

ВЕСТНИК

**МОСКОВСКОГО ГОРОДСКОГО
ПЕДАГОГИЧЕСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА**

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

СЕРИЯ

«ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ»

№ 2 (8)

Издается с 2009 года

Выходит 2 раза в год

Москва

2013

VESTNIK

**MOSCOW CITY
TEACHERS' TRAINING
UNIVERSITY**

SCIENTIFIC JOURNAL

**SERIES
PHILOSOPHICAL SCIENCES**

№ 2 (8)

**Published since 2009
Appears Twice a Year**

**Moscow
2013**

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Реморенко И.М.

председатель

ректор ГБОУ ВПО МГПУ,
кандидат педагогических наук, доцент,
почетный работник народного образования
президент ГБОУ ВПО МГПУ,
доктор исторических наук, профессор,
член-корреспондент РАО

Рябов В.В.

заместитель председателя

первый проректор ГБОУ ВПО МГПУ,
доктор экономических наук, профессор,
академик РАО

Геворкян Е.Н.

заместитель председателя

первый проректор ГБОУ ВПО МГПУ,
кандидат педагогических наук, доцент,
заслуженный учитель РФ

Иванова Т.С.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Бессонов Б.Н.

главный редактор

заведующий общеуниверситетской кафедрой философии
ГБОУ ВПО МГПУ, доктор философских наук

Бирич И.А.

заместитель главного редактора

профессор общеуниверситетской кафедры философии
ГБОУ ВПО МГПУ, доктор философских наук

Никитин В.А.

профессор общеуниверситетской кафедры философии
ГБОУ ВПО МГПУ, доктор философских наук

Кожеурова Н.С.

профессор общеуниверситетской кафедры философии
ГБОУ ВПО МГПУ, доктор философских наук

Черненко С.В.

ответственный секретарь

доцент общеуниверситетской кафедры философии
ГБОУ ВПО МГПУ, кандидат философских наук

Черезов А.Е.

профессор общеуниверситетской кафедры философии
ГБОУ ВПО МГПУ, доктор философских наук

Журнал входит в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук» ВАК Министерства образования и науки Российской Федерации.

ISSN 2074-7829

© ГБОУ ВПО МГПУ, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

Слово главного редактора

Задачи номера	8
---------------------	---

Общество: ценности и смыслы

<i>Мильшин А.О.</i> Семейные отношения как предмет философского анализа	10
<i>Исаичева Е.И.</i> Свобода личности и социальная работа	21

Человек и мир

<i>Анкудинова П.М.</i> Человек в свете идей эволюции	30
<i>Смирнов Т.А.</i> Культурная функция языка в процессе формирования сознания	40
<i>Жбанков А.Б.</i> Нравственные основы экзистенциальной безопасности человека в современном обществе	53

Методология науки

<i>Побединская О.Н.</i> Проблема геометрического метода Бенедикта Спинозы	59
<i>Бубнов В.А.</i> Логика символа А.Ф. Лосева и философский смысл математических символов	69
<i>Черезов А.Е.</i> Взаимосвязь диалектического и синергетического методов познания принципа жизни	78

Философия культуры

<i>Черткова Н.Е.</i> Философские аспекты теории художественного стиля	86
<i>Давыдова О.Е.</i> Методологические основы культурологии Георгия Гачева: на стыке филологии и философии	94

История идей и современность

- Трофимова В.С.* Проблема женщины в эпоху раннего Возрождения: Кристина Пизанская 103
- Бессонов Б.Н.* Вл. Соловьев: «Оправдание добра — единственный путь жизни во всем и до конца» 113

Научная жизнь

- Бирич И.А.* Философия русского космизма — основа будущего мировоззрения (обзор выступлений участников межвузовской конференции) 129

Наш юбиляр — Александра Денисовна Гетманова

- Логика в системе образования и воспитания.
Беседа с А.Д. Гетмановой 135
- Гетманова А.Д.* Интеллектуальное, духовно-нравственное и эстетическое воспитание в процессе преподавания логики 140

**Авторы «Вестника МГПУ», серия «Философские науки»,
2013, № 2 (8)**..... 149

- Требования к оформлению статей** 151

CONTENTS

The Word of Editor-in-Chief

The Issues of Vestnik 8

Society: Values and Meaning

Milshin A.O. Family Relations as a Subject of Philosophical Analysis 10

Isaicheva E.I. Individual Freedom and Social Work 21

Man and the World

Ankudinova P.M. A Human Being in the Light of Evolution Ideas 30

Smirnov T.A. The Cultural Function of the Language in the Process
of Consciousness Formation 40

Zhbankov A.B. Moral Foundations of Existential Security
of a Person in Modern Society 53

Methodology of Science

Pobedinskaya O.N. The Problem of the Geometric Method
of Benedict Spinoza 59

Bubnov V.A. A.F. Lossev's Logic of Symbol and Philosophical
Sense of Mathematics Symbols 69

Cherezov A.E. The Interrelation Between Dialectical and Synergetical
Methods of Cognition the Principle of Life 78

Philosophy of Culture

- Chertkova N.E.* Philosophic Aspects of Theory of Artistic Style 86
Davydova O.E. Methodological Foundations of Culturology
 Georgia Gacheva: at the Junction of Philology and Philosophy 94

