИИ)»,
посвященная Всемирному дню философии
(Уфа, 18 ноября 2021 года)**

*Поздьяева С.М.,
д-р филос.н, профессор кафедры философии и культурологии
ФФС БашГУ*

ВСЕМИРНЫЙ ДЕНЬ ФИЛОСОФИИ НА ФФИС:

Per aspera ad astra

18 ноября 2021 года на факультете философии и социологии состоялась 10-ая научно-практическая конференция студентов, магистрантов и аспирантов, и преподавателей в удаленном режиме «О вечном и преходящем (философия: традиции и инновации)», посвященная Всемирному дню философии.

Со вступительным словом выступила заместитель декана ФФИС по научной работе, канд.соц.н., доцент Наталья Михайловна Лавренюк-Исаева. Она поздравила участников конференции со Всемирным днем философии и рассказала о том, что конференция первый раз проводится в рамках *Фестиваля социально-гуманитарных наук «НаукаFest»*.

Мне довелось поздравить участников конференции со Всемирным днем философии и рассказать о нем. Праздник был объявлен в 2005 году на 33 сессии ЮНЕСКО. Цель этого праздника - приобщить мировое сообщество к философскому наследию, найти общие темы обсуждения происходящих в обществе социальных, экономических и культурных изменений, способствовать рождению новых философских идей, стимулировать публичные дискуссии по проблемам, которые встают перед современным человечеством.

Программа конференции «О вечном и преходящем (философия: традиции и инновации)», посвященная Всемирному дню философии, включала обсуждение разнообразных философских проблем. Оригинальный ракурс философской рефлексии продемонстрировали аспиранты, магистранты и студенты Башкирского государственного университета, Воронежского государственного университета, Башкирского государственного педагогического университета имени М. Акмуллы и Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова.

Лучшие доклады конференции опубликованы в данном сборнике в разделе 2.

*Бондаренко Э.В.,
студент 2 курса факультета философии и психологии
Воронежского государственного университета
e-mail: eduard.bondarenko.02@list.ru*

Научный руководитель: к. филос. н., доцент Сулимов С.И.

СПЕЦИФИКА ТРАДИЦИОННОЙ ИНДИЙСКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ЭТИКИ

На протяжении всей истории человечества мы видим, что социально-политические процессы определяются двумя видами факторов: объективными закономерностями, то есть обусловленными самой сутью происходящих в обществе явлений, и субъективными, то есть зависящими от воли людей. Эти факторы взаимодействуют между собой и порождают огромное количество разнообразных следствий. Вопрос в том, какое значение имеют те или иные факторы и как именно они влияют на ход истории. Для начала определимся с тем, что можно понимать под этими факторами. Объективные – это исторические закономерности, создающие те или иные условия. К субъективным факторам следует отнести политическую традицию той или иной страны, её политическую этику и то, как ей следуют те или иные политические субъекты. Ведь стиль поведения в политических процессах – это как раз то, что определяется самими людьми. Политическая этика – это нормативная основа политической деятельности, затрагивающая такие основополагающие проблемы, как справедливое социальное устройство общества и государства, взаимные права и обязанности руководителей и граждан и т.д. То есть политическая этика – это субъективное отношение к объективным социально-политическим обстоятельствам. В данной работе мы рассмотрим, каким образом политическая этика обуславливает течение исторического процесса на примере древней и средневековой Индии – страны с очень оригинальной и детально проработанной политико-этической традицией. При этом традиционная индийская политика отличается тем, что местные аристократы, невзирая на многочисленные попытки, так и не смогли создать единое централизованное государство.

Основные положения и категории индийской политической культуры изложены в работе «Артхашастра», написанной в конце IV в. до н.э. образованным брахманом Каутилей. Данный труд содержит набор практических советов по сохранению монархом власти в своих руках. Применение мер, которые описаны в «Артхашастре», встречается на протяжении всей индийской истории. Их следует разделить на 2 вида: 1) те, которые направлены на удержание власти и касаются вопросов внутренней политики; 2) те, которые говорят о внешнеполитических аспектах. Такая классификация позволит нам выяснить, какие советы наибольшим образом определили

неспособность индийской аристократии создать единую централизованную монархию.

Итак, перейдём к первому виду рекомендаций «Артхашастры». К ним относятся образ идеального правителя; принцип лояльности населения; методология удержания власти; оригинальное представление о политическом пространстве, именуемое принципом «мандалы». Что касается образа идеального правителя, описанного в «Артхашастре», то понятно, что это некий ориентир, к которому венценосцу следует стремиться, но который не имеет реального воплощения, как не имел его государь из одноименной книги Н. Макиавелли. Например, Каутилья предписывает царю всегда сохранять разумность и избегать излишней чувствительности. «Царь, ..., не обуздывающий своих чувств, немедленно гибнет» [1, с.21]. Подобные пожелания вполне понятны, ведь неразумный и слишком чувствительный царь естественно будет принимать необдуманные решения, а, как правило, они являются ошибочными и приводят к губительным последствиям как для самого государя, так и для всего государства в целом. Но, разумеется, на практике каждый индийский правитель хотя бы нечасто, но всё же давал волю своим страстям.

Специфика же методов удержания власти заключается в том, что политические субъекты не должны ограничивать себя нормами морали и вправе применять любые методы захвата трона. Тут можно вспомнить, как махараджа Аджаташатра захватил власть и начал морить отца голодом, чтобы тот назвал Аджаташатру своим преемником. Внутренняя смута – одно из самых страшных бедствий, которые могут произойти в государстве. Чтобы её избежать, царю необходимо контролировать армию, казну и применять меры разделения, поощрения и наказания. Помимо всего этого государю желательно иметь сеть шпионов, которые предотвращают те или иные заговоры. Ещё один момент, позволяющий главе государства сохранять стабильность – это его приближённые. Они не должны играть самостоятельной роли, а их функция заключается в том, чтобы наставлять царя, высказывать свою точку зрения в дозволенных монархом пределах.

Перейдём к изложению принципа лояльности населения. Каким же образом первому лицу в государстве следует вести себя по отношению к подданным? «Артхашастра» говорит следующее: «Счастье царя в счастье подданных... Польза для царя – не то, что ему приятно, но что приятно подданным – в том польза царю» [1, с.46]. Но не стоит переоценивать эту фразу. Она не подразумевает под собой наличие у царя какого-либо желание построить некое справедливое общество, где все его члены будут сыты и счастливы. Просто недовольство население – это самое опасное, с чем может столкнуться государь. Если в его интересах остаться у власти, то ему нужно обеспечить некоторый уровень благополучия среди жителей страны, ведь своей лояльностью и желанием сохранить статус-кво они обеспечивают стабильность его власти.

Разобрав эти три принципа, мы можем отметить, что в них нет ничего оригинального. Подобные идеи можно встретить и в «Государе» Макиавелли. Следовательно, эти советы имеют универсальный характер и специфику политической культуры Индии в полной мере не отражают. Но это не значит, что

у индийской политической этики нет ничего собственного, ведь остался нерассмотренным четвёртый принцип (принцип «мандалы»). Он не позволял монарху непосредственно править отдалёнными землями, так как «политическое пространство строится по принципу мандалы, то есть расходящихся концентрических кругов. Эти окружности не пересекаются между собой, и монарх, находящийся в центре, может лишь влиять на своё окружение, но никак не поглощать его» [3, с.492]. Неслучайно титул верховного монарха, аналогичного европейскому императору и русскому самодержцу, в Индии звучал как «чакравартин», то есть «вращающий круги». Британский историк Дж. Кей так описывает характер власти этого государя: «Видимо, статус «чакравартина» не подразумевал прямого, непосредственного управления. В случае далёких земель, судя по всему, подчинение было достаточно номинальным, а те земли, что под рукой, чакравартин посещал регулярно. Как выяснялось, «правителю мира» не нужно действительно управлять миром, достаточно, чтобы мир считал его таковым» [2, с.197]. То есть чакравартин – это номинальный государь, сеньор над формальными и неформальными вассалами. Ему нужно не всепоглощающее господство над другими правителями, а признание ими своего авторитета. Получается, что триумф чакравартина не уничтожает его потенциальных и актуальных политических оппонентов, а лишь, фигурально выражаясь, временно связывает им руки. Повелителю приходится постоянно наблюдать за подвластными ему государями и, по мере сил, сдерживать их между собой. Идеальная политическая комбинация, с точки зрения принципа «мандалы», – это союз с географически дальним правителем против ближайшего соседа. Скорее всего, именно данный принцип долгое время мешал Индии создать централизованное государство, поскольку не позволял правителю присоединять к своему государству соседние территории.

Однако стоит заметить, что создать политическое образование, своими амбициями напоминающее античные и новоевропейские империи, в доисламской Индии всё же удалось. Так, династия Маурьев правила государством, которое протянулась от моря до моря. Но её создание подчинялось не политическим идеям и соображениям. Никто тогда ещё не задумывался о единой Индии, а понятие «национальность» было расплывчатым. Она образовалась под влиянием экономических факторов – малабарские и бенгальские купцы хотели возобновить прибыльную морскую торговлю, начатую ещё хараппцами. Строго говоря, стрижнем «империи» была не административная вертикаль, по факту отсутствовавшая, а взаимные договоры купеческих гильдий. Монарх и его воины оказались в роли службы безопасности при торговой корпорации и в момент распада этого альянса попросту не имели возможностей сохранить единство страны. Была ещё и одна империя, основанная династией Гуптов. Чакравартин Самудрагупта стоял на пороге создания государства, господствующего на территории всего субконтинента. Но проблема была в том, что централизация данного государства уступала даже той, которую смогли организовать Маурьи, поскольку отсутствовал чиновничий аппарат, а страна связывалась системой феодальных договоров.

Выходит, что эта самая особенность политической культуры Индии повлияла на то, что централизованную империю на субконтиненте создали иноземцы (в Средние века – мусульмане, в Новое время – европейцы). Ведь в их политической культуре не было принципа «мандалы», мешавшего централизации.

Теперь следует сказать о внешнеполитических аспектах «Артхашастры», среди которых можно выделить 3 момента: вопрос о том, как следует себя вести на завоёванной территории; методы ведения войны; принцип борьбы с соседом через предательство.

Первое, о чём мы поговорим, так это политика на завоёванных землях. В какой-то степени этот вопрос отсылает нас к принципу лояльности населения. Ведь, согласно «Артхашастре», правителю на завоёванных территориях следует вести себя так, чтобы компенсировать недостатки врага своими собственными достоинствами, а достоинства врага – проявлением положительных качеств вдвойне. Захваченные земли нужно освободить от налогов, её жителям надо оказывать почести, должно уважать местные религиозные традиции. То есть правитель подчеркивает свой контраст с предыдущим государем и всеми возможными силами пытается обеспечить лояльность местного населения.

Методы ведения войны – это ещё одна тема, которая поднимается в «Артхашастре». Здесь выделяется шесть методов внешней политики: мир, то есть заключение мирного договора (применяется в том случае, если монарх слаб); война, то есть причинение вреда (применяется тогда, когда монарх превосходит противника в силе); выжидательное положение – это пребывание в безразличном состоянии (применяется тогда, когда ни у одной стороны нет преимущества); наступление, союз, то есть привлечение в конфликт между двумя сторонами других участников (применяется тогда, когда у монарха не хватает сил); двойственная политика – это использование то войны, то мира (применяется тогда, когда дело решается с помощью союзника).

Принцип борьбы с соседом через предательство представляет собой ключевое указание «Артхашастры». Это как раз тот фактор, который обеспечил невозможность возвышение какого-либо центра власти в Индии. Раджпуты (индийская военная аристократия) постоянно конфликтовали между собой, и хотя боевые качества индийских воинов не уступали аналогичным качествам мусульманских газиев, «... их обороне недоставало слаженности действий» [2, с.309]. Нередко один из раджпутских князей ещё до начала боевых действий заключал с врагом тайное соглашение, по которому обязывался бросить своих союзников в самый ответственный момент кампании. Если бы речь шла о западных рыцарях или японских самураях, то такое поведение считалось бы верхом подлости. Но «Артхашастра» прямо предписывает такие методы для расправы с потенциальными врагами [1, с.296-297].

Если первые два принципа можно считать в какой-то степени универсальными, то последний подчёркивает специфику индийской политической этики. Это не значит, что в других уголках земного шара не происходило предательств. Просто в контексте индийской истории можно предположить, что этот принцип достиг некоего апофеоза, который в итоге

привёл к невозможности формирования никаких прочных политических отношений, не говоря уже об империи или долговременной коалиции.

Итак, мы видим, что политическая этика Индии во многих своих аспектах является универсальной. Это подтверждает и сама история данной страны. Например, методы по обеспечению лояльности населения использовали и иноземцы. До вторжения среднеазиатского завоевателя Захир-ад-дина Бабура, основателя империи Великих Моголов, в Синд и Пенджаб, местные мусульманские правители проводили дискриминационную политику в отношении индийского населения, что не позволяло султану в Дели рассчитывать на народную поддержку. Однако с приходом Бабура политика изменилась. Наиболее ясно это наблюдается в многочисленных пожалованиях земли индо-афганским феодалам. Это как раз в духе «Артхашастры», потому что, таким образом, власть гарантируется царю лояльностью населения и знати. Несмотря на инородное происхождение Бабура, в этом плане он смог приобщиться к политической культуре Индии. Наилучшим образом соблюдался принцип лояльности во время правления его потомка, падишаха Акбара. Империя Моголов смогла просуществовать так долго благодаря тому, что её правители соблюдали универсальные советы «Артхашастры», но отказались от оригинальных аспектов индийской политической этики (принципов «мандалы» и борьбы со своими соседями исключительно с помощью предательства). Универсальные советы помогли обеспечивать стабильность в государстве, а отказ от индийской специфики позволил добиться результатов, которых не могли достичь вдохновлявшиеся «Артхашастрой» индийские чакравартины.

Таким образом, мы видим, что субъективные факторы в истории имеют совсем не малое значение. На примере Индии отчетливо заметно, что политическая этика влияет на государственную политику порой даже в большей степени, чем объективные обстоятельства. Ведь если представители иной политической культуры оказываются в этих же обстоятельствах (мусульмане в Индии), то они сразу же обретают ряд преимуществ, которых носители традиционной политической этики попросту не замечали.

Литература

1. Артхашастра, или наука политики / под ред. В.И. Кальянова. – М. : Ладомир, 1993. – 793 с.
2. Кей Д. История Индии / Д. Кей. – М. : АСТ, 2011. – 761 с.
3. Сулимов С. И. Социально-политическая деятельность Бабура как иллюстрация процесса Ухода-и-Возврата / Сулимов С. И., Черных В. Д. // Интеллектуальное наследие Захириддина Мухаммада Бабура и современность: Сборник статей и тезисов докладов Международной научно-практической конференции. – М. : Пробел-2000, 2020. – С. 488-494.

© Бондаренко Э.В., 2021

ИНФОРМАЦИОННАЯ КУЛЬТУРА В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

Социальная деятельность современного человека тесно связана с технологическими преобразованиями, составляющими основу цифровой эпохи, характерными чертами которой являются повышение приоритета информационных ресурсов и ускорение обмена информацией между социальными институтами и отдельными индивидуумами.

Основатель кибернетики Норберт Винер отмечал, что «жизнедеятельность индивидуума – это процесс получения и использования информации в целях приспособления к контингенциям внешней среды» [1, с.17], подчеркивая, что человек на протяжении всей жизни получает, обрабатывает и передает информацию.

Первоначально, на этапе компьютеризации и автоматизации, в период активного оснащения промышленных предприятий вычислительными средствами и их использования в производстве материальной продукции, от работника требовалось владение компьютерами и прикладными программными продуктами. Технократические умения и навыки обеспечивали преимущество на рынке труда и гарантировали успешную профессиональную деятельность, при этом процесс изменений не затрагивал широкие массы населения. В этот период появляется и активно используется в течение нескольких десятков лет термин «компьютерная грамотность».

С развитием способов ускоренного обмена информацией, обусловленного появлением телекоммуникационных технологий, начинается повсеместная модернизация всех направлений социальной деятельности, причем и не только промышленной направленности.

«Информационная культура» – это способность повсеместно применять новые технологии не только в решении производственных задач, но и в повседневной жизнедеятельности (для автоматизации бытовых операций и организации коммуникаций). Это определение рабочее?

Первоначально термин «информационная культура» воспринимается как расширенная «компьютерная грамотность» и предполагает наличие у индивидуумов, включенных в современные социальные процессы, не только технократических умений, но и навыков эффективного сбора, хранения, обработки, представления и использования информации в различных сферах социальной деятельности.

При таком подходе наличие у человека информационной культуры обеспечивает целостное видение, понимание и прогнозирование мира,

находящегося в процессе глобализации [4, с.94], что совпадает с концепцией, разработанной основоположниками кибернетики, по которой новые технологии должны привести к повышению информированности, что в свою очередь повысит шансы на уменьшение контингентности мира и улучшит его управляемость.

Но возможность стать в информационном обществе более информированным не реализовалась вследствие фундаментальных технологических сдвигов, которые привели к кризису перепроизводства информации, породив ежегодно обостряющееся противоречие между производимыми и обработанными данными (менее 1% из десятков ежегодно производимых зеттабайт информации подвергается анализу).

В результате ускорения темпов технологических изменений современный человек ведет свою социальную деятельность в информационно-культурной среде, для которой характерны не только несоизмеримо по сравнению с прошлым веком, возросший объём информации, но и многоканальность информационного потока. [3, с.16].

Меняется современный рынок труда, трансформируются принципы его организации и особенности функционирования. Так, например, технология больших данных (Big Data), созданная для решения проблемы перепроизводства информации, как оказалось, сама по себе, без человека, его опыта и интуиции эту проблему решить не может, что в свою очередь привело к появлению новых профессиональных специализаций, основанных на анализе данных.

Пользователю цифрового контента становится все сложнее без дополнительных усилий ориентироваться в лавинообразно нарастающем потоке информации, которая в большинстве случаев потребляется без детального изучения и критического осмысления, поощряя возникновение «форм доминирования и детерминации в сети, формирующих жизнь людей независимо от их желания» [2, с.91].

Приходит понимание, что отсутствие знаний и практики проверки поступающей информации на объективность и актуальность, неумение различать истинную информацию и дезинформацию [5, с.48], приводит к бессознательному захвату человека чуждыми для него установками – «промыванию мозгов», приятию асоциальных программ и шаблонов поведения.

Появляются новые стандарты информационной жизни. Современный человек осознает необходимость освоения различных способов проверки информации, ведь «жить действительно – значит жить, располагая корректной информацией» [1, с.19]. Приобретают все большую популярность идеи трансгуманизма как стремления к расширению человеческих возможностей: становятся более популярными курсы скорочтения, мнемотехники, развития памяти, возрастает роль систем искусственного интеллекта.

Таким образом, информационная культура сегодня выходит за рамки применения информационных технологий и переходит в область не только профессиональных, но и жизненно-необходимых навыков, связанных с социальной сущностью человека, включенного в оригинальную систему общественных отношений, характерных для постиндустриального,

информационного общества, и является продуктом его разнообразных креативных способностей [4, с.95]. Что в ближайшее десятилетие может привести к радикальным не только экономическим, но и экзистенциальным преобразованиям.

Литература

1. Винер Н. Кибернетика и общество: [сборник] / [пер. с англ. В Желнинова]. – Москва: Издательство АСТ, 2019. – 288 с.
2. Кастельс, М. Власть коммуникации [Текст] : учеб. пособие / [пер. с англ. Н. М. Тылевич]. – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2020. – 591 с.
3. Кораблева Е. В., Музыченко М.Я. Информационная культура как фактор идентификации человека в цифровом пространстве/ Цивилизация – Общество – Человек. 2018. №12. С. 15-16.
4. Павельева Т.Ю. Информационная культура: понятие, содержание/ Социально-политические науки. 2018. № 5. С. 94-96.
5. Хлебников Г.В. Философия информации Лучано Флориди // Метафизика. 2013. № 4 (10). С. 35-48.

© Кутлова Г.Р., 2021

УДК 1: 316

*Манина А.С.,
студентка 2 курса направления «Издательское дело»
филологического факультета БашГУ
e-mail: maninaanastasia91@mail.ru*

Научный руководитель — д-р филос.н., профессор Поздеева С.М.

КОНЦЕПЦИЯ СВЕРХЧЕЛОВЕКА ФРИДРИХА НИЦШЕ

Фридрих Вильгельм Ницше (1844 — 1900) – наследник идей «философии жизни» А. Шопенгауэра (1788 — 1860), последователь волюнтаризма, критик гуманизма, чьё творчество, преобладавая в некоей степени поэтической афористичностью, позволило ему стать самым эпатажным и революционным мыслителем XIX века. Именно Ницше создал образ витального сверхчеловека, «виртуоза жизни», закрепив его в ряде своих произведений, в числе которых особой значимостью и популярностью обладает «Как говорил Заратустра».

В идее сверхчеловека Ницше кроется основа дарвинистского учения об эволюции, согласно которому, вид меняется на более биологически совершенный. Подобно всем развивающимся существам, сверхчеловек должен сменить несовершенного по природе человека, также как тот сменил обезьяну: «Человек есть нечто, что должно превзойти». [3] Главной проблемой человека Ницше определяет отсутствие у него духа – воли к жизни (стремлений, амбиций),

всего того, что двигает человека с «мёртвой точки» и того, что сам философ определял, как волю к власти. По Ницше, человек подобен грязному потоку, полезность его определяется только тем, что, по сути своей, он – переход к сверхчеловеку, мост, который должен подготовить мир к появлению совершенного творца-сверхчеловека и исчезнуть, так как в том и смысл его существования. Философ демонстрирует эту концепцию в своем труде «Как говорил Заратустра». Произведение было написано в самый плодотворный для творчества Ницше период эпохи нигилизма и переоценки ценностей: «Бог умер, да здравствует сверхчеловек». [4]

При этом, следует отметить, что сверхчеловек Ницше вовсе не обезличенная фигура, а вполне конкретный образ, который философ даже отождествлял с реально существующими политическими деятелями и лидерами, такими как: Цезаре Борджиа, Цезарь и Наполеон. Есть ряд образных критериев, на основе которых строится идеал такого человека, например, обязательное аристократическое происхождение, потому как, только представители «высшего класса» наделены волей к власти, высоким благородством и самодисциплиной.

Тем не менее, философ не дал конкретной характеристики сверхчеловеку и на настоящий момент изъяснение этой концепции остается неопределенным, поэтому велика вероятность её неверной трактовки. Часто примитивизм толкования сверхчеловека создавал ему совершенно неоправданные ярлыки. К примеру, миф о том, что философия Ницше породила национал-социалистическую идеологию, где сверхчеловек выступает прообразом арийца, что в сущности отличается от концепции Ницше. Сверхчеловек — это совершенно новый человек, не имеющий национальности, результат культурного и духовного самосовершенствования человека: “Человек погибнет и придет на его место сверхчеловек” [2].

Вопрос жизненной цели сверхчеловека также подвергался искажению, часто из-за разночтений в положении Ницше о воли к власти. Развитие этого термина началось с «Заратустры» и получило развитие в неоконченном, но главном труде Ницше «Воля к власти. Переоценка всех ценностей», выпускаемом позже в редакции сестры философа, антисемитские взгляды которой сильно исказили восприятие этой идеи в дальнейшем, сделав её синонимом господства.

Отталкиваясь от идеи Шопенгауэра о воле как о бессознательном, как о желании, инстинкте и страсти к жизни, Ницше создал новую концепцию: воля не есть просто инстинкт, она — основа любого желания, неотъемлемая черта всех существующих явлений: «Везде, где находил я живое, находил я и волю к власти» [3]. Место этого термина в идеологии Ницше по-настоящему фундаментально, воля к власти — это не просто убеждение, это призма ницшеанской «философии жизни» и «ядро» сверхчеловека. Воля к власти формирует стремление стать выше и лучше других, возвыситься за счет ума и таланта, и властвовать над ничтожной толпой. Воля к власти заставляет в борьбе доказывать превосходство, однако - это не естественный отбор, а триумф железной воли и разума.

Через эту призму мир предстаёт непрерывным потоком борьбы множеств воли за силу, т.е. власть (жизнь), следовательно, воля к жизни равно воля к власти. Но волю к жизни не следует отождествлять с волей к существованию, так как, согласно Ницше, таковой нет и быть не может: «Ибо то, чего нет, не может хотеть; а что существует, как могло бы оно еще хотеть существования!». [3] Человек должен стремиться изменить своё мировосприятие, т.е. превзойти себя и реализовать своё творческое начало, абстрагировавшись от «грязного потока» слабой толпы. Чтобы стать полноценной личностью, ему нужно преодолеть три этапа превращения духа: верблюд, лев и ребёнок. Вначале человек находится на этапе верблюда, он впитывает знания и принимает их как руководство к жизни, только соглашается с ними. По мнению философа, большинство людей находятся на стадии верблюда. Такие люди, как правило, не принимают тех, кто переходит в стадию льва: отрицания накопленных знаний и революционных идей. Но, со временем, лев понимает, что эта вечная борьба отягощает, и превращается в ребёнка. Ребёнок свободен от критичности льва и бремени правил верблюда. Теперь человек достиг освобождения и готов творить. На проблему человеческой нерешимости выйти из комфортной зоны, сменить жизненные установки и возвыситься над интеллектуально и культурно слабым обществом, Ницше отвечает свободным творцом бытия — сверхчеловеком. Таким образом, синтез элементов «философии жизни» Ницше, в конечном итоге, преобразовывается в образ сверхчеловека.

Концепция сверхчеловека пользуется актуальностью и на сегодняшний день, например, многие известные авторы, используют основную идею Ницше и развивают её, но уже в собственном произведении. Так, образ избранного сверхчеловека демонстрируется в лице мессии Квисатц Хадераха, героя фантастической медиа-франшизы американского писателя Фрэнка Герберта «Дюна». Роль Квисатц Хадераха исполняет герой аристократического происхождения, борющийся за власть с враждебным ему кланом; он – следствие селекционной программы, то есть он, также как сверхчеловек Ницше, биологически совершеннее обычного человека; он также обладает уникальной способностью подчинять людей своей воле и видеть прошлое своих предков и по мужской и по женской линии, чем не обладал ни один человек до него.

Но чем этот образ остается привлекательным для обывателя XXI века? Во многом концепция сверхчеловека похожа на божественную, ведь речь идет о мессии, творце; а религия издавна играла роль опоры для простого человека. Но в век биотехнологического прогресса людям всё сложнее опираться на не поддающуюся логическому анализу и не дающую нужной доли материального религию. Человек XXI века самолюбив, он стремится к самореализации, такому человеку становится проще поверить в новый, биологически совершенный вид самого себя, чем в религиозные догматы. Ему интереснее отождествлять себя с образом «одного над всеми», того, кто побеждает бытие, господствующего не физически, но духовно.

Образ сверхчеловека, как и самого Ницше, исключительно трагический. Последние годы жизни философ провел в психиатрической больнице в одиночестве, но с массивом революционных философских воззрений, не

теряющих актуальность и по сей день. Подобно сверхчеловеку, его философия возвышалась над социальным устройством IX века, создавая новые границы восприятия.

Литература

1. Исаченко Н.Н. Философия воли к власти // Современные проблемы науки и образования. № 1-1.; URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=18166> (дата обращения: 20.10.2021).
2. imwerden.de, Ницше Ф. Собрание сочинений в 2 томах; [Электронный ресурс] URL: <https://imwerden.de/publ-4116.html> (дата обращения: 20.10.2021)
3. librebook.me; «Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого»; [Электронный ресурс] URL: https://librebook.me/thus_spoke_zarathustra (дата обращения: 20.10.2021)
4. nietzsche.ru; «Весёлая наука»; [Электронный ресурс] URL: <https://www.nietzsche.ru/works/main-works/svasian/> (дата обращения: 20.10.2021)

© Манина А.С., 2021

УДК: 1.14

*Митрошин Д.А.,
студент 2 к. направления «Философия»
ФФС БашГУ
e-mail: mitroshin.dan@yandex.ru*

Научный руководитель: к. филос. н., доцент Вахитов Р.Р.

ПЛАТОН В СВЕТЕ КОНЦЕПЦИИ «ВЕЛИКИХ КОНСЕРВАТОРОВ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА» М.А. ЛИФШИЦА

Уже много сказано о том, насколько актуально теоретическое наследие Платона – это, все-таки, классика и философии, и мировой культуры. Как мыслитель, стоявший у истоков многих философских проблем, Платон является вдохновителем для многих философов; теория идей является частью спора об универсалиях, разногласий между материалистами и идеалистами, теория припоминания, доопытного знания, поддержанная рационалистами, является важным пунктом в их противостоянии эмпирикам. Те же моменты в мировоззрении Платона, которые касаются политики и общества, ничуть не менее, чем теория идей и априорного знания, известны и для широкой публики, и для академического сообщества, но зачастую затушевываются.

Проблема кроется в том, что социально-политическая философия Платона отличается консерватизмом, даже реакционностью. Это отталкивает людей, поскольку очевидно, что сословное общество в «Государстве» или всеобщая регламентация его жизни в «Законах» идут вразрез с идеями общественного

прогресса и свободы личности. Следовательно, Платон носит на себе клеймо консерватора и не допускается к пантеону передовых (в общественно-политическом отношении) мыслителей всех времен и народов, ценными признаются лишь отдельные фрагменты его учения.

Подобное отношение сохраняется у исследователей вне зависимости от школы, методов, времени и обстановки, в которых они жили или живут. Так, классик истории философии – Вильгельм Виндельбанд – в своей работе «Платон» хорошо описывает социально-исторические причины (например, возникшее при полисной демократии имущественное расслоение) тяги афинского мудреца к реставрации архаических порядков, но в то же время приписывает ему подобные консервативные взгляды просто как представителю «аристократической партии» [3, с.138]. Кроме того, Виндельбанд улавливает противоречивость прогресса, нашедшую свое выражение в социально-политическом учении Платона, но не раскрывает связь мест, в которых мыслитель фактически ратует за новое в общественной жизни, за ее будущее, и в которых он упирается в свою консервативную «утопию». Ввиду этого и складывается такая непонятная ситуация, что сперва Платон описывается как пессимист и реакционер, не осознающий ценности афинской демократии, а затем как сторонник коренного преобразования общества на новых началах, заглянувший в будущее. Утопичной (а утопизм во многом обесценивает учение в глазах следующих поколений) философию Платона Виндельбанд считает по той причине, что платоновское начертание государства никак нельзя сопоставить с хоть какими-то реально существовавшими греческими общественно-политическими формами, это «принудительное учреждение» [3, с.154]; утопизм здесь в том, что Платон довел город-государство до крайности, в ответ на развитие индивидуализма в полисе целиком направив его на достижение высшей цели. В конечном счете, Виндельбанд признает единственно новым, не консервативным моментом у Платона как раз этот принцип служения всего общества высшей цели, идее – существования государства ради нравственной подготовки человека к загробной жизни [3, с.154]. Конечно, нельзя обвинить Виндельбанда в нарушении законов логики или в недобросовестности, но можно подметить его невнимательность к такой важной вещи, как относительность прогресса.

Западные авторы следующего поколения, такие как Бертран Рассел и Карл Поппер в глубине понимания Платона частично уступают Виндельбанду, но при этом имеют сильнейшее влияние на умы людей, поскольку их имена известны далеко за пределами философского сообщества. Бертран Рассел в своей «Истории западной философии» (1945), как сторонник демократии, обличает «замаскированные» авторитарные, «нелиберальные» [11, с.124] интенции Платона, абсолютно не уделяя внимания отношению его социально-политического учения к остальной его философии. В числе истоков таких взглядов обозначается пресловутое аристократическое происхождение мудреца, его приязнь к Спарте и влияние пифагорейского мистицизма. Собственно, вся глава «Утопия Платона» и состоит из рассмотрения платоновского учения через призму заранее обозначенной расселовской оценки. В ней английский философ

критикует недемократичные меры, предлагаемые древнегреческим коллегой – государство Платона, как считает Рассел, занимается пропагандой и притесняет человека, навязывая ему определенный этический идеал. Подбор мудрых правителей, следуя логике Рассела, невозможен без скатывания государства в авторитаризм и угнетение собственного населения, поэтому платоновский проект и утопичен [11, с.127]. Этим исчерпывается изложение Рассела, при том, что «Государство» им же названо самым важным диалогом Платона [11, с.128].

Знаменитая книга современника Рассела, Карла Поппера – «Открытое общество и его враги» (1945) вешает на Платона ярлык тоталитаризма. Социально-политическая философия афинянина здесь рассматривается с единственной целью – описать модель закрытого общества (у Поппера это любое нелиберальное общество) в противовес предлагаемой Поппером модели открытого общества – поэтому идеальное государство Платона объявляется «тоталитарным» [2, с.3]. Платон все так же видится защитником интересов аристократии, в чьей концепции идеального государства эти самые интересы выдаются за общие, в его образе государства ущемляется индивидуальное начало и господствует коллективизм [5].

Двигаясь дальше, стоит перейти и к советской философии. Она была далека от Виндельбанда, Рассела, Поппера и в ценностном, и в методологическом плане, но похожие выводы можно найти и у ее представителей. «Каркас» советского платоноведения был выстроен двумя выдающимися философами – А.Ф. Лосевым и В.Ф. Асмусом, подготовившими к изданию в 1968-1972 годах собрание сочинений великого античного мыслителя [9, с.227].

Говоря об А.Ф. Лосеве, в обязательном порядке нужно отметить, что для всеобъемлющего изложения его платоноведческих взглядов нужно быть еще и лосевоведом. Мы же берем ту часть научных трудов Алексея Федоровича, которую он написал, стремясь донести собственные мысли до широкого круга читателей, втиснувшись в идеологические рамки (но надо признать, что вопрос отношения Лосеву к марксизму неоднозначен) и в то же время не сильно навредив существенным сторонам своей системы. К таким научным трудам относятся, прежде всего, статья о Платоне в 4 томе философской энциклопедии и вступительная статья к трехтомнику платоновских сочинений (впоследствии переизданном как четырехтомник). В энциклопедии Алексей Федорович использует расхожие формулировки, говорящие о Платоне как об идеологе рабовладельческого государства и консерваторе, но делает это осмысленно, замечая, что его философия в конечном счете может служить и реакции, и прогрессу (питая собой, в частности, первые опыты социального равенства в христианских ересьях, возрожденческую критику схоластики, новоевропейское математическое естествознание) [13, с.268]. Аналогичные оценки содержатся и во вступительной статье [10, с.63].

На контрасте с цельным пониманием философии Платона А.Ф. Лосевым особенно отчетливо видно то, как другой замечательный философ, В.Ф. Асмус, в своей работе «Платон» (1975), отлично владея фактами, не вполне верно составляет из них картину социально-политического учения афинянина.