The History of Ideas and Contemporaneity

- Trofimova V.S.* The Problem of a Woman in the Era of Early
 Renaissance: Christine de Pizan 103
Bessonov B.N. VI. Solovyov: “Justification of Good — the Only Way
 of Life in Everything and Up to the End” 113

Scientific Life

- Birich I.A.* Philosophy Russian Cosmism — the Asis of the Future
 Outlook (Review of the Participants’ Interuniversity Conference) 129

Our Jubilees — Alexandra Denisovna Getmanova

- The Logic of in the System of Education and «Vospitanie».
Conversation with A.D. Getmanova 135
Getmanova A.D. Intellectual, Spiritual and Moral, and Aesthetic
 Education in the Process of Teaching Logic (the Article
 is Published in Abridged form)..... 140

- «MCTTU Vestnik» / Authors, series «Philosophical Sciences»,
 2013, № 2 (8) 149

- Style Sheet..... 151

ЗАДАЧИ НОМЕРА

В данном номере сформировано пять разделов: «Человек и мир», «Методология науки», «Философии культуры», «История идей и современность».

В первом разделе «Общество: ценности и смыслы» Н.А. Мильшин, анализируя проблемы семейных отношений, подчеркивает их неизменную значимость как субстанции семейного бытия и определяющей «ячейки общества». Важно то, что в данной статье семейные отношения рассматриваются в единстве трех аспектов: онтологическом, аксиологическом и феноменологическом. В статье Е.И. Исаичевой убедительно раскрывается связь свободы личности с социальной защищенностью человека, представляющей собой необходимый фактор, гарантирующий сохранность, стабильность и развитие каждого человека и общества в целом. Отсутствие надежных гарантий благополучия снижает активность личности и выхолащивает ее субъективное чувство свободы и потребность в ней.

Во втором разделе «Человек и мир» помещены статьи П.А. Анкудиновой, Т.А. Смирнова, А.Б. Жбанкова о становлении и развитии человеческой сущности в историческом процессе. П.А. Ан-

кудинова и Т.А. Смирнов предпринимают попытку создать, опираясь на теорию эволюции и идеи философской антропологии и синергетики, целостное представление о человеке, которое находит свое выражение в сложной модели внутривидовой эволюции, основанной, в частности, на освоении родного языка, способствующем качественной перестройке психики человека на основе интериоризации процессов социального взаимодействия.

А.Б. Жбанков посвящает свою статью проблемам обеспечения духовного становления человека в современном обществе. Автор вводит понятие «экзистенциальная безопасность», сущность которой определяет как поведение, опирающееся на «первичные», «спонтанные», «иррациональные» структуры нравственности («я не нуждаюсь ни в каких аргументах», «я не могу поступить иначе», «я лично ответствен за все» и т. п.), побуждающие человека ради безопасности и сохранения жизни других людей жертвовать своей безопасностью и своей жизнью.

В разделе «Методология науки» публикуются статьи О.Н. Побединской, В.А. Бубнова и А.Е. Черезова, посвященные истории и философии науки. В статье О.Н. Побединской речь идет

о двух аспектах проблемы «геометрического метода» философа XVII в. Спинозы, в рамках которых последователи мыслителя (XIX–XXI вв.) осуществляют ее решение. Одна группа последователей («материалисты») считают, что геометрический метод представляет собой лишь субъективную форму изложения учения Спинозы о природе, другая группа («идеалисты») полагает, что «геометрический метод» действительно является философским методом познания истины. Автор статьи считает, что оба аспекта играют важную роль для понимания философии Спинозы в целом: оба достаточно противоречивы, и каждый содержит «внутреннюю» оппозицию.

Статья В.А. Бубнова публикуется в связи со 120-летием со дня рождения и 25-летием со дня смерти русского философа А.Ф. Лосева. В ней обсуждается понятие символа, данное А.Ф. Лосевым, раскрывается философский смысл математических символов как предвестников математического мышления. А.Е. Черезов раскрыл взаимосвязь диалектического и синергетического методов познания жизни. Автор подчеркивает совпадение между принципом жизни, открытым и развитым в философии, и научным описанием живого в биологии и синергетике.

В разделе «Философия культуры» раскрывается методологический потенциал культурологии и искусствоведения. Н.Е. Черткова исследует процесс формирования теории художественного стиля, рассматривая художественный стиль в качестве основополагающей категории философии искусства, эстетики, искусствоведения. О.Е. Давыдова рассматривает взаимодействие методов философии культуры и культурологии в произведениях современного исследова-

вателя культуры Г.Д. Гачева. Автор интерпретирует мировоззрение Гачева как единую культурологическую концепцию, которая позволяет реконструировать природно-культурные и цивилизационные основания особенностей национальных культур, их место и роль в мировой культуре, в мировом развитии в целом.

Как всегда, наш журнал уделяет серьезное внимание истории философских идей, их связи с современными проблемами. В текущем году исполнилось 160 лет со дня рождения Владимира Сергеевича Соловьева, выдающегося русского мыслителя. В статье, посвященной памяти Вл.С. Соловьева, подчеркивается, что вся жизнь философа, и его интеллектуальный труд в том числе, были посвящены утверждению добра. Лишь его оправдание и как нравственности, и как истины, и как красоты может быть окончательным ручательством его торжества.