Непоследовательность видна уже в том, что изложение политических взглядов Платона у Асмуса сильно обособлено от остальной философии. Теория идей, по Асмусу, привносит в социально-политическое учение ригоризм, также, как считает автор, это учение является важной частью всей философии Платона [1, с.124]. Но на этих утверждениях анализ положений «Государства» и «Законов» как органических частей платонизма подходит к концу.

Далее Асмус пишет о соответствии трех сословий идеального государства трем частям души (разумная, страстная, вожделеющая) и упрекает Платона в том, что стражи и философы разделены с ремесленниками и земледельцами на основании их нравственного уровня, а в низшем сословии деление произведено в зависимости от профессиональных навыков (т.е. якобы нарушается принцип деления) [1, с.135]. Подобная претензия, на наш взгляд, неуместна, учитывая, что у Платона имеется стройное и последовательное представление о государстве как о макрокосме и о человеке как о микрокосме. Структура и того, и другого повторяет структуру души (439d – 442e), и основание для деления здесь одно – душевная организация человека, а сама возможность множества профессий внутри низшего сословия связана с тем, что и потребности у человека низшего сословия могут быть разными, но все они вырастают в конечном счете из вожделеющего начала. Платон не делит низшее сословие на более мелкие исходя из профессиональных различий его конкретных представителей точно так же, как он не стал бы делить эйдос воды, исходя из наличия у нее разных агрегатных состояний, или эйдос лошади, опираясь на то, что она может быть и скаковым жеребцом, и рабочей клячей. В.Ф. Асмус однако пишет, что аристократическая точка зрения Платона вызвала к жизни этот принцип деления по нравственным качествам, вдруг наложившийся поверх профессионального критерия, с целью превознесения рабовладельческих классов античного общества, обоснования их господства над низшими слоями населения. Не обошлось и без упоминания фразы Карла Маркса об «идеализации кастового общества Древнего Египта» [1, с.133]. Вдохновляясь социальным устройством Египта, Платон делит общество на сословия, которые, по мнению Асмуса, враждебны друг другу, но утопизм социально-политических идей афинянина заключается как раз в том, что им провозглашается единомыслие всех групп населения [1, с.143].

Как итог, имеем подобную оценку: *«Государство» Платона не только и даже, быть может, не столько социально-политический трактат, сколько трактат, излагающий теорию воспитания и теорию политической этики»* [1, с.145]. Еще одним автором, хоть и не слишком уверенно, декларируется отсутствие непосредственной значимости социально-политического учения Платона, кроме того, как уже было показано ранее, оно фактически лишается места по соседству с общепризнанными теориями философа и считается как бы неудавшимся. Его важной прогрессивной чертой, по мнению Асмуса, является лишь установление связи человека с государством (по сути, разработка диалектики единичного и целого), но у Платона эта связь обозначена так, что свободой обладают лишь общество и государство, а не населяющие их люди. В общем, Асмус делает много интересных и верных выводов, но они неполны, ибо

и марксистский метод Валентин Фердинандович использовал не полноценно, с не самым большим энтузиазмом.

Все вышеприведенные авторы, за исключением А.Ф. Лосева, имея разные общественно-политические и философские идеалы, излагали одни и те же мысли. Их можно аккумулировать в следующих тезисах:

1) В социально-политическом учении Платона ярко выражены его симпатии к общественному устройству Спарты, Египта, видно стремление перенести их порядки на афинскую почву;

2) Платоновское социально-политическое учение утопично;

3) Личность в платоновском идеальном государстве растворяется в обществе, ей не уделяется должного внимания, и подавляется навязанным ей идеалом служения высшим целям, она существует ради государства, а не государство ради нее;

4) Аристократическое происхождение Платона связано с его стремлением подвести идеологический фундамент под господство рабовладельцев;

Не все из этих тезисов можно назвать ошибочными, большинство из них скорее просто недостаточны для того, чтобы на их основе делать выводы о социально-политической философии Платона. Конечно, может показаться, что дать оценку ее роли в философии и вообще влиянию на истории мысли – легко, но довольно часто сделать это даже сложнее, чем просто изложить платоновские взгляды.

Можно заметить, что положения первого тезиса довольно несущественны по сравнению с тем, насколько сильно акцентируют на них внимание ранее приведенные авторы. Вряд ли можно подумать, будто такой мудрец как Платон был способен увлечься неким эклектизмом, набирая в свою политическую концепцию черты других государств просто потому что они ему понравились, а не потому что эти меры вытекают из логического развития платоновской теории.

Проанализированные нами авторы так или иначе доказывают нереальность, утопичность идеального государства Платона и его варианта, предложенного уже в «Законах», но при этом конкретное, «спартанско-египетское» наполнение этих моделей признают вполне осуществимым, прозаичным (второй тезис явно логически противоречит первому). Так все-таки, утопично или реально это политическое учение? Думается, с позиции человека той эпохи – самого Платона, описанное им идеальное государство не было утопией в современном понимании. Оно было мечтой реставратора о первоизданном виде государства, уже давно разлагающегося. Авторы не учитывают, что социально-политические диалоги Платона – не только «Государство» и «Законы», но и «Тимей», «Критий», «Политик». В последнем и в «Законах» содержится важнейший миф об эпохе Кроноса, в которую мир подчинялся демиургу, а общество – даймонионам, фактически тогда «Рай на земле» и существовал. В век Зевса (миф из «Тимея» и «Крития») общество уже не является совершенным, и появляется нужда в государстве – возникает оно в виде идеального государства Платона (наиболее полно соответствующего эйдосу государства), но с ходом времени деградирует до все более и более ущербных форм, пока не приходит к низшей – тирании (564d – 566d), что с

позиций диалектики описано у самого Платона в VIII книге «Государства», но не рассмотрено его исследователями. Также Платон считал, что от тирании можно перейти к государству философов, осуществить возвращение к началу цикла, поэтому предложенные им в «Государстве» и «Законах» системы имели место в случае успешного наставления на путь истинный Старшего или Младшего Дионисия.

Четвертый и третий тезис содержат в себе наиболее сложную и важную проблему. Как мы полагаем, ключом к успешному решению этой проблемы является концепция «великих консерваторов человечества» за авторством советского философа Михаила Александровича Лифшица [6]. М.А. Лифшиц потратил много усилий на борьбу с «вульгарной социологией», глубоко засевшей в советских социально-гуманитарных науках. Грубо, недialeктично понятый классовый анализ выливался в клеймение «реакционностью» либо «прогрессивностью» не только художников, писателей прошлого, но и философов, чьи теории также являются важной частью культуры.

Думается, что проблема выбора способа исследования культурного наследия (хоть искусства, хоть философии) наиболее глубоко проявляется не в акцентах, а именно в методе. Можно делать упор на экономику и заниматься классовым анализом, или на духовную, социальную либо политическую сферы – результаты, конечно, будут отличаться, но все будут нести в себе значительную долю истины при том условии, что этот акцент в исследовании методологически будет проставлен не односторонне, а диалектически. Если же метод исследователя недialeктичен, то результаты в любом случае будут посредственными и даже вздорными. Поэтому одинаково глубокомысленные, необычайно познавательные выводы о соотношении прогресса и реакции в философии Платона присутствуют и у марксиста Лифшица, и у идеалиста Лосева; с другой стороны, аналогично плоские суждения касательно социально-политического учения Платона содержатся в трудах неокантианца Виндельбанда, аналитического философа Рассела, постпозитивиста Поппера и марксиста-лениниста Асмуса. Диалектика играет важную роль – она делает категорически важные уточнения, учитывая противоположности, и позволяя пристально следить за сложным взаимодействием между ними.

Ценнейшая концепция «великих консерваторов человечества» наиболее полно изложена в докладе М.А. Лифшица «Народность искусства и борьба классов» [6]. В своем докладе он сразу же говорит очень важную вещь – упоминая народность и гуманность, нужно разяснить то конкретное наполнение, которое скрывается за данными понятиями, иначе, будучи понятыми абстрактно, эти понятия и превращаются в ярлыки. Специфика же конкретного содержания прогресса заключается в том, что *«В сознании лучших представителей старой культуры революционные черты нередко сплетались с реакционными»* [6, с.247]. Как мы писали ранее, Вильгельму Виндельбанду недоставало понимания относительности прогресса (прогресс у него как раз абстрактен), но оно имеется у Лифшица. Если понимать прогресс как движение к общечеловеческим ценностям, к гуманности и свободе, то прогрессивность (в марксистской терминологии – народность) идей должна пониматься как наличие

у них социального эквивалента. Он, в свою очередь, заключается в выражении через творчество объективных исторических потребностей развития человечества, и может в той или иной степени сходиться с классовыми интересами творца, даже если его класс – эксплуататорский [6, с.249]. Так являются ли, с учетом этого, социально-политические построения Платона бедными на «общечеловечность», реакционными, или это в действительности классика?

В докладе М.А. Лифшица этому вопросу посвящен один абзац, и согласно ему, Платон, несомненно, является классиком. *«Будучи сторонником рабовладельческого принципа, Платон защищал культурное величие Древней Греции, а не те формы рабовладения, за которые держались в своей корысти эксплуататоры его времени, хотя на словах они выступали предпочтительно как прогрессивные проповедники свободолюбия, анархии и вседозволенности»* [6, с.290] – таков вердикт философа по значению социально-политического учения Платона. Попробуем раскрыть внутреннее содержание этой оценки.

Итак, чтобы выявить по-настоящему прогрессивные черты социально-политической философии Платона и в общем прогрессивный ее характер, необходимо прежде всего бесповоротно признать, что великий афинянин – консерватор. Его идеал государства имеет много общего с традиционным обществом, Платон желал сохранения полиса и принципов, на котором он построен. Кроме того, Платон был защитником не просто полиса, но начала родовой общины, сохранившегося в полисе (отсюда, в частности, и его стремления к реставрации традиционного общества), в то же время философ оставался гражданином демократических Афин, не был отшельником и участвовал так или иначе в политической жизни города. Эта противоречивость отражает сущность класса, слоя, являвшегося двигателем эпохи античной классики – «либеральной аристократии», как окрестил его А.Ф. Лосев [8, с.125]. Этот класс – синтез архаичной родовой аристократии, из которой вырос классический античный полис, и демократии, которая этот полис похоронила. Горькая ирония истории показала полную правоту Платона, когда демократия Афин во главе с демагогами привела к владычеству тиранов – Филиппа и Александра Македонских.

С македонскими завоеваниями в мир пришла эпоха эллинизма. Известно, какой сильный импульс монархии, собравшие под своим началом множество народов, дали развитию культуры, образованности, как активно стала развиваться личность античного человека, восторжествовал эллинистический индивидуализм [7, с.3]. И все же Платон не желал расставаться с периодом классики, в которой жил; он был открытым противником усиления индивидуализма и сопутствующих ему явлений в обществе. Безусловно, Платон – консервативный представитель класса либеральной аристократии.

Так, по Лифшицу, к Платону применена первая ступень классового анализа – определено классовое мировоззрение философа. Михаил Александрович писал еще и о двух других ступенях – на второй нужно понять, в чем рассматриваемый нами творец расходился со своим классом, действовал ли он вопреки ему [6, с.281]. Тот набор платоновских предложений по организации

жизни стражей, в котором многие авторы, в том числе и приведенные нами, так или иначе видели связь с коммунизмом и социализмом (хоть это лишь и крайне далекая их предтеча), идет вразрез со всяким аристократическим образом жизни и с волей, принципом класса. Так, отсутствие привычного брака, общность детей и их воспитание государством, будь они введены на практике, очень сильно бы ударили по родовой организации общества. Это значит, что при всех претензиях, выраженных в четвертом тезисе, в идеальном государстве Платона личность более свободна, чем в типовом государстве античной классики, хотя бы в том отношении, что более не находится под давлением рода. Это отражается и на женщинах, которые у Платона вырастают из роли домоседок, все время занятых воспитанием детей и домашним трудом – женщина точно так же, как и остальные, может стать стражем. Конечно, социально-политическую философию Платона ни в коем случае нельзя назвать чисто прогрессивной, мыслитель во многом ратует за реставрацию традиционного общества [2, с.96] – это и философы, напоминающие жрецов, и экзогамия, мистическое отношение к металлам, и т.п. Однако эту реставрацию, как и всю сократовскую беседу в «Государстве» можно также интерпретировать как понятную для народа форму выражения вечной идеи, не безразличной всему роду человеческому – пригодность к тому или иному делу и вообще качества человека определяются не его происхождением и статусом, но его поступками, навыками, знаниями.

Эта мысль была чужда классу Платона – по мнению большинства, аристократия – власть родовитых, но по Платону иначе: аристократия – власть лучших [12, с.85], поэтому в сословия стражей и философов и производится такой тщательный отбор, сопровождаемый кропотливой воспитательной работой. При действительной власти «лучших» была бы невозможна державшаяся на классе либеральной аристократии афинская демократия, при которой эллинское самолюбие вытекало в признание «экспертности» тех афинян, которые были наделены должностью и статусом в политическом устройстве полиса. Мы видим, что платоновская аристократия дает больше свободы истинному выражению нарождавшейся человеческой личности, чем общественное устройство античной классики, причем это выражение идет на пользу не одному лишь индивиду, но и всему обществу. Либеральная аристократия сама содержала в себе то зерно, которое, становившись все сильнее, ее погубило, стерев гармонию между личностью и государством, присущую классическому полису – этим зерном можно назвать как раз принцип статусности. При всем выше упомянутом важно, что Платон, как и Сократ, в Афинах были маргиналами, которые отрицали общественно-политическую организацию изнутри, находясь в ней, а не стараясь ее покинуть; такой маргинал подчиняется законам неукоснительно, подобно Сократу во время суда над стратегами, то есть чтит закон даже тогда, когда это ему невыгодно или не удовлетворяет народные настроения [12, с.86]. Апеллируя к Лифшицу, Сократ, а за ним и Платон, принадлежали к прогрессивной «редакции» [6, с.279] общественной жизни либеральной аристократии, и свои вечные идеи породили вопреки отсталости и недолговечности своего класса.

Платон возвысился и над той отделившейся, вырожденческой частью либеральной аристократии, которая еще при его жизни обретала все большее влияние, а уже после смерти Платона в качестве «македонской партии» довела Афины до упадка, но во великий афинянин уже именно как представитель своего класса. Чем же руководствовалась эта часть в своих намерениях? Ее сторонникам казалось, что Греции нужен человек, способный объединить ее для того, чтобы панэллинское воинство дало бой Востоку, распространило свою великую культуру, а сами греки приобрели множество богатств и рабов – об этом, по крайней мере, писал Филиппу II Исократ [4]. Так и случилось, этого отрицать нельзя – культура эллинов распространилась на множество народов, был совершен исторический переход к более прогрессивному опосредствованному рабовладению [8, с.126], ставшему необходимым из-за огромного количества рабов, за которым лично не мог бы уследить ни один хозяин. Но и прогресс, как было сказано, относителен – улучшения в одной сфере жизни оборачиваются ухудшениями в другой. Так, эллинизм не был бы возможен без выросшего имущественного расслоения. Колоссальное неравенство бедных и богатых долгое время не было знакомо современникам Сократа и Платона, и его нарастание пугало многих. Здесь стоит вспомнить, что Платон стремился оградить стражей и философов от этого расслоения, погружая их в аскетизм и лишая собственности вообще. Мудрец видел, ко сколь многим бедам, прегрешениям и искажениям человеческой сущности приводят бедность и богатство. Крайне важно то, что бедные и богатые объединяются в свои собственные государства внутри другого, и не готовы мирно сожительствовать, все общество утопает во вражде (423 – 423b). Подобное могло казаться приемлемым софистам, их ученикам (например, оратору Исократу, заигрывавшему с Филиппом Македонским), Эсхину, обвиненного Демосфеном в предательстве, и другим членам македонской партии, но Платон был не готов поступиться гармонично устроенным, здоровым обществом и государством ради увеличения богатства и роста количества рабов посредством завоевания обширных территорий. В этом отношении Платону был ближе классический античный полис, еще не загубленный крупным имущественным неравенством, про который А.Ф. Лосев в свое время писал: *«Личные интересы тут являются государственными интересами, а государственные – личными»* [8, с.122]. Таким образом, величие Платона и его социально-политического учения существует не только вопреки, но и благодаря его принадлежности к аристократии, которая не дала ему упасть до стяжательства вырожденческой элиты или праздности и невежества бедняков. Определяя, каким образом философ народен и прогрессивен именно благодаря своему классу, мы поднимаемся на высшую, третью ступень классового анализа [6, с.285]. Аристократичность Платона в большей мере, чем низкое, «народное» происхождение многих вырожденцев и тиранов эпохи эллинизма, отвечала вечной идее о том, что человек в своей целостности выше всяких материальных благ, а бескорыстие и свобода от богатства с бедностью необходимы для блага общества. Как отмечал М.А. Лифшиц, у классиков классовая точка зрения выражена лишь в той мере, в

которой она соответствует интересам народа, всего человечества [6, с.283]. Так и у Платона – воистину великого классика культуры и философии.

Подводя итоги нашего анализа, можно сказать, что последовательное рассмотрение социально-политической философии Платона с помощью метода, предложенного М.А. Лифшицем, рисует куда более сложную и интересную, чем у большинства исследователей, картину. В ней Платон все так же остается консерватором, но при этом в нем, как мыслителя, и его учении видна борьба противоположностей, раскрывается жизнь его мысли. При таком подходе становится виден подлинный трагизм античности и ее движение, отраженное в самом мыслителе. Мы видим, какой великий, необходимый для человечества и его культуры труд он проделывает, стойко и ровно держась в узкой щели между отсталостью своего класса и слепой яростью прогресса, без разбора сметающей все на своем пути. Этим афинянин чем-то похож и на А.С. Пушкина (которому М.А. Лифшиц посвятил большую часть своего доклада), ведь они оба – великие консерваторы человечества, и, как необходимо указал Михаил Александрович, объективным смыслом их позиции можно считать *«отрицание антинародных антагонистических форм исторического прогресса»* [6, с.292]. После всего проведенного анализа мы, безусловно, согласны с этим высказыванием.

Литература:

1. Асмус, В.Ф. Платон. – М.: Мысль. – 1975. – 220 с.
2. Вахитов, Р.Р. Диалектика тоталитаризма. Опыт исследования тоталитаризма с точки зрения социальной философии платонизма – Уфа: Гилем, Башк. энцикл. – 2014. – 100 с.
3. Виндельбанд, В. Платон. – К.: Зовнішторгвидав України. – 1993. – 176 с.
4. Исократ. Собрание речей. [Электронный ресурс]. URL: https://www.litmir.me/br/?b=242705&p=1#section_2 (дата обращения: 11.11.2021).
5. Клименко, А.Н., Лезина, Е.П. Концепция «открытого общества» Карла Поппера // Контенсус. – 2018. – №1 (66).
6. Лифшиц, М.А. Собрание сочинений в 3 т. Т.2. – М.: Изобразительное искусство. – 1986. – 448 с.
7. Лосев А.Ф. История античной эстетики: в 7 т. Т. 5: Ранний эллинизм. – М.: Искусство. – 1979. – 604 с.
8. Лосев А.Ф. История античной эстетики: в 8 т. Т. 1: Ранняя классика. – М.: ООО «Издательство АСТ». – 2000. – 624 с.
9. Мочалова, И.Н., Протопопова, И.А. «Платоновский контекст» научной жизни в России // Вестник ЛГУ им. А.С. Пушкина. – 2014. – №2. – С. 226-233.
10. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т.1. / Общ. ред. А.Ф. Лосева и др.; Авт. вступит. Статьи А.Ф. Лосев; Примеч. А.А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. – М.: Мысль. – 1990. – 860 с.
11. Рассел, Б. История западной философии. Т.1. – М.: Миф. – 1993. – 509 с.
12. Светлов, Р.В. Меритократия в античной политической философии // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2018. – №4 (46). – С. 83-89.

13. Философская энциклопедия/ В 5 томах. Т. 4: «Наука логики» - Сигети./ Гл. ред. Ф.В. Константинов. – М.: Советская энциклопедия. – 1967. – 592 с.

© Митрошин Д.А., 2021

УДК 1:316

*Минаков И.П.,
аспирант ФФС БашГУ
e-mail: mipal95@mail.ru*

М. МИД О ВЛИЯНИИ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ФЕНОМЕНОВ НА ЛИЧНОСТЬ¹

На сегодняшний день наука накопила множество данных, подтверждающих, в значительной степени, то что личность развивается под воздействием различных социокультурных феноменов.

Для нашего исследования данный фактор имеет особое значение, так как следует признать, что обретение способности к осмысленной речевой деятельности, освоение правил и норм взаимодействия с другими людьми, а также формирование чувства идентичности не могут быть сформированы без усвоения определенной культурной традиции, унаследованной человеком от предыдущих поколений.

Чтобы выявить соотношение между личностью и культурой большой интерес для нас представляют работы известного американского этнографа и антрополога Маргарет Мид (1901 – 1978), ставшей одной из основательниц научной школы «Культура и личность», которая развилась во второй трети XX века в рамках психологической антропологии. Исследуя менталитет и уклад жизни коренных жителей Самоа, островов Адмиралтейства, в Новой Гвинее и Бали антропологом был выдвинут тезис о детерминирующем воздействии культуры на личность человека. Стоит отметить то, что большое влияние на концепцию Мид оказал фрейдизм, однако в отличие от биологизма Фрейда, основополагающим для нее является принцип культурного детерминизма.

Изучение различных архаичных культур является эмпирической основой данной концепции. Мид исследовала менталитет и уклад жизни коренных жителей Самоа, островов Адмиралтейства, в Новой Гвинее и Бали. Проведенные исследования позволили антропологу сделать вывод о значительном воздействии культуры на личности и такие её проявления, как конформизм, социальное наследование, половое поведение и т.д. Согласно Мид, общественное сознание в той или иной культуре вырабатывается набором магистральных для данной культуры понятий и их интерпретации. Такой набор Мид называла «паттерн» (англ. модель, образец), позаимствовав этот термин у Р. Бенедикт [1].

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-311-90084.

М. Мид рассматривала зависимость межпоколенных отношений от развития общества и выделила три типа культуры: 1) постфигуративные (традиционные культуры прошлого), в которых молодое поколение прежде всего овладевает социально-значимым опытом своих предшественников; 2) кофигуративные (культуры настоящего, возникающие с развитием цивилизации), в которых младшие и старшие представители социума перенимают опыт сверстников – в таких культурах каждое поколение не соответствует предыдущему и различается с точки зрения темперамента личности, мотивирования и эмоционального опыта; 3) префигуративные (культуры будущего) где взрослые представители общества учатся у своих детей – здесь творчество молодого поколения будет основой во всех сферах человеческой деятельности и в особенности, по мнению известного антрополога, в научной области и нравственной сфере. В книге «Культура и мир детства» М. Мид отмечает великую устойчивость постфигуративных аспектов всех культур [2, с.340]. Постфигуративный тип культуры даёт человеку чувство преемственности, если он не присутствует в воспитании, то ребёнок в процессе своего развития не сможет в полной мере осознать свою личность. М. Мид писала: «базовые навыки и знания передавались ребенку так рано, так беспрекословно и так надежно – ибо взрослые выражали здесь свое чувство уверенности в том, что именно таким должен быть для него мир, поскольку он – дитя их тела и души, их земли, их особых традиций, – у ребенка не могло быть и тени сомнения в понимании собственной личности, своей судьбы... Даже экстремальные условия вынужденных миграций, длительные путешествия в неизвестное или определенное место к неизведанным морям, пребывание на необычном острове только подчеркивали это чувство непрерывности» [3, с.323]. М. Мид смогла обосновать, отсутствие конфликтных противоречий подросткового возраста в архаичных культурах. Однако, определение культурной нормы в трудах Мид носит размытый характер. К примеру, она отказывалась противопоставлять «примитивное» и «цивилизованное», считая это евроцентрическим предрассудком.

М. Мид была одним из пионеров в области изучения национальных культур. Она провела четкое различие между такими терминами как: «культура в целом» («culture») и «конкретная культура» («a culture»). Взяв за основу это положение, Альфред Кребер уточняет: «под культурой в целом понимается весь комплекс (сложное целое) традиционного поведения, выработанный человеческим родом и последовательно усвоенный каждым поколением» [4, с.120]. Из-за чего, по мнению Кребера границы конкретной культуры сложно определить. Он отмечает: «конкретная культура может означать формы традиционного поведения, характерные для данного общества, или группы обществ, определенной расы, определенного региона и определенного периода времени» [4, с.121].

У М. Мид получилось провести различия между терминами «социализация» (socialization) и «инкультурация» (enculturation). Она конкретизирует, что социализация – это «социальное научение в целом», в то время как инкультурация представляет собой «реальный процесс научения, как он происходит в специфической культуре» [3, с.400]. В статье «Социализация и

инкультурация» Мид отмечала следующее: «... важно подчеркнуть различие между изучением инкультурации – процессом познания культуры во всей его уникальности и специфичности – и изучением социализации – совокупности общечеловеческих требований и требований, которые предъявляются к человеку человеческими обществами» [5, р.187]. Важно обратить внимание на то, что Маргарет Мид «изучала процесс инкультурации еще до того, как это понятие было введено в научный оборот» [6, р.16].

Маргарет Мид был исследован феномен «культурного характера», она считала, что каждое племя и каждая нация заинтересованы в развитии определенных ментальных черт. Подобного рода задачи реализовывались прежде всего в семье. По М. Мид «Культурный характер», сформированный в процессе социализации и обучения, содержится в основе характера многих индивидов определенного сообщества и является нормой и образцом для подражания. Анализируя труд «Культура и мир детства» Н.М. Лебедева подчеркивает, что культурный характер представляет собой «совокупность ориентаций, установок, норм, которые, как правило, не осознаются ни отдельным человеком, ни обществом в целом» [1, с.563].

В заключении хотелось бы отметить, что исследования Маргарет Мид стали выдающимся вкладом в развитие культурной антропологии, этнографии, социальной философии, социологии, возрастной психологии и др. социально-гуманитарных дисциплин. Ею были исследованы проблемы влияния культуры на личность и сделаны следующие выводы:

1. о том, что развитие личности происходит прежде всего под влиянием социокультурных феноменов, а не биологических факторов;
2. предложена классификация трёх типов культур, влияющих на развитие личности: постфигуративных, конфигуративных и префигуративных;
3. оригинально установлены различия между понятиями «социализация» и «инкультурация»;
4. о влиянии на развитие личности феномена «культурного характера» как совокупности ориентаций, установок, норм, которые, как правило, не осознаются ни индивидами, ни обществом в целом.

Следует отметить, что работы Маргарет Мид стимулировали активность учёных разных направлений исследования человека, они ориентировали на поиски новых путей в исследовании влияния социокультурных феноменов на личность и в дальнейшем способствовали возникновению новых разнообразных подходов [7].

Литература

1. Кребер А.Л. Культура: критический обзор понятий и определений / А.Л. Кребер, К. Клакхон // Культурология: дайджест. РАН. ИНИОН. – 2000. – № 1. – С. 105-183.
2. Лебедева Н.М. Введение в этническую и кросс-культурную психологию. – М.: Старый сад, 1998. – 316 с.

3. Мид М. Культура и мир детства: избр. произведения / Пер. с англ. и коммент. Ю.А. Асеева; Сост., авт. послесл., с. 5-30, и отв. ред. И.С. Кон. – М.: Наука, 1988. – 429 с.
4. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ. – науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В. С. Степин. – 2-е изд., испр. и допол. – М.: Мысль, 2010. – 2816 с.
5. Kardiner Abram. The Psychological Frontiers of Society. With the collaboration of Ralph Linton, Cora Du Bois, and James West. New York: Columbia University Press. 1945. – 475 p.
6. Langness L.L. Margaret Mead and the Study of Socialization // Socialization As Cultural Communication: Development of a Theme in the Work of Margaret Mead. – Berkeley: University of California Press, 1980. – 268 p.
7. Mead M. Socialization and enculturation // Current Anthropology. 1963. vol. 4. P. 184-188.

© Минаков И.П., 2021

УДК 1: 316

*Мухамадиева А.Р.,
студентка 2 курса направления «Философия»
ФФС БашГУ*

Научный руководитель – д-р филос.н., профессор Поздеева С. М.

ОТСУТСТВИЕ ЖЕНЩИН В ФИЛОСОФИИ: ОБЪЕКТИВНЫЕ ПРИЧИНЫ ИЛИ РЕЗУЛЬТАТ ГЕНДЕРНОГО НЕРАВЕНСТВА?

Сократ, Платон, Аристотель, Гегель, Ницше...

Если перечислить имена наиболее известных философов, то мы обнаружим, что женщины в этом списке просто отсутствуют. Мне стало любопытно, неужели представительницы прекрасного пола вообще не оставили после себя ни одну философскую идею? Если проанализировать данную ситуацию более детально, то начинаешь понимать, что этому есть определенные объяснения.

Рассмотрим причины, лишивших философию женских идей и имен.

Первая причина- отсутствие у женщин достойного образования.

Известным является тот факт, что с периода античности вплоть до XVIII века образование было доступно только мужчинам. Так, в Афинах школ для девочек не было, поэтому их образование и воспитание проходило дома. Девочек знакомили только с традиционно женскими видами труда: домоводством, ремеслами - прядением, ткачеством; учили лечить и ухаживать за детьми и старшими родственниками.

Например, в России только в эпоху Петра I девочки стали иметь возможность получать образование официально. При Елизавете стали доступны специальные школы для девушек, а благодаря царице Екатерине Великой открылся Институт благородных девиц. При этом представители низших слоев общества имели доступ только к определенным учебным заведениям.

Вторая причина - национальные и религиозные традиции. Родители с детства твердят девушкам о том, что они должны успешно выйти замуж и затем во всем повиноваться мужу. В церкви, например, мужчины и женщины занимают неравноценное место в момент службы и молитвы, а мусульманки вообще лишены такой возможности. В большинстве стран Востока религия позволяет мужчинам с кнутом в руке воспитывать своих жен, не давая им свободы, наказывать их за малейшую провинность. Можно сказать, что это происходит и по сей день. Вспомним фильм о дагестанских женщинах «Они тоже мечтали». Из уст одной из героинь мы слышим, что она хотела бы родиться мужчиной, потому что девушкам ничего не разрешено. Если даже у нынешних женщин нет прав и привилегий, несложно догадаться, как тяжело приходилось женщинам всего век назад.

Третья причина - патриархальный уклад жизни. Испокон веков отцы занимали главенствующее положение в семье: они занимались политикой, хозяйством, военными делами. В то время, пока мужчина «философствовал», полностью погружившись в свои мысли, женщины, не имея ни одной свободной минуты, следили за домом, детьми и собственным мужем.

Четвертая причина – культивируемое в общественном сознании мнение, что женщина – существо низшего порядка. Женщин традиционно считали существами, лишенными разума. Это закреплено даже в пословицах и поговорках. В период античности юным девам не давали имен, не учитывали их мнение. Считалось, что женская сила - в красоте, а мужская - в уме. Несмотря на то, что греки стремились воспитать утонченную и непорочную душой девушку, они не прилагали особых забот об её умственном развитии. Афинские женщины были исключены из сферы интеллектуальной жизни, даже от бесед в кругу мужчин - ближайших родственников.

Развлекать мужчин, отдыхающих после важных дел, приходили специально обученные женщины. Речь идет о гетерах. Гетеры – это публичные женщины, как правило, хорошо образованные, имеющие собственные суждения о жизни, умеющие поддержать беседу на любую тему. Обычно они находились на содержании у богатых рабовладельцев, которые платили им большие деньги за оказанные услуги. Так, афинский оратор и политик Демосфен в своей речи «Против Неэры» отмечал разницу в положении женщин в обществе: «У нас есть гетеры для удовольствия, наложницы для повседневных нужд нашего тела, и жёны, чтобы дать нам законных детей и быть верными стражами нашего дома» [1].

Как видим, процесс социализации женщин был связан с социальными барьерами, не позволяющие им заниматься свободными науками – например, философией.

Известные философы давали весьма негативные характеристики женщинам. Пифагор, Гегель, Кант, Шопенгауэр относились к их числу.

В числе первых вспомним знаменитый диалог древнегреческого философа-идеалиста Платона «Государство». Первоначально философ утверждает, что женщины и мужчины равны, так как у обоих одинаковые способности. Женщины, так же, как и мужчины, могут неплохо разбираться в математике, музыке, поэзии и политике, но, по его мнению, по физиологии мужчины сильнее: «По природе своей как женщины, так и мужчины могут принимать участие во всех делах, однако женщина во всем неможнее мужчины». [2]. В другой работе - «Пир» он подтверждает мысль о том, что мужчина «сильней от природы и наделен большим умом», именно поэтому женщины преклоняются и повинуются доминирующему полу [3]. Как видим, Платон подспудно считает женщин людьми второго сорта, хотя в его задачу входило признание равноправия обеих полов.

Австрийский философ XIX века Отто Вейнингер открыто презирал и высмеивал женщин. Он делил их на два типа: матерей и продажных девиц. Если в первом типе он не видел глубокой нравственности, то на второй возлагал надежды. Именно в эксцентричной даме Отто заметил некоторые примитивные признаки личности. В своем произведении «Пол и характер» молодой мыслитель сводит смысл существования женщины к нулю: «Смысл женщины – быть бессмыслицей» [4]

Я познакомилась с этой работой, и могу сказать, что Вейнингер был весьма смелым в своих высказываниях. Не каждому в 19 лет по силам написать произведение, где объектом насмешек выступает женщина. Вейнингер считал, что девушки ничего из себя не представляют, а являются лишь своеобразным лекарством для снятия напряжения: «Ж есть не что иное как сексуальность; М - сексуальность и кое-что еще» [4] Мы можем сделать вывод, что австрийскому философу была чужда толерантность по отношению к женщинам. Возможно, такое отношение у автора было связано с какими-то детскими расстройствами, которые описывал З.Фрейд.

Как нам известно, у женщин лучше развито правое полушарие мозга, а у мужчин левое. Из-за этого женщины чаще реализуют себя в творчестве, мужчины же с головой уходят в политику и философию. Женщины по природе своей более эмоциональные. Они обладают хорошим воображением. Если говорить о мужчинах, им свойственно мыслить логично и здраво. Неплохо философствовать могут и женщины, а вот практическое применение своим идеям чаще имеет возможность найти мужчина.

Приведу несколько изречений философов, чтобы точнее ощутить всю неприязнь к женщинам - слабому, по их мнению, полу.

Пифагор полагал, что «Есть доброе начало, сотворившее порядок, свет и мужчину, и злое начало, сотворившее хаос, мрак и женщину».

Мысль Сократа звучит так: «Три вещи можно считать счастьем: что ты не дикое животное, что ты грек, а не варвар, и что ты мужчина, а не женщина».

Аристотель же считал, что «Женщина является женщиной в силу отсутствия мужских свойств у нее. Мы должны видеть в женщине существо, страдающее природной неполноценностью».

Иоанн Златоуст и вовсе сравнивал прекрасных дам с братьями нашими меньшими: «Среди всех диких зверей не найти никого, кто был бы вреднее женщины» [5].

Тем не менее далее хочется уделить внимание женщинам, которым удалось добиться определенных успехов в области философии.

Начну, пожалуй, с Гипатии – девушки, вошедшей в историю как первая философиня. О Гипатии сохранилось мало сведений, чем хотелось бы, но достаточно, чтобы оценить масштаб ее личности. Девушка внесла большой вклад в развитие схоластики. По словам Сократа, она «намного превосходит всех философов своего времени». К огромному сожалению, ее труды подверглись сожжению.

Имя следующей женщины - Симона де Бовуар. Ее главный труд – «Второй пол» [5]. В ней писательница рассматривает роль женщины в современном мире, особенности отношений с мужчинами, материнство и другие основные жизненные аспекты. Ее знаменитое высказывание: «Женщинами не рождаются, женщинами становятся» является одной из заповедей современных женщин.

Также хочется выделить других выдающихся женщин, внесших свой вклад в философию: Аспасия, Роза Люксембург, Анна Фрейд, Ханна Арендт, Кэтрин Гинес, Эдит Штайн, Луиза Андреас Саломе, Симона Вейль (1909-1943), Мэри Уолстонкрафт, Джудит Батлер, Анна Дюфурмантель и др.

Чтобы сделать репрезентативные выводы о роли женщин в философии я провела экспресс-опрос среди студентов своей группы. Первый вопрос звучал так: «О каких женщинах-философах вы слышали?» Нашлись те, кто вспомнил Розу Люксембург и Айн Рэнд.

Второй вопрос касался отношения мужчин к женщинам. Большинство ответили, что женщины, как и мужчины, могут реализовать себя в любом деле. Лишь один молодой человек ответил, что женщины из-за особого строения мозга не способны заниматься политикой и философией, женщина несет угрозу человечеству.

Последний вопрос был о том, сможем ли мы увидеть успехи женщин в области философии в будущем? Здесь мнение в группе опять разделилось: одни считали, что в информационную эпоху не только мужчины, но и женщины достигнут огромных высот в философии и будут занимать в ней лидирующие позиции. Другие утверждали, что философия давно изжила себя, все ответы на вопросы получены и любовь к мудрости теряет свою ценность среди молодого поколения. Не исключено, что в современном обществе есть женщины-философы, написавшие интересные сочинения. Но насколько они велики — покажет время.

Таким образом, многовековое пренебрежительное отношение философов-мужчин по отношению к философствующим женщинам, к сожалению, сохраняется и сегодня.

На ум приходит старый анекдот: «Плывут по реке двое, мужчина и женщина. Мужчина курит, а женщина гребёт. Вдруг мужчина говорит: «Хорошо тебе, бабе: гребь себе да гребь, а мне вот о жизни думать надо».

Этот анекдот фактически отражает описанную нами ситуацию. Если раньше, в условиях патриархальной культуры и мужского эгоцентризма, женщины задыхались от нехватки свободы самовыражения, то сейчас ничто не препятствует им развивать философские идеи: есть университеты и разнообразные курсы, чтобы развивать свой интеллект, становиться умнее; есть множество течений философии, где можно высказать свою точку зрения на мир.

Современное общество дает женщине *время возможностей*. Нужно только воспользоваться ими и ничего не упустить, несмотря на гендерное неравенство, дискриминацию и сексизм. И тогда наши потомки будут начинать список известных философов XXI века с фамилий женщин, а не только мужчин.

Литература

1. Демосфен Речи. В 3-х. тт. Том 2. - М.: Памятники исторической мысли, 1994.
2. Платон. Государство М.: Академический проект, 2015
3. Платон. Пир.//Антология мировой философии. - М.Энергия, 1910
4. Вейнингер Отто. Пол и характер. - М.: Терра, 1992. -
5. Симона де Бовуар. Второй пол. - М.: Прогресс, 1997.
6. Берн Ш. Гендерная психология: Законы мужского и женского поведения. – СПб, Прайм-ЕВРОЗНАК, 2007.
7. Фролова И.В. Гендерные аспекты социального развития: Учебное пособие. Уфа: РИЦ БашГУ, 2008.

© Мухамадиева А.Р., 2021

УДК 1: 316

*Румянцева А.А.,
аспирантка ФФС БашГУ
e-mail: anastasiya.shatalina@mail.ru*

Научный руководитель: д-р филос. н., профессор Поздеева С. М.

ЦИФРОВИЗАЦИЯ КАК ФАКТОР ИЗМЕНЕНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Современные исследователи всё чаще определяют общество будущего, как цифровое общество. Отечественный философ Чернавин Ю. А. рассматривает его, с одной стороны, как новый этап «постиндустриального общества», с другой – как элемент «информационной цивилизации». В качестве особенностей цифрового общества как нового этапа постиндустриального развития он

указывает увеличение объёма и изменение роли информации и знания; проникновение информационных технологий во все сферы деятельности человека; оцифрованный характер знаний, информации, технологий; возникновение новых, соответствующих цифровизации, общественных отношений, структур, институтов, идеологием [9, с. 7]. Всё это позволяет говорить о формировании нового – цифрового – уровня социальной реальности.

Как и любое переворотное событие в историческом развитии, цифровизация вызывает множество противоречий и неоднозначных оценок среди простых людей и крупных учёных и мыслителей. С одной стороны, на чаше весов находятся потрясающие возможности интернета вещей, искусственного интеллекта, электронного правительства, т. д.; с другой – тоталитаризм (ибо в системе больших данных (Big Data) возможны слежки, цензура, контроль) и новое ранее невиданное рабство, которое может возникнуть в связи с цифровым разрывом в социуме. Казалось бы, повсеместное распространение Интернета должно было привести к повышению уровня цифровой грамотности и уменьшению цифрового неравенства, но по данным ЮНЕСКО более 750 млн человек по всей планете не умеют даже читать и писать [12], а значит, они оказываются выброшены за пределы процессов цифровизации. Профессор Сютюренко О. В. указывает на то, что «расширение информационного пространства, появление новых технологий, обеспечивающих возможность доминирования в различных сферах жизнедеятельности, совершенствование сетевых технологий скрытого управления групповым и массовым поведением ... – все это на принципиально новом уровне заостряет проблему цифрового неравенства и информационного суверенитета» [8, с. 6].

Несмотря на то, что колоссальное количество людей на планете оказываются не вовлечены в глобальные процессы цифровизации, мы уже сейчас можем говорить о том, что цифровое будущее совсем близко: частная и общественная сферы жизни людей всё больше погружаются в новое цифровое пространство. А значит, это с необходимостью требует осмысления новых процессов, происходящих в современном мире.

Далее рассмотрим, каким образом цифровизация оказывает влияние на социальную реальность, и отметим основные возникающие противоречия.

Цифровизация в образовании. Цифровизация в образовании не ограничивается использованием в учебном процессе современных технологий, таких как планшеты, проекторы, ноутбуки и прочее. Задачей цифровизации в этой сфере общественной жизни становится создание новой информационной структуры для ведения образования. Эта структура позволит иметь неограниченный доступ ко всей необходимой информации любому, у кого есть Интернет.

Если переход на электронные учебники, журналы, дневники произошёл уже достаточно давно, то создание общедоступных цифровых образовательных площадок получило распространение только в последние годы. Эпидемия COVID-19 заставила почти все учебные заведения мира, от школ до университетов, перейти на дистанционное обучение с использованием цифровых технологий, которые помогли выстроить моментальную коммуникацию между

преподавателями и учениками. Однако возникли немалые трудности. Во-первых, многие ученики из отдалённых районов, сёл и деревень не могли участвовать в учебном процессе, так как не имели доступа к достаточно хорошему интернету. Во-вторых, учителям старшего поколения было тяжело освоить новые цифровые программы. В-третьих, родители школьников часто жаловались, что детям не хватает живого общения друг с другом и педагогами.

Тем не менее эпидемия показала, что применение смешанного подхода в образовании (очное посещение и онлайн занятия) возможно, но с некоторыми корректировками. Они должны коснуться обеспеченности учеников и преподавателей необходимыми техническими средствами, хорошим и быстрым Интернетом, навыками работе с новыми платформами.

Логинова С. Л. делает ещё одно немаловажное замечание о том, что современные студенты имеют довольно высокую самооценку относительно своей цифровой грамотности. Однако умение пользоваться Интернетом не говорит о способности к критическому осмыслению получаемой отсюда информации. Возникает противоречие: погружённость в избыточную информационную среду приводит студентов к избеганию осмысления получаемой информации. Студент выбирает самое лёгкое и первое пришедшее в голову решение. Отсюда вытекает фрагментарность и поверхностность получаемых знаний. Здесь оказывается очень важна роль преподавателя, который должен направить ученика, научить выбирать из огромного количества информации ценную и отсекаать лишнюю [5, с. 106].

Стоит отметить, что вызывает опасение сохранение самой профессии преподавателя. Так как цифровые технологии зачастую позволяют ученикам самостоятельно изучать материал по обучающим программам и даже контролировать свои знания.

Процессы цифровизации ведут к серьёзным изменениям отношения общества к высшему образованию. Скорость обновления информации в условиях современного мира приводит к тому, что знания, полученные в начале обучения могут оказаться неактуальными к концу обучения (через 5-6 лет). Поэтому набирают популярность онлайн-курсы, позволяющие получить определённые знания, навыки, а иногда – диплом, не выходя из дома. Как правило, такие курсы длятся не больше нескольких месяцев, что соответствует идеалам людей в условиях быстро меняющегося мира. В период эпидемии COVID-19 произошёл резкий скачок на рынке онлайн-курсов. Что привело к появлению огромного количества низкосортных инфопродуктов, созданных буквально за несколько недель и получивших популярность у людей, не имеющих какой-либо альтернативы досуга. Конечно, ни о каком качественном образовании здесь говорить не приходится.

Цифровизация в медицине. Щербо Д. С. и Щербо Д. Н. выделяют в цифровизации медицины три основных направления. Первое связано с расшифровкой генома, второе – с информацией и взаимодействием медицинских работников между собой и с пациентами, третье – связано с биосенсорами, датчиками и гаджетами, позволяющими пациентам контролировать своё состояние [10, С. 9].

Главное направление – разработка гаджетов, которые позволят удаленно мониторить состояние здоровья пациента. Внедрение специальных цифровых алгоритмов должно помочь врачам точнее устанавливать диагноз и назначать лечение. В данном аспекте возникает противоречие, на которое указывает зарубежные экономисты Карррьер Сваллоу Я. И Хаксар В. Они называют его «парадоксом неприкосновенности личной жизни». Люди готовы передавать данные о своём местоположении в обмен на прогноз погоды, но не делятся ими, чтобы защитить здоровье и вместе с тем помочь в борьбе с пандемией коронавируса [2, с. 12].

Процессу цифровизации в здравоохранении мешает скептичность врачей и пациентов старшего поколения, которые не доверяют технологиям. Но постепенно всё больше учреждений обращается к современной технике и цифровым способам обработки данных. Но если обучить врачей работе с высокотехнологичными цифровыми устройствами представляется возможным, то преодоление недоверия возможностям искусственного интеллекта в постановке диагнозов пациентам, довольно затруднительно.

Цифровизация экономики. Основной сферой, где активно проходит цифровизация в России и в мире, является экономика. Цифровая экономика – это направление хозяйственной деятельности, в котором основная масса данных обрабатывается цифровыми способами. Её проявления – онлайн-услуги, интернет-торговля, электронные платежи, краудфандинг, интернет-реклама, электронный документооборот, безналичный расчёт и др. Такой формат позволяет быстрее и проще получать доступ к услугам и продуктам. Характерной чертой цифровой экономики является отказ от участия посредников. Так, например, человек может заказать себе еду на дом, и для этого ему не нужно идти в магазин и общаться с продавцами. На сайте Госуслуг можно заказывать требуемые услуги, оплачивать государственные пошлины со скидкой и экономить время. Практически любую продукцию можно приобретать онлайн на специализированных маркетплейсах. Другое преимущество цифровизации экономики – возможность меньше тратить. Приобретая товар в интернете, потребитель платит меньше, чем на торговой точке (это происходит за счёт сокращения платы за аренду и зарплат сотрудникам).

Однако с развитием технологий и возможным полным переходом торговли в интернет, мы можем столкнуться с ростом цен. Это будет связано с необходимостью оплачивать разработку приложений, сайтов, обслуживание роботизированной техники и т. д.

Подобное развитие цифровых платежных систем, электронных сделок и электронной торговли приводят к наращиванию потенциала государственного сектора, институциональным реформам, развитию цифровой экономики, но, вместе с тем, провоцирует рост уровня киберпреступности. Развитие цифровых технологий является серьёзным вызовом не только конкретным личностям, но и национальной безопасности страны. Костина А. В. приводит примеры компьютерных вирусов, которые осуществили серьёзные атаки на стратегические объекты разных стран (2003 г., США, вирус Slammer; 2010 г., Иран, вирус Stuxnet; 2016 г., Германия, вирусы W32.Ramnit и Conficker и др.) [3,

с. 179]. В 2017 году вирус WannaCry распространился по всему миру, особенно затронув Украину, Россию, Индию и Тайвань. Пострадали многие коммерческие организации и правительственные учреждения, в более чем 200 странах мира [12, с. 174].

Цифровизация в культуре. Цифровизация в культуре с каждым годом развивается всё сильнее. Нейросети создают картины, на аукционах продают объекты цифрового искусства за баснословные суммы, музеи оцифровывают свои хранилища и предоставляют к ним доступ любому жителю планеты.

Однако многие исследователи сомневаются в том, что такой опыт взаимодействия людей с культурными объектами можно считать подлинным.

В рамках рассматриваемого направления цифровизации активно развиваются музейные проекты. Эрмитаж и Государственный музей изобразительных искусств имени А.С. Пушкина предлагают виртуальные туры по своим экспозициям. В Дарвиновском музее (г. Москва) разработали виртуальный тур по пещере неандертальца. Национальный музей Финляндии дает возможность посетителям оказаться внутри старинной картины. Посетители Национального музея естественной истории (г. Вашингтон) могут почувствовать себя участниками эволюции нашей планеты. К виртуальным турам добавляются технологии дополненной реальности, когда со своего смартфона или с помощью других технических средств можно считать код и получить расширенную информацию о любом объекте в музее, на выставке и т.д. Например, в Русском музее (г. Санкт-Петербург) в зале, где размещена картина И. Е. Репина «Заседание государственного совета», висит интерактивный экран, позволяющий получить более подробную информацию о каждом из героев данного художественного полотна. Технологии интерактивности и иммерсивности меняют традиционный формат приобщения к культурным ценностям.

Заслуживает особого внимания проект компании «Google» – «Google Arts and Culture» – интернет-платформа, предоставляющая доступ к изображениям произведений искусства с высоким разрешением.

В России запущен проект – новаябиблиотека.рф., призванный развивать библиотеки нового поколения, так как в последнее время они стали сильно терять популярность. Если раньше в крупных городах были популярны библиотеки, которые работали даже ночью, чтобы принять читателей, то с распространением электронных книг, скан-копий статей и диссертаций люди всё чаще стали предпочитать работать из дома. Новые библиотеки подразумевают формат, где можно будет работать (коворкинг), заниматься в студиях и мн. др.

Однако некоторые исследователи видят существенные недостатки цифровизации культуры в России. Например, доктор экономических наук Музычук В. Ю. указывает на то, что основные инициативы цифровизации в рамках культуры затрагивают сферу обслуживания (виртуальное потребление сферы услуг), тогда как использование цифровых технологий в аспектах культуры гораздо шире, что показывает мировая практика, от которой, по мнению Музычук В. Ю., Россия отстаёт на 20 лет. Это свидетельствует «об отсутствии необходимого оборудования, программного обеспечения и собственно

самого контента, которые требуются для масштабного развёртывания процессов цифровизации в сфере культуры» [7, с. 62].

Итак, рассмотрев цифровизацию как фактор изменения социальной реальности, мы можем сделать следующие выводы.

1. Повсеместная цифровизация – это реальность сегодняшнего дня. От эффективности внедрения цифровых технологий в различные сферы общественной жизни зависит развитие как отдельных людей, так и страны в целом.

2. Преимущества цифровизации состоят в простоте и скорости получения услуг и товаров, автоматизации рабочих процессов, сведении к минимуму влияния человеческого фактора. Цифровизация помогает избавиться от обилия бумажной документации, благодаря хранению данных в электронном формате, способствует экономии на рабочей силе, возможностям анализа больших данных и прогнозов, на которые не всегда способен человек.

3. В условиях цифровизации становится возможным быстрый доступ к определённым базам данных, отвечающим конкретным запросам людей.

К сожалению, цифровизация имеет и ряд минусов.

Во-первых, благодаря внедрению технологий, многие люди останутся без работы, например, продавцы-кассиры, служащие банков и государственных учреждений. Даже такие, казалось бы, доступные исключительно сознанию человека специальности, как врач и преподаватель, в условиях цифровизации оказываются под угрозой.

Во-вторых, беспокойство вызывает такой фактор риска, как попадание людей в цифровое рабство, связанное с цифровым неравенством. Неграмотность людей и неготовность изучать новые технологии может привести к серьёзному социальному расслоению и возникновению цифровой элиты, которая будет иметь доступ к определённой информации, не доступной низшим слоям.

В-третьих, процессы цифровизации напрямую зависят от материальной обеспеченности той сферы, где она проводится. Например, обучение в школах и университетах с использованием цифровых технологий может стать затруднительным или невозможным для учеников и студентов, не имеющих доступ к Интернету и необходимым гаджетам. А оказание медицинских услуг в соответствии с последними достижениями науки – без повышения квалификации врачей и других медицинских работников и обеспеченности учреждений здравоохранения современной аппаратурой.

В-четвёртых, когда информация о здоровье, доходах, передвижениях, увлечениях человека будет храниться в одном месте в электронной форме, её хищение может быть проще и потенциально опаснее. Такая же проблема касается коммерческих организаций и государственных объектов. Путём подключения к сети злоумышленники могут украсть данные с помощью вредоносных программ. Для защиты информации потребуются дополнительные меры безопасности, что сопряжено с лишними расходами.

Литература:

1. Алёхина Т. А. Цифровизация в промышленности // Образование и наука без границ: фундаментальные и прикладные исследования. – 2020. – №11. – С. 135-138.
2. Каррьер-Сваллоу Я., Хаксар В. На пути к улучшению цифровой экономики // Финансы и развитие. Цифровое будущее. 2021. – №1 (58). – С. 10-13.
3. Костина А. В. Цифровое общество: новые возможности – новые угрозы // Знание. Понимание. Умение. 2019. – № 3. С. 172–183.
4. Краева К. И., Ипатьева А. О. Цифровое общество: инновационные и актуальные профессии, связанные с делопроизводством // Цифровая документалистика для всех: сборник статей победителей и участников студенческого конкурса научно-исследовательских работ. – Тюмень: Изд-во Тюм. гос. ун-та. – 2018. Вып. 1 – С. 58-66
5. Логинова С. Л. Цифровизация общего образования: основные противоречия // Непрерывное образование: теория и практика реализации. Материалы II Международной научно-практической конференции. – Екатеринбург. 2019. – С. 104-107.
6. Марьина Е. Ю. Цифровое пространство: противоречия становления и развития // Молодой вчений. 2016. – 9 (36). – С. 335-339.
7. Муzychuk В. Ю. Основные направления цифровизации в сфере культуры: зарубежный опыт и российские реалии // Вестник Института экономики Российской академии наук. 2020. – №5. – С. 49-63.
8. Сянтюренко О. В. Цифровая среда: тренды и риски развития // НТИ. – Сер. 1. 2015. – № 2. – С. 1–7.
9. Чернавин Ю. А. Цифровое общество: теоретические контуры складывающейся парадигмы // Цифровая социология. – 2021. – 4(2). – С. 4-12.
10. Щербо Д. С. и Щербо Д. Н. Медицина 5П: прецизионная медицина // Медицинский алфавит. 2015. – Т. 4. – №18. – С. 5–10.
11. ЮНЕСКО: не менее 758 миллионов жителей Земли остаются неграмотными [Электронный ресурс] // ТАСС. – URL: <https://tass.ru/obschestvo/3596544> (дата обращения: 05.09.2021).
12. Pascal Ackerman. Other attack scenarios // Industrial Cybersecurity. Efficiently secure critical infrastructure systems. – Birmingham: Packt Publishing. – 2017. – P. 174.

© Румянцева А.А., 2021

ПРОБЛЕМА ВЫБОРА ПУТЕЙ РАЗВИТИЯ РОССИИ В ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ ОСНОВОПОЛОЖНИКОВ ЗАПАДНИЧЕСТВА

В современном российском интеллектуальном сообществе по сей день продолжается дискуссия о путях развития России. Демократизация научного поля 90-х годов XX века дала возможность возобновить споры о том, как должна развиваться Россия, какое место она занимает по отношению к Западу, как она должна использовать опыт развитых стран? Должна ли вообще Россия копировать Европу, и имеет ли наша страна свою собственную самобытную культуру, религию и форму организации общества?

Постановка этих вопросов невольно заставляет нас вспомнить идеи отечественных мыслителей 30-40-х годов XIX столетия. Речь идёт о славянофилах и западниках. Безусловно, они были одними из первых российских интеллектуалов, всерьёз задумавшихся о судьбе нашей страны.

Стоит отметить, что и по сей день в спорах позиции историков, философов, экономистов, социологов очень часто носят либо «западнический», либо «славянофильский» характер. Представители западнического направления высказывали оригинальные идеи, которые были невероятно важны для формирования русской философии и всей общественной мысли. А это значит, что будет полезным вспомнить основоположников западнического направления, потому что их идеи, в каком-то смысле, актуальны для современного понимания того, как можно провести модернизацию российского общества. В этой статье пойдёт речь о проблеме выбора путей развития в теоретических и философских воззрениях основоположников западнической мысли.

Перед тем, как начать рассказывать об основателях и идеологах западнического направления, необходимо вспомнить о времени, в котором они жили, об эпохе, которая сформировала их взгляды, о царском режиме, который сильно повлиял на их судьбы.

30-40-е годы XIX века – эпоха бурного социального и экономического развития Европы. Это расцвет западного модерна. Все прогрессивные умы смотрели на Европу, осмысливая её успехи.

В это же время Россия переживала период николаевской реакции, восстание декабристов, выступивших в декабре 1825 года на Сенатской площади в Петербурге был подавлен, после чего Россию разделили на жандармские округа, в которых полиция имела неограниченные полномочия. Введение жесткой цензуры укрепило государственную пропаганду и борьбу с прогрессивными

идеями. В других сферах общественной жизни также происходила консервация прогрессистских идей, активно велась борьба с инакомыслием.

Стоит отметить особую роль русского императора в вышеперечисленных событиях. На Николая I сильно повлияло восстание декабристов, которого могло привести к крушению царской власти, поэтому он взял на себя роль демиурга консервативных реформ в России. Вот как точно А.И. Герцен охарактеризовал лик русского царя: «Он был красив, но красота его обдавала холодом; нет лица, которое так беспощадно обличало характер человека, как его лицо. Лоб, быстро бегущий назад, нижняя челюсть, развитая на счёт черепа, выражали непреклонную волю и слабую мысль, больше жестокости, нежели чувственности. Но главное – глаза, без всякой теплоты, без всякого милосердия, зимние глаза» [4, с.82].

В такой атмосфере первым, кто нашёл в себе силы высказать мысли о месте России в мире, был Пётр Яковлевич Чаадаев (1794 – 1856). Пётр Яковлевич был сыном богатого помещика. Собственно говоря, его письмо и стало предтечей споров славянофилов и западников. В 1819 году он был удостоен звания ротмистра. Но в начале 1820-х годов он закончил службу. В 1821 году происходит бунт в Семеновском полку; Александр I дал поручение Чаадаеву решить эту проблему, но Чаадаев понимал причину недовольства солдат и сам был не согласен с существующими устоями. Уже тогда он считал необходимым использовать идеи западного Просвещения для изменения и усовершенствования общественно-политических порядков.

После бунта Семеновского полка Чаадаев окончательно разочаровывается во власти, он становится учёным и философом. К началу 1830-х годов Пётр Чаадаев дописывает свои философические письма. Первое письмо, самое противоречивое, он издал в журнале «Телескоп» в 1836 году. Письмо было адресовано одной женщине, какой конкретно – не сказано. В этом письме Чаадаев, высказываясь о России, написал такие печально известные строки: «Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чём не содействовали движению человеческого разума, а всё, что досталось нам от этого движения, мы исказили» [6, с.36].

Чаадаев критиковал православие, считая западный католицизм истинным продолжением христианства. Он был верующим человеком, ценя католицизм за прогрессивное духовное развитие и движение в рамках общественного развития Европы, критикуя русское православие за искажение и неправильное использование и понимание христианского вероучения. Чаадаев также был уверен в том, что в Европе сформированы идеи свободы, справедливости, прогресса и истинной религиозной морали. Для того, чтобы стать развитой страной, Чаадаев предлагает учиться у Запада, использовать идеи западного Просвещения для модернизации общественной жизни в России.

Особенность взглядов Чаадаева заключается в том, что он не был классическим либералом-западником. Он высказывал очень консервативные мысли о религии, традиции. Наиболее сильное влияние на него оказал Жозеф Де Местр – французский мистик и религиозный мыслитель. Чаадаев вдохновился

его консерватизмом (Жозеф Де Местр был основоположником французского консерватизма).

Чаадаев высказывает мысль о том, что религия объединяет и консолидирует общество: фактически он подспудно соглашается со славянофилами, которые видели в православии основу русского коллективизма. Стоит также отметить, что Чаадаев не был пессимистом и русофобом, он верил в будущее русского народа. «Идея, высказанная уже Чаадаевым, что русский народ, более свободный от тяжести всемирной истории, может создать новый мир в будущем, развивается Герценом и народническим социализмом» [2, с.70].

Следующей фигурой, которую также необходимо вспомнить, является Александр Иванович Герцен (1812-1870). Внебрачный сын богатого помещика Яковлева, в четырнадцатилетнем возрасте увидел жестокую казнь декабристов. Это событие очень сильно повлияло на мировоззрение будущего революционера: «Казнь Пестеля и его товарищей окончательно разбудила ребяческий сон моей души». [4, с.81].

В молодости А.И. Герцен был отправлен в ссылку за чтение книг А.Сен-Симона (отечественная цензура запрещала читать книги социалистического толка). В это время и оформляются философские и политические взгляды Герцена. В философии он безмерно ценил гегельянство, был сторонником западного рационализма и прогресса. Будучи приверженцем младогегельянской традиции, «Науку Логике» Герцен считал «алгеброй революции».

В социально-политических вопросах Герцен был вдохновлён работами Р.Оуэна, Ш.Фурье, А.Сен-Симона - основоположниками утопического социализма. Герцен отводил огромную роль свободе отдельной личности, полагая, что освобождение индивида сформирует единство коллектива, который в дальнейшем сможет реализовать утопический идеал.

К концу жизни Герцен, безусловно, верил в модернизацию и позитивное развитие России. Он считал, что просвещение русского народа должно быть основано на идеях западной философии; выступал за отмену самодержавия и получение всех гражданских свобод. Разочаровавшись в Европе после Революции 1848-1849 годов, Герцен критикует представительную и буржуазно-демократическую форму правления. Он высказывает интересные мысли о крестьянском и мирском самоуправлении, которые были очень близки к идеалам либертарного социализма. Можно вспомнить слова С.Н.Булгакова об изменении взглядов Герцена: «Сказанного достаточно, чтобы понять: первый акт душевной драмы Герцена – его разочарование в Западе» [3, с.103].

К православию мыслитель относился равнодушно, вдохновившись философией Фейербаха и став к концу жизни материалистом. Оригинальность его позиции заключалась в том, что Герцен отводил общине особую роль в организации жизни людей, он выступал за русский «крестьянский» социализм. Коллективизм он считал достоинством русского народа, который поможет создать модель общества, построенную на идеалах равенства и справедливости. В этом он соглашался с позицией славянофилов.

Герцен не идеализировал Запад, он критиковал Европу за мещанство, за грубый рационализм, за капиталистическое развитие, которое приводило к

обнищанию крестьянства и несправедливой эксплуатации рабочих. Герцен не принадлежал к либеральным западникам, общественный идеал он видел не в урбанизированной капиталистической цивилизации, (как, например, западники Грановский и Чичерин), а в цивилизации аграрно-социалистической. Таким образом, решение социально-политических проблем России Герцен связывал с синтезом западных и славянофильских идей. В последующие годы этот симбиоз Герцена сильно повлиял на формирование идей народнического социализма.

Говоря о формировании западного направления, необходимо вспомнить о кружке Станкевича. В этот кружок входил один из известнейших в истории русской литературы критик – В.Г.Белинский. В кружке Станкевича Белинский знакомится с немецкой классической философией, в частности, с трудами Ф.Шеллинга. Философия Шеллинга имела огромное влияние на умы интеллектуалов 30-40-х годов. Однако к концу 30-х годов XIX века Белинский переходит на позиции гегельянства. В одной из своих статей того времени он демонстрирует высокий уровень понимания немецкой классики: «Поэзия есть истина в форме созерцания; её создания – воплотившиеся идеи, видимые, созерцаемые идеи» [1, с.464].

Надо учесть тот факт, что взгляды Белинского постоянно менялись. В 1843-1844 годах Белинский знакомится с работами Л. Фейербаха. Материализм Фейербаха меняет некоторые взгляды литературного критика. Кроме того, в начале 40-х годов XIX века Белинский увлекается социалистическими идеями. Он является оригинальным представителем индивидуалистического социализма, особую роль в его мировоззрении занимает проблема личности в рамках мирового исторического процесса. В социализме мыслитель видит полное освобождение личности от гнёта правящих классов, нищеты, бедности и отчуждения. Индивидуальная свобода достигает своего полного расцвета только при решении всех социальных проблем. «Им овладела социальная утопия, страстная вера, что не будет больше богатых и бедных, не будет царей и поданных, люди будут братья, и наконец, поднимется человек во весь свой рост» [2, с.119].

По статьям этого периода отчётливо видно, что критик отводил огромное внимание социальным проблемам, которые интересовали русских писателей – его современников. Взгляды Белинского крайне оригинальны: он соединяет в себе идеи западников-индивидуалистов (таковым позже стал, например, Грановский, и западников-социалистов – Герцена. Также он высказывает положительные мысли об индустриальном развитии в России. Николай Бердяев считает, что этим он предвосхитил русских марксистов [2, с.119]. Индивидуалистический подход к личности сильно повлиял на народническую социологию, на такого важного теоретика народничества, как Николай Михайловский – субъективная социология Михайловского, построенная на принципах важности человеческой личности в рамках исторического процесса, была вдохновлена идеями Белинского. Таким образом, Белинский является одной из самых интересных фигур западничества, его оригинальные мысли

имеют важнейшее значение не только для русской литературы, но и всей общественной мысли.

Нельзя говорить о западничестве, не упомянув основателя и неформального лидера кружка Станкевича – самого Николая Владимировича Станкевича (1813-1840). Станкевич был душой этого кружка, в котором изучали не только западную философию – Г.Гегеля (младогегельянскую традицию) и Ф.Шеллинга, но и литературу - Г. Гёте, Ф.Шиллера и В. Шекспира, а также классическую музыку – Л.Бетховена и Ф.Шуберта. Можно сказать, что изучение западной философии и культуры сформировало взгляды будущих западников, да и сам Станкевич был вдохновлён западным модерном, прогрессом, гегелевским развитием духа и рационализмом.

Знарок истории русской философии Н.О.Лосский высказал мысль о возможной эволюции взглядов Н.В. Станкевича: «Сам Станкевич, вероятно, не остался бы искренним западником, если бы не ранняя смерть от чахотки, преждевременно оборвавшая его духовное развитие» [5, с.69]. На наш взгляд, здесь Лосский имел в виду содержание поэзии Станкевича, где много христианских мотивов, опора на нравственность. Такие ориентиры в дальнейшем могли привести Станкевича в лагерь славянофилов.

Необходимо также упомянуть представителей либеральной и индивидуалистической традиции в рамках западной мысли.

Ярчайшим представителем и основоположником таких идей был Тимофей Николаевич Грановский (1813 – 1855) – идейный лидер московских западников, активный участник полемики со славянофилами. Тимофей Николаевич специализировался на истории западного Средневековья. Он был профессором и деканом историко-филологического факультета Московского университета, а также другом Н.П.Огарёва и А.И.Герцена.

В своей философии Грановский актуализировал положение о поступательном развитии истории, идею единства исторического движения и законов развития общества. Несомненно, в этом можно заметить влияние диалектики Гегеля. Но, в отличие от множества других русских гегельянцев, Тимофей Николаевич был сторонником постепенного эволюционного, умеренного развития, критикуя революционно-демократический и социалистический подходы такого радикального западника, как А.И.Герцен. Грановский был непримиримым критиком социализма, борясь за свободу индивидуальной личности. Но при этом он считал, что роль личности в истории не высока, она всего лишь подчиняется объективным историческим процессам (такой подход, на наш взгляд, напоминает марксистский).

Можно сказать, что среди западников Т.Н. Грановский был основоположником умеренного либерально-индивидуалистического направления. Будучи ярким противником коллективизма, он критиковал теорию народности и всю славянофильскую концепцию. В отличие от Герцена, который пытался соединить достоинства западной концепции с достоинствами славянофильства, Грановский представлял западничество как антипод славянофильства. В дальнейшем Грановский вдохновил русских либералов и конституционных демократов, в частности, он повлиял на позиции Г.Чичерина,

П.Милюкова, в целом на партии западно-демократического толка – октябристов и кадетов.

Как видим, палитра взглядов западников впитала многое от европейской традиции: здесь и христианские мотивы, и влияние эстетики Ф.Шеллинга, и дух законов диалектики Г.Гегеля, и утопический социализм А.Сен-Симона и Ш.Фурье и многое другое.

Мы видим, что у каждого из основателей западничества были свои оригинальные идеи: увлечение католицизмом - у П.Я. Чаадаева, литературная критика с социальным контекстом и проблемой личности - у В.Г.Белинского, крестьянский социализм - у А.И. Герцена; диалектический подход к истории – у Т.Н. Грановского и т.п.