В данном номере журнала мы публикуем также беседу с нашим юбиляром, профессором кафедры философии, участницей Великой Отечественной войны А.Д. Гетмановой, которая проработала в нашем университете около 20 лет. Александра Денисовна подготовила сотни преподавателей логики и продолжает их готовить, ее учебник «Логика» выдержал уже 18 изданий и переведен на основные европейские языки. Она беззаветно отдает все свои силы воспитанию студентов и аспирантов, учит их и всех нас правильно, ясно, непротиворечиво мыслить. Мыслить честно и правдиво. Мы желаем ей крепкого здоровья, творческих успехов, радости и счастья в жизни.

Б.Н. Бессонов

ОБЩЕСТВО: ЦЕННОСТИ И СМЫСЛЫ

А.О. Мильшин

Семейные отношения как предмет философского анализа

Выделяя семейные отношения как субстанцию семейного бытия, автор адекватным методом их исследования считает интегративный подход, включающий в себя онтологический, аксиологический и феноменологический аспекты.

Ключевые слова: семья; брак; семейная жизнь; семейные отношения.

Определяя семью как «ячейку социума» философы, конца XIX – начала XX в. рассматривали ее как один из кирпичиков общественного здания. Подобный подход к изучению семьи можно назвать структурно-механическим. В социальной философии он зародился в рамках позитивизма, но оказал свое влияние и на марксистскую философию, в том числе и философию советского периода, несмотря на то, что последователи Маркса старались дистанцироваться от подобных взглядов [6: с. 41].

Недостатком позитивистского подхода к анализу семьи (впрочем, как и любой социальной общности) является то, что социальные системы предстают в сознании исследователя не как саморазвивающиеся, органичные, нелинейные объекты, а как механические образования, напоминающие объекты научной физики XVII–XIX вв., в которых более важным является вещественный состав системы, а не ее информационная структура. При таком взгляде основным элементом анализа становятся социальные субъекты. Связи и отношения, установленные между ними, отодвигаются на задний план, поскольку им отводится второстепенная роль. Сами отношения воспринимаются как производные и пассивные. Получается, что общество собирается из готовых социальных «кирпичиков» (людей, групп, институтов), причем эти «кирпичики» созданы заранее, а не формируются в недрах самой общественной системы. Естественно, что подобный взгляд слишком упрощает понимание проблемы. **На самом деле общественные отношения сами выступают в качестве активной формирующей силы.**

Общественные отношения необходимо рассматривать в общей системе понятий. Анализ общества предполагает выделение из системы философских понятий центральной триады: «субъект – деятельность – отношения». Социально-философская конкретизация данной триады дает нам следующую систему категорий: «общность» – «социальная деятельность» – «общественные отношения».

Под «общностью» понимается отдельно взятый социальный субъект или система взаимодействующих социальных субъектов. Категории «социальная деятельность» и «общественные отношения» раскрывают соответственно содержательную и формальную стороны социального взаимодействия. Таким образом, именно социальное взаимодействие является своеобразной субстанцией общественной жизни, которая, с одной стороны, формирует (социализирует) самих взаимодействующих субъектов, а с другой, определяет общую структуру и направленность развития всей общественной жизни.

Следует отметить, что в рамках социально-философской традиции в качестве субстанции общественной жизни рассматривается социальная деятельность [15: с. 112], а не социальное взаимодействие. Однако не следует забывать, что категория «социальная деятельность» отражает лишь одну из сторон (а именно — содержательную сторону) социального взаимодействия, в то время как понятие «общественные отношения» раскрывает его формальную сторону. Таким образом, субстанцией (основой, носителем) общественной жизни выступает не только деятельность, но и сами отношения, устанавливающиеся в процессе этой деятельности.

Исходя из вышесказанного можно отметить, что семейные отношения в философско-методологическом смысле являются субстанцией семейного бытия. При этом категория субстанции понимается нами как необходимый методологический элемент анализа семьи. Рассматривая философские проблемы семьи под таким углом зрения, мы получаем возможность более полно и глубоко понять саму суть семейного бытия.

Категориальной триаде «общность – деятельность – общественные отношения» в нашем случае соответствует система понятий «семья» – «семейная жизнь» – «семейные отношения». При этом «семейная жизнь» выступает содержательной основой внутрисемейного взаимодействия, а «семейные отношения» — формальной их стороной. Однако ввиду того, что выражение «внутрисемейное взаимодействие» является терминологически сложным (хотя семантически правильным), мы будем использовать понятие «семейные отношения» в широком смысле слова, включая в них как формальную, так и содержательную стороны этого взаимодействия.

На основании этого можно утверждать, что именно семейные отношения должны стать основным предметом философского анализа семьи для более полного понимания ее как малого социального организма. Поскольку семейные отношения — это особый тип общественных отношений, то к ним применимы традиционные методы философского исследования. Однако возможны и новые подходы к решению данной проблемы.

Прежде всего мы хотим отметить, что полноценное философское понимание семейных отношений возможно лишь при интегративном способе их изучения. Семейные отношения, как и любой тип отношений, предполагают взаимодействие нескольких сторон, и потому к их рассмотрению можно подойти с трех методологических позиций.