Необходимо также помнить о том, что многие идеи западников были ориентированы на просвещение русского народа, на социальное развитие нашей страны. Этот мотив был одним из самых главных в мировоззрении русских западников. Как нам представляется, всё это - очень важные идеи для дальнейшего развития русской философии и культуры. В целом же западничество - интереснейший ответ на вопрос о выборе пути к прекрасной жизни России в будущем.

Литература:

1. Белинский В.Г. Статьи и рецензии. – М., Госиздат, 1948. Т.І. 464 с.
2. Бердяев Н.А. Русская идея; Истоки и смысл русского коммунизма. Москва: Издательство АСТ, 2020.- 70с. – (Эксклюзив: Русская классика).
3. Булгаков С.Н. - Москва.1993. Т.ІІ.с.103.
4. Герцен И.А. Былое и думы. Москва: Издательство «Детская литература» 1975. – 81 с.
5. Лосский Н.О. История русской философии. - СПб: Азбука, Азбука – Аттикус, 2018 – 69 с. – (Азбука-классика. Non-fiction).
6. Чаадаев П.Я. Философические письма. СПб. :Азбука, Азбука-Аттикус, 2020. – 36с.

© Хабилов А.Т., 2021

*Шурыгина М.А.
студентка 4 курса факультета философии и психологии
Воронежского государственного университета
e-mail: mariyashur2012@icloud.com*

Научный руководитель: к. филос. н., ст. преподаватель Костюк А.А.

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ И ПОЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Эллинизм до середины XIX века не вызывал у исследователей особого интереса, так как он ознаменовал собой конец греческой культуры, которая породила величайшие произведения искусства и подарила миру гениальных философов. Ученые плавно переходили от истории Греции к республиканскому Риму. Само же понятие эллинизм долгое время не было признано в мировой науке. Термин «эллинистический» (грекоподобный) был введен немецким ученым И. Г. Дройзеном лишь в 30-40 годах XIX века, чтобы обозначить период, который наступил после смерти Александра Македонского в 323 г. до н. э. и продлился до кончины Клеопатры VII в 30 г. до н.э. Однако эллинизм длился почти 300 лет, это целая эпоха в истории древнего мира, охватившая весь цивилизованный мир.

В период эллинизма произошли существенные изменения в общественной, политической и культурной жизни Восточного Средиземноморья. Кардинально поменялось восприятие мира, что повлекло за собой формирование новых философских учений. Также понятие «эллинистический» тесно переплетается с космополитической идеей, которая в свою очередь соединяет эллинские традиции с восточными в результате завоеваний Александра Великого. Произошла интеграция греческой культуры среди народов Малой Азии. Эллинистическая философия стремилась найти новые формы мысли и последовательность действий, с помощью которых человек мог бы обрести покой в стремительно меняющемся мире. Актуальность данной темы обосновывается тем, что процессы межкультурного взаимодействия мы наблюдаем и в наше время. Но в результате социокультурная трансформация может породить деструктивные процессы в жизни общества. Столкновение двух культур может привести не только к взаимообогащению, но и деформации участников этого процесса. В данной работе мы попытаемся выявить доминирующий мотив Александра Македонского, который повлек за собой создание первой в мире интернациональной Империи, тем самым положив начало эпохи эллинизма, и проанализируем трансформацию классических античных учений в новом культурном мире.

Многие исследователи связывали эллинизм с упадком независимой Греции. Пьер Левек в своей работе «Эллинистический мир» пишет о социально-экономическом кризисе, который охватил греческий мир после смерти

Александра. Ремесло и торговля пришли в упадок, в обществе социальное расслоение становилось более выраженным. Свободным же гражданам было все труднее найти работу, и многие шли наемниками в иноземные армии. Малонаселённость стала настоящим бедствием для Эллады: «К тому же наиболее предприимчивая часть населения покинула страну. Отныне денежные средства вкладывались только в землю, поэтому не стало возможности развивать другие отрасли экономики» [5, с.17].

Начало эпохи эллинизма связано с походом Александра Македонского на Восток: «Он шел в империю персов не только войной, он нес с собой культ своих богов, который хотел утвердить, а также искусство и культуру» [2, с.169]. Деятельность молодого македонского царя оказала огромное влияние на экономическую, политическую, социальную и религиозную сферы того времени. А. Б. Ранович отмечает: «Только Александр Македонский, великий завоеватель, поразивший воображение не только современников, но и последующих поколений, занимал в истории античности подобающее место. Но при изучении истории Александра ограничивались констатированием факта, что после его смерти воздвигнутое им грандиозное сооружение рассыпалось» [9, с.6]. Однако в результате падения Македонской империи зарождаются новые эллинистические государства, которые отличались политическим и экономическим устройствами от греческих полисов, на момент прихода к власти Александра давно находившиеся в кризисном состоянии. Аристотель утверждал, что греки могли бы править миром, если бы добились единого государственного устройства. Из-за междоусобиц Персидская держава имела большое влияние на функционирование политической и экономической сферы жизни Греции. Эллинам не раз удавалось отразить персидскую экспансию, но общий враг объединял полисы ненадолго. Именно Македонии удалось создать единую Элладу.

Большинство греков не осознавали того факта, что политическая разобщенность приведет к полному краху эллинского мира. Платон и Аристотель полагали, что полисная система является единственным возможным вариантом существования цивилизованного государства: «Но и Платон, и Аристотель, великие философы эпохи кризиса, полагали, что полисная система идеальна, следует только научить граждан быть добродетельными, прекратить войны между полисами, и тогда в Элладе воцарятся национальный мир и согласие» [4, с.11].

Монархия, которая существовала на Востоке, вызывала у греческой элиты отвращение. Это был мир варваров, дикий и непросвещённый, который постоянно посягал на свободу Греции. Автохтонность и удаленность полисов друг от друга вынуждала греков учитывать интересы своих соседей, но зачастую экономические мотивы выходили на первый план, а общенациональный аспект вовсе не учитывался. Андрей Краевский отмечает: «При всем блеске фасада: великолепнейшие культура и искусство, высочайшие вершины философской и филологической мысли, практически современные товарно-денежные, рыночные отношения, гармоничное развитие личности, он (этот фасад) прикрывает ветхое и регрессирующие содержание: презрение к не

свободнорождённым, а особенно варварам и рабам, гипертрофированный эгоцентризм и отсутствие воли к реализации широкомасштабных, общенациональных программ, рассчитанных даже на недалекую перспективу» [4, с.11]. Вывести из кризиса греческую цивилизацию могли только новые идеи, которые были бы связаны с общенациональными интересами. Необходима была свежая, молодая кровь, которая бы разрушила привычные ментальные представления.

Этой новой кровью стал Филипп Македонский. Царь прекрасно понимал, что одной военной силы мало. Для того чтобы в Греции признали его авторитет, ему необходимо было самому стать эллином. Он заимствовал все самое лучшее из греческой культуры и использовал весь накопленный опыт в области политики и войны: «При этом Филипп не занимался механическим переносом чужих достижений с одной почвы на другую. Он никогда не забывал, что он македонянин, что в первую очередь именно Македония является объектом его деяний» [4, с.25]. Его главной целью и мечтой было величие Македонии, чего нельзя утверждать о его сыне. Александр не считал себя ни македонцем, ни греком и ни персом. Его мышление не было ограничено этнической принадлежностью, еще в юном возрасте в его разуме зарождаются космополитические идеи. На этой почве у Александра возникали ссоры со своими полководцами, которые, как и его отец, не могли эмансипироваться с такой же легкостью от своей родины, религии и т.д.

Филипп желал воспитать наследника, который бы продолжил его дело и объединил Элладу под гегемонией Македонии. Молодого царя больше интересовало военное дело, а к философии и искусству он относился с меньшим трепетом. Но важность культурного базиса царь не отрицал, поэтому он выбрал в учителя своему сыну грека. На момент прихода к власти Филиппа Македония нуждалась в военном вожде, который бы смог добиться силой признания в греческом мире. Собственно, с этой задачей Филипп справился и, если бы не его кончина в 336 году до н.э., то Македония стала бы центром эллинистического мира. Возможно, царь допустил ошибку, отдав предпочтение греческому образованию: «Идею отца Александр превратил в средство для достижения идеи вселенского масштаба, а македонянам и эллинам уготовил роль подсобных работников, слепо и бескорыстно выполняющих его распоряжение» [4, с.50]. Учителем юного Александра стал Аристотель. Философ привил будущему царю любознательность и потребность в изучении мира. Македонское войско, ушедшее на Восток, всегда сопровождали ученые, которые составляли архитектурные ансамбли и географические карты: «Торговцы, инженеры, поэты, актеры, ученые и жрецы беспрестанно шли по длинным, надежно защищенным дорогам, способствуя торговле и искусству» [2, с.314]. Философ развил в Александре потребность в непрерывном изучении окружающего его мира: «Сначала Александр уважал Аристотеля и, по собственному признанию, любил не менее отца, так как отцу он был обязан жизнью, Аристотелю – правилами хорошей жизни» [8, с.92]. Однако многое из того, что передал философ своему ученику, так и не было воспринято им как непреложная истина.

Восприятие Аристотелем Востока как нецивилизованного, варварского мира и, естественно, абсолютной (божественной) монархии было чуждо Александру. Можно сказать, что Аристотель первый в мире европоцентрист, вернее, эллиноцентрист, так как он четко разделял людей на эллинов и варваров, наделяя первых правом господства над другими. Александр же осознавал, что для создания устойчивой империи необходимо сформировать единое мироощущение между совершенно разными народами. Поэтому идея избранности эллинов впоследствии была им отвергнута.

Как мы видим, Александр не стал последователем своего учителя и не разделял его философских идей. Но, Аристотель внес огромный вклад в формирование личности царя. Благодаря греческому образованию Александра уже никто не мог назвать «варваром», как его отца. В 334 году до н.э. начинается Восточный поход Александра Македонского, в ходе которого были завоеваны Малая Азия, Египет, Сирия и Персия, а также Бактрия и Согдиана (территория современных среднеазиатских республик). Но перед этим он окончательно покорил всю Грецию, а те, кто недооценил молодого царя, поплатились за это. Дарий III Кодоман допустил ту же ошибку, что и фиванцы в 335 г. до н.э., посчитав Александра неразумным юношей: «Участь Фив была потрясающей: только поколение назад они владели гегемонией в Греции; теперь они были сглажены с лица земли» [3, с.50].

Македонский царь был одержим созданием универсальной империи, которая бы сочетала в себе наследие греческой и восточной культуры. Александр с благоговением отнёсся к египетским культам. Научные и культурные достижения египтян стали всеобще доступны и были позаимствованы македонским царем на благо новой империи: «Нигде в эллинском мире так блестяще не воплотилась мечта Александра о сближении культур Востока и Запада, как в Египте. И пусть это произошло без его последующего влияния – основы эллинизма им были заложены в Египте!» [4, с.197]. Александра провозгласили египетским фараоном и сыном Зевса-Амона, тем самым завоеватель узаконил свои притязания на власть в Леванте. Империя, которая веками находилась под сакральной властью деспота, могла продолжить свое существование лишь в том случае, если не разрушилось бы традиционное восприятие власти. Александр понимал, что ни в Вавилоне, ни в Египте к нему не будут относиться как к военному вождю. Восток транслировал иное отношение между царем и его народом.

Впоследствии обожествление правителя станет неотъемлемой чертой эллинистических государств. Однако здесь необходимо прояснить некоторые аспекты. Цари эпохи эллинизма не приравнивались по статусу к богам. Правитель «как бог», но он не является богом в прямом смысле слова. Богоподобность для греков была лишь выражением почета и благосклонности народа к своему правителю: «При этом следует иметь в виду, что в представлении греков богоравные почести отличались от обычных почестей только количественно, но не качественно. У них не было какой-то особой сакральности, не позволяющей воздавать эти почести смертным».[7, с.242]. Иными словами, обожествление правителя – это акт легитимизации власти и

воздаяние почестей за благодеяния, а не включение монарха в пантеон богов: «Для греков существовало принципиальное различие, и те, кто действительно пытались «быть богами», как например, сиракузский врач Менекрат или создатель «города Солнца», брат Кассандра Анаксарх, воспринимались в лучшем случае как безумцы» [7, с.243]. Аристотель утверждал, что почет связан в первую очередь с репутацией самого правителя, и его оказывают тем, кто совершил подвиги в прошлом. У персов власть обожествлялась, но царь правил на земле от имени богов: «При этом шумерские и вавилонские правители и законодатели настойчиво подчеркивали божественный характер своей власти и своих законов, их соответствие неизменным божественным установлениям и справедливости. Так, обычно имя царя в Месопотамии писалось вместе со словом «бог»; их считали любимцами, ставленниками богов, которые правили от их имени. Поэтому на барельефах цари обычно изображались лицом к лицу с богами, либо носили божеские атрибуты» [1, с.102].

Попытка Александра соединить народы и культуры не увенчалась успехом. Он стремился заключить политический союз двух континентов с помощью браков между греческим и персидскими народами. Царь мечтал о новой расе людей, и в будущем этническая неприязнь должна была исчезнуть: «Единичные судьбы приносились в жертву идее государственности, взаимные симпатии не принимались в расчет» [2, с.352]. Но вековая неприязнь персов и греков друг к другу была непреодолима: «Эксперимент Александра Македонского по созданию универсальной империи, культуры и народа, носивший космический масштаб, провалился: культуры оказались несовместимыми, а народы не желали забывать своей этнической принадлежности» [4, с.468]. Однако для Запада и Востока он стал эпическим героем. Можно сказать, что Александр превратился в самостоятельный феномен культурной жизни, покорённых им народов: «На Востоке, кажется, нет человека, который бы не рассказывал десяток фантастических историй про Искандера Зуль-Карнайн» [4, с.468].

Александр Великий расширил границы известного тогда мира и доказал, что человек способен изучить его, а Ойкумена намного больше, чем утверждал Аристотель. Он провозгласил свободу от этнической принадлежности и свободу вероисповедания. Вследствие завоеваний македонского царя на Ближнем Востоке зародились классические формы античного рабства. Греческая культура стала образцом сначала для эллинистического мира, а затем и для Римской республики. Македонская экспансия способствовала продвижению во многих областях науки: «от географии до ботаники, потому что к сбору и систематизации всего нового, что довелось узнать, он привлекал писателей научного склада ума» [6, с.406]. Фриц Шахермайр утверждал, что вся жизнь великого завоевателя – это непрерывное освобождение от связей и традиций. Австрийский историк описал царя как мыслителя-новатора: «Его философские принципы больше связаны с развитием прогрессивной греческой мысли, чем с принятой в его время, обремененной государственной и национальной традициями идеологией македонян. То, что в политических устремлениях Александра было преждевременным, в области философии постепенно

приходило в соответствие со временем: его идеи, подготовленные софистами и особенно киниками, были подхвачены единомышленниками - Зеноном и школой стоиков» [12, с.471].

На наш взгляд, процесс эллинизации начался еще во время правления Филиппа II, и если бы не его кончина, то греческая культура не получила бы столь широкого распространения, так как подобная замкнутость исключает заимствование каких-либо ментальных представлений из других культур. В результате завоеваний Александра произошло сближение Востока и Запада, которые до того были совершенно не знакомы друг другу. В итоге формируется новое мировосприятие, которое вошло в историю под названием «эллинизм», получившее распространение в постаристотелевский период и нашло свое выражение в ряде философских систем.

В эпоху эллинизма греческая философская мысль нашла более широкую аудиторию: «Лекции Феофраста (ок. 370 – 285 гг. до н.э.), самого выдающегося из учеников Аристотеля, собирали в Афинах более 2000 слушателей. В числе изучающих философию большинство по-прежнему составляли мужчины, но теперь и женщины становились членами кружков, группировавшихся вокруг разных философов» [6, с.435]. Метафизическое знание теперь вызывало меньший интерес у мыслителей. На его место пришел материализм, отрицающий концепцию души Платона и какие-либо сущности, которые находятся за пределами человеческих чувств. Философов больше интересовал вопрос о том, как человеку противостоять всем превратностям судьбы. Большую известность получают эпикурейство и стоицизм. Впоследствии эти философские школы станут очень популярны и в высшем римском обществе.

Новая философская мысль должна была помочь обрести человеку личное счастье: «Эта философская задача оказывала особое эмоциональное воздействие на греков, переживавших перемены в политической и социальной жизни, сопровождавшие утверждение господства сначала Македонского царства, а позже – эллинистических государств» [6, с.436]. Людям стало все больше казаться, что они теряют контроль над своей жизнью. Поэтому в обществе появляется необходимость в объяснении новых условий жизни, а вместе с этим возрастает интерес к философии.

Эпикурейство названо в честь своего основателя Эпикура. Изучение этой философии представляло собой некую революцию, так как слушателями могли быть как мужчины, так и женщины, и даже рабы, что шло вразрез с предшествующей традицией. Эпикур утверждал, что человек должен стремиться к наслаждению. Он считал, что истинное наслаждение – это «отсутствие беспокойства» от ежедневной рутины, боли, страстей: «Наслаждение у мудреца «плещется в его душе как спокойное море в твердых берегах» надёжности. Предел наслаждения и блаженства – это избавиться от страданий» [11, с.168]. Безмятежность выступает в качестве гаранта спокойного и светлого разума. Это учение противоречило греческому идеалу гражданственности, который требовал максимальной вовлеченности от человека в политическую жизнь.

Эпикур призывал людей освободиться от страха смерти: «Поскольку вся материя состоит из атомов, пребывающих в непрерывном движении, как прежде

учили Демокрит и Левкипп, смерть есть не более чем распад тела на атомы» [11, с.437]. Так же знание должно быть эмпирическим, основываться на опыте и ощущениях. Явления, которые люди связывают с Абсолютом, например, гром, возникают не из-за гнева божественного. Боги существуют далеко и в полной безмятежности, и людские проблемы их не волнуют, поэтому человеку незачем бояться богов ни в жизни, ни в смерти.

Стоицизм предлагает более продуктивный способ обретения счастья. Основателем стоицизма считается Зенон, но в жизненное руководство стоицизм превратил Киликий Хрисипп. Стоики считали, что человек должен стремиться к добродетели: «Совершенство, говорили они, в том, чтобы привести себя в гармонию с универсальной Природой, разумной силой Божьего промысла, под видом Судьбы управляющей всем сущим» [6, с.438]. Обрести гармонию можно с помощью разума и чувств, поэтому сначала необходимо достичь справедливости, умеренности и мужества. Стоит отметить, что философию стоицизма могли изучать как мужчины, так и женщины. Зенон предлагал, чтобы в идеальном обществе ввели единую одежду для обоих полов, это бы исключило ненужные различия между ними.

Утверждение стойков о том, что все происходящее в жизни зависит от фатума, вызывает вопрос касательно свободы воли: «Стоики пришли к выводу, что целенаправленные действия человека имеют значение. Поэтому стоик может противостоять злу, например, участвуя в политике» [6, с.438]. В жизни человек должен стремиться к добру, необходимо сдерживать свои желания и гнев, а боль и печали переносить спокойно. Упорство и самоконтроль – это слагаемые успеха стоика на пути к безмятежности. Нет смысла бояться смерти, ведь человек будет каждый раз проживать свою жизнь снова и снова: «Повторение возникает из-за того, что мир периодически поглощается огнем, а затем вновь рождается из пламени» [6, с.439]. Здесь мы четко видим влияние философии Гераклита. Стоики позаимствовали идею о происхождении мира у своего предшественника.

Обратимся к философии кинизма. Киники (др.-греч. κῠνικοί, от κύων (собака)), т.е. «подобные собакам». В самом названии отражен образ жизни, который подразумевает по собой некую аскезу: «Киники демонстративно отвергали все условности обычной жизни, особенно богатство и материальный комфорт. Вместо этого люди должны сосредоточиться на самой сущности бытия» [6, 439]. Человек должен быть как можно ближе к своему естественному состоянию. Он не нуждается ни в государстве, ни в частой собственности, ни в политике. Антисфен постоянно подвергал критике греческую политику. Вся жизнь его ученика, Диогена Синопского, была демонстрацией философских идей кинизма. Он ходил в рваной одежде, спал в глиняном пифосе и питался тем, что ему подадут проходящие люди. По легенде Александр Македонский встретился со знаменитым киником и сказал, чтобы тот просил у него все, что ему будет угодно. Однако Диоген попросил царя лишь не заслонять ему солнце. В этой притче выражен протест и неприязнь к власти, государству. Философия кинизма транслирует бегство от мира и перемен, происходящих в нем.

Многие философские школы эллинизма основывались на трудах выдающихся философов прошлого. Другие же, например, киники и скептики,

старались выработать особые направления мысли. Скептики вслед за Эпикуром стремились к состоянию личной безмятежности, но из других соображений. Они поддерживали идею Пиррона о том, что нельзя ни о чем получить полного знания, потому что человеческие чувства искажают информацию об окружающем мире. Остается лишь полагаться на внешний вид вещей, при этом «воздерживаясь от суждений об их реальности» [6, с.439]. Стоит отметить, что на философию Пиррона оказали влияние индийские мудрецы, с которыми он встретился во время похода Александра: «Как считают историки философии, участие Пиррона в азиатском походе Александра Македонского и знакомство с индийскими аскетами и сектантами способствовали формированию такого рода этических воззрений, прежде всего идеи безмятежности (атараксии). Пиррон не писал сочинений, а излагал свои воззрения устно» [11, с.167].

Таким образом, философия эпохи эллинизма транслирует кризис полисной системы и разрушение привычного, гармоничного античного космоса. Политика, проводимая Александром Великим, положила начало социокультурной трансформации. За двенадцать лет похода рождается новая Империя, которая синтезировала в себе культурные традиции Востока и Запада, однако, подобное сближение двух разных миров породило некую форму деструкции в обществе: «Социокультурная трансформация представляет собой постепенное «размывание» функциональной целостности и сбалансированности сложившейся культурной системы, в определенном смысле ее дисфункцию, ведущую к понижению возможности эффективного регулирования социальной жизни людей» [10, с.166]. Империализм не учитывает интересы отдельно взятой личности. Человек должен превратиться в верного слугу Империи (позже подобное мироощущение будет отражено в идее «AeternitasRomae»).

Главным вопросом философии становятся вопросы этики, который опирается на учение о природе. Наблюдается расхождение философии и науки, поэтому историки называют эпоху эллинизма золотым веком античной науки: «Расцвету научной мысли и научным открытиям способствовали разные обстоятельства: походы Александра Македонского и поддержка им научных изысканий вели к усилению любознательности и накоплению знаний о величии и разнообразии мира» [6, с.440]. Традиционные культы греческой религии были очень популярны, но новые культы, например, обожествление царей, отвечали новым социальным и политическим условиям. Проникшая с Востока идея мистицизма захватила и философскую мысль. Тайное знание воспринималось «как ключ к земному физическому спасению» [6, с.447]. Так как жизнь была полна невзгод, физическое благополучие заботило людей несколько больше, чем спасение души после смерти.

Социокультурная трансформация возникает вследствие неспособности системы адекватно отреагировать на социально-экономические изменения в обществе. Эпоха требует обновления, причем трансформация должна носить качественный характер. На смену старому мировоззрению приходит новое понимание действительности: «В этой борьбе старого и нового актуализируется негативное мышление, общество теряет мировоззренческие ориентиры, а прежние схемы, нормы и правила перестают работать, поскольку не отвечают

резко изменившимся условиям бытия» [10, с.52]. Стоит отметить, что подобное мироощущение очень хорошо выразила философия эскапизма, которая будет популярна в римском обществе. Эскапизм выступает в качестве психологического защитного механизма. Это попытка максимально абстрагироваться и уйти в инобытие, инореальность. Для характеристики подобного явления Ф. Бок использует термин «культурный шок», который определяет психическое состояние человека, когда он попадает в чужую культурную среду. Так же, на наш взгляд, к причинам возникновения такого феномена как эскапизм, можно отнести страх перед социально-политическими изменениями, которые транслировала эпоха эллинизма. Идея бегства от мира ярко выражена в новых философских школах, каждая из которых стремилась найти путь к личному счастью и душевному спокойствию.

Литература

1. Ахмедов Р. М. Религиозный культ и государственная власть на Востоке: особенности взаимоотношений // Древнейшие государства Восточной Европы. – 2019. – № 2 – С. 101-106.
2. Дрюон М. Александр Македонский, или Роман о боге / М. Дрюон. – СПб. : Азбука - Аттикус, 2019. – 416 с.
3. Жебелев С. А. Александр Великий. / С. А. Жебелев. – М. : Издательство З. И. Гржебина, 1922. – 193 с.
4. Краевский А. А. Александр Великий. Биография македонского царя / А. А. Краевский. – М. : НП ИД «Русская панорама», 2017. – 480 с.
5. Левек П. Эллинистический мир / П. Левек. – М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1989. – 252 с.
6. Мартин Т. Древняя Греция: От доисторических времен до эпохи эллинизма / Т. Мартин. – М. : Альпина нон-фикшн, 2020. – 472 с.
7. Нефедов К. Ю. Культ правителя и царская власть в эпоху эллинизма / К. Ю. Нефедов // Древнейшие государства Восточной Европы. – 2014. – № 12 – С. 259-257.
8. Плутарх. Сравнительные жизнеописания / Плутарх. – М. : СПб. : Азбука – Аттикус, 2020. – 352 с.
9. Ранович А. Эллинизм и его историческая роль / А. Ранович. – М. : Академии наук СССР, 1950. – 381 с.
10. Тарасов А. Н. Социокультурные трансформации как основание периодизации европейской культуры: культурфилософский анализ / А. Н. Тарасов // Социодинамика. – 2021. – № 3 – С. 48-54.
11. Тарасов А. Н. Философское знание в условиях социокультурной трансформации (на примере эллинизма) / А. Н. Тарасов // Аналитика культурологии. – 2012. – № 22 – С. 166-169.
12. Шахермайр Ф. Александр Македонский / Ф. Шахермайр. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1997. – 576 с.

© Шурыгина М.А., 2021

Раздел 3

ИЗУЧАЕМ ФИЛОСОФИЮ



*Ахмерова А.А.,
студент 4 курса направления «Культурология»,
ФФС БашГУ*

Научный руководитель – к.филос.н., доцент Валиуллина З.Р.

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ФОРМИРОВАНИЕ ЛИЧНОСТИ КАК СОЦИАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА

Понятие «личность» неразрывно связано с общественными свойствами человека. Вне общества индивид не может стать индивидуальностью (ибо тогда не с чем и не с кем сравнивать его свойства), а тем более личностью.

В науке проявляются два подхода к личности.

Первый рассматривает сущностные (наиболее важные для понимания человека) характеристики. Здесь личность выступает как активный участник свободных действий, как субъект познания и изменения мира. Личностными при этом признаются такие качества, которые определяют образ жизни и самооценку индивидуальных особенностей. При этом самооценка может меняться в зависимости от проявлений личности и окружения, в котором она оказывается.

Второе направление изучения личности рассматривает ее через набор функций или ролей. Человек, действуя в обществе, проявляет себя в самых разных обстоятельствах в зависимости не только от индивидуальных черт, но и от общественных условий. Так, взаимоотношения в семье в условиях традиционного общества требуют от старших ее членов одних действий, от подрастающего поколения – других; в современном обществе модели их поведения могут меняться.

В какой-то степени эти определения дополняют друг друга. Это нужно учитывать, когда рассуждаешь о процессе духовно-нравственного формирования личности. Это актуальная проблема не только психологии и педагогики, но и философии, культурологии, социологии многих других наук.

Существует механизм идентификации человека с миром культурных норм и ценностей в процессе вхождения в систему социальных отношений:

- каждый идентифицируется со своим именем (откликается на него);
- каждый идентифицирует себя с определенным полом (мужчина — женщина);
- каждый притязает на внимание других людей;
- каждый соотносит свое «Я» с прошлым и будущим;
- каждый привыкает к социальному «надо» вместо «хочу» [2, с.103].

Для решения проблемы духовно-нравственного формирования личности, в первую очередь, необходимо создать благоприятные условия для развития личности в раннем и дошкольном возрасте, когда любое воздействие на ребенка может оставить в нем отпечаток. Здесь главную роль играет институт семьи. Именно семья с раннего детства является примером для ребенка, его идеалом.

Если родители внушают ребенку, что нужно быть справедливым и честным с другими людьми, но в своем поведении демонстрируют абсолютно противоположное, то ребенок, с большой вероятностью, будет вести себя не так, как говорят родители, а совершенно иначе. Тем самым возникает первичное несоответствие между декларируемыми ценностями и их исполнением в семье.

Семья – главное связывающее звено между внешним миром и ребенком.

Жизнь доказала, что все проблемы в формировании личности у детей, а также вытекающих из этого проблем у взрослых, возникают из-за ошибок в семейном воспитании. Поэтому так необходимо окружить ребенка теплом, всегда поддерживать во всех начинаниях, и самое главное – любить.

Ребенок подрастает и начинает впитывает много новых социальных качеств, например, адаптироваться к другим. Ребенок понимает, что он зависит от других во многих своих делах и в удовлетворении своих потребностей. Эта взаимозависимость делает человека социальным существом.

Начиная с определенного возраста, отношения человека распространяются не на вещи, а на людей из непосредственного окружения. «Я» как бы выходит за пределы телесно ограниченного индивида и включается в новые системы: «родственники», «соседи», «незнакомые люди», «другая страна», «иная культура». Большое значение для дальнейшей судьбы человека имеют особые «критические» моменты, кризисы личности.

На этой линии формирования и развития личности большое значение имеет пора юности - первые друзья; первые групповые объединения (дворовая компания, школьный класс, студенческая группа); поиск профессии, жизненного призвания. Человек ставит перед собой цели, мечтая, каким он будет в будущем. Эти цели не остаются неизменными, застывшими, жестко фиксированными; они могут осознаваться и не осознаваться человеком.

Понятие о том, какой «Я» есть, развивается у ребенка из представлений о других. Через понимание «других» он приходит к пониманию своего социального «Я». Другие – это родители, ровесники, посторонние являются своеобразным зеркалом для нас. В «других» мы «смотримся» для того, чтобы откорректировать свое поведение, исправить что-либо в своем внутреннем мире.

То, что индивид видит в этом зеркале, есть реакции на наше поведение окружающих. Поэтому индивид помнит, что о нем думают «другие», т.е. каким он выглядит со стороны. Стремясь быть таким, каким нужно, человек ставит перед собой вопрос: «какой я?» и на основании ответа на него корректирует свое поведение.

Итак, в процессе социализации ребенок обретает следующие знания о социальных нормах:

- что в любых жизненных ситуациях нужно следовать нормам морали и действовать согласно своим принципам;
- что познания в области духовной культуры народа, можно и нужно демонстрировать на практике,
- что нужно вести себя должным образом, как принято в той или иной обстановке, чтобы не получить отрицательное мнение о своем поведении.

Итак, социализации — это усвоение индивидом социальных норм и правил в процессе включения во все более обширные социальные коллективы. В результате этого процесса индивид усваивает тип личности с теми качествами, которые предлагает ему общество, и, в конце концов, становится таким же, «как все».

Таким образом, можно заключить, что духовно-нравственное формирование личности является многогранным, долгим процессом, а «духовная жизнь сопряжена с нравственным долгом» [Подробнее см.1, с.74]. Необходимо с раннего детства дать ребенку все самое нужное для полноценного формирования, а лучше всего - придерживаться золотого правила нравственности конфуцианства: «Не делай другим того, чего не желаешь себе». Это правило очень простое. Однако, если бы люди, знавшие о нем, действительно воплощали его в своей жизни, то на земле было бы намного меньше зла, несправедливости и страданий.

Литература:

1. Духовный потенциал экологической культуры этноса // Этно-исторические, правовые и культурно-языковые основания бытия современного человека: Материалы Международной научно-практической конференции (г. Уфа, 23 апреля 2021 г.)/ отв. ред. Л.А. Иткулова. – Уфа: РИЦ БашГУ, 2021. С. 73-77.
2. Поздеева С.М. Социальная антропология. Учебное пособие. - Уфа: РИЦ БашГУ, 2011. - 240 с.

© Ахмерова А.А., 2021

УДК:130.2

Жигач В.А.,

*студент 4 курса факультета философии и психологии
Воронежский государственный университет
e-mail: v.zhigach@yandex.ru*

Ряженев Р.А.,

*студент 4 курса факультета философии и психологии
Воронежский государственный университет
e-mail: ryazhenov2000@mail.ru*

Научный руководитель: д-р филос. н., профессор Ищенко Е.Н.

ЭСКАПИЗМ ОТ ЭСКАПИЗМА. САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ КАК ПОДМЕНА РЕАЛЬНОСТИ (НА ПРИМЕРЕ РАБОТ КОБО АБЭ, ВКЛЮЧАЯ РОМАН-ПРИТЧУ «ЧЕЛОВЕК-ЯЩИК»)

Мы – авторы статьи – убеждены, что понимание реальности до недавних пор было двухуровневым. Реальность первого уровня связана с тем, что существует без деятельности человека (например, природные явления). Второй

уровень – текст-реальность. Он сопряжён с деятельностью социума. Почему второй пласт реальности – текст-реальность? В постмодернизме реальность интерпретируется как текст, поскольку та наделена смыслом, который находится под властью свободных трактовок. Собственно, превращая бытие в систему знаков, мы тем самым уходим от реальности в иную плоскость существования. Поскольку реальность второго уровня является текст-реальностью, мы можем говорить о том, что:

Такая реальность является эскапической. Почему? Реальность, следуя за постмодернизмом, *подменяется* (подчеркивание — авторы статьи) системой знаков. Эта подмена реальности есть проявление бегства от реальности, что текстом не является.

И в то же время эта реальность суть реальность или так воспринимается.

Следовательно, человек живет в текст-реальности, и в то же время эскапируется от реальности.

Здесь же отметим, что второй уровень реальности мы определяем как социальный, поскольку сферы жизни общества (социокультурная, политическая, экономическая и др.) подлежат интерпретации. Природные (биологические) явления - а тем более проблемы в этой сфере (экологические проблемы) - трактовкам не поддаются.

На социальном уровне реальности мы можем говорить об эскапизме как о бегстве от реальности (но от реальности первого уровня), поскольку, как говорилось выше, превращая бытие в систему знаков, мы тем самым уходим от реальности в иную плоскость существования. То есть на данном этапе мы можем говорить, что первому (природному) уровню реальности соответствует эскапизм нулевого порядка, а второму (социальному) уровню – эскапизм первого порядка. Выходит, что эскапизм от эскапизма (эскапизм второго порядка) соответствует третьему пласту реальности – реальности индивидуума.

Выходит, что третий уровень связан с эскапизмом от второго «социального» уровня, который в свою очередь также является эскапизмом от действительной, существующей вне зависимости от человеческих построений, природной реальности.

Одним из первых возникновение подобного бегства от социума и его законов описал в своих произведениях японский писатель Кобо Абэ. В случае Кобо Абэ мы можем выделить две предпосылки, заставившие его коснуться этой проблемы. Об одной из них мы можем говорить с уверенностью, вторая же ещё требует доказательств, но предположить её влияние вполне возможно и имеет под собой основу. Первой посылкой является общий социокультурный фон послевоенной Японии, в котором столкнулись японское архаичное устройство и демилитаризация с демократизацией, которой была подвергнута страна восходящего Солнца после поражения во Второй Мировой войне. Из-за этого возник определённый ценностный хаос: «переломные в мировоззренческом отношении эпохи, сопровождавшиеся тотальным ценностным хаосом» [5, с.149]. Из-за ситуации, возникшей в обществе, индивид испытывал чувство оставленности, брошенности, чувствовал, что никакое государство не сможет ему помочь. Остро ощущая происходящее, Кобо Абэ пишет новеллу «Тиннюся»,

где радикально противопоставляет общество и индивида, показывая, как его ячейка под названием семья вторгается в место жительства интеллектуала и занимает его жил площадь, нещадно эксплуатируя её владельца. Государство же никак не вмешивается в происходящее, поскольку такие персоны как главный герой новеллы К. «подвергались осуждению за свой космополитизм и нежелание разделить общий национальный энтузиазм» [5, с.150]. Помимо социокультурной составляющей на формирование мировоззрения Кобо Абэ значительное влияние оказал Мартин Хайдеггер, влияние которого можно увидеть во многих произведениях Абэ: «Хайдеггеровское совместное бытие людей раскрывается в сфере равнодушия и чуждости» [4, с.276-277]. Отечественные исследователи Е. Скворцова и А. Луцкий уточняют, что: «У Абэ не только люди враждебны друг к другу, но и толпа в целом враждебна каждому человеку в отдельности, как враждебна к нему в целом и окружающая его природа» [4, с.278]. В подобных условиях и возникает третий тип эскапизма - эскапизм от эскапизма, или иначе - бегство от общества. У Кобо Абэ довольно часто герои сталкиваются с определённой проблемой, которая не позволяет им нормально контактировать с другими людьми и всячески стараются эту проблему решить. Порой они не замечают, что вместо этого они всё дальше и дальше удаляются от изначальной цели. Так главный герой романа «Чужое лицо», получивший во время химического эксперимента обезобразившие лицо повреждения, чувствует изменившиеся отношения со стороны других людей и, стремясь стать полноправным членом общества, делает себе умелую маску. Но скрывая истинное лицо он переступает социальные запреты, границы дозволенного сильно расширяются, что в свою очередь ещё больше отдаляет его от образа того члена общества, которым он хотел стать [4, с.277].

Авторы следуют четко поставленным целям:

- 1) выявить предпосылки массового эскапизма от эскапизма через призму работ Абэ Кобо;
- 2) показать, что эскапизм второго порядка, ранее присущий лишь определённым меньшинствам, в связи с развитием технологий, был значительно упрощен и стал достоянием масс;
- 3) попытаться приблизиться к объяснению современного общества.

Для выполнения выше поставленных целей были использованы следующие методы: изучение и анализ романа Абэ Кобо «Человек-ящик», проведение сравнительного анализа черт «элитарного» и «массового» эскапизма от эскапизма.

Роман-притча «Человек-ящик». В виде тезисов отметим поверхностное сходство и более детальное различие между героем Абэ Кобо и современным человеком.

1. Герой Кобо Абэ сам решает на поиск самого себя через «тотальное одиночество» тогда, как современный человек обречён на одиночество в виртуальном пространстве. Человек-ящик осознанно «надевает на себя ящик», когда сегодняшний человек – заложник и раб «ящика».

2. Безымянный герой начинает вести подобие дневника – отрывочные записи, в которых он излагает свои мысли. Это своего рода попытка

самоидентификации, в которой герой обретает дар непредвзятого взгляда на действительность [3, с.136]. Такие отрывочные записи ведёт и современный человек в интернет-пространстве (так называемые «посты»), которые можно связать с поиском «я». Однако, обустроив аккаунты в социальных сетях, человек современности не просто обустроивает свой «ящик», но он создаёт образ (ящик), чтобы отдалить других от понимания его самого так и самому отдалиться. Говоря о целях, стоит отметить, что, если у человека-ящика записи служат непредвзятым взглядом на действительность, то у современного человека публикации – это то, с помощью чего реальность (в особенности их же существования) можно скрасить.

Человек-ящик мечтает обрести свободу от общества, но оказывается трагически беспомощным перед окружающей его реальностью, что вынуждает героя роман печально констатировать: «Я бы покинул свой ящик только в том случае, если бы смог сбросить кожу в ином мире» [3, с.136]

Если человек-ящик говорит: «Я бы покинул свой ящик только в том случае, если бы смог сбросить кожу в ином мире», то современный человек выразился бы примерно так: «Я бы покинул свой ящик только в том случае, если бы он остался вместо меня».

3. «Действительно, насколько мне известно, почти все люди-ящики, точно сговорившись, используют именно такие ящики – видимо, если ящик чем-то выделяется, это снижает анонимность его владельца» [1, с.7].

Если говорить о герое современности, то особенности «ящиков» являются одним из главных конструктов его личности.

4. «Количество вещей нужно свести до минимума, но все-таки существуют совершенно необходимые предметы, которые всегда должны быть под рукой и без которых просто невозможно обойтись: транзистор, чашка, термос, карманный фонарь, полотенце, коробка для мелочей» [1, с.9]. Пожалуй, не стоит много уделять внимания тому, что жизнь в обществе потребления не отличается аскезой [2], современного человека-ящика создают вещи, которые он демонстрирует, например, в социальных сетях (одно из проявлений «ящика»).

5. «А вот чтобы надеть его и стать человеком-ящиком – для этого нужно немалое мужество. В тот миг как человек влезает в ничем не примечательный, обычный картонный ящик и выходит на улицу, исчезают и ящик, и человек, и появляется совершенно новое существо. Человек-ящик отравлен ядом злобы» [1, с.11]. Сходство есть и в данном случае: «человек-ящик отравлен ядом злобы» и сегодня. Различие лишь в том, что злоба или «хейт» (от английского hate – ненавидеть) / «хайп» (от английского hype – надувательство, беззастенчивая реклама) в современном обществе является одним из способов узнаваемости отдельных личностей.

Ранее эскапизм второго порядка был прерогативой далеко не каждого человека, что было тесно связано с материальной сферой, и уровнем дохода индивида. Тот, в чьих руках были значительные богатства, мог перейти на иной пласт эскапизма, и выйти из социума, создав для себя так называемый «театр одного актёра». Поставить себя выше общественной жизни, отыгрывая роль всемогущего Бога (в разных вариациях: либо Бога-карающего, либо Бога-

милосердного) в зависимости от своих индивидуальных желаний. Простой человек не мог себе такого позволить в силу своей вечной вовлеченности в процесс материального производства, выйти из которого значит обречь себя на голодную смерть. Что касается привилегированных слоёв населения, их власть над простыми смертными была столь высока, что позволяла создать своё общество внутри общества со своими порядками и законами, ограниченное размерами угодий или родового поместья. Власть же над жизнями людей, согнанных для участия в данном театре, была целиком и полностью в руках господ, что позволяло одновременно отыгрывать обе вариации Бога и, что самое главное, преодолеть как природную предопределённость, так и социальные ограничения, выйдя на иной пласт существования, и ощутив себя единственным и полноправным властелином своего замкнутого мира.

Пример подобного эскапизма мы видим в фильме Пьера Паоло Пазолини «Сало, или 120 дней Содома», который в свою очередь является вольной интерпретацией романа Маркиза Де Сада «120 дней Содома». Действие происходит во время последних дней итальянского фашизма, который стремится к своему безоговорочному краху. Коснемся сюжета, чтобы показать значимость этого примера: люди, которые играли значимую роль при фашистском режиме (Президент, судья, герцог и епископ), уезжают на удалённую виллу, и приказывают похитить для них определённое количество юношей и девушек. После того, как они были доставлены на эту виллу, мы видим полное выражение триумфа власти этих четырёх значимых лиц над молодыми людьми, которые полностью находятся в их власти. Это можно интерпретировать как попытку эскапизма от разрушающегося социального порядка и установления нового порядка в ином месте. Данный пример наглядно изображает тезисы, высказанные выше.

С развитием технологий пропасть между богатыми и бедными не уменьшилась, но вместе с тем появились новые способы эскапизма от эскапизма доступные большому пласту населения. Покажем это на примере компьютерных игр. Говоря о компьютерных играх, в первую очередь стоит коснуться такого жанра как RPG (компьютерная ролевая игра). В данном жанре игрок имеет возможность создать своего персонажа, с которым довольно часто идентифицирует свою личность, на что влияет несколько факторов. Играя за своего персонажа, он выполняет в игре различные задания, заводит знакомства, улучшает характеристики персонажа, выстраивает романтические отношения с персонажами, являющимися частью игрового мира. То есть определённая граница между играющим человеком и игровым персонажем в момент полного погружения несколько стирается. Мир игры позволяет многим людям отдохнуть от реалий жизни, обязательств по работе, семейных обязанностей и т.д. То есть эскапироваться от социальной действительности в игровом пространстве. В некоторых случаях подобная форма эскапизма от эскапизма доходит до настоящей мании, что порой приводит к весьма печальным последствиям. В игре человек обретает власть над персонажами созданными авторами игры, в большинстве случаев он может их убить, или же им помочь. RPG игры славятся вариативностью действий, за что их и любят многие игроки. От решения игрока

зависит то, как сюжет будет развиваться дальше и что будет с теми или иными персонажами. Таким образом, игрок, несмотря на определённые ограничения, заданные структурой и сюжетом игры, может примерить на себя всё ту же роль Бога, обладающего властью над другими существами, с той лишь разницей, что действие происходит в виртуальной вселенной, а не в реальной жизни. Таким образом, данный вид эскапизма от эскапизма, позволяет сублимировать свои болезненные переживания социальной реальности или биологические проблемы посредством господства в мире компьютерной игры.

Подводя итог, можно сказать, что в модель современного общества можно вписать такое явление как эскапизм от эскапизма, дальнейшее изучение которого поможет в анализе всего общества в целом.

Литература

1. Абэ Кобо, «Человек-ящик» / Кобо Абэ. – М. : Издательский дом «Правда», 1988. – 560 с.
2. Бодрийяр Ж. Общество потребления / Ж. Бодрийяр. – М. : АСТ, 2020. – 384 с.
3. Машукова Д. А. Жизнь в ящике как аналогия "футлярной" жизни в романе К. Абэ "Человек-ящик" / Д. А. Машукова // Международный научно-исследовательский журнал. – 2020. – №6. – С. 135 – 137.
4. Скворцова Е. Л. Духовная традиция и общественная мысль в Японии XX века / Е.Л. Скворцова, А.Л. Луцкий. – М.: Университетская книга, 2014. - 384с.
5. Скворцова Е. Л. Противостояние личности и общества в произведениях Абэ Кобо и Михаила Булгакова / Е. Л. Скворцова, А. Л. Луцкий // Филология: научные исследования. – 2015. – №2. – С. 148-155.

© Жигач В.А., Ряженев Р.А., 2021

УДК 1: 316

*Картунова А.Д.
студентка факультета политологии
МГУ им. М.В. Ломоносова,
e-mail: kartangel@mail.ru*

ИДЕИ РУССКОГО МЫСЛИТЕЛЯ Н.А. БЕРДЯЕВА В РОМАНЕ Е. ВОДОЛАЗКИНА «ОПРАВДАНИЕ ОСТРОВА»

Роман русского писателя Е. Водолазкина «Оправдание острова» [6], изданный в 2020 году, содержит в себе большое количество отсылок к русской истории и религиозной философии. Можно предположить, что при построении основного замысла романа автор опирался на идеи русских социально-политических мыслителей различных периодов, начиная с Древней Руси и заканчивая XX веком. В своём романе Водолазкин рассказывает историю некоего вымышленного Острова, изложенную в форме летописи. Однако

летопись представляет собой не только перечень исторических событий, но и изложение авторских мыслей о власти, революции, истории, религии, государстве, человеке, истине и будущем, которые имеют немало общего с идеями русского мыслителя Н.А. Бердяева (1874-1948).

Водолазкин, рассказывая многовековую историю Острова, намеренно делает акцент на отдалённости данной территории от остального мира [6]. Существует Большая земля и отдельно от неё – Остров, который развивается самостоятельно, поддерживая связь с Большой землёй, однако такое взаимодействие далеко не всегда оказывается полезным. Остров обладает собственными неповторимыми традициями и чертами, даже время здесь течёт иначе – правители Острова Парфений и Ксения жили на протяжении многих веков, застав и позднее Средневековье, и современность. Главная загадка Острова – пророчество о нём самом. Местные жители верят в мистику, знамения, приметы, в то же время оставаясь очень религиозными.

Такое описание Острова перекликается с идеями Бердяева о России. Для Бердяева Россия – таинственный Восток-Запад [5, с. 31], который тоже как бы отдалён от «Большой земли». Безусловно, он имеет с ней взаимодействия и даже некоторые общие черты, но обладает своей спецификой. Русский народ верит одновременно и в приметы, и в Бога, в нём сочетаются языческое и православное начала. Бердяев подчёркивает, насколько развитыми в России были мистические секты [5, с. 47]. Более того, многовековая жизнь правителей в книге Водолазкина может быть своеобразной отсылкой к достаточно медленному развитию общественно-политических институтов в монархической России, некой свойственной народу покорности существующему царскому режиму, о чём пишет Бердяев. Саму же метафору пророчества можно отнести к такой черте русского народа, рассматриваемой Бердяевым, как искание Божьей правды, спасения [5, с. 47].

Жизнь на Острове в корне меняет революция, в результате которой монархическая власть Парфения и Ксении, складывается новое государство во главе с идеологом революции Касьяном, который издаёт декреты и создаёт из своего учения религию Светлого будущего. Революция и столь масштабные изменения в жизнь Острова, согласно Водолазкину, должны были рано или поздно наступить [6]. Однако же установление нового режима сопровождается голодом, кризисом и гражданской войной. Когда же режим власти партии был установлен, партийные лидеры перестали ставить во главу угла интересы народа и сделали своей главной целью удержание собственной власти. Как писал Водолазкин, Касьян жаждал власти, а не республики [6].

Данный этап исторического развития Острова во многом, безусловно, схож с периодом революции 1917 года в России и последующим установлением советской власти, о котором немало писал Бердяев. Согласно Бердяеву, революция в России тоже должна была наступить, так как Россия в принципе развивается «катастрофически» [5, с. 32]. «Революционность есть движение истории», – констатирует Бердяев [5, с. 57]. Саму же советскую власть русский мыслитель называет «сатанократией» [3] и утверждает, что главной целью советских лидеров после упрочения власти партии было не построение

идеального с точки зрения доступности общественных благ для населения социума, а сосредоточение и удержание в своих руках властных ресурсов. Более того, Бердяев называет большевистскую идеологию новой религией [2, с. 521] (даже лжерелигией и обратным хилизмом) в то время, как Водолазкин называет идеологию Касьяна религией Светлого будущего [6].

Так, Бердяев утверждает, что зло всегда является залогом зла. А вера в то, что зло диалектически перейдёт в добро является ложной [2, с. 150]. Бердяеву вторит и Водолазкин, говоря, что зло всегда остаётся злом, лишь меняя свои одежды [6].

Однако самым интересным является тот факт, что и Водолазкин, и Бердяев обращаются к эсхатологическим идеям. Практически в конце романа жители острова находят пророчество, в котором говорится о трёх праведниках, которые могут спасти Остров от гибели. Агафон, автор пророчества, пишет о существующих в обществе недугах, внутренней вражде, отходе от истинно благих идей, беде, заключённой в самих жителях Острова. Также в пророчестве говорится о времени, когда стоит открыться миру (в другие же исторические периоды, наоборот, закрыться), после чего весь вред обернётся благом [6].

Бердяев также говорит о духовном и интеллектуальном кризисе русского общества, даже когда пишет о русской интеллигенции [5]. Более того, русский мыслитель видит во власти большевиков Антихриста. При советской власти, согласно Бердяеву, русский человек угнетается, он несвободен. Хотя самое важное стремление в человеке – это его стремление к свободе [1]. В эсхатологической идее Бердяева возможны только два исхода – приход или Антихриста, или Бога. Спасение русского народа и человечества Бердяев видит в переходе к «новому Средневековью» [3].

В самом конце книги Остров стоит на грани гибели – на нём начинает извергаться вулкан, и для того, чтобы спасти родную землю из эмиграции возвращаются его прежние правители – Парфений и Ксения, чтобы исполнить пророчество. Они идут по направлению к лаве, и, когда правящая чета пропадает из виду, вулкан успокаивается. Население же Острова не эвакуировалось, так как не имело возможности уплыть на кораблях, которые забрала армия с Большой земли, и собралось на площади. Так Водолазкин указывает на неизбежность конца в случае (жители бы сгорели в лаве), если бы не уверовали в силу праведников. Таким образом, единственным способом спастись стала вера. На Острове, спасённым двумя праведниками, наступил мир. Третьим же праведником, как пишет Водолазкин, возможно, был сам Христос. Однако Водолазкин говорит ещё в начале книги о том, что основной причиной обстоятельств является не Бог, а человек [6]. Так, народ, ведомый праведниками, смог объединиться и уверовать в собственное спасение.

Так и Бердяев пишет о спасении всего мира от конца за счёт единения русского народа, вселенскости, под эгидой духовной борьбы ради высшей цели [3]. Сама же эта борьба начинается с переосмысления своей жизни каждым отдельным человеком, появления в его душе желания свободы в единстве. Такое самопознание в конечном счёте приведёт к революции не социально-политической, а духовной. Именно это станет условием перехода к новой

«народной» эпохе [3], а именно новому Средневековью. Произойдёт возвращение к истинной хилиастической идее, после чего возможно будет спасение человечества в целом. Подтверждением схожести с данной концепции с романом Водолазкина также может быть факт возвращения из эмиграции родившихся ещё в Средние века Парфения и Ксению, сила духа и веры которых спасает Остров.

Должно быть, на Острове, преодолевшем общественные кризисы прошлого и, выражаясь словами Бердяева, «гниение остатков старой культуры» [3], вступит в фазу нового исторического развития, которая будет сочетать в себе опыт предыдущих эпох и главной её чертой станет универсалистический коллективизм.

Таким образом, в романе Е. Водолазкина «Оправдание Острова» действительно прослеживаются идеи, высказанные ещё в XX столетии Н.А. Бердяевым, на основании чего можно предположить, что Водолазкин если не опирался на взгляды Бердяева при написании романа, то использовал некоторые из них в качестве опоры для построения идейных аспектов книги.

Литература

1. Бердяев Н.А. Из этюдов о Я. Беме. Этюд I. Учение об Ungrund, эл. версия – URL: <http://www.odinblago.ru/path/20/2> (дата обращения: 19.11.2021)
2. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – Париж: YMCA-PRESS, 1955. – 160 с.
3. Бердяев Н.А. Новое Средневековье. Размышление о судьбе России и Европы., эл. версия. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Nikolaj_Berdyaev/novoe-srednevekovje/ (дата обращения 19.11.2021)
4. Бердяев Н.А. Русская идея. – СПб.: Азбука-классика, 2008. – 318 с.
5. Бердяев Н.А. Философская истина или интеллигентская правда / Вехи, 1909. — М., тип. Саблина. 1909. – С. 171-192.
6. Водолазкин Е.Г. Оправдание Острова., эл. версия. – URL: <https://libcat.ru/knigi/proza/sovremennaya-proza/388757-evgenij-vodolazkin-opravdanie-ostrova.html#text> (дата обращения 19.11.2021)

© КОРТУНОВА А.Д., 2021

*Латыпова А.Р.,
соискатель кафедры философии и культурологии БашГУ,
email: latar1979@gmail.com*

Научный руководитель – д.филос.н., профессор Лукьянов А.В.

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО САМООТЧУЖДЕНИЯ В КОНТЕКСТЕ «ВЕЧНОГО» И «ПРЕХОДЯЩЕГО».

Человеческое «Я» и то, что противостоит ему вовне, отныне оказываются разделенными. Вместе с тем, они оказываются и духовно беднее друг для друга. То, что человек создает, в конечном счете, перерастает сами созидательные способности его деятельности. В духовных ресурсах человека есть то, что осуществляется самостоятельно. Но многое связано и с простым автоматизмом. Преходящее бытие как раз и связано с неким технократизмом действия человека. Этот технократизм соотносим с отчуждением, общественным базисом которого выступает то, что становится товаром.

Все преходящее оказывается связанным с плохим циркулированием товара. Преходящее соотносимо с количественными характеристиками деятельности.

Мы живем в эпоху количества, когда последнее преобладает над качеством.

Однако ориентация человека на качество вещей и на саму деятельность, которая опирается на качественные показатели, связано с преодолением отчужденного от человека бытия.

Заметим, что человеческое общество не связано с механическим отчуждением мира от сущностных сил самого человека. Становление социальности, как совокупности сущностных сил личности, не может автоматическим образом обуславливать субъекта социальной деятельности, человека, общества. «Вечное» в человеческой деятельности проявляется не только в возрастании шансов человека в социальной и экономической жизни, но и в том, что человек не должен сегодня в связи с возрастанием роли и значения искусственного интеллекта в общественной жизни утратить сами общечеловеческие ценности. При этом, задача искусственного интеллекта состоит не в «расчеловечивании» человека, не в том, чтобы превратить человека в «вектор» политики, в «отпечаток» его социального мира, не в простую возможность физического бытия сознания, а в том, чтобы человеку жилось лучше в этом сложном мире, где до сих пор продолжает сохраняться ориентация на преходящее, а не на вечное.

Ориентация на вечное, на непреходящие ценности, делает человека ориентированным на общечеловеческие ценности. В результате возрастает сама ориентация на человеческий интерес к проблемам бытия и познания.

Сам мир представляется не чем-то податливым, т.е. как некий «пассивный воск». Мир активным образом вмешивается в жизнедеятельность человека. Мы должны понимать, что субъект-объектное отношение относится к истинному видению причин любого отчуждения человека от самого себя и от своей деятельности. Человек не довольствуется существующим положением дел и с помощью философской рефлексии стремится преодолеть самоотчуждение, тем самым, выступить против временного и преходящего бытия.

Заметим, что объективным становится лишь такое познание, которое в человеческих оттенках относится осторожно к миру и к объективному овеществлению. Нам думается, что «овеществление» оппозиционно чисто человеческим качествам. Но на самом деле межчеловеческие, общественные корни духовного бытия, никогда не могут приблизиться к простому объективному овеществлению.

Проблема человеческого самоотчуждения приближается к общественным корням исследования деятельности. Человек хочет быть независимым от «переживающего» и понимающего субъекта. Человек всегда хотел установить, что было, и он никогда не брал на себя задачу быть «судьёю мира». Люди, которые стремятся к преодолению отчуждения и самоотчуждения, стремятся интерпретировать науку как чисто внесубъективную профессию. Но эта позиция, далеко не без основания, выступает как соразмерная времени. Данная мировоззренческая позиция соответствует далеко зашедшей бюрократизации сознания.

Человек, вместо того, чтобы стать действительно субъективным, выступает в качестве предпосылки отчужденного субъекта. Эта позиция не гарантирует свободного познания вещей и процессов.

Нам думается, что циркуляция между техническим и духовным миром уничтожает самого человека как главного производителя вещей. Мы сегодня существуем в «раздушевлённом» мире. Все объекты этого мира становятся «клиповыми» и бездушными. Человек оказывается в совершенно мертвом мире. Сама картина мира является «мертвой». Мир, в котором существует сегодня человек, становится настолько крохотным, что в нем не оказывается места даже для одной головы человека. Разумеется, современный мир подает импульсы, причем, зачастую весьма позитивные.

Мир сегодня становится не только весьма эластичным, но и выступает противоположностью объектному фетишизму. Мир превращается в оппозицию переживающему и понимающему субъекту. Сам человек не становится пассивно наблюдающим, а стремится приоткрыть производящее бытие.

Но тем не менее, мы стремимся улучшить этот мир. Ведь мы сами выступаем в качестве предпосылки улучшения мира. Мы выступаем против объектного фетишизма, против фактичности ставшего.

Самоотчуждение человека, зачастую, оказывается лишенным всякого смысла. Как это не странно, сам смысл находится в сильной зависимости от переживаемого и понимающего субъекта. Человек не только наблюдает мир в его двигательной активности, но и стремится к воспроизводству своей социальности.

Мы не должны вычеркивать субъекта из мира культуры, субъект находится не в простой контрарной противоположности с нашим общим делом. Вместо тотального отчуждения, которое является абсурдом, в нашей реальной жизни появляются следствия тотального отчуждения мышления от человека.

И все же, является странным, что внутренние и внешние закономерности чаще всего стоят на одной ноте. Но мы не должны забывать немецкую классическую философию. Человек не должен забывать за продуктом и продуцирующего. При этом, здесь значима не история, а наша природа, как находящийся «на огне мир» становления, который находится в вечном движении.

Мы не хотим утверждать власть «внутреннего», человечески-общественного бытия. Познающий субъект – это не единственный ключ для того, чтобы раздвигать границы закрытого мира. Нам необходимо раскрыться самим в глубинах закрытого мира. Ведь познание происходит не из работы над самим «внутренним» самосознанием, а с целью информации о мире и ради самого этого мира. Внутренний мир связан не только с проникновением «я», но и с глубиной, которая связана с ключом к «внешнему». Но этот «ключ» есть не только субстанция «ключевого», а являются чем-то мало законченным.

Итак, человеческое самоотчуждение связано не только с преодолением внешнего бытия, а само внутреннее, духовное бытие может стать внешним. Во-вторых, сам субъект сопровождается вхождением соразмерного ему мира. Внутреннее и внешнее должны гарантировать взаимодействие внешнего и внутреннего. Духовная сила должна гарантировать путь домой, на свою духовную Родину.

Литература

1. См.: Блох. Э. Тюбингенское введение в философии/пер. с нем. Т.Ю. Быстровой, С.Е. Вершиина, Д.И. Криушова - Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1997. - 400 с.

© Латыпова А.Р., 2021

УДК 1:140.8

*Мещеряков Д.А.
студент 3 курса направления «История»
ИИГУ БашГУ*

Научный руководитель: д. филос. наук, профессор Р.Х. Лукманова

М. ХАЙДЕГГЕР И «СОВРЕМЕННОСТЬ»

В отличие от слова «современный», которое в обыденном использовании означает прогресс и улучшение по сравнению с прошлым, понятие «современность» употребляют часто уничижительно, предполагая негативную культурную обратную сторону «прогресса».

М. Хайдеггер понимал проблемы, которые были поставлены современным ему позитивистским, сциентистским, антиметафизическим мировоззрением, и стремился пробудить человеческое осознание реальности, выходящей за ограничительные рамки нашей чувственности. Но, хотя в начале своей карьеры М. Хайдеггер находился под сильным влиянием феноменологии Э. Гуссерля, он отошел от нее и разработал свою философскую систему. Хайдеггер, который в конце концов решил называть себя мыслителем, а не философом или ученым, начал свою карьеру католического богослова, но в итоге стал атеистом (или, по крайней мере, агностиком), приверженцем «бытия», который хотел заменить не только «современное», позитивизм и сциентизм, но также и саму метафизику со своего рода поэтической медитацией на Бытие, окончательную скрытую основу всех существ [9].

Хайдеггер считал, что «современность» - это упадок в понимании реальности, и что понимание проблем современности требует возврата к истокам философии древних греков. Он пришел к выводу, что философия Платона уже отпала от изначальной истины Парменида и Гераклита в простую метафизику.

Утрата реальности, которую Хайдеггер обнаружил в современности, истолковывалась как «бездомность». В своих лекциях 1929-30 гг. «Фундаментальные концепции метафизики: мир, конечность, одиночество» Хайдеггер говорит: «Diese Tiefe Langeweile... Gerade im alemannischen Sprachgebrauch ist es kein Zufall, dass „lange Zeit“ gleichbedeutend mit „Heimweh“ ist. ...Wir haben irgendwo gehört, dass Philosophieren Heimweh hat» [4, с.135]. Это можно перевести как: «Эта глубокая скука... особенно в алеманнском употреблении, не случайно, что «иметь долгое время» означает то же самое, что «тосковать по дому» ...Мы где-то слышали, что философствование - это тоска по дому».

Анализируя эту «тоску по дому» как чувство пустоты, он диагностирует преобладающее в Германии настроение как одно из настроений глубокой метафизической скуки, чувство оторванности от корней и бездомности, которое является не потерянным отношением к трансцендентности, а отчуждением от сущности истории «существа». Поиск - это возврат к «немецкому бытию» или «немецкой культуре», Отечеству. Но здесь есть нечто большее, чем просто желание укорениться на родной земле. С философской, а также с германской точки зрения, мышление Хайдеггера выражает тоску по потерянному «изначальному» времени, когда Бытие раскрылось для человека, когда человек жил в полной, дорациональной, предсознательной целостности, прежде чем человек отпал от Бытия в рассуждение и метафизику с ее концентрацией на сущностях, их природе и их производстве.

На протяжении всей жизни Хайдеггер заботился о том, чтобы восстановить «дом» для человека в осознании Бытия (das Sein), таинственного чего-то, что проявляется в мире существ (Seiendes). Человеческие существа как дазайн - это «поляна», где Существо может выйти из укрытия в присутствие, очевидно, к самому себе, поскольку das Sein является частью Sein [1, с.11]. Эта фундаментальная онтология, которую Хайдеггер начал разрабатывать в своих ранних работах, является серьезным вызовом позитивизму современности,

поскольку Хайдеггер искал это окончательное Существо за пределами всех проявлений.

Хайдеггер отвергал позитивизм современности и стремился вернуться в сверхчувственный мир. Он жаждал изначального, мифического, невозможного мира, в которой Бытие присутствовало бы во всей своей полноте. Он был недоволен современностью, потому что не мог найти в ней места для первозданной и простой жизни.

Хотя М. Хайдеггер часто говорил о богах или Боге и о том, что «только бог может спасти нас», он не отождествлял Бытие или даже божественность с Богом и не показывал интереса к душе и ее связи с божественным. Эти вопросы он относил к теологии, которую считал положительной наукой. В целом Хайдеггер считал христианство, наряду с метафизикой, ответственным за закат Запада от Парменида к современному позитивизму. Он прямо говорит в лекции 1924 года «Понятие времени»: «Der Philosoph glaubt nicht» [3, с.57], то есть «философ не верит», или, в более свободном переводе, философ «не озабочен» ни Богом, ни вечностью, ни трансцендентным. По его словам, философ полон решимости «понимать время с точки зрения времени», а не время в отношении к вечности.

Что Хайдеггер подразумевает под бытием? В эссе под названием «Поворот» Хайдеггер говорит, что бытие «само по себе посылает нам себя, не предшествует никакая причина в порядке бытия, равно как и из него не вытекает никакого следствия для бытия» [6, с.3]. В «Письме о гуманизме» бытие «есть оно само. Грядущее мышление должно научиться переживать это и говорить это. «Бытие» - это не Бог и не космическое основание. Бытие дальше, чем все существа, и все же ближе к человеку, чем любое существо, будь то камень, зверь, произведение искусства, машина, будь то ангел или Бог» [5, с.10].

Какие выводы из всего этого можно сделать? Несомненно, похоже, что Хайдеггер является скорее частью проблем современности, чем их обоснованным критиком. Хайдеггер, в конечном итоге, стал еще одним современным гностиком и создателем второй реальности. Мышление Хайдеггера все еще имеет ту же базовую структуру бездомности, тоски и поиска того, чего нам не хватает, падения и потребности в спасении и участие в чем-то большем, чем просто человеческое.

Литература

1. Хайдеггер М. Бытие и Время. М.: Академический проект, 2015. – 460 с.
2. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 446 с.
3. M. Heidegger. (1924) Der Begriff der Zeit. Frankfurt am Main. 2004. 70 p.
URL: <https://heidegger.ru/#a6>
4. M. Heidegger. (1929) Die Grundbegriffe der Metaphysik. Frankfurt am Main. 1985. 560 p.
URL: <https://heidegger.ru/#a3>
5. M. Heidegger (1946) Brief uber den «Humanismus» // Publish Writings 1910-1976. 54 p. URL: <https://heidegger.ru/#a1>

6. M. Heidegger (1949) 1. Einblick in das was ist. Bremer Vortrage: Das Ding — Das Gestell — Die Gefahr — Die Kehre. // III Private Monographs and Lectures. 12 p. //URL: <https://heidegger.ru/#a6>
7. Марчукова Е.С. Образы философии Средневековья у Гегеля и Хайдеггера. Дисс.на соискание уч.степ.канд.филос.н. Институт философии Российской академии наук. М.: 2021. 190 с.
8. Ж. Деррида. Йельский семинар по Хайдеггеру // <https://syg.ma/@noodletranslate/zhak-dierrida-iielskii-sieminar-po-khaidieghghieru>
9. Биография М. Хайдеггера // <https://calcsbox.com/post/martin-hajdegger.html>
- ©Мещеряков Д.А., 2021

УДК : 316.3

*Рудалёва М.А.
студентка 4 курса факультета философии и психологи
Воронежского государственного университета
e-mail: rudaliovamargarita@yandex.ru*

Научный руководитель: к. филос. н., доцент Кукарников Д.Г.

ПРОБЛЕМА «ОБЩЕСТВА ПОТРЕБЛЕНИЯ» И ВЗГЛЯД НА СОВРЕМЕННОЕ ОБЩЕСТВО В РАБОТАХ Э. ФРОММА, Г. МАРКУЗЕ, Ж. БОДРИЙЯРА

В современном обществе человек сталкивается с множеством проблем: такими, как перенаселение, возможность мировой войны, кризис экологии, тотальные бедность и безработица, засилье общества потребления и другие. Со многими из глобальных проблем человек вынужден иметь дело каждый день, особенно ярко это проявляется на примере общества потребления. Потребление всегда играло важную роль в жизни человека, так как связано с удовлетворением потребностей. Но общество потребления как социально-философский феномен возникает с появлением капитализма, когда предприниматели стали бороться за потребителя, предлагать все больше товара, ставшего доступным благодаря массовому производству. Сама концепция общества потребления возникла в 60-е годы XX века в США, а затем уже распространилась по всему миру. Потребление в современном постиндустриальном обществе занимает не менее важную роль, чем производство. Потребление выступает одной из главных форм взаимодействия индивидов.