Первая — объективная, предлагающая понимание явления как такового. Согласно философской терминологии — это *онтология семейных отношений*. Следует отметить, что большинство исследователей (Платон, Аристотель и др.) ограничиваются, как правило, именно таким подходом, и это неслучайно, так как именно он является основой научно-философского понимания сути предмета. Однако философский анализ предполагает применение и других подходов.

Вторая точка зрения (Кант, Гегель и др.) рассматривает семейные отношения как социальную ценность. При этом исследователь воспринимает данный ему предмет уже не как отстраненный объект, а, скорее, как межсубъектное образование, подчиняющееся не столько объективным, сколько нормативным законам и принципам. Этот взгляд можно охарактеризовать как *аксиологию семейных отношений*, которая стремится понять их социальную необходимость, значимость и ценность для общественной жизни. Исследования такого рода нередко встречаются в гуманитарных науках и предполагают дополнение объективного описания предмета его оценкой. При этом инстанцией оценки служит не сам исследователь, а все общество, от лица которого и осуществляется оценивание. Наконец, третья методологическая позиция в рассмотрении семейных отношений предполагает взгляд на предмет с позиции самих субъектов этих отношений — в философском выражении можно определить такой взгляд как *экзистенциально-феноменологический подход* к проблеме. Можно сказать, что в современной философской литературе, посвященной проблеме семьи, он пока не получил большого развития. Однако в истории философии мы наблюдаем подобное рассмотрение семейных отношений в рамках религиозно-идеалистических, персоналистических, экзистенциалистских течений. В русской философии подобная точка зрения представлена в творчестве В.С. Соловьева, И.А. Ильина, В.В. Розанова, отчасти Н.А. Бердяева [17: с. 25].

Итак, возможны три методологические позиции в философском изучении семейных отношений. Рассмотрим их более подробно.

Выявление онтологического аспекта семейных отношений включает в себя такие вопросы, как становление, развитие и перспективы дальнейшей эволюции семейных отношений, а также их места и роли в общей социальной структуре общества. Не выделяя семейные отношения как основной предмет своего философского анализа, философы поставили и решили многие онтологические вопросы проблемы семейных отношений. Вместе с тем с философско-онтологической точки зрения мало изучена сама структура семейных отношений, их формы и уровни. Именно эти аспекты мы попытаемся раскрыть ниже, опираясь на историю философии (в частности, на философию XX в.).

Известный социолог и философ П.А. Сорокин в своей работе «Система социологии» [18: с. 156], анализируя семью как важнейший социальный феномен, выделял три основных типа семейных отношений:

1. отношения между супругами;
2. отношения между родителями и детьми;
3. отношения между родственниками и свойственниками.

Согласно взглядам одних ученых все эти три типа отношений необходимо конституируют семью как социальный институт [1: с. 99]. Другие же исследователи полагают, что для образования семьи достаточно установления между индивидами любого из трех возможных типов отношений [7: с. 93]. В любом случае отношения супружества, родительства и родства следует рассматривать как основные формы семейных отношений.

Супружеские отношения, безусловно, выступают определяющим (системообразующим) звеном в структуре семейных отношений. Их биологической основой являются межполовые связи, а социальной — брак как общественно регулируемый союз между мужчиной и женщиной, создаваемый с целью формирования семьи и продолжения рода. Существует также и духовная основа супружества, которая включает в себя взаимную симпатию, любовь, привязанность, общие идеалы и ценности супругов и др. Нередко духовная составляющая редуцируется либо до биологической основы (например, когда любовь трактуется как проявление полового инстинкта), либо до социально-формального компонента супружеских отношений (подобный взгляд нередко встречается в юридических дефинициях супружеских отношений, когда их духовный компонент выносится за скобки и сводится, например, лишь к правовой ответственности супругов). Однако с философской точки зрения игнорировать духовное содержание супружеской жизни невозможно, на что обратил особое внимание русский философ В.В. Розанов [16: с. 134].

Естественной предпосылкой возникновения устойчивых межполовых связей внутри супружеской пары являлись особенности человека как биологического вида и, в частности, длительный период беспомощности младенцев, нуждающихся в заботе со стороны обоих родителей. Культурной предпосылкой установления супружеских отношений является необходимость социальной регуляции и упорядочения межполовых связей. Первоначально брачный союз закрепляется традициями, а позже и законодательно, превращаясь в важнейший социальный институт.

В процессе исторического развития супружество, сохраняя в себе изначальную биологическую основу и выполняя необходимые социальные функции, все больше наполняется и духовным содержанием. Неслучайно, с появлением монотеистических религий отношения между супругами становятся предметом религиозных нравоучений и, более того, начинают рассматриваться как духовный союз между мужчиной и женщиной. Секуляризация современного общества не привела к выхолащиванию духовного содержания

супружеской жизни. Напротив, развитие духовной жизни общества напрямую связано и с усложнением духовной жизни супругов.

Таким образом, в структуре супружеских отношений можно выделить три уровня: биологический, социальный и духовный. Очевидно, что супружеские отношения, в отличие от некоторых других типов социальных связей, являются многомерными. Именно это качество и делает их особо ценными как для отдельной личности, так и для общества в целом. Сочетание биологических потребностей, социальной значимости и духовно-личностного смысла, лежащих в их основе, определяет их особый статус и устойчивость существования в истории человечества.