Немецкий философ и социолог Эрих Фромм впервые вводит термин «общество потребления» (consumer society) в своих книгах «Здоровое общество» (1955), «Иметь или быть?» (1976). Э. Фромм характеризует потребление как желание обладать чем-либо и отмечает, что во второй половине XX в. сформировался новый тип человека, которого условно можно назвать «рыночная личность». Такой человек себя воспринимает как товар и свою ценность видит

не в «потребительской», а в «меновой стоимости». Важной характеристикой данного типа является приспособление к рынку (понимаемом как тип отношений) и пренебрежение своим «эго». «Рыночная личность» постоянно меняется под те условия, которые диктует ему общество. Так как Э. Фромм был одним из основателей неопрейдизма, то он пишет о том, что в современном обществе происходит подавление всяческих эмоций. Человек превратился в безликий инструмент, который принадлежит большой компании или производству, его индивидуальность растворяется в массах. Так как человек постоянно старается подавить свои эмоции, он становится равнодушен к окружающим его вещам. Вещи, которые он покупает, приносят ему радость только в первые минуты, затем они становятся ему чужими и ненужными. Как пишет Э. Фромм: «Цель «рыночной личности» – оптимальное функционирование в данных обстоятельствах – обуславливает и средства: все реакции такой личности исключительно рассудочны и прагматичны» [5, с.230]. «Рыночная личность» Э. Фромма сходна по своему содержанию с марксистским понятием «отчужденная личность»: отчуждение происходит как от своего труда, так и от самого себя. Э. Фромм пытается ответить на вопрос: что лучше – быть или иметь? «Быть» – это значит отказаться от «богатства» и «суеты», это значит обновлять и развивать свою личность, проявлять себя в творчестве. «Иметь» – тождественно синониму владеть, обладать вещами, материальными средствами, престижем. Обладание тесно связано с понятием потребления. Важно иметь в виду, что потреблять можно не только непосредственно, в материальном смысле (как, например, продукты питания), но потреблять мы можем и символически. К примеру, когда индивид покупает дорогую вещь, он тем самым «покупает» образ успешного, счастливого человека, который обладает этой вещью, недоступной другим покупателям по финансовым причинам. То есть человек становится зависимым от вещей, которые он приобретает.

Эту мысль также высказывал представитель Франкфуртской школы Герберт Маркузе. В своей работе «Одномерный человек» (1964) он пишет: «Люди узнают себя в окружающих их предметах потребления, прирастают душой к автомобилю, стереосистеме, бытовой технике, обстановке квартиры. Сам механизм, привязывающий индивида к обществу, изменился, и общественный контроль теперь коренится в новых потребностях, производимых обществом» [3, с.12]. Производитель в индустриальном обществе все больше подстраивается под интересы потребителя, стараясь сделать так, чтобы его товар купили. С одной стороны, это ведет к положительным результатам, так как массовое производство способствует росту благосостояния общества, к повышению уровня жизни, а также избавляет человека от стресса и беспокойства, так как купленный товар уже навсегда остается собственностью индивида. С другой стороны, массовое производство товара заставляет покупать все больше товара, чтобы получить «сиюминутное» счастье, а затем копить деньги на приобретение нового товара, о котором человек узнает через СМИ.

Категории бытия и обладания, о последнем из которых часто говорят в обществе потребления, достаточно подробно описывает Э. Фромм. Их специфическими особенностями является то, что категория «быть» направлена

на процесс жизни, тогда как категория «иметь» – на владение. В современном обществе наибольшее значение придается второй категории, так как она нацелена на приобретение и потребление товаров. Современное общество должно помнить о том, что удовольствие и так называемое «счастье» можно получить, находясь в определенном пространстве своего бытия, ощущая себя живым и полным энергии действовать, создавать что-либо новое. Э. Фромм в своей книге «Иметь или быть» ссылается на понятие бытия средневекового мистика М. Экхарта: ««Быть» означает быть активным, и это значит вырваться из плена обладания, в этом состоит главное условие всякой подлинной активности» [5, с.104].

Г. Маркузе считает, что общество потребления формирует «ложные потребности». Человек в индустриальном обществе становится рабом, происходит отчуждение субъекта от его собственного труда. Одномерность возникает тогда, когда подавляется творчество и индивидуальность и на первый план выходят шаблонность и массовость. В связи с ложными потребностями и навязанным образом счастья возникает конформистское поведение людей: человек уже не пытается что-то поменять, выйти из-за рамок привычного и навязанного образа жизни, он живет с тем, что ему передадут в СМИ. Правительство может создать иллюзию счастливого государства, в котором каждому доступно то, что является предметом роскошной жизни. Но это будет всего лишь иллюзия, поэтому с ложными потребностями, которое формирует общество потребления, нужно бороться. Г. Маркузе не приводит какого-либо конкретного решения этой проблемы, однако ссылается на молодежь и национальные меньшинства, которые, по его мнению, еще способны изменить текущее положение, к тому же они меньше всего задеваются «репрессивной системой влечений». Трудно не согласиться с выводами Г. Маркузе, однако, если мы говорим о современном обществе, мы не можем утверждать о явной одномерности. От самого человека зависит, захочет ли он быть индивидуальностью, сможет ли он найти золотую середину между влечениями и чрезмерной рациональностью. Одномерность, по Маркузе, представляет однотипность, когда как всегда находится тот, кто противостоит существующей системе, находится в оппозиции, пытается рассказать о своих целях и предполагает альтернативные пути развития. Главное, чтобы эти альтернативные цели были гуманными и не были направлены против человеческой природы.

Как уже было сказано ранее, общество потребления возникает не как спонтанное явление, а как закономерный этап развития капитализма. Стремление к обладанию – это вполне естественная человеческая потребность, но если такие потребности начинают доминировать, то общество сталкивается с проблемами непонимания того, для чего нужно покупать, общество сталкивается с бездумным поглощением массы товаров, которые не прослужат долго. Человек отделяется от своей сущности, становится чужим самому себе, не может обрести свое собственное «Я». Из-за этого индивидуумом становится легче управлять, он становится зависимым от того, что ему навязывают другие. Значительное влияние на общество потребления оказывает средний класс: «...культура

потребления несла в себе эффект своего рода «подкупа» рабочих, предлагая им относительный комфорт и материальные блага в обмен на их неизменную лояльность капитализму и безразличие к борьбе за социальные и политические перемены» [2, с.203]. Г. Маркузе писал в работе «Одномерный человек», что сейчас (во второй половине XX в.) рабочий не заинтересован в том, чтобы совершить революцию, он занят консьюмеризмом. Материальное потребление становится ценнее, чем вопросы общества, политики, экономики.

В современном обществе, как пишет Э. Фромм, индивидам кажется, что нет авторитетов, и мы можем сами выбирать то, кем хотим стать или что хотим купить. Однако иногда это является иллюзией, так как власть можно осуществлять даже благодаря конформизму: «Конформизм – вот тот механизм, при помощи которого властвует анонимный авторитет» [4, с. 179]. Анонимным авторитетом может быть правительство или отдельные его функционеры, и из-за демократической завесы может действовать реальный тоталитаризм. Таким образом, общество потребления несет в себе большое количество проблем, которые связаны с экономикой, политикой, философией. Человеку важно понять, что он является зависимым от медиа-пространств, от рекламы, которая несет в себе ложные потребности. В таком количестве подмен и символов очень легко запутаться, и, чтобы произошли изменения, нужно менять сознание, ориентироваться на состоянии «быть», а не «иметь». Когда человек станет рефлексировать над своими поступками, ему будет легче руководствоваться самим собой, не поддаваясь влиянию многих внешних стандартов, которые зачастую несут в себе неверную информацию и подменяют многие понятия.

Французский мыслитель Жан Бодрийяр в своей книге «Общество потребления» (1970) пишет о трансформации реальности в обществе постмодерна. Для Ж. Бодрийяра потребление выступает последовательностью часто сменяющихся символов-симулякров. Вещь становится функциональной, максимально удобной для человека, в работе которой он принимает все меньшее участие. На этот вид взаимодействия вещи и человека повлиял научно-технический прогресс, без него такой бы коммуникации между человеком и техникой не возникло. Если Э. Фромм писал о том, что в «рыночной личности» подавляются эмоции, и человек становится ко всему равнодушен, то общество потребления пытается восполнить этот баланс. Опять же, подменяя настоящие эмоции эмоциями временными, необходимыми только для продажи продукта. Современному обществу, по мнению Ж. Бодрийяра, не хватает искренности, и потребляются только знаки искренности. Ж. Бодрийяр пишет: «Утрата непосредственной, взаимной, символической человечности в отношениях – основной факт наших обществ. Именно поэтому систематически осуществляется новое введение человеческого потребления – в форме знаков – в общественный кругооборот и потребление этого отношения, этой знаковой человеческой теплоты» [1, с. 205]. Таким образом, современное понимание потребления распространяется не только на обладание или собственность, но и на отношения между людьми, на их коммуникацию. Ж. Бодрийяр понимает потребление как симулякр, из-за чего человеку приходится жить в искусственно созданной среде. Однако довольно трудно представить этот процесс на практике, так как СМИ,

реклама, мода проникают во все сферы жизни общества и отделиться от этого не представляется возможным. Человек имеет неограниченные потребности, а ассортимент и иллюзия доступности товара в капиталистическом обществе лишь только этому способствуют. Сделать это можно, лишь избавившись от того же конформистского поведения, о котором говорит Э. Фромм. В современном мире идеальным устройством для человека является общество, где возможно безграничное потребление. Тогда как человеческое счастье, как считает Э. Фромм, заключается в результате творческих усилий.

В книге «Общество потребления» французский философ, помимо того, что пишет о потреблении как симулякре, говорит и о культе тела. Культ тела появляется тогда, когда человек вынужден «продавать» себя. Но это ведет к отчуждению от своей сущности. Об этом также писал К. Маркс. Отчуждение от своей родовой сущности, когда труд является регламентированным, и человек трудится для того, чтобы удовлетворить свои потребности. У человека остается все меньше времени для творчества, так и происходит отчуждение от самого себя.

Важную роль в исследовании общества потребления оказывает понятие досуга. Бодрийяр считает, что досуг становится отчужденным от человека потому, что он становится необходимым не только для того, чтобы восстановить силы, но и для того, чтобы его потерять или «убить». В современном обществе люди не столько имеют потребность в досуге, сколько нуждаются в доказательстве своей свободы от производительного труда. Досуг является показателем статуса и престижа в обществе. Главный вывод, к которому подводит Бодрийяр, заключается в том, что досуг не автономен, он определяется отсутствием труда. Досуг в таком случае становится некой маркой, знаком, который говорит об иллюзии свободного времени.

В обществе потребления формируется свое понимание к расточительству. Общество сегодня старается произвести то, что быстро испортится (в соответствии с замыслом производителя), что не прослужит долго. Коммерсантам это выгодно потому, что тогда их товар будут покупать больше. Реализовывать большой сбыт продукции помогает реклама, которая лишает товары их настоящей потребительской ценности и подчиняет их постоянному обновлению или следованию моде. Ж. Бодрийяр предостерегает человечество от чрезмерного и бездумного потребления и выступает за то, чтобы вещь могла служить более длительный срок. Ж. Бодрийяр пишет о том, потребление и вытекающее из него расточительство становятся обязанностью, порождаемой экономической системой. То, что может быть выгодно экономике, может быть не выгодно индивиду или целой группе людей.

Э. Фромм, Г. Маркузе и Ж. Бодрийяр занимались проблемами современного общества и возможными последствиями его развития. Философы рассматривали общество с разных позиций, но все они приходили к общему выводу о потере человеком своей индивидуальности, об отчужденности человека от своего труда и своей родовой сущности, о значительном влиянии материальных потребностей на жизнь людей. Общество потребления ведет к обострению проблем экологии, конкуренции за рынки сбыта и потребителей,

ведет к использованию в огромных количествах невозобновимых ресурсов. Но у общества потребления есть ряд положительных черт: таких как доступность товаров и лёгкость удовлетворения человеческих потребностей. Главная проблема заключается в том, что в условиях капитализма складываются ложные потребности, которые ведут к расточительству. Человек потребляет больше не потому, что ему сейчас это необходимо; он мечтает жить другой жизнью, в которой его социальный статус будет выше, чем настоящий, и помочь ему в этом могут товары, которые проецируют образ счастливой жизни. Конечно, целью данных авторов не является изобличение праздного общества, данные авторы пытаются на основе конкретных примеров описать проблемы современного общества, о влиянии общества потребления на духовную и социальную сферу жизни общества. Если экономика заинтересована в сбыте продукции, то направленность будет на установку «иметь», а не «быть». В современном обществе складывается иллюзия способности выбирать, потому что индивид так же, как раньше зависел от авторитета, сейчас зависит от вещей и того, что ему предлагает СМИ.

Современное общество заинтересовано в том, чтобы научить граждан потреблению. Задача человека состоит в том, чтобы не быть зависимым от потребления. Возможно, потребляя или обладая чем-то, человек тем самым доказывает свою бессмертность, ведь накопление богатств подразумевает их долгое использование. В категории потребления человек проявляет свое стремление к собственности, тогда как существование как таковое говорит о том, что нужно наслаждаться тем, что есть, уметь отдавать и получать взамен. Э. Фромм, Г. Маркузе и Ж. Бодрийяр пишут о том, что современный человек привязан к материальным ценностям и это его ограничивает. Новому человеку нужно будет отказаться от потребительской ориентации в пользу экзистенциальной. Именно экзистенциальные потребности направлены на коммуникацию людей друг с другом, в проявлении себя как высшего существа, а не совокупности инстинктов и влечений.

Литература

1. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр. – М. : Республика, 2006. – 269 с.
 2. Кукарников Д. Г. Исторический опыт и формирование идеи репрессивной толерантности в концепции Герберта Маркузе / Д. Г. Кукарников // Материалы международной научно-методической конференции 27-28 апреля 2021 г. «Философия и культура в гуманитарном дискурсе». – Воронеж : ЦНТИ, 2021. – С. 201-208.
 3. Маркузе Г. Одномерный человек / Г. Маркузе. – М. : REFL-book, 1994. – 368с.
 4. Фромм Э. Здоровое общество. Догмат о Христе / Э. Фромм – М. : Издательство АСТ, 2005. – 571 с.
 5. Фромм Э. Иметь или быть? / Э. Фромм. – М.:Издательство АСТ, 2017. – 320 с.
- © Рудалева М.А., 2021

Научный руководитель – д.филос.н., профессор Хабибуллина З.Н.

ВЫБОР И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ

Проблема ответственности определяет настоящее и будущее отдельных личностей, общества, социальные группы, классы и т.д. Ответственность – важный социальный феномен. Социальный континуум включает в себя элементы социальной ответственности и выбора. Они оказывают влияние на мировоззрение человека, социальные общности, массовое сознание и, в большей степени, определяют социально-общественное бытие. В современном обществе растет неустойчивость многих физических и социальных процессов, а также психологических явлений. В данных условиях, личность, обладающая не только правом выбора, но и ответственностью, оказывает влияние на развитие всего человечества.

Человек как «мыслящее существо» ответственен за себя самого при создании образа личности, способного к выбору. Ответственность неразрывно связана с выбором [3, с.136]. Конечный выбор индивида, как на практике, так и в теории осуществляется с помощью внешних и внутренних социальных и общественных установок. Важную роль при этом играет категория социальной ответственности, как уровень сознательной, творческой, правовой системы отдельного человека и общества. В современном информационном обществе мировоззренческая основа социально ответственного выбора мало изучена. Проблема ответственности затрагивается во многом как следствие необходимости выбора человека. Присутствует также взаимозависимость категории ответственности с другими социальными качествами индивида: свобода, совесть, долг.

Феномен социальной ответственности является частью мыслительной творческой активности индивида или общей жизнедеятельности людей с помощью коммуникационных практик. Категория ответственности как часть социального процесса является движущей силой, способной выбирать установки, цели, средства общества, как в момент принятия решения, так и в ходе его реализации.

Индивид с высоким уровнем ответственности анализирует каждую реализацию либо отклонение своего выбора и их последствия. Общеизвестно, что в высокоинтеллектуальных развитых обществах, лидер в случае негативных последствий от социального выбора, берет всю ответственность на себя, в малоразвитых обществах ситуация с точностью до наоборот. Ответственность проявляется как баланс общественных взаимоотношений и имеет свои грани [3,

с.30]. При неопределенности выбор усиливает процессы осознания, приводит человека к необходимости проводить рефлексию на более высоком уровне. Выбор синонимична деятельности с многоуровневой структурой.

В социальном обществе выбор отдельного индивида может ограничиваться интересами общества. По мере его эволюции видоизменяется и социальный выбор. В информационном обществе проблема свободы выбора человека становится все более актуальным и представлено в виде законодательных актов, которые являются основой любого правового общества. Возможность выбора сталкивается с проблемой морального выбора, условий, возможностью альтернатив, активностью самого человека в процессе его осуществления, где результаты выбора напрямую связаны с ответственностью самого человека. Жизнь, создаваемая человеком полна ситуативного выбора. Принятое решение свидетельствует о готовности к полной ответственности индивида за то, что невозможно предвидеть и показывает ее степень, необходимой на всех стадиях реализации социального выбора. Ответственность и выбор могут рассматриваться как характеризующие составляющие социума. Ответственность в данном случае определяется качествами социальной структуры и интериоризирует социальные ценности и высокую степень идентификации с социумом.

Социальный выбор зависит от уровня развития человеческой деятельности и имеет отличия в реализации в разные исторические периоды. Выбор движется параллельно с обществом, гармонизируя социальные связи и взаимодействуя с социальными институтами. Социальное пространство обладает некоторой осознанностью, являющейся основанием для определенных событий и в личности может присутствовать стремление к расширению своих возможностей. Ответственность, в свою очередь, является показателем и критерием проявления действий членов социума.

Возможность выбора и ответственность две составляющие противоположности одного целого. По мере развития социума растет и ответственность каждого отдельного индивида. Уровень ответственности помогает человеку в полной мере себя реализовывать. Согласно О.И. Ореховскому, философия выбора находится в тесной взаимосвязи с философией ответственности [2, с.6]. По Э. Левинасу, ответственность – порождает социальное общество, а высшая точка ответственности помогает обрести индивиду более осознанную реальность [1, с.84]. Ответственность – важное нравственное качество индивида, позволяющее ему быть частью социального общества. Но ответственность может также ограничивать поведение человека, взаимодействуя внутри социума.

Можно предположить, что выбор детерминируется не столько эмоциями, сколько разумом (осмысление сути, последствий своих действий, возможность для реализации себя и других). В поисках цели индивид анализирует, обобщает, сравнивает и принимает решение и конечный результат зависит как от внешних симулянтов, так и от внутренних мотивов и побуждений. Принимая решение, мы отталкиваемся от личных моральных установок, от той задачи, которая перед нами стоит. Создавая свои нормы ценностей, мы преобразовываем мир [4, с.78].

Изначально принятое решение на основе выбора является бинарной оппозицией. Это важный этап в процессе социального выбора. Способность человека к выбору – признак необходимости для достижения цели.

В объективном виде выбор трансформирует новую реальность, новые социальные отношения, где они имеют как негативный, так и положительный окрас и могут в некоторой мере отвечать интересам людей. Следовательно, ответственность вытекает из способности стабилизировать социальные отношения, воспроизводя человеческие взаимосвязи. Социальная ответственность гораздо шире, чем мы можем себе представить, так как распространяется на все общество [4, с.45]. Ее парадигма, прежде всего, должна положительно влиять на общественные процессы.

Специфика понятия ответственного выбора в контексте философского анализа изучена в современном дискурсе недостаточно. Данная проблема рассматривается на стыках социальной психологии, этики, социальной философии, философии права. Исследуются различные вариации категории ответственности в рамках частных наук. Новые механизмы становления социальной системы требуют перемен в мировоззрении проблемы выбора и ответственности.

Проблема социальной ответственности за выбор оптимальных альтернатив относится к системе важных жизненных обстоятельств, оказывающих влияние на принятые решения социальных субъектов (отдельного человека, общества, социальных каст и т.д.).

Можно сделать вывод, что категория ответственности зависима от категории выбора. В том случае, когда человек волен принимать решения и отвечать за их последствия, только тогда и проявляется его сила духа [5, с.22]. В современном обществе возросшая свобода и независимость личности в выборе привело к стремлению переложить ответственность за собственные действия на происходящие изменения в обществе. Человек должен иметь возможность такого выбора, чтобы его ответственность являлась внутренним помыслом, не навязанным извне.

Литература:

1. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М.: Республика, 2004. 752с.
2. Ореховский А.И. Философия ответственности: монография. Новосибирск: Изд-во СибГУТИ, 2013. 174с.
3. Понизовкина И.Ф. Информационная революция: достижения и противоречия в науке // Социально-гуманитарные знания. 2018. № 9. С. 26-32.
4. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. 639с.
5. Тульчинский Г.Л. Свобода как человеческое измерение бытия // Вопросы философии. 2006. № 4. С. 17-31.

© Сабитова А.Р., 2021

*Солодовникова Т.Г.
студентка 4 курса факультета философии и психологии
Воронежского государственного университета
e-mail: tanya.solodovnikova.2019@mail.ru*

Научный руководитель: к. филос. н., доцент Журавлева И.А.

ГЛОБАЛИЗМ КАК УГРОЗА ОБЩЕСТВЕННОЙ ПРАВСТВЕННОСТИ В XXI ВЕКЕ

Жизнь человека в XXI веке меняется под действием глобализации, при этом нужно отметить, что «глобализация, идущая во все более быстром темпе, создает взаимозависимость стран и народов, которая ведет к международному сотрудничеству, но также к многочисленным противоречиям и конфликтам» [1, с.6]. Именно сейчас проблема нравственного развития личности остро встает перед обществом. Облик современного человека формируется посредством мощного влияния извне. Вместо старой системы ценностей выдвигаются новые нравственные идеалы. Большинство людей находятся в состоянии идеологического вакуума, который способствует дезорганизации жизненных приоритетов индивидов. Проблема влияния глобализации на нравственные ценности людей становится, прежде всего, проблемой выбора конкретного человека. Поэтому несмотря на то, что глобализация открывает новые возможности для развития общества, она также и создает своего рода опасности для данного развития (например, угроза нравственной деградации общества). Причем, культурная экспансия стран западного мира «ориентированных, главным образом, на личный успех и неограниченное потребление в ущерб духовному развитию человека» [4, с.11], с необходимостью предполагает трансформацию нравственных структур обществ-реципиентов. Таким образом, можно наблюдать, что в современном мире нравственные приоритеты общества находятся в крайне неустойчивом положении. Поскольку люди не всегда готовы или согласны делать собственный выбор в той или иной ситуации и исходить из своих убеждений, то большинству индивидам проще поддерживать навязанные им идеи и взгляды.

Вспоминается этическая концепция И. Канта, исходящая из наличия в душе каждого человека морального закона, применение которого делает возможным свободное использование человеческой воли. По мнению немецкого классика, только прислушивание к этому закону поможет человеку жить и развиваться в этом мире. Поэтому кантианская идея является актуальной для современного общества.

Из всего вышеперечисленного, следует, что угрозы глобализации по отношению к нравственному развитию человеку можно нейтрализовать лишь путем отстаивания собственных ценностей конкретного индивида, народа, страны, а также путем автономии в действиях.

В первую очередь, политика, проводимая в русле глобализации направлена на подрыв ценностей национальных государств, заключающееся в том, что «мировое общество, которое образовалось в процессе глобализации во многих сферах, а не в одной только экономической, ослабляет, ставит под сомнение могущество национального государства, вдоль и поперек пронизывая его территориальные границы множеством разнообразных, не связанных с определенной территорией социальных зависимостей, рыночных отношений, сетью коммуникаций, несхожими нравами и обычаями населения. Это проявляется во всех важнейших сферах, на которых держится национально-государственный авторитет: в налоговой политике, в высших полномочиях полицейского аппарата, во внешней политике, в области военной безопасности» [3, с.14-15]. А поскольку национальное государство является неотъемлемым элементом культурно-исторического наследия определенного народа, то можно уверенно утверждать, что, кроме воздействия мирового сообщества на отдельные сферы общества, также оказывается огромное давление на нравственные ценности людей.

Процесс глобализации способствует уничтожению национальной идентичности народов. Это возникает из-за того, что люди порой не могут определиться, к какой социальной общности или религиозной конфессии они принадлежат. В результате этого происходит дезинтеграция, разрушение ценностных установок и впоследствии наступает кризис идентичности. Люди наполняются агрессией, жестокостью и депрессивностью. Это все способствует разжиганию и обострению прежде всего межэтнических конфликтов, которые могут перерасти в междоусобные войны и приводить к разрушительным последствиям для всего мира. Посредством нагнетания такой обстановки происходит деформация основ многовековых культурных традиций отдельных народов. В результате глобализации, позиционируемой как интеграция, происходит процесс дезинтеграции реальных социальных и духовных общностей, разрушение традиций и обычаев, изживание коммуникативных связей различных этносов.

В духовной сфере мы можем также наблюдать тенденцию к единообразию и унификации всех культур. Эти факторы представляют собой опасность, поскольку «культурное пространство – это пространство воспитания, социализации, обретения человеком своей духовной сущности, формирования его системы ценностей» [2, с.85]. Поэтому посягательства на культурные ценности народа являются угрозой разрушения традиционных основ. Сегодня в информационном пространстве пользуются популярностью фильмы, отдельные видеоролики на интернет-платформах, телепередачи, пропагандирующие насилие, агрессию, суицидные явления, наркоманию, убийства. Также СМИ транслирует роскошные образцы жизни, вследствие чего у большинства людей возникает чувство оскорбительного неравенства, несправедливости существующего социального мироустройства. Поэтому сегодня очень важно повышать нравственность, духовность, социальную справедливость в обществе, тем самым минимизируя агрессивные и депрессивные настроения социума.

Однако сама идея глобализации не является только лишь угрозой, поскольку в теории она должна нести в себе всемирное единение. Но, несмотря на это, при глобализме идет разрушение нравственных идеалов и навязывание обществу таких понятий как толерантность, гомосексуализм, гендерное воспитание и др. Это в свою очередь наносит большой удар по традиционным ценностям.

Особенно пагубно влияние глобализации на традиционную семью, поскольку в мире идет популяризация однополых браков. Сексуальные меньшинства пытаются видоизменить традиционное понимание семьи и брачных отношений. Главную опасность данной тенденции являет собой легальное разрешение воспитывать детей в подобного рода союзах. Ведь согласно многочисленным статистическим данным ребенок в таких семьях более подвержен различным психическим заболеваниями. У детей, взращенных в однополых семьях, будет отсутствовать должное понимание брака. Также гомосексуализм порождает еще одну немаловажную проблему как рост «пробных браков».

Поэтому следующий бич современного общества в рамках глобализации – это увеличение количества гражданских (незаконных) браков. Здесь трагедия состоит в том, что люди не хотят брать никакой ответственности друг за друга и юридически оформлять свои взаимоотношения. Это обстоятельство, прежде всего, обусловлено ростом эгоизма, под которым мы подразумеваем стремление индивида к комфорту и безвозмездному максимальному потреблению общественного достояния. В результате можем наблюдать, что такие отношения не являются прочными, они, скорее, носят одноразовый характер, а длительные, зарегистрированные отношения теперь считаются редкостью. Следовательно, опираясь на вышеперечисленные факторы, можно заключить, что институт семьи видоизменяется и почти обесценивается. Люди оказываются на стороне искушения, соблазн чего-то нового снижает ценность старого. Таким образом, глобализм способствует в некотором роде разрушению традиционного понимания брака. Мир становится потребительским, поскольку люди стремятся лишь к собственному индивидуальному благополучию, их не волнует судьба других, что напрямую способствует дегуманизации общества в целом.

Еще одним испытанием института семьи является гендерное воспитание (по законам ряда западноевропейских стран дети сами могут выбирать свою половую принадлежность). Это приводит к тому, что у мальчиков и девочек не формируются качества мужественности и женственности должным образом, и эта деформация навсегда лишает их возможности в будущем создать собственную крепкую семью. Следовательно, это еще раз доказывает тот факт, что глобализм в большей степени направлен на разрушение традиционных семейных ценностей.

Из этого следует, что глобализм, несмотря ни на какие декларации и уверения, является угрозой нравственных ценностей всех мировых культур. Этот «прогресс» не помогает обществам-реципиентам, а наоборот, подрывает многовековые традиции различных народов. Таким образом, влияние глобализма лишь способствует разложению общества в духовном плане.

В связи с вышеизложенном, каждое государство должно принимать меры в пользу сохранения своих исторических корней. Мы должны, как и наши предки, уважать и соблюдать моральные устои всех религий и конфессий, а также защищать традиционную семью, растить здоровое нравственное поколение с упором на наши многовековые обычаи и ценности.

Литература

1. Артановский С.Н. Глобализация и де-глобализация / С. Н. Артановский // Вестник СПбГУКИ. – 2011. – №4(9). – С. 6-14.
2. Ахмедова Т.М. Влияние глобализации и потребительства на семейные ценности и отношения в Дагестане / Т.М. Ахмедова // Вестник социально-педагогического института. – 2018.– №1(25).– С.80-85.
3. Бек У. Что такое глобализация / У.Бек. – М. : Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.
4. Колин К.К. Глобализация общества и нравственное измерение современного кризиса цивилизации / К. К. Колин // Вестник Кемеровского государственного университета культуры и искусств. – 2010. – №10. – С.10-16.

© Солодовникова Т.Г., 2021

УДК 1: 130.2

Сухорукова С.Л.

*студентка 4 курса факультета философии и психологии
Воронежского государственного университета
e-mail: sofya.suxorukova@bk.ru*

Научный руководитель: к. филос. н., доцент Сулимов С.И.

ВЗАИМОСВЯЗЬ ИСЛАМСКОГО РЕЛИГИОЗНОГО УЧЕНИЯ С ПОЛИТИЧЕСКИМ РЕЖИМОМ КАК СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА

Первоначально в исламе не было представления об идее государства. Главной социальной и политической основой являлась община верующих, она же умма. Основателем и главой уммы был пророк Мухаммед, то есть ему принадлежала власть как светская, так и духовная. Но со смертью пророка возникла проблема: в общине никто не имел права унаследовать его статус без изменений. По этой причине, мусульманской общине потребовался новый лидер, который должен был объединить верующих под единым правлением. Однако найти нового правителя было не самой сложной задачей, представшей перед общиной. Сложнее всего было принять решения, касающиеся публичной власти. Необходимо было чётко обозначить цель, задачи, функции и структуру власти.

А также возник вопрос: кому же должна принадлежать власть светская и духовная?

После того как умер пророк Мухаммед мусульманская община раскололась на два течения: суннизм и шиизм.

Суннизм является доминирующим и наиболее многочисленным течением в исламе. Последователей данного направления называют суннитами. В их представлении власть должна принадлежать общине, а в качестве правового источника у них служит Коран и Сунна. Стоит отметить, что в основе суннитской правовой концепции лежит идея договора. Согласно данной концепции публичная власть в государстве должна формироваться исходя из особого договора, заключаемого между главой государства и общиной. Ну и наконец, данный договор регламентирует взаимоотношения правителя и подданных.

Шиизм – менее популярное течение в исламе, однако не менее авторитетное. Последователей шиизма именуют шиитами. По мнению шиитов, власть должна передавать имаму внутри рода Али. Как и сунниты, в качестве правового источника используют Коран и Сунну.

Стоит отметить, что священные книги – Коран и Сунна вовсе не имели никаких постулатов насчёт назначения и структуры власти в обществе. В связи с таким положением дел, исламская правовая наука, она же фикху, разработала теорию исламского государства. Богословы – правоведы, опираясь на предписания священных текстов, сформулировали основные принципы, по которым должна организовываться и функционировать власть. В результате появился халифат, который лёг в основу, стал концепцией исламского государства. Принцип устройства халифата изложил мусульманский политический мыслитель Абу Хасан аль-Маварди, в своей работе под названием «Властные нормы и полномочия». Вернёмся же к вопросу о том, кому должна принадлежать светская и духовная власть в халифате. Суннитская правовая мысль решила данный вопрос весьма интересным образом. Как уже известно, верховной суверенностью в халифате обладает только Аллах. Община, являясь неким «отражением» суверенитета Аллаха имеет полное право осуществлять власть на земле. Иными словами, община получает право избрать своего лидера (халифа). Выбрав подходящего кандидата, община заключает с ним договор, именуемый «байа». Договор подразумевает собой права и обязанности, которые должны соблюдать как община, так и халиф. Что касается обязанностей: община должна подчиняться власти халифа, а халиф, в свою очередь, ручается управлять государством в соответствии с законами шариата. Российский правовед Л.Р. Сюкияйнен отмечает, что «Обычно указывают на три основных способа «избрания» халифа: непосредственно общиной, коллегией выборщиков и путем последующего одобрения общиной назначения халифом своего преемника» [3, с.121]. Кстати, избирает халифа не целая община, а особая группа мусульман – муджахиты. Община может только одобрить их выбор. Считается, что именно муджахиты наделены особой мудростью и всеми необходимыми качествами, позволяющими избрать достойного правителя, а также решать вопросы, которые не освещены в Коране и Сунне.

Что касается срока действия договора, то он не имеет определённых ограничений по времени. Пока халиф не нарушает условий договора, а именно строго следует своим обязанностям, то он находится в силе. Если халиф нарушает данные условия, то договор расторгается. Община снимает халифа с должности и перестаёт ему подчиняться. Для того, чтобы не происходило подобных ситуаций, община имела право потребовать у халифа посвящения в свои дела. В действительности все оборачивалось иначе. Обычные люди не могли критиковать, а тем более вмешиваться в политик. Такие недовольства могли жёстко караться.

Итак, с вопрос о принадлежности и структуры власти рассмотрен. А что же касается формы правления в халифате? Ни в Коране, ни в Сунне по данной проблеме не имелось никаких положений. Безусловно, это было недостатком теории исламского государства, но все же можно выделить одно достоинство. Дело в том, что в таком случае, община форму правления выбирала сама. При выборе формы правления община опиралась на определённые исторические обстоятельства и условия. Согласно мусульманскому праву, община обладала возможностью принимать решения по тем или иным вопросам самостоятельно непосредственно по воле Аллаха. Внутри самой общины управление осуществлялось в строгом соответствии определенным правовым нормам. Правовому регулированию подвергалась даже земля, которая числилась собственностью государства. Существовала судебная власть, которая была централизована и отделена от администрации. Судья подчинялся непосредственно халифу и именовался «кади». Все люди в общине обладали правовым статусом. Он напрямую зависел от вероисповедания. Общество условно делилось на три группы: правоверные мусульмане, зиммии (иноверцы, которые находились под покровительством), многобожники (иноверцы, не признававшие Аллаха ни под каким именем). Естественно, что правоспособность мусульман была шире правоспособности иноверцев.

В начале XX века после распада Османской империи халифат прекратил свое существование как политический и религиозный институт. Поскольку халифатская форма правления обеспечивала религиозно – политическое единство мусульман, то даже после её ликвидации все равно оставались сторонники данной концепции и ратовали за идею её возрождения.

Рассмотрев концепцию власти суннитской правовой мысли, целесообразно будет перейти к рассмотрению шиитского представления о власти. Шиитская правовая мысль предлагает учение об имамае, которое раскрывает принцип существования высшей власти в государстве. Вообще слово «имамат» интерпретируется как «стоящий впереди», «руководящий чем-либо». В Коране данный термин используется в значении «предстоятель на молитве», «духовный руководитель». Согласно шиитской правовой мысли обязанности имама лежали на пророке Мухаммаде, поскольку он являлся основателем исламской общины. После его смерти, должность имама должна передаваться по наследству между халифами. Однако халиф являлся не только предстоятелем на молитве, но и тем, кто осуществлял власть над общиной и государством. Таким образом, халиф был

полноправным носителем духовной и светской власти. Следовательно, имамам подразумевается собой руководство общиной мусульман.

Шиитская правовая мысль, разрабатывая учение об имама, создала ряд сочинений. Теологи в своих работах пытались обосновать притязания на власть потомков Али. В качестве главных доказательств того, что имамам необходим и вообще его природа «божественна», выступали Коран и хадисы (предания о словах и действиях пророка Мухаммеда). Шиитские богословы прибегали к небольшой хитрости. Они часто давали аллегорические, иносказательные трактовки некоторым выражениям в Коране. Ведь священные книги не давали явного упоминания об Али. Шиитская правовая мысль настаивает на принадлежности верховной власти роду Али. Главным доказательством служило «божественное установление», согласно которому род Али может законно наследовать власть. Чтобы доказать свою позицию, шииты ссылаются на хадис, где говорится о том, что Мухаммед созвал всех своих сородичей и соплеменников, при которых назначил Али своим приемником. Итак, по мнению шиитов власть должна передаваться от потомка к потомку внутри рода. Недостатком данной концепции являлось то, что не было изначально прописано какого – либо положения, которое урегулировало бы механизм передачи власти внутри рода. Иными словами, никто точно не знал по какому именно принципу должна передаваться власть среди потомков Али, что привело к увеличению желающих занять место имама. Когда умирал действующий имам, необходимо было избрать следующего. На этой почве возникали сильнейшие разногласия. Кто-то считал, что власть должна передаваться от брата к брату (хотя принцип передачи власти по прямой линии не считался общепризнанным). В любом случае каждая ветвь потомков Али не упускала возможность выдвинуть своего кандидата на должность имама. В результате это вылилось в догматически расхождения внутри самого шиитского ислама. Ведь каждый новый претендент пытался навязать свои представления в концепцию имамата. Вот что пишет по этому поводу отечественный востоковед В. В. Бартольд: «Для шиита все сомнения разрешались не буквой закона, а властью непогрешимого имама; в связи с учением о переселении душ, выработалось понятие о переходе власти имама в роде Али, четвертого халифа, зятя пророка» [1, с.307]. Борьба за праведного и законного правителя служит гарантом правильного жизненного уклада для шиита. Шиитское течение ислама считало, что только торжество «правой веры» приведет к благоденствию в этом мире. Шииты выстраивали свою религиозно – политическую концепцию опираясь на то, что власть носит божественный характер. Представители «крайнего» шиизма придерживались идеи обожествления рода Али. Однако сами имамы рода Али отрицали такие установки. Имам, по их мнению, является священнослужителем, но никак не пророком и тем более не Богом. В большинстве своём шиитская религиозно – правовая концепция не отрицала «божественную» природу имамата, но не поддерживала обожествление самого имама. Но все же имам считался непогрешимым и обладающим неким уникальным знанием. Имамы могли назначать угодных им доверенных лиц и смещать негодных. Завершением разработки догмата об имама был так называемый период «малого сокрытия».

Случилось «исчезновение» двенадцатого (последнего) имама, которого шииты провозгласили его «исчезнувшим», «скрытым». Шииты были убеждены в том, что последний имам вскоре вернётся и восстановит нарушенные права потомков Али. В связи со сложившейся ситуацией, во главе шиитской общины стояли духовные авторитеты.

Как уже отмечалось ранее, основу политической философии шиитов составляет доктрина об имамаате. Шиитское религиозное учение содержит в себе пять догматов. Первый – вера в единобожие, второй – божественная справедливость, третий – пророчество, четвёртый – вера в загробную жизнь и пятый – вера в имамаат. Стоит отметить, что первые четыре положения относятся к учению суннитов, шииты просто добавили к этим догматам ещё один. Имамаат, по мнению шиитов, наделён силой «божественного установления» и по сути является благоволением Аллаха. «Божественное установление» может передавать только пророк и последующие имамы. Шииты были убеждены в том, что вера является несовершенной без установления имамаата. Для шиитов не признавать имама, значит быть невежественным язычником. Поскольку имам является приемником пророка, то значит, что на него возлагается множество серьёзных обязанностей. Имам должен руководить общиной (государством), вести верующих к благодати, гарантировать соблюдение справедливости в обществе, а также устранять вражду в обществе. Для того, чтобы все эти условия были соблюдены, простые люди должны подчиняться имаму.

Таким образом, шиитская правовая мысль породила свою религиозно – политическую и во многом философскую доктрину. Имамаат предстает в качестве высшего руководства над общиной мусульман, является важнейшим социально – политическим институтом, а также сочетает в себе два типа власти: светскую и духовную. Имамы напрямую исполняют божественную волю. Они являются серьёзными авторитетами в делах светских и мирских. Если для суннитов было в порядке вещей пользоваться дополнительным источником власти, благодаря которому стало возможным выражать коллективную, общинную волю и называлось это «иджма». То шииты всегда считали имама единственным источником власти ввиду их божественной природы, ведь имамы своей властью выражали волю Аллаха. Имамы были своего рода заместителями Аллаха на земле, через которых можно стать ближе к Богу.

Подводя итоги, в данной статье удалось выявить специфические черты и механизмы взаимодействия исламского религиозного учения с правовой концепцией государства. Рассмотрев суннитскую и шиитскую политические модели видно, как умело решаются вопросы о назначении и преемственности власти. Чётко были обозначены положения касающиеся структуры власти, принципов её организации, а также функционирования. Религия послужила фундаментом для создания исламской политической теории. Исламская правовая мысль прекрасно справилась с такими задачами, как создание целой системы норм права, которые должны регулировать общественные, политические и религиозные отношения в обществе. Исламская политическая теория успешно интегрировалась с религиозными нормами ислама, что позволило обеспечить единство мусульман под единым правлением, а из

общины верующих трансформироваться в целое государство. Такое сотрудничество религиозных норм с политическим режимом, конечно не без изменений, но все же остаётся актуальным для исламских государств и в наши дни.

Литература

1. Бартольд В. В. Работы по истории ислама и Арабского Халифата / В. В. Бартольд. – М.: Восточная литература, 2002. – 784 с.
2. Сулимов С. И. Культурология: Учебник для студентов негуманитарных факультетов / С. И. Сулимов, И. В. Черниговских, В. Д. Черных. – Воронеж: Научная книга, 2020. – 364 с.
3. Сюкияйнен Р. Л. Концепция халифата и сравнительное государственное устройство в странах арабского Востока / Р. Л. Сюкияйнен // Сб. обзоров : Право и политика в развивающихся странах. – М.: ИНИОН АН СССР, 1991. – С. 120-143.

© Сухорукова С.Л., 2021

УДК 1:128

Фахрутдинов Т.И.

*студент 3 курса направления «история»
ИИГУ БашГУ*

Научный руководитель: д. филос. наук, профессор Р.Х. Лукманова

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ИДЕЯ В ПОВЕСТИ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО «ЗАПИСКИ ИЗ ПОДПОЛЬЯ»

Ф.М. Достоевский не является философом в полном смысле этого слова, но в его произведениях часто поднимаются философские вопросы и звучат размышления по их поводу. Исключением не является и повесть «Записки из подполья».

Повесть начинается с самоописания «подпольного человека». Это крайне парадоксальный персонаж, ведь он чувствует наслаждение от своего унижения, а также делает зло, хотя сам по натуре злым не является. Он, по своему выражению, никем даже не сделался: «Я не только злым, но даже и ничем не сумел сделаться...»[1, с.4]. Подпольный человек – глубоко одинокий и печальный человек, который «копается» в своем сознании. Но одиночество – это его собственный выбор.

Представившись читателю, он начинает подробно расписывать то наслаждение, которое получает от страданий. Когда человека обижают, он может задуматься о мщении. Но в момент этих замыслов он будет погребать себя заживо, понимать свою безысходность в этом моменте, а также постоянно принимать решения и тут же раскаиваться в них – вот истинное наслаждение.

Подпольный человек сам терзает себя своими же мыслями и идеями, но, возможно, именно так он доказывает, что истинно живет, а не является риторным человеком.

Дважды два четыре [1, с.8] – выражение, являющееся стеной, перед которой большинство людей останавливаются. С математикой и законами природы спорить бесполезно, поэтому с ними стоит согласиться. Подобные мысли неприемлемы для подпольного человека. И пусть он не может их оспорить, но будет до конца жизни с ними не согласен. Персонаж повести не может принять обычное смирение по поводу этих законов, потому что для него это, как будто, отказ от своего выбора. Он сам заявляет, что человек – не математика, а существо загадочное и проблематичное.

Дальше в повести начинается развитие одной из самых важных идей – иррациональности человека. На момент написания этого труда в Европе уже давно были популярны идеи рационализма и получения личной выгоды. Человек существует только для себя, а он сам дороже других представителей его рода. Во время жизни человек делает все ради себя и себе во благо. Но стоит, все-таки, подробнее разобрать этот вопрос, что и сделал Ф.М. Достоевский.

А действительно ли все так, как завещает идея рационализма? В повести подпольный человек дискутирует со своими читателями, предвосхищая их ответы. Он пишет, что некоторые считают, будто в будущем наука сможет привести человека к идеальному бытию, разрешить все его проблемы, сделает его существование абсолютно предсказуемым и совершенным [4, с.4]. Или что в мире существуют средние человеческие выгоды: благоденствие, богатство, свобода, покой... [1, с.12] Этот идеал он именуется «Хрустальным дворцом». Но сразу становится понятно, что таковых средних выгод не существует, ибо человек индивидуален, поэтому для разных людей они всегда будут разными. Затем, про сам «хрустальный дворец». Человеческая натура подразумевает самостоятельные порывы, индивидуальность и свободу выбора. Это подмечает и сам автор, когда говорит о том, что появился бы человек, который бы взял и всё это разрушил. Также говорилось о том, что и человек станет лучше. Но с начала истории он, как оставался жестоким существом, так таковым и остается. Идея подпольного человека как раз-таки выражается в том, что свободное, собственное, личное хотение – это и есть та самая выгодная выгода. Человек не может быть одним из механизмов, фортепианной клавишей, ибо если он будет лишен своей свободы, то из злости и неблагодарности не согласится с такими условиями. Подпольный человек своими суждениями пытается доказать, что человек – это существо, которое свободно и которое ни на что не уговоришь променять свою свободу.

Персонаж повести не просто не принимает идею рационализма и разумного эгоизма, а «отвергает всякую рациональную организацию всеобщей гармонии и благополучия» [3, с.48]. Ведь действительно, если подумать в категориях подпольного человека, то рационализм – это отсутствие свободы. Если человек делает только то, что ему выгодно, то это исключает свободный выбор, потому что человек думает только о собственной пользе. А если и построить такое целое общество, по идее которого задумано всеобщее

благоденствие, то и оно не достигнет своей цели, потому что для каждого человека выгода индивидуальна.

Далее стоит поговорить о второй части повести. В ней уже указаны жизненные ситуации подпольного человека. Можно даже назвать эти две части теорией и практикой, столкновением с экзистенцией. Первой ситуацией будет встреча со школьными товарищами. Тут важно подчеркнуть, что ни с кем из них он дружбы не водил, но на прощальный вечер все-таки решил прийти. Подпольный человек понимал, что там будет много неприятных моментов, но все равно решился. Во время этого вечера в нем сражаются два чувства: испортить всем праздник или «с ними помириться» [1, с.39]. Он считал себя достойным их дружбы. Все время в нем сражались эти два варианта, но ни один он в итоге и не выбрал. В процессе мероприятия он очень сильно страдал, его третировали, но все равно он не мог решиться. Тут и проявилась его полярность и двойственность, которая была показана в первой части повести. Дальше это будет проявляться похожим образом.

После встречи со школьными товарищами подпольный человек встречает Лизу. Во время общения с ней внутри у него происходит столкновение двух разных чувств: «желание любыми средствами удовлетворить свое болезненное самолюбие в сочетании с тягой к эпатажу, а с другой, – крайне критический взгляд на собственную личность, порой доходящий до презрения и даже ненависти к самому себе» [2, с.48]. Во время их первого общения, подпольный человек, играясь с Лизой, дает ей надежду. А уже во время второго диалога она видит его униженным, после чего герой повести не выдерживает и начинает говорить низкие вещи и опускаться сам. Он разозлился из-за ее прихода, говоря, что она пришла ради жалких слов [1, с.60]. Признался, что и не думал ее спасать. Но, как сказал сам герой повести, Лиза поняла, что он глубоко несчастлив, и ушла.

В конце повести подпольный человек говорит, что «манкировал» свою жизнь нравственным растлением [1, с.64]. А вот дальше идет уже важное рассуждение о «живой жизни». Его мысль заключается в том, что люди живут мертвой жизнью, а сам он намного живее остальных. И тут подпольный человек прав наполовину. Он в теории понимает «живую жизнь», но сам существует в мертвой. Подпольный человек не сталкивается с экзистенцией, а только лишь выступает против идей того времени из своего подполья.

«Записки из подполья» – это очень важное произведение, которое оказывает огромное влияние на экзистенциализм в России и во всем мире и на его будущих представителей (такowymi будут Сартр, Камю, Бердяев и др.). Достоевский сумел показать серьезные противоречия в душе человека, и его сопротивление законам добра и морали, потому что они ограничивают человеческую свободу.

Литература

1. Ф. М. Достоевский. Записки из подполья. EBook, 2006. //imwerden.de
2. Касаткина К.В. Тип «подпольного человека» в русской литературе XIX – первой трети XX в. Автореферат дисс.канд.филол.н. М., 2016. 26 с.

3. Н.А. Бердяев. Мирозозерцание Достоевского //fedordostoevsky.ru
4. И.И. Евлампиев. "Записки из подполья" Ф. Достоевского: "живая жизнь" против "мертвой жизни" //cyberleninka.ru
5. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. - Париж: УМСА-РгеББ, 1946. 416 с.

© Фахрутдинов Т.И., 2020

УДК 316.77

*Хисматуллин С.А.,
аспирант ФФС БашГУ
e-mail : sergei.hismatull@mail.ru*

АКТИВИЗАЦИЯ КОГНИТИВНЫХ РЕСУРСОВ В ПРОЦЕССЕ КОММУНИКАЦИИ

Знание и владение иностранными языками выступает необходимым навыком в современном глобальном мире, где практически на любом уровне требуется коммуникация с представителями разных стран. По этой причине сферы изучения и преподавания иностранного языка являются максимально актуальными на сегодняшний день. В указанных сферах постоянно проходят дискуссии по различным вопросам, реформы, и иногда даже радикальные.

Одной из наиболее острых проблем является методика преподавания грамматики языка. С одной стороны, грамматика – это теоретическая база, которая должна быть изложена и заучена в виде правил, определенных конструкций. С другой стороны, такой метод является ресурсозатратным, а именно, это требует очень много времени, что в современном мире неприемлемо. Только во время практического применения правил возможно быстрое изучение языка.

Соответственно, целью данной работы изучение когнитивно-коммуникативного подхода обучения грамматики английского языка. Когнитивный подход ранее изучали Н.В. Баграмова, Г.В. Елизарова, С.Ф. Шатилов, Т.Д. Шевченко, А.В. Щепилова и др. Когнитивно-компонентный подход исследовала Е.Ю. Северинова, коммуникативно-когнитивный – Ю.А. Ситнов, А.В. Щепилова, К.А. Виноградов, И.В. Баченко и др. Такое понятие как «коммуникативная компетенция» изучали Е.М. Верещагин, И.А. Зимняя, А.А. Леонтьев, Г.В. Костомаров и др.

Исследуя данный подход, стоит отметить особую связь между коммуникативным и когнитивным элементами. При передаче знаний от преподавателя к студенту применяется коммуникация. Затем происходит познавательная деятельность, предполагающая умственное восприятие и переработку внешней информации, что предусматривает когнитивную функцию. Далее при использовании грамматических правил во время

практической части занятия снова используются коммуникативные навыки [1, с. 21]. Таким образом, когнитивно-коммуникативный подход предполагает взаимосвязь двух элементов, а не их разделение.

Традиционный метод изучения грамматических основ иностранного языка предполагает изучение теории, то есть представление материала, а затем заучивание правил, иными словами отработка материала [2, с. 52]. Автором выделяются следующие недостатки:

- искусственное разделение грамматики от остальных аспектов языка;
- пассивная роль обучаемых;
- для проверки знаний, в основном, применяются тестирования;
- низкая мотивация учеников к изучению грамматики;
- упражнения представляют собой повторяющиеся вопросы.

Иностраный язык должен восприниматься преподавателем, как и когнитивный феномен, в основе которого мыслительный процесс, так и коммуникативный, при котором студент превращает свои мысли в грамматическую форму [3, с. 123]. Главнейшим преимуществом когнитивно-коммуникативного метода является использование как восприятия, так и действия. В таком случае грамматика будет восприниматься как практически значимая часть изучения иностранного языка, а не как усложняющие процесс обучения правила.

Стоит отметить, что грамматика – это очень важная основа любого языка. Она не существует сама по себе, она выступает в роли системы, выстраивающей возможность общения и понимания собеседников, поэтому она не отделима от общения и, соответственно, коммуникации.

При применении коммуникативно-когнитивного подхода в обучении грамматике на уроках английского языка знания, получаемые на занятиях, становятся частью студентов. Это способствует

- лучшему запоминанию материала;
- раскрытию различных способностей студентов;
- повышению заинтересованности
- уверенности;
- повышению качества знаний
- созданию условий для развития самостоятельности студентов.

Когнитивный принцип, безусловно, необходим при изучении иностранного языка, так как в его основе уже лежат знания и умения, полученные в рамках обучения родному языку, но ведущую роль, на наш взгляд, всё же играет именно коммуникативный принцип. Именно он отвечает за синтез коммуникативного и когнитивного. Это ведет к необходимости учета психологических и лингвистических аспектов. А также, лингвострановедческие, социокультурные, этнопсихологические знания. В таком случае ученик погружается в среду иностранного языка, что способствует более активному взаимодействию. Планирование обучения должно включать принцип иноязычного межкультурного общения, с учетом его трехкомпонентной структуры, охватывающей коммуникацию, интеракцию, перцепцию и механизмы, обеспечивающие их функционирование, также, принцип развития и

совершенствования когнитивной, языковой, художественной и научной картин мира. Обучение при таком подходе обладает воспитательным потенциалом, так как у студентов развивается мышление действия, мотивация управлять своим обучением, а также оценивать себя самостоятельно.

Следующие когнитивные процессы должны быть учтены при обучении:

- представление новой информации при активизации мыслительных процессов;
- концентрация внимания на особенностях нового правила;
- сравнение нового правила с другими;
- сохранение основ грамматики в долгосрочной памяти.

Чем активнее когнитивные процессы, тем эффективнее процесс обучения. Задача, в данном случае, состоит в максимальной активизации когнитивных ресурсов совместно с коммуникативными.

Таким образом, традиционные подходы при изучении иностранного языка представляют собой устаревшую методику. В современном мире, где время – это ценнейший ресурс, необходимы эффективные методы обучения, поэтому очень важно развивать когнитивно-коммуникативный подход на различных этапах обучения грамматике иностранного языка.

Литература

1. Croft, W., & Cruse, D. A. (2004). *Cognitive linguistics*. Cambridge: Cambridge University Press. — p. 356.
2. Кабардов М. К. Коммуникативные и когнитивные составляющие языковых способностей: индивидуально-типологический подход : автореф. дисс. д-ра псих. наук : спец. 19.00.01; 19.00.07 / Кабардов М. К. — М., 2018. — 52 с.
3. Обдалова О. А. Минакова Л. Ю. Взаимосвязь когнитивных и коммуникативных аспектов при обучении иноязычному дискурсу / Филологические науки. Вопросы теории и практики / Тамбов: Грамота, 2019. №7 (25): в 2-х ч. Ч. I. с. 148-153.

© Хисматуллин С.А., 2021

Шамаева В.В.
студентка 4 курса факультета философии и психологии
Воронежского государственного университета
e-mail: viola_shamaeva00@mail.ru

Научный руководитель: д-р филос. н., профессор Ищенко Е.Н.

ЧЕЛОВЕК КАК НОСИТЕЛЬ АБСОЛЮТНОЙ СВОБОДЫ В ФИЛОСОФИИ Ж.-П. САРТРА

Талант французского мыслителя-экзистенциалиста Жана-Поля Сартра развивался главным образом в двух направлениях: философском и литературном. После прочтения его работ становится совершенно очевидным, что философия не должна игнорировать человеческие тревоги и страдания. Сартр обрушивается с критикой на эмпиричность существующих учений, будь то психология или же позитивизм. Наука, наблюдая только за «фактами», упускает подлинный предмет философии, а именно – то неповторимое, интимное и глубоко индивидуальное, не лежащее на поверхности содержание человека. Важнейшей задачей философии XX в. должен стать поиск смысла существования человека. «Тяжелая ситуация человеческого одиночества разрешилась в двадцатом столетии появлением экзистенциализма, разрубившего гордые узлы детерминированности и свободы аксиоматическим утверждением свободы как основания экзистенции. Несмотря на этот решительный шаг «в обход» принципа обусловленности, свобода эта была приобретена ценой обреченности на постоянное и тщетное восполнение нехватки бытия, которой был признан человек» [3, с.24].

По Сартру, мы не можем определить индивида, ведь он еще ничего собой не представляет. Одной из причин становится отказ от Бога, теперь суть человека не predetermined до факта его существования. Индивид остается в полном одиночестве, один на один с самим собой, у него больше нет опоры, нет оправдания и поддержки. Согласно Сартру, «существование предшествует сущности» [5, с.321]. Человек предстает как ничто, судьба человека в его руках. В его груди зияет пустота, «дыра величиной с бога», которую теперь нечем заполнить. Человек заброшен в этот мир, и ему не на что опереться.

Человеческое существование, с одной стороны, предстает «в-себе» (объект), а с другой, «для-себя» (сознание), что становится двумя полюсами человеческого отношения к миру. Необходимо заметить, что в сознании нет никаких структур, определяющих и детерминирующих человека. Сознание есть нечто, не поддающееся понятийной фиксации. Сартр делает вывод, что прошлое не может определять человека (как говорит психоанализ), значение имеет только настоящее, которое в каждый следующий момент заново интерпретирует прошлое. Смысл бытию придает действие человека, именно он становится той инстанцией, которая решает, какой из возможностей реализоваться и обрести

смысл. «Свобода» и «ничто» у Сартра становятся коррелятивными терминами. Человек свободен, так как он ничто, он не имеет никакой природы, никакой определенно сущности. Человек осужден быть свободным. Он – это всего лишь проект. Согласно учению немецкого философа Мартина Хайдеггера, человек возможен, так как уже есть бытие. Если мы будем говорить о Сартре, то мы заменяем бытие на свободу. Нам дано существование постольку, поскольку каждый человек должен существовать, чтобы иметь возможность совершать выбор.

Человек каждый раз выбирает себя путем отрицания себя, как нечто завершенного, как того, чем мы были несколько минут назад. Основополагающая посылка экзистенциализма Сартра – неизбежность свободного выбора, «мы не свободны перестать быть свободными» [4, с.451]. Даже когда человек отказывается совершать некий выбор, он так или иначе его делает. Человек не может осознать себя, свой внутренний мир, пока не начнет делать выбор и совершать определенные поступки. Он сам из себя творит подлеца или героя, ему не служат основой моральные и религиозные установки и собственное прошлое. Мы проектируем, «собираем» себя в каждый следующий момент, мы еще незаконченное «строение». Наше прошлое мертво, человек делает выбор в условиях царящей вокруг «пустоты». Человек не знает заранее, как ему поступить в каждом конкретном случае, каким критерием пользоваться. И как понять, свободен ли его выбор? Подлинное свободное решение принимается на пределе искренности, в пограничной ситуации, когда обнажается экзистенция.

Нам не открыта конечная цель нашего пути, мы можем только догадываться, к чему ведет каждый совершенный нами выбор. Мы всегда – только лишь возможность. Сущностью человек становится только в момент собственной смерти, когда прекращается существование. «Сам по себе я был бы «ничто», пока мое существование и моя ценность не были бы признаны другими людьми. <...> Другой «дает мне бытие и тем самым владеет мною»» [1, с. 180]. Мое «бытие–для-другого» разрывается на два отношения к другому: с одной стороны, он дает бытие моему «я», но с другой, отнимает мое «я». Другой видит меня уже готовой сущностью здесь и сейчас. Как и смерть, он отнимает мое существование, мою свободу. Его взгляд становится для меня адом. «Другой, как взгляд, является только этим, - моей трансцендированной трансцендентностью» [4, с. 285]. Другой в системе Сартра предстает необходимостью, сообщающей человеку о его существовании. Он становится центром универсума, дезорганизовывая мое пространство, отчуждая мои возможности. Все вещи моего мира обнаруживают себя по отношению не ко мне, а к Другому. Он делает из меня чужака для самого себя, наделяет меня смыслами мне неизвестными, оценивает меня, тем самым вызывая во мне беспокойство и тревогу.

Свобода проявляет себя наиболее полно в тревоге. Ситуация принятия самостоятельного решения воспринимается невероятно серьезным переживанием. Над человеком постоянно нависает угроза выбора, и каждый раз, выбора нового себя, иного, чем ты был прежде. Вечное стремление быть тем, кем ты не являешься, ставит человеческое бытие в центр между двумя полюсами, а

именно фактичностью и трансцендентность. Получается, что человек не может оставаться самим собой, его в-себе бытие постоянно ускользает. Он сталкивается с постоянным уничтожением своего прошлого. Мы никак не можем устранить тревогу, бушующую внутри нас, мы сами эта тревога. Человек бесконечно осмысливает то, что он первейший источник всех возможностей, что влечет за собой тревогу за судьбу мою и судьбу мироздания. «Тревога есть рефлексивное постижение свободы ею самой» [4, с.76].

В произведениях Сартра герои попадают «...в ситуацию, позволяющую смоделировать особого рода экзистенциальные состояния: заброшенность, страх, тревогу, отчаяние, ужас, тошноту. Раскрытие природы экзистенциальных переживаний необходимо этому философу для определения основополагающих бытийных и ценностных параметров человеческого существования. При этом важно, что Сартр заостряет ситуацию одиночества героя для того, чтобы акцентировать внимание на принципиальной абсурдности и трагичности человеческого существования» [2, с.194]. Альбер Камю как-то заметил, что Сартр умело прорисовывает детали, монотонно повторяя действия своих героев, попутно показывая, как на них наплывает страх, одиночество, пустота, а под ногами раскрывается бездна. У человека возникает желание вернуться на твердую почву, стать «вещью». Однако его участь – «ничто».

Выход из постоянного перемещения из одного неподлинного состояния в другое видится через переосмысление собственного существования. Реализация человека как фундаментального проекта говорит о возможности снятия разделения на фактичность и трансцендентность, и признание свободы и ответственности как необходимость подлинного существования.

Таким образом, ядром философии Сартра становится сознание, которое является тем, чем оно не является. Это означает, что оно проектирует себя, воплощает, но при этом и уничтожает. Однако не быть собой, бежать от себя – это проблема для существования человека. Мир вокруг становится чуждым, неуютным, а человек окунается в бесконечную тоску и одиночество. Он становится обладателем абсолютной свободы и носителем полной ответственности за свой проект бытия, но что получает взамен? Человек есть тревога, говорит нам Сартр. У него нет твердой почвы под ногами, а его жизнь представляет собой череду поступков, череду выборов.

Литература

1. Демидов А. Б. Феномены человеческого бытия / А. Б. Демидов. – Минск: Армита – Маркетинг, Менеджмент, 1997. – 192 с.
2. Демидова С. А. Человек перед «лицом» абсурда: проблема экзистенциального выбора в философии Альбера Камю / С. А. Демидова // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2016. – № 3. – С. 127 – 133.
3. Захарова Е. В. Философия Ж.-П. Сартра: проект самодостаточного человека / Е. В. Захарова // Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина. – 2010. – № 3. – С. 24-33.

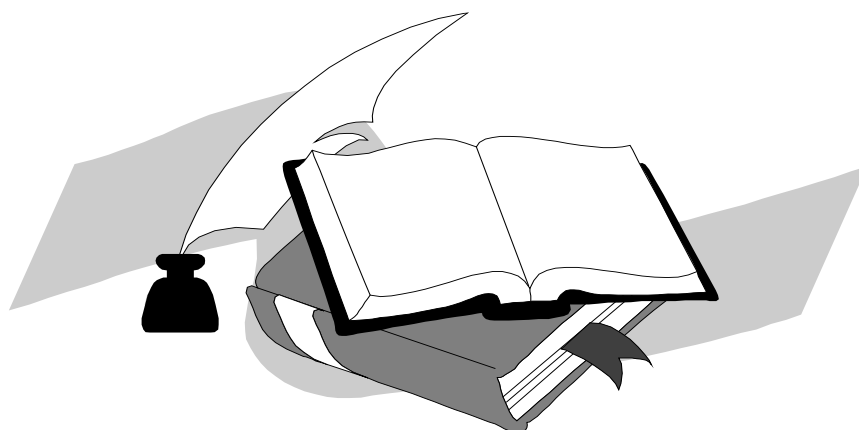
4. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр. – М. : Республика, 2000. – 639 с.
5. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Ж.-П. Сартр // Сумерки богов. – М. : Политиздат, 1989. – С. 319-344.

© Шамаева В.В., 2021

РАЗДЕЛ 4

Художественный

СТИХИ, ПРОЗА, ЭССЕ



СОН СТАРОЙ ЦЕРКВИ

(рассказ)

Во второй половине XVII века русский люд далеко шагнул в степь, отсекая от татарских кочевий плодородные чернозёмы крепостями Белгородской засечной черты. Первые переселенцы были людьми твёрдого и широкого нрава, привыкшие вооруженной рукой брать и отстаивать то, что им нравится, а нравилась им благодатная почва Черноземья. Как шутили первые оседлые жители степного приграничья, если воткнуть в чернозём оглоблю, то из неё непременно вырастет телега.

Вот и обосновался в тогдашнем Диком поле пожилой казачий сотник с компанией бывших боевых товарищей. Сначала они построили лишь несколько невзрачных хат, которые было бы не жалко бросить в случае татарского набега. Так и бывало: лихие степные наездники налетали на незваных гостей, и тем оставалось лишь стремглав мчаться в недалёкую крепость, находившуюся в семи современных километрах от их жилья. Впрочем, при обилии конных разъездов предсказать набег кочевников не составляло труда. Хутор рос, и вскоре его жители захотели построить собственный храм, чтобы не ходить на крестины и венчания в крепость, путешествия в которую с учётом возвращения занимали целый день. Так появилась маленькая бревенчатая церквушка с неуклюжим крохотным куполом, превратив тем самым переселенческую деревеньку в село.

Жизнь тех дней не была спокойной: в любой миг мог примчаться конный гонец с известием о приближении очередной татарской ватаги. Сельчане, почти все в прошлом казаки, стрельцы или пушкари, моментально бросали пашни и хаты и, подхватив домочадцев, пешком и на телегах спешили в крепость, где на всю округу уже заливался набатный колокол. Иногда случалась и другая напасть: появлялись царские чиновники, интересующиеся, к какому сословию принадлежит тот или иной переселенец и по какому праву он занял столько-то десятин земли. Не все сельчане умели читать, но каждый знал, как кулаком или подарком отвадить незваного гостя. Таким образом, оседлая жизнь пришла в степь надолго, и вскоре уже сыновья и внуки соратников предприимчивого сотника привычно ходили в свою церковь, крестили в ней детей, венчались и хоронили своих покойников на близком кладбище за болотистым оврагом.

И церковь привыкла к своим прихожанам. Скромно поднимая свой купол к новому для христианства степному небу, она радушно принимала под свои своды отважных и работающих сельчан, разделяла с ними все их праздники, скромные домашние торжества и горести – таких как крестины, венчания и смерть. На пасхальную ночь вокруг неё, возглавляемая батюшкой паства ходила крестным ходом, спотыкаясь о кротовые бугорки на склонах оврага. В сочельник всё село собиралось на ночную службу под низким церковным сводом, и храм тайком гордился своим именем – церковь Рождества Христова.

Шли годы, сливаясь в десятилетия, и постепенно татарские набеги из страшной реальности превратились в легенды. Выстрелы в степи звучали всё реже и однажды затихли, как казалось, навсегда. Село росло, всё чаще приезжали из северных земель новые семьи хлебопашцев, а местные ребята уже почти не уходили на юг, искать славы в казачьих станицах. С севера прибыли и новые господа – деловитые, хваткие помещики, всегда точно знающие, что сказать и как поступить. Крепость, некогда спасавшая сельчан от татар, превратилась в оживлённый уездный город, спустившись с крутого холма в долину бойкой речушки с нежным названием. Где-то далеко гремели ратные победы, благочестивый епископ призвал Божье благословение на грозные боевые корабли, и царь его молитвами превратился в императора.

Церковь никогда не интересовали такие события, но в честь одного из них недавно прибывший помещик взялся её перестраивать. Когда плотники разобрали потемневшие от времени и степных ветров бревенчатые стены, храму впервые стало страшно. Энергичные парни с топорами и пилами делали то, чего в своё время не посмели сделать татарские грабители. Но опасения оказались ложными: под бойкими командами молодого зодчего на месте прежних деревянных конструкций работники сноровисто возвели каменные стены и своды, увенчав церковь красивым куполом, а колокольню – высоким шпилем. Теперь в церкви появились пределы, один из которых посвятили тому самому храброму епископу, освящавшему царский флот, своей молитвой превращавшему царство в империю. Храм гордо и величественно взирал на село, скликая звоном могучих колоколов паству на службы. И жители скромных хат под соломенными крышами, с горечью привыкшие работать и жить по хозяйской воле, с радостью спешили на этот зов. Под сводами церкви Рождества Христова все были равны, и задёрганные барскими придирками крепостные превращались в братьев и сестёр. Даже помещик, изредка приезжая из имения, расположенного в соседней деревне, в церкви снимал свою треуголку так же запросто, как и крестьяне. Церковь осознавала свою миротворческую миссию и колокольным звоном берегла гражданский мир деревни, сверкая своим куполом и шпилем на все окрестности.