Следующий тип семейных отношений — отношения между родителями и детьми. В основе родительства лежат связи порождения. Природной предпосылкой отношений родительства является, как известно, потребность людей как биологического вида в продолжении рода. Социальная необходимость институализации данных отношений состоит в закреплении персональной ответственности за уходом и заботой о подрастающих детях со стороны молодых родителей и стареющих родителях со стороны взрослых детей.

Родители по отношению к детям выступают в трех качествах:

- как генетическая причина, что составляет биологическую часть отношений родительства;
- как опекуны, осуществляющие социальную заботу о недееспособных детях;
- как воспитатели, то есть трансляторы духовного опыта, знаний и ценностей.

Дети выступают по отношению к родителям также в трех качествах:

- в биологическом — как предмет продолжения рода;
- в социальном — как опекуны над престарелыми родителями, носители фамилии, продолжатели рода и т. д.;
- в духовном, например, как мотив и смысл существования, объект любви, привязанности и др.

Таким образом, и в структуре отношений родительства можно выделить биологический, социальный и духовный уровни. Это легко осознать на следующем примере. Известно, что помимо кровных родителей, осуществляющих заботу и воспитание своих собственных детей, также встречаются биологические и приемные родители. В этих случаях они также именуются родителями, несмотря на то, что объем выполняемых ими функций будет отличаться.

Духовная основа родительства — это важнейшая составляющая семейной жизни, которую также нельзя редуцировать к биологическим (например, к материнскому инстинкту) или узкосоциальным ее компонентам. Духовное содержание родительской деятельности не исчерпывается понятием «воспитание», но включает в себя сложный комплекс идей, ценностей и смыслов, формирующихся и развивающихся в процессе взаимодействия родителей и детей, их общения, совместной деятельности и познания окружающего мира.

Следующий тип отношений — родство. Понимаемое в широком смысле слова, оно включает в себя биологическую, социальную и духовную близость людей. В узком понимании родство включает в себя только кровно-родственные связи между людьми. Однако помимо подобного, биологического, родства важным для семейной жизни является и социальное родство (свойственничество), устанавливаемое через брак. Таким образом, еще одна роль супружеских отношений состоит в том, что они расширяют сферу родства, дополняя биологические (кровно-родственные) связи социальным родством (свойством).

Немаловажную роль в семейной жизни играет и духовное родство (крестничество, наставничество и др.). Нередко люди, не связанные с членами семьи близкородственными связями, входят в семейный круг (о таких людях говорят, что они стали частью семьи) ввиду их особой духовной близости. Поэтому можно говорить о духовном родстве как о полноправной разновидности отношений родства.

Следует отметить, что родительство является разновидностью кровного родства по прямой линии. Однако его выделяют особо в системе семейных отношений ввиду его большой значимости в жизни семьи.

К кровному родству по прямой линии относят также черезпоколенные отношения между предками и потомками. Помимо этого существует кровное не прямое родство внутри одного поколения (братья и сестры, как родные, так и сводные, двоюродные и т. д.) и в разных поколениях (дяди, тети, племянники, двоюродные деды и внуки и т. д.).

Можно сказать, что осознание, установление и поддержание внешних родственных отношений является не обязательным, но очень важным условием гармоничного развития семьи и всех ее членов. Особенно значимым является наполнение кровно-родственных и свойственнических отношений духовным содержанием, поскольку от этого напрямую зависит психологическое и нравственное развитие личности, формируемой в рамках этих семейных отношений.

Итак, выделяя онтологический аспект семейных отношений, мы установили, что существуют три основные формы этих отношений: супружество, родительство, родство. При этом в их внутренней структуре можно выделить три основные составляющие: биологическую, социальную и духовную. Эти составляющие можно рассмотреть как своеобразные уровни семейных отношений, от степени развития которых зависит их устойчивость и гармоничность.

Перейдем к аксиологическим аспектам семейных отношений. Семейные отношения выступают в качестве универсальной общественной ценности на всем протяжении своего исторического существования. Естественно, возникает вопрос: «почему»? Поскольку онтологически семейные отношения обладают тринитарной структурой, как было показано нами выше, то и ценностный их статус может быть определен через соответствующую тройственную систему детерминант.

Таким образом, можно выделить природные, социальные и духовные детерминанты, определяющие семейные отношения как универсальную общественную ценность. Под природными детерминантами следует понимать биологические потребности в продолжении рода, в интимном общении, в заботе о беспомощных детях и стариках и др. Все это определяется необходимостью физического воспроизводства человека и имеет первостепенное жизненное значение. Получается, что биологическая целесообразность выступает в качестве природной предпосылки существования семейных отношений как универсальной общественной ценности.

Социальные детерминанты связаны с необходимостью создания условий для нормального существования и функционирования человека в обществе, его оптимального сосуществования с другими людьми. В основе этого лежит социальная потребность в упорядочивании и нормировании межполовых и межпоколенных отношений, подчинении биологических проявлений человеческой активности конвенциональным правилам.

Наконец, духовными детерминантами, определяющими семейные отношения в качестве универсальной ценности общества, является потребность в духовном воспроизводстве человека. Как известно, в системе семейных отношений на основе их интериоризации происходит формирование внутренних структур личности [3: с. 417]. Таким образом, семейные отношения обладают особым смыслообразующим свойством и потому существует особое требование к их качественному состоянию. То есть для оптимального формирования личности важно, чтобы они не просто были, но были гармоничными и полноценными. В этом и состоит их духовно-ценностный смысл.

Обобщая, можно сказать, что ответ на вопрос «Почему семейные отношения обладают универсальной общественной ценностью?», будет включать в себя три аспекта:

- во-первых, семейные отношения удовлетворяют комплекс биологически значимых потребностей человека;
- во-вторых, выступают упорядочивающим фактором социальной жизни людей;
- и, наконец, в-третьих, предстают в качестве смыслопорождающего начала, определяющего духовные ориентации личности.

Все это связано с многомерностью семейных отношений. Поскольку супружеские, родительские и родственные отношения сближают людей на всех уровнях их бытия, задействовав при этом все возможные пласты межличностного взаимодействия, то выступают они одновременно и как предметные, и как социально-нормативные, и как духовно-экзистенциальные ценности. В этом и проявляется аксиологический универсализм семейных отношений [2]. Однако только этим он не исчерпывается.

Семейные отношения как ценность свободно интегрируются в любую систему общественных ценностей, на что указывают многочисленные исторические примеры. Ценностный универсализм проявляется и в том, что семейные отно-

шения выступают безусловно значимыми как для отдельной личности, так и для общества в целом, на что мы указывали выше. Для общества они выступают как инструментальные ценности, являясь средством воспроизводства и социализации человека. Для отдельной личности семейные отношения могут являться примером терминальных ценностей, поскольку обладают самоценным характером [9: с. 14].

Определив онтологический и аксиологический статусы семейных отношений, перейдем к экзистенциально-феноменологической их характеристике. Поскольку семейные отношения рождаются в процессе взаимодействия конкретных личностей, то для получения их завершенной картины мы можем рассмотреть эти отношения с позиции человеческой субъективности. Подобный феноменологический взгляд позволяет увидеть семейное бытие изнутри.

Феноменологический метод, разработанный немецким философом Э. Гуссерлем, к проблемам человеческого существования был применен прежде всего его учеником М. Хайдеггером [23: с. 103]. Одним из ключевых концептов экзистенциализма Хайдеггера является идея «бытия-с-другими». Человеческое бытие возможно лишь как неперенное событие с другими. С точки зрения объективистского подхода это обстоятельство объясняется социальной природой человека. Однако экзистенциально-феноменологический анализ выносит социальную и натуралистическую объективность личности, как и ее психологическую субъективность (речь здесь идет не о субъективности вообще, а только о содержательно-эмоциональной и индивидуально-оценочной ее стороне), «за скобки». Это позволяет выявить универсальные корреляты изучаемого феномена, которые не зависят ни от конкретно исторических условий его существования, ни от индивидуальных особенностей его личности. Данный метод можно успешно применить и к изучению семейных отношений.

Бытие семьи, понимаемое таким образом, можно рассмотреть как со-бытие (совместное бытие) супругов, родственников, родителей и детей. Нужно отметить, что внутренней основой такого события выступают человеческие экзистенциалы. К ним можно отнести такие важные феномены человеческой жизни, как любовь, забота, привязанность, ответственность и др. Эти необходимые черты человеческого существования, как высшие духовные начала семейных отношений, рассматривались, например, русскими религиозными философами. Однако необходимо выделить, что феноменологический анализ семьи в русской философской традиции не встречается в чистом виде, а лишь является составной частью религиозно-философского, нравственно-эстетического, антропологического дискурса.

Интересно отметить, что феноменологический взгляд на семейные отношения стал активно развиваться в рамках психологических исследований. Так называемая фамилистическая феноменология (феноменология события брачной пары) рассматривается в работах отечественной исследовательницы А.Р. Тиводар на несколько иной методологической платформе [20]. В ее основе лежит субъективно-бытийственный метод [19: с. 88] (А.В. Брушлинский),

рассматривающий человека как субъекта, опредмечивающего свои замыслы, создающего реальность своего бытия и при этом меняющегося в этом процессе объективации при столкновении с бытием других.

Личность выделяется А.Р. Тиводар как субъект события супружеских отношений. При этом последние рассматриваются как одно из важнейших пространств человеческого бытия. «Вступив в брак, — пишет автор, — человек переструктурирует границы своего личного поля в связи с новой конфигурацией отношений как с брачным партнером, так и с другими членами семьи» [20].

Таким образом, семейные отношения можно рассмотреть как важнейшую часть бытийного пространства личности, формируемого через объективацию его личных смыслов. Изучая семейные отношения в таком ракурсе, мы преодолеваем методологическую установку позитивизма, ориентирующую на понимание семьи как суммы взаимодействующих индивидов. Рассматривая семейную динамику как производную от семейной статики, мы невольно игнорируем многие важные стороны становления, функционирования и развития семейной жизни. Феноменологический взгляд позволяет понять, что семейная динамика существует изначально, прежде всего в субъективной форме (в виде намерений, мотивов, личностных смыслов), а затем и в форме объективированной, т. е. в виде реально устанавливаемых и развиваемых семейных отношений.