Никому не дано остановить бег времени, но счастливые его почти не ощущают. Церковь Рождества Христова была счастлива на протяжении десятилетий, переходящих в столетия, знакомясь с новыми батюшками, свидетельствуя при наречении новорожденным сельчанам имён, безмолвно поздравляя на венчаниях бесчисленных Иванов и Марий, Герасимов и Пелагей, Митрофанов и Лукерий, и одинаково по всем им печалась, когда они поочередно отправлялись на кладбище, мрачно притаившееся на холме за оврагом. Иногда церкви казалось, что её только вчера перестроили из деревянной в каменную, но она тут же вспоминала, что не сосчитать уже пасхальных крестных ходов и рождественских служб на её памяти, и что много поколений прихожан ушли в последний путь, за овраг. Деревня вокруг росла, менялась мода, однажды на соседней улице открылся кабак, попытавшийся тягаться с храмом в популярности. Не зря писатель тех времён сравнил питейные заведения с одноглазыми змеями, которые гипнотизируют прохожих взглядом и увлекают

прямо в свои пасти. Кабак принёс много горя деревне, но высилась над ней всё же церковь, и даже разгульные ярмарки устраивали именно на церковной площади, а не напротив корчмы. Звон колокола по-прежнему созывал паству на службу, хотя теперь всё чаще звучали разговоры не о Боге и даже не о хозяйстве, а о земле, которую будто бы предстояло у кого-то отобрать или от кого-то защитить. Церковь слышала эти речи и ничего в них не понимала, ведь с колокольной открывался вид на всё те же зелёные в июне и золотые в августе поля, что и двести лет назад. Однако крестьяне знали или думали, что знают, нечто такое, чего церковь знать не могла. Иногда они горячо что-то обсуждали, порой даже жестикулируя и ударяя себя картузами по бёдрам. Изредка в их беседы вмешивались какие-то пришлые франтоватые молодые люди, сыпавшие непонятными словами и встречавшие колокольный звон и купольный блеск не иначе как насмешливыми улыбками.

Потом на село пришло горе. Начиналось всё непонятно и издалека: батюшка отслужил молебен во славу русского оружия, многие сельчане разных возрастов, скрывая тревогу, попрощались с домочадцами и поспешили в уездный городок. А потом, спустя год или два некоторые из них возвращались на костылях или без рук, кое-кто постоянно кашлял, задыхаясь от непонятной лёгочной болезни, имевшей, явно, неестественное происхождение. Но большинство ушедших не вернулись, а их односельчане узнали что-то такое, о чём церковь прежде не слыхала: в храме отпевали не вернувшихся так, будто они умерли, хотя никаких тел никто не привозил. Те, кто уходил, и те, кто оставался дома, одинаково несмело крестились и в разговорах со щемящей грустью произносили непонятное слово «Осовец». Церковь впервые за свою долгую жизнь оказалась в недоумении. Однако настоящие проблемы ещё даже не начались.

Ранней весной, ещё по снегу кто-то принёс в деревню какие-то известия, и вскоре с волостного правления в грязь полетел флаг с двуглавым орлом, а батюшка, скрепя сердце, перестал упоминать в литургии царя. Когда осенние дожди сменились заморозками, трёхцветный флаг с правления полетел в грязь тоже, а на его месте воцарился кумач. В селе теперь много говорили на повышенных тонах, много курили и нередко по улицам с руганью таскались пьяные. Сельчане приобрели опасную привычку держать под рукой оружие и по любому поводу угрожать им друг другу. Однажды где-то неподалёку прогремела самая настоящая перестрелка, а потом крестьяне почти целый день хоронили тела незнакомых парней в нелепых островерхих шапках, беззастенчиво сдирая с мёртвых ног добротные сапоги. На купол и колокольню уже никто не смотрел, а батюшка всё чаще слышал в свой адрес исключительно непечатные ругательства. Церковь по-прежнему звонила в колокола, которые теперь никто не хотел слушать. Пришлые люди с красными повязками, с пятиконечными звёздами на самых разных деталях одежды (от фуражек до поясных ремней) очень много говорили, кого-то к чему-то призывали, стыдили, угрожали и обещали.

Чаще всего обещали новую жизнь. Церковь помнила слова из Священного Писания о том, что «творю всё новое», о «новом небе и новой земле», «о

воскресении мёртвых и жизни будущего века», но люди с кумачом и звездой имели в виду совсем не это. Однажды без видимых причин из деревни пропал батюшка. Вскоре после этого в церковное окно прилетел камень, потом другой, а чуть позже подстрекаемая незнакомцами шумная компания пьяных устроила в храме погром. Церковь не понимала, чем она заслужила к себе такое скотское отношение, но ей пришлось испытать его сполна. Грязные, пахнущие махоркой руки швыряли иконы на пол, измазанные землёй сапоги топтали лики, какой-то пьяненький юноша плюнул на фреску, выполненную в те дни, когда даже его прадед не родился. Под сводами, за века пропитавшимися ароматом ладана, едко и смрадно зачಾದили махорочные самокрутки. Нахальный краснолицый мирянин ходил в алтаре, по-хозяйски распоряжаясь, что из утвари конфисковать, а что можно и продать на рынке. Всё, что хоть отдалённо напоминало драгоценности или золото, было моментально содрано и унесено, а прочее – от Библии до алтарного покрывала – бессмысленно и бесцельно разбрасывалось за церковным порогом. Со звоном и грохотом срезанные колокола полетели на землю, один из них даже раскололся от удара. Со всех сторон слышались пьяные шуточки, кто-то кого-то подбадривал, кто-то тихо стоял в стороне, не смея обнаружить своего неудовольствия. Церковь знала почти всех погромщиков и видела их крестины, до последнего момента не подозревая, что из таких чистых детей смогут вырасти её убийцы. Она хотела бы заплакать, но теперь, после уничтожения колоколов, она разом потеряла голос и способность к речи.

Потом церкви пришлось уснуть: слишком скучны и безрадостны стали её дни. Вокруг не утихали разговоры о новой жизни, которая всё никак не начиналась, зато куда-то исчезли некоторые деревенские семьи, и их хаты стояли такими же разгромленными, как и храм. Однажды кому-то пришло в голову не терпеть нужду до дома, а справить её в пустующем притворе. Вскоре такое поведение стало модным, и храм днём выполнял функцию общественного туалета, а по ночам – распивочной для алкоголиков, желавшим пропустить стаканчик вдали от глаз семьи. Церковь не понимала, что происходит, и не желала смотреть на происходящее. Внутри сквозь пол пробилась трава, а под куполом свили гнездо голуби. Какая-то птаха принесла зёрнышко на купол, но забыла его склевать. В результате семя проросло, расталкивая корнями кирпичи и давая жизнь дереву. Спящему храму стало ясно, что в новой жизни он будет лишним. Рождественская церковь спала, убаюкивая себя воспоминаниями о многих сотнях ектений и херувимских песен, три века звучавших под её сводами.

Однажды покой церкви нарушили чудовищные громовые раскаты. Земля отчетливо вздрагивала, некоторые хаты вспыхивали, кто-то куда-то бежал, а кто-то плакал. На селе появились многочисленные иностранцы в серых шинелях и с оружием в руках. Многие из них изумлённо смотрели на осквернённую церковь, бродили по ней, фотографировались на её фоне, но никто из них не творил крестного знамения. Они шагали на восток, но прошли совсем недалеко. Почти за самой околицей деревни несколько месяцев не утихала стрельба. Серые вояки так и не миновали кладбищенский бугор, из-за которого часто прилетали снаряды и попадали в уцелевшие хаты, разя как захватчиков, так и мирных жителей. Во всей этой страшной неразберихе никому не было дела до церкви,

вокруг которой солдаты в серых шинелях пытались рыть окопы и по стенам которой нередко чиркали пули и осколки.

Однажды канонада затихла, а через несколько лет её сменили тракторные моторы. В село пришли асфальтовая дорога и линия электропередач, через десять лет после войны из ближайшего городка (когда-то бывшего крепостью) стал ездить маленький автобус, делая через деревню небольшой крюк и разворачиваясь на бывшей ярмарочной площади, прямо у заросшей паперти. Но чем громче рычали трактора, тем тише становились разговоры о новой жизни. Церковь сравнивала, три столетия, в которые звучали молитвы о «жизни будущего века», с парой десятилетий, ушедших на страстное, но бессмысленное повторение лозунгов о «светлом будущем», и сравнение было точно не в пользу лозунгов. Величественный храм стоял во много раз дольше, чем колхозные коровники, которые стали крениться и зарастать едва ли не сразу после своего строительства. Возможно, церковь Рождества Христова и была старухой – брошенной, оскорблённой и забытой, – но они никак не желала рушиться и уходить в прошлое. Она сонно и безучастно смотрела на деревню, и, возможно, в её выбитых окнах иногда проглядывала искренняя обида.

Храм спал и не собирался просыпаться: не на что больше было смотреть. Ему остались только сны. Сны о том, что всё остаётся по-прежнему, что никто ни с кем не сражался и ничего не громил. Церковь видела во сне бескрайние окрестные поля – в июне зелёные, а в августе золотые – и как встарь оглашала их колокольным благовестом. Тракторный рык был громче и гуще колокольного звона, но при нём поля почему-то всё больше пустели, да и сами трактора, пофорсив несколько десятилетий, пропали с пашни и превратились в железный хлам. И во сне церковь всё звонила и звонила, пытаясь оживить тяжелобольное село. Увы, наяву храм не мог издать ни звука, потому что колокола уже давно были сорваны, разбиты и увезены неизвестно куда, а в руинах колокольни пышно росли кусты. Но жизнь, подаренная церкви при освящении почти четыре века назад, продолжала теплиться, переходя из одного сна в другой. Если бы храм спросили, чего ему хочется больше всего, то он бы ответил: «Звонить и служить». Он отдал бы все обломки своих кирпичей хотя бы только за одну литургию.

В один прекрасный день тяжелый и крепкий сон церкви был прерван благовестом. Храм очнулся с удивлением, которого прежде не испытывал: как можно звонить без колокола? Оказалось, что за время его печальной неги рядом выросла крохотная, почти игрушечная церквушка с колокольной, похожей на голубятню. И именно эта малютка оглашала окрестности благовестом, которого здесь не слышали почти восемь десятков лет. Крестьяне, изрядно поубавившиеся в числе, всё-таки шли на литургию почти так же, как делали это на протяжении последних трёх столетий.

Сначала старая церковь испытала лёгкий укол ревности: кто-то построил храм-малютку, а в ней самой не поправил ни одного камня. Но новенькая церковь звонила так задорно, а молитвы в ней звучали так привычно и по-домашнему, что старый храм понял: ничего не закончилось. На этих холмах Черноземья благовест и молитва будут звучать всегда, и не во власти никаких пришлых

чужаков пресечь это. А что новая церковь – деревянная малютка, то ведь и храм Рождества Христова когда-то был бревенчатым.

Так и стоят друг возле друга две сестры – юная кроха во имя преподобного Серафима Саровского и величественная, строгая инокиня во имя Рождества Христова.

© Сулимов С.И., 2021

КУН РОМАН ПАВЛОВИЧ
(Новосибирск)

СНОВА О ЛЮБВИ КАК ВЕЧНОМ

✍ В некотором смысле я чужд европейской культуре. Жизнь так сложилась, что мне пришлось основательно окунуться в самые различные культуры, существующие и существовавшие на земном шаре. Я не вошел ни в одну из них и остался, по сути, «на улице», что дало мне возможность сравнивать культуры, лучше увидеть их особенности. Это не значит, что я хочу только критиковать культуры. Каждая из них хороша по-своему, необходима тому или иному народу или группе народов, на том или ином этапе развития. Но она не стоит на месте и может быть не только молодым, энергичным, бодрым организмом, но и болеть иной раз весьма и весьма серьезно, вплоть до своей смерти. Смерти, я бы сказал, неизбежной, обязательной. Все, что имеет начало, все имеет и конец.

✍ Есть вещь, о которую Европа всегда спотыкается и на которой она однажды, быть может, даже и сломается. Ни одна другая цивилизация так много не говорит о ней, ни одна культура не берет ее в качестве своего краеугольного камня. А Европа каждый новый период своей истории начинает с любви. О любви твердит Бог Адаму, она же стала критерием справедливости в споре Каина и Авеля. О ней же очень и очень много говорит Моисей. Вся философия Христа может быть сведена к любви. А есть еще Франциск Ассизский, Мартин Лютер. Правда, после русского Льва Толстого о ней как-то дружно подзабыли.

✍ Хаос – это то, что мы не понимаем, то, что мы не можем представить в виде системы и дать ему необходимый набор характеристик.

А приводим в систему все мы с помощью глаголов. Именно они наводят мосты внутри броуновского движения существительных, которые, впрочем, без необходимых связей и существительными-то не являются.

Один из важнейших глаголов – любить. Через него мы, по сути, определяем полезность или опасность того или иного существительного. Например, женщины. Пока мы ее любим, мы ее понимаем и принимаем как самого близкого человека. Ушла любовь, и единый образ женщины распался, она превратилась в хаос и, естественно, что мы начинаем ее бояться и избегать. Даже если, простоты ради, называем ее дурой, намеренно поставим ниже себя, презираем, все равно

боимся ее, ибо она перестала быть ручной, предсказуемой и полезной. А она осталась тем же самым человеком, что и была, просто исчезла наша психологическая или сексуальная потребность в ней. Если учесть, что и она тоже может лишь на время испытывать потребность в психологическом и сексуальном общении, что и она может перестать любить, то и ты, мужчина, тоже превращаешься для нее в хаос.

Что же делать?

Самое простое – уйти, убежать друг от друга, обвинить друг друга во всех мыслимых и немыслимых грехах и на месте прежних мостов через житейскую пропасть возвести огромную, до небес, стену. Но есть и другой вариант – использовать другой глагол. Перестать хотеть этого человека, но не перестать его уважать и благодарить за то, что все же было и было некогда прекрасно.

Какой же глагол здесь можно использовать?

Это каждый решает сам, а глаголов этих великое множество – уважать, помнить, благодарить, дружить и т. п., хотя чаще всего мы в подобных случаях берем такие глаголы, как использовать, обманывать, мстить, вредить, врать.

Вот так человек и проверяется не самой любовью, а тем, как ведет себя тогда, когда любовь ушла.

☞ Времена и другие формы глагола употребляются лишь по отношению к простейшим действиям человеческого организма, связанным, прежде всего, с физиологическими потребностями – есть, пить, спать, делать что-либо и т. п. Чувства, переживания и размышления, переданные с помощью глагольных конструкций, выглядят тусклыми, непонятными и вызывают чувство какой-то неясной тоски и остервенения. Любил?! Заниматься любовью?! Полюблю?! Здесь возможно лишь настоящее время, лишённое всяческих грамматических излишеств. Любовь – либо она есть, либо ее нет. И нечего тут заниматься словесными упражнениями и испражнениями!

☞ В любви нет ни добра и ни зла, ни плохого и ни хорошего. Она как лес! Сначала попадаешь на опушку, а потом можешь забрести и в бурелом. Там есть и сладкая ягода, и вкусные грибы, но, чем дальше вглубь, тем большее вероятность встретить и страшных зверей. Мы идем через этот лес, не зная дороги, но обязательно стремимся пройти его насквозь. И вот, кто-то может и умереть в этом лесу, а кто-то, увы, немногие, проходят через него. И что же? Оказалось, что они пришли опять в те же степи или города, из которых вышли и которые плотной, непроницаемой стеной окружают этот сказочный лес. И тогда мы начинаем думать, а был ли смысл вообще этому путешествию.

☞ Возможны только две настоящих философии – философия одинокого человека и одиночества и философия любви. Только они дают возможность понимания смысла своего бытия. Остальное только отражает в той или иной степени наши подлость, слабость, шкурничество, стремление ублажать свое тело и уже потому просто – на просто наивны и бессмысленны.

☞ Человека можно и нужно судить и смотреть по вертикали и горизонтали. Чаще всего мы судим о нем по горизонтали, т. е. выясняем то место, которое он занимает среди остальных людей и так мы определяем его «правильность» и полезность для общества. А ведь надо судить и по логике его развития, вектору

его собственного движения. А эта логика часто непонятна и непредсказуема и, быть может, потому она нас интересует мало. Поведение человека в мире внешнем нам знать надо, а его внутренний мир нам не нужен. Но понять его можно только в комплексе, учитывая, кстати, и «глубину» (душу), а это позволяет сделать только какая-либо сильная страсть человеческая и, прежде всего, любовь. В этой точке человек прозрачен и понятен.

☞ Существует лишь то, что мы обожествляем, чему поклоняемся. Если мы верим в Бога и поклоняемся ему, живем по его заповедям и понимаем мир как его творение и возделываемый им надел, - он станет с нами общаться, верить нам и в нас и будет всегда и во всем помогать нам. Если мы не верим в него и ему, от нас не пойдет никакого сигнала в виде чувства или мысли, он и не услышит нас. Если мы будем относиться к нему потребительски, он не будет нас слушать и повернется к нам спиной. А мы психуем, возмущаемся и говорим, естественно, что Бог умер или его нет, не было и не будет.

Если мы поклоняемся любви и ищем ее в жизни, то она появится. Особенность только в том, что она зародится внутри нас, зародится нежданно, негаданно, без всякого даже действия со стороны женщины, в результате некоего непорочного зачатия. Она, как и Бог, станет частью нашей души, а не придет от других людей. И как она может прийти от них, если у подавляющего большинства из них она в душе еще и не выросла. Они ее просто периодически заказывают – как пиццу, как билет на самолет или ужин в ресторане. Главное, чтобы заказ был выполнен немедленно, чтобы это было вкусно и не очень дорого. Важно, чтобы всего было много и часто. Экая, мол, прости, Господи, глупость любить только одну женщину и любить всю жизнь?! Любовь как чувство пугает таких людей. Зачем?! И они справедливо считают, что она обессиливает и иссушает, губит. Интересно, алкоголь, который губит душу и тело, мы готовы употреблять хоть каждый день, но любить....?!

Итак, если мы уберем из своей жизни все то, что мы называем идеальным, абстрактным, придуманным, уберем Бога, Любовь, Истину, Родину и т.д., что же останется такое, что позволит нам самим отличить себя от животных или камней бессловесных?

☞ Любовь – это неожиданное, непредсказуемое, нелогичное, но четкое, ясное и безоговорочное понимание того, что любимая тобой женщина выше Бога, прекраснее, нравственнее, совершеннее, мудрее, ласковее, милосерднее, надежнее. Да, это безумие, но без него это не состояние, а действие – выбор партнера и не больше. Чего ж тогда удивляться, что отношения с партнером недолговечны? Разве бывает иначе? Просто однажды понимаешь, что можешь пробыть без этого человека еще одну минуту, через час добавляется еще одна минута и в результате на следующий день можешь пробыть без него уже целый час. В течение года нарастание идет по арифметической, на следующий год по геометрической прогрессии и в трехлетнюю годовщину «любви» вдруг обнаруживаешь, что мог бы обойтись без своего партнера и целую вечность... и вообще хорошо бы, чтобы эта вечность наступила прямо сейчас.

☞ Нынешний век – век людей, которые не просто перестали развиваться, взрослеть, а вернулись в детство. Они употребляют те же слова, что и их далекие

предки, думают вроде о том же, но делают это по-детски, подражательно. Впрочем, может быть, это и не в нынешнем веке началось, а сопровождало всю историю Европы, а сейчас только достигло абсурда.

Особенно хорошо это видно на примере любви. Европейец как ребенок лишь спекулирует этим словом, оно для него не цель, а лишь средство достижения самых простых целей. Как ребенок признается в любви матери, чтобы получить сладкое, так и мужчина клянется в любви, чтобы получить от женщины лишь физическое удовольствие. И обратите внимание, какими словами выражает эту свою любовь – «хочу тебя», «давай займемся любовью»?!

Любви как состояния европейец просто боится. И ведь он знает, чего боится. Данте неожиданно для себя полюбил толстую Беатриче, и эта любовь преобразила ее, превратив в первую красавицу города. Мы верим этому, хотя и не имеем ни одного портрета этой красавицы. А что дальше? А дальше Данте элементарно струсил и начал любить «издалека», превратил ее в свою даму сердца, начал воспевать в своих стихах. Но ведь это стихи не мужчины, а духовного импотента! Он сотворил образ этой Беатриче, и обессмертил его, а вот полюбить эту женщину в самой жизни у него духу не хватило.

Отчего умерла Беатриче? Может быть, именно от этого испуга Данте. И что ждать от этого ребенка?! Он ведь даже имя свое Дуранте заменил на инфантильное Данте, сам себя звал детским именем. У русских есть имя Владимир, а один чилиец носил имя Володя (Володя Тейтельбойм). Да, кстати, Ленина звали Владимиром. А как бы смотрелось - Володя Ленин или Вова Ленин?

Как мы боимся любить! Раз испытал это потрясение, мы заменяем его эрзацем – сексом и пр. И, заметьте, мы боготворим свою первую любовь, но и называем ее наивной и глупой и никогда не хотим ее испытать вновь! Мы боимся вновь испытать это потрясение.

Вся наша жизнь – психотерапия от любви.

Христос учил любить и в этой любви восходить на самую ее вершину, нырять при этом на глубину Марианской впадины, не меньше. Но трусливые Данте боялись этого и, в конце концов, попадали в сумрачный лес своей трусости.

Вся история Европы построена не на любви, а на страхе перед ней. Христос звал к ней, а Павлы и Августины уводили от нее, призывая любить умерших и вознесшихся. Христа превратили в Бога, и он оказался в этой золотой клетке. Он призывал к любви, это основа всей его философии, а люди его самого превратили в философию, в слово. Он призывал любить живых, а мы теперь считаем, что основа его философии – любовь к Богу. Но, даже если это и так, то ведь он звал любить *живого* Бога – в книге, в душе, в мире. А мы любим Бога невидимого и неведомого, а чем он в этом случае отличается от вымышленного?!

Что заповедал в самом первом разговоре с Адамом Бог? Любить и нести эту любовь через все времена и миры. Но уже Адам не выдержал этого испытания любовью и предал Бога. Неудивительно, что Библия ничего и не сообщает о его любви к Еве. Да и была ли уже она? Был ли он после такого вообще способен на любовь?

Европейцы во все века боялись тех, кто призывал к любви. Христа распяли и, что может быть, еще страшнее, превратили в Бога и тем самым обесценили его призывы. Стоило Франциску Ассизскому заговорить о любви и его тут же превратили в сумасшедшего. Мартина Лютера уболтали, и увели в богословские дебри.

Конечно, ведь любить живых – *страшно!* Покойника любить легче, спокойнее. Живем друг с другом и фактически каждый день ведем войну, а умрет кто-то один, другой начинает твердить о неземной любви, которая будто бы была у них, регулярно ходит на кладбище и ставит свечи в храме. Что это, как не лицемерие! Раньше надо было любить, раньше! И Данте ничуть не извиняет то, что напуганный своим преступлением, он всю оставшуюся жизнь воспевал свою Мадонну! Что ей уже эта любовь?!

Вместо любви появилась вера. Да, она многое дала человеку, но, если бы она сочеталась с любовью, реальной, земной к реальному, земному человеку, живому человеку, мы бы и жили в раю. Ведь Рай это и есть любовь! И ничего больше! И ничего иного!

Мало отказаться от корысти, ненависти, пошлости, надо еще успеть в этой вот, земной жизни подняться до Любви!

☞ Для меня любовь – это страсть. Не меньше. Я не понимаю таких выражений, как спокойная любовь, тихая любовь. Любовь – это движение, а движение должно быть максимально быстрым и стремительным. Бег на месте или тихая любовь – самообман. Любовь – это неумное желание общения с кем-то или чем-то, состояние непрерывно длящегося душевного оргазма.

- Господи, но это же невозможно! Так не бывает!

- А когда вы любите женщину, вы непрерывно стремитесь к ней, постоянно хотите видеть ее, говорить с ней, целовать ее и не считаете ведь, что не можете так долго жить?!

- Да, но рано или поздно такая любовь проходит. Долго в таком состоянии находиться невозможно, мы устаем от него, в конце концов.

- Да, и это говорит только о том, что человек просто еще младенец, он не научился любить. Как могучий дуб начинается с незаметного зернышка и нужно очень много времени, чтобы он вырос, так и любовь начинается с секундного оргазма. Задача человека, задача всей его жизни вырастить любовь как постоянное состояние бытия. Человек ведь не кто иной, как садовник, который занимается выращиванием. Он выращивает самого себя и вот это – то он делает, как правило, пусть с очень плохим профессионализмом, но с огромной любовью. Он выращивает детей, с таким же плохим профессионализмом и часто вообще без всякой любви. Кто-то выращивает свой дом, хотя в последние десятилетия мода на это потихоньку почти сошла на нет. Кто-то пестует свою работу, кто-то холит свой живот. Так почему бы не заняться выращиванием чувств?! Они ведь не даются человеку в готовом виде, хотя большинство людей именно так и думает. Нужно долго учиться общению с людьми, со своими детьми, со своей женой. Не меньше времени занимает выращивание чувства прекрасного, желания трудиться...

- Как-то это звучит ... плоско – выращивать чувства...

- Может быть. Найдите лучшее выражение, если сможете. Так мне кажется точнее – сразу видно, что именно требуется. Впрочем, как бы это ни называлось, главное – делать это. Начните делать это, и, может быть, название вам и не понадобится.

- А кого любить? Или что? Людей? Человечество?

- Нет, нет и нет! Не надо любить людей и тем более человечество. Во-первых, это невозможно. Как вы себе это представляете – любить человечество?! Да и стоит ли оно вообще чьей-то любви, это ваше человечество?! Даже Бог предпочитает иметь дело с кем-то в отдельности. Если кто-то уверяет вас, что он любит людей в целом, то он обманывает, сознательно или бессознательно, вас или себя. Во-вторых, как нельзя делать несколько дел сразу, ибо ничем хорошим это не закончится, так нельзя любить даже двух людей одновременно. Каждое дело, если им заниматься всерьез и честно, требует всего вашего внимания и каждый человек настолько уникален, неповторим, что всей вашей жизни может не хватить, чтобы смочь понять и успеть полюбить его.

Женщина может быть верным спутником и на этом пути сделать все мыслимое и немыслимое для тебя, но этот путь она не начинает с тобой, а присоединяется к тебе. Она твой попутчик. А часто и не доходит этот путь с тобой до конца. Вот и цени эти мгновения! Бери все в этой точке вселенной!

Ну, разумеется, кроме женщины мужчина еще должен любить свою работу, своего ребенка, свое животное, свое дерево.

Люби деревья и животных.

Ищи для этой любви одно дерево, одно животное, будь то собака, кошка или лошадь.

Цени всех, но люби одного!

Это нужно и тебе и ему!

Люби работу. Не за славу или деньги, которые она приносит, и не осуждай ее, если она принесет тебе разочарование, страдание, болезнь.

Люби просто трудиться. Всякая работа благословенна, рубишь ли ты дрова, копаешь ли землю или пишешь стихи. Но если в результате твоей работы кто-то заплачет, заболеет, огорчится, умрет, то это была не работа. Этому занятию надо искать другое название, хотя мы до сих пор прячем за привычным словом «работа» обман, насилие, ложь, убийство.

Люби детей, стариков и женщин. Они слабые и нуждаются в опеке, в мужской или отцовской любви.

Уважай других мужчин даже если большинство из известных тебе того и не заслуживает. Хотя бы один раз в жизни любой мужчина бывает этого достоин. Хорошо, если он удостоивается уважения в начале своей жизни, тогда всю оставшуюся жизнь он будет знать, как жить и ему будет чему подражать. Ну, а если уважение придет в конце жизни, то, как ни странно, здесь попахивает и трагедией.

Верь в лучшее и в чистоту, хотя и встретишь это, быть может, всего лишь один раз в жизни, а то и никогда.

Но верь!

И вообще основа всей и любой жизненной философии должна быть одна – любви!

Наперекор всему и особенно здравому смыслу.

Помни, *там* ничего этого не будет и все будет иное. Успей здесь получить удовольствие от любви к земному!

© Кун Р.П., 2021

ГУРОВ ОЛЕГ НИКОЛАЕВИЧ
(Москва)

В КАПЛЕ СТЕКЛА СПИТ НАСЕКОМОЕ

в капле стекла спит насекомое
из цветной пластмассы
на живое похожее
определение иллюзорности

на асфальте мираж
дорога пустыня свинцовые озера
светло-желтые листья
тяжелый порыв
взрывающий неподвижность зноя

ЖАЖДА

жажда по ночам превращает кошмары в пустыню
тени проезжающих машин - в густой дым
шуршание занавесок – это скрип по стеклу вилок
и ты заперт в навязчивых идеях, ты один

потерянная надежда и разочарование
пишут картину морщинами
увядание
и никогда больше
(как впрочем и прежде)
не мелькнет и тени надежды

скрип форточки от сквозняка
тихо и навязчиво напоминает
что все оборачивается в паутину

и распадается, исчезает

на ходулях фигуры в длинных балахонах
это тени прохожих - элемент мистики
это необходимо тоже
для полета мысли

ночь нежна колотыми ранами
сны разбивая сердца ударами

ОНА ПОПРАВЛЯЛА ВОЛОСЫ

Она поправляла волосы
и не замечала
(делала вид, что не замечает),
как на лице темные полосы
оставляли время,
оставляли печали.

Полосы стали трещинами,
и волосы сдуло ветром,
который что-то шептал неприметно,
а в комнате разрушались мебель и вещи.

Минуты складывались в километры
непокоренных дорог,
а она не замечала сквозняка,
сметавшего пыль с потемневших ног.

Перья, обрамленные металлом.
Мысли ее захватил этот образ.
Время течет, уносит печали,
оставляя рельефы из множества борозд.

Я ВВИНЧЕН В СНЫ

я ввинчен в сны
которые мозг забывает
стоит лишь открыть глаза
черно-белая реальность все заслоняет

словно зебра, за полосой полоса
знакомые образы
отражение, в котором нет лица
если бы наваждение
но просто существование
и так без конца
хрупкие ногти ломая о камень
мелом скрипя по стеклу
это эксперимент, моя дорогая
который идет ко дну
и все, о чем говорится
отражается у стрекозы в глазах
один лишь взмах ее крыльев
и слова превратятся в прах

НА ТЕМНОЙ ИЗНАНКЕ ПУСТОГО ВОКЗАЛА

На темной изнанке пустого вокзала,
где спят усталые поезда,
осень медленно умирала,
прикрыв измученные глаза.

Печальный вихрь несет навстречу
багровых искр калейдоскоп.
Химера туго давит плечи,
сжигает кожу яркий сноп

Огней блестящих, жгучих, тонких,
нацеленных мне метко в грудь.
Я распадаюсь на осколки,
я разливаюсь словно ртуть.

А желтых листьев хороводы
пускает ветер в буйный пляс.
Как уголек, упавший в воду,
навек мой огонь погас.

Я горстка пепла среди пыли,
ребенок, брошенный в толпе.
Исчез, и сразу все забыли
жука на лобовом стекле.

ПУТЬ ДАЛЁК

Слова, написанные лимфой,
на серой мятой простыне,
злой крик на стенах тёмных лифта.
Чужие образы в окне
квартиры, где я жил когда-то,
но связь с тем миром растерял,
что стало точкой невозврата.
И унесли меня вокзал,
и поезда, и самолёты,
по разным странам, городам.
Сжигал мосты, давил я всходы,
стремился в ад и к небесам.
Прожил я много ярких жизней,
а это только лишь пролог.
Дорогой долгой живописной
стремиться дальше, путь далёк!

© Гуров О.И., 2021

РЯЖЕНОВ РОМАН АЛЕКСАНДРОВИЧ
(Воронеж)

Как много грусти в радостном мгновении,
И, когда улыбка словно шрам,
Оставшийся от убегающего времени,
Смерть молчаливо бродит по устам.

Персонаж на заднем фоне:
Лучше и не описать.
Реплик нет и нет в неволе
Шанса что-нибудь сказать.

Молчаливый в силу формы,
Жалкий, пошлый антураж.
И, пожалуй, для проформы
К мертвецу в лице оммаж.

Выпьет, крякнет, рассмеётся
В переполненном кафе.

Разойдётся и сойдётся,
Спирт пролив на галифе.

Дальше побежит сюжетец,
Ну а он уже забыт.
Как одной из стайки сплетниц,
И не вспомнить его вид.

Под кожным покровом идут механизмы,
В их слаженный ход бьёт скопление чувств.
Металл норовят окислить катаклизмы,
Иных, не знакомых машине, искусств.

Нет места среди шестерёнок - морали:
Не убий, не кради - не понятен запрос.
Не выбито слов на скрижали из стали:
Всё медленно-верно идёт на износ.

О эмпатии автоматона нет данных,
Его пустой глаз поразил нервный тик.
На кожном покрове открылись все раны,
Но так не бывает, рассудок - в тупик.

И что теперь будет с чудовищем этим,
Не полностью мёртв и не полностью жив?
Искусственный он, но от близости смерти
Коленки играют знакомый мотив.

Пусть живо творенье, но не шевельнуться.
Машина - сломалась, машину - в утиль.
Ей так бы хотелось хоть раз улыбнуться -
Отвертка вонзилась. Конец. Вечный штиль.

© Ряженов Р.А., 2021

Научное издание

О ВЕЧНОМ И ПРЕХОДЯЩЕМ

Сборник научных статей

Выпуск 12

*За достоверность информации, изложенной в статьях,
ответственность несут авторы.*

Статьи публикуются в авторской редакции

*Лицензия на издательскую деятельность
ЛР № 021319 от 05.01.99 г.*

Подписано в печать 30.12.2021 г. Формат 60x84/16.

Усл. печ. л. 10,12. Уч.-изд. л. 10,56.

Тираж 300 экз. (1-й завод 28 экз.). Изд. № 160. Заказ 500.

*Редакционно-издательский центр
Башкирского государственного университета
450076, РБ, г. Уфа, ул. Заки Валиди, 32.*

*Отпечатано на множительном участке
Башкирского государственного университета
450076, РБ, г. Уфа, ул. Заки Валиди, 32.*