Итак, мы видим, что полноценное философское описание семейных отношений возможно лишь при интегративном способе их рассмотрения, включающем в себя онтологический, аксиологический и феноменологический аспекты. Все три аспекта дают всестороннее и более глубокое понимание семейных отношений как предмета философского изучения.

Литература

1. Антонов А.И., Медков В.М. Социология семьи. М.: Изд-во МГУ, 1997. 304 с.
2. Артамонова А.В. Социально-философский анализ семейных отношений: дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / Чуваш. гос. ун-т им. И.Н. Ульянова. Чебоксары, 2009.
3. Асмолов А.Г. Психология личности: культурно-историческое понимание развития человека. М.: Смысл. 2007. 417 с.
4. Борисов В.А. Демография. М.: Издательский дом NOTA BENE, 2001. 272 с.
5. Вишневский А.Г. Демографические отношения и демографические процессы // Социальная сфера: преобразование условий труда и быта. М.: Наука, 1988. 250 с.
6. Волков А.Г. Семья — объект демографии. М.: Мысль, 1986. 271 с.
7. Голод С.И. Семья и брак: историко-социологический анализ. СПб.: Петрополис, 1998. 93 с.
8. Ленин В.И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? (Ответ на статьи «Русского Богатства» против марксистов) // Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. I. М.: Политиздат, 1975. С. 125–346.
9. Леонтьев Д.А. Ценностные представления в индивидуальном и групповом сознании: виды, детерминанты и изменения во времени // Психологическое обозрение. 1998. № 1.

10. *Маркс К.* Инструкция делегатам временного центрального совета по отдельным «вопросам // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 16. С. 194–203.
11. *Маркс К.* Письмо К. Маркса П.В. Анненкову. 28 декабря (1846 г.) // Маркс К. и Энгельс Ф. Об атеизме, религии и церкви. М., 1986. С. 557.
12. *Маркс К.* Проект закона о разводе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. М., 1954. С. 161–164.
13. *Маркс К.* Экономико-философские рукописи 1814 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. М., 1974. С. 41–174.
14. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. Т. 2. М., 1985. С. 5–508.
15. *Момджян К.Х.* Введение в социальную философию. М.: МГУ, 1997. 448 с.
16. *Розанов В.В.* Женское образовательное движение 60-х годов // Розанов В.В. Соч.: В 2-х тт. Т. 1. М.: Правда, 1990. 134 с.
17. *Русский эрос или философия любви в России.* М.: Прогресс, 1991.
18. *Сорокин П.А.* Система социологии. М.: Астрель, 2008. 1008 с.
19. *Субъект, личность и психология человеческого бытия /* Под ред. В.В. Знакова и З.И. Рябикиной. М.: Изд-во «Институт психологии РАН», 2005. 160 с.
20. *Тиводар А.Р.* Личность как субъект события в брачных отношениях: автореф. дис. ... докт. психол. наук / Кубанский госуниверситет. Краснодар, 2008.
21. *Энгельс Ф.* Гертруде Гильом-Шак // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 36. М., 1964. С. 293–294.
22. *Энгельс Ф.* Принципы коммунизма // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. М., 1955. С. 322–339.
23. *Хайдеггер М.* И. Кант и проблема метафизики / Пер. О.В. Никифорова. М.: Русское феноменологическое общество, 1997. 342 с.

Literatura

1. *Antonov A.I., Medkov V.M.* Sociologiya sem'i. М.: Izd-vo MGU, 1997. 304 s.
2. *Artamonova A.V.* Social'no-filosofskij analiz semejny'x otnoshenij: dis. ... kand. filos. nauk : 09.00.11 / Chuvash. gos. un-t im. I.N. Ul'yanova. Cheboksary', 2009.
3. *Asmolov A.G.* Psixologiya lichnosti: kul'turno-istoricheskoe ponimanie razvitiya cheloveka. М.: Smy'sl. 2007. 417 s.
4. *Borisov V.A.* Demografiya. М.: Izdatel'skij dom NOTA BENE, 2001. 272 s.
5. *Vishnevskij A.G.* Demograficheskie otnosheniya i demograficheskie processy' // Social'naya sfera: preobrazovanie uslovij truda i by'ta. М.: Nauka, 1988. 250 s.
6. *Volkov A.G.* Sem'ya — ob'ekt demografii. М.: My'sl', 1986. 271 s.
7. *Golod S.I.* Sem'ya i brak: istoriko-sociologicheskij analiz. SPb.: Petropolis, 1998. 93 s.
8. *Lenin V.I.* Chto takoe «druz'ya naroda» i kak oni voyuyut protiv social-demokratov? (Otvét na stat'i «Russkogo Bogatstva» protiv marksistov) // Lenin V.I. Polnoe sobranie sochinenij. Т. I. М.: Politizdat, 1975. S. 125–346.
9. *Leont'ev D.A.* Cennostny'e predstavleniya v individual'nom i gruppovom soznanii: vidy', determinanty' i izmeneniya vo vremeni // Psixologicheskoe obozrenie. 1998. № 1.
10. *Marks K.* Instrukciya delegatam vremennogo central'nogo soveta po otdel'ny'm «voprosam // Marks K., E'ngel's F. Soch. Т. 16. S. 194–203.

11. *Marks K.* Pis'mo K. Marksa P.V. Annenkovu. 28 dekabrya (1846 g.) // Marks K. i E'ngel's F. Ob ateizme, religii i cerkvi. M., 1986. S. 557.
12. *Marks K.* Proekt zakona o razvode // Marks K., E'ngel's F. Soch. T. 1. M., 1954. S. 161–164.
13. *Marks K.* E'konomiko-filosofskie rukopisi 1814 goda // Marks K., E'ngel's F. Soch. T. 42. M., 1974. S. 41–174.
14. *Marks K., E'ngel's F.* Nemeckaya ideologiya // Marks K., E'ngel's F. Izbranny'e sochineniya. T. 2. M., 1985. S. 5–508.
15. *Momdzhyan K.X.* Vvedenie v social'nyu filosofiyu. M.: MGU, 1997. 448 s.
16. *Roza'nov V.V.* Zhenskoe obrazovatel'noe dvizhenie 60-x godov // Roza'nov V.V. Soch.: V 2-x tt. M.: Pravda, 1990. T. 1. 134 s.
17. Russkij e'ros ili filosofiya lyubvi v Rossii. M.: Progress, 1991.
18. *Sorokin P.A.* Sistema sociologii. M.: Astrel', 2008. 1008 s.
19. Sub'ekt, lichnost' i psixologiya chelovecheskogo by'tiya / Pod red. V.V. Znakova i Z.I. Ryabikinoj. M.: Izd-vo «Institut psixologii RAN», 2005. 160 s.
20. *Tivodar A.R.* Lichnost' kak sub'ekt soby'tiya v brachny'x otnosheniyax: avtoref. dis. ... dokt. psixol. nauk / Kubanskij gosuniversitet. Krasnodar, 2008).
21. *E'ngel's F.* Gertrude Gil'om-Shak // Marks K., E'ngel's F. Soch. T. 36. M., 1964. S. 293–294.
22. *E'ngel's F.* Principy' kommunizma // Marks K., E'ngel's F. Soch. T. 4. M., 1955. S. 322–339.
23. *Xajdegger M.* I. Kant i problema metafiziki / Per. O.V. Nikiforova. M.: Russkoe fenomenologicheskoe obshhestvo, 1997. 342 s.

A.O. Milshin

Family Relations as a Subject of Philosophical Analysis

Pointing out family relations as a substance of family life the author considers an adequate method of their research an integrative approach which includes ontological, axiological and phenomenological aspects.

Keywords: family; marriage; family life; family relations.

Е.И. Исаичева

Свобода личности и социальная работа

В статье анализируется проблема свободы личности в условиях современности, ее связь с социальной защищенностью. Обладая свободой, личность не всегда может воспользоваться ею во благо обществу и самой себя.

Ключевые слова: свобода личности; социальное ограничение; социальная работа, социальная защита.

Среди разнообразных факторов, способствующих становлению, развитию и сохранению человека в качестве личности, содействующих развитию общества, особое место занимает свобода. Она раскрывает сущность человека и наполняет смыслом его существование, создает возможность личности мыслить и поступать в соответствии со своими представлениями и желаниями, а не вследствие внутреннего или внешнего принуждения. Свобода характеризует человеческое существо как личность; она есть сугубо человеческое измерение бытия, пишет Г. Тульчинский [19: с. 299].

Человек, как известно, индивидуален, неповторим и неповторим в своей полноте, системной совокупности своих задатков, способностей, свойств и качеств. Для того чтобы человек мог стать самим собой, реализовав свою индивидуальность, ему необходима гарантированная возможность выбора путей, направлений и способов развития и самореализации. Это становится возможным, если развитие личности осуществляется в условиях достаточной свободы. Поэтому в наиболее общем виде свобода, тесно связанная с самосознанием, мобильностью, открытостью, готовностью к изменениям, сегодня понимается как возможность человека управлять своим развитием. В этом смысле позитивная свобода, «свобода для», есть главное условие роста, саморазвития и самореализации индивида [20].

Свобода выступает не только как характеристика мышления, выбора поступка или действия индивидом, но и как интегральный показатель его бытия, включающий все его особенности. Как считал Ж.-П. Сартр, с учетом обоснованных ограничений человек может считаться свободным, если его действия и поступки совершаются в соответствии с собственным решением и при наличии альтернативы, возможности осуществления осознанного выбора [14: с. 338]. Свобода — это надежный способ раскрытия потенций личности, способ ее самореализации, осуществимый только в условиях подлинной, многоплановой ассоциации с другими; свобода — это возможность быть неповторимой личностью, вносящей соб-

ственный вклад в жизнь ассоциации и пользующейся (на свой собственный лад) благами, предоставляемыми участием в этой жизни [4: с. 110].

Вместе с тем свобода невозможна без ограничений, в первую очередь, социальных [10: с. 27]. Нашей свободой мы обязаны ограничениям свободы, писал Дж. Локк, ибо кто может быть свободен, когда всякий волен помыкать им по своей прихоти? [7: с. 274–275]. Человек живет в обществе, поэтому его свобода связана с жизнедеятельностью общества. Ч.Х. Кули писал: предполагается, что обычный человек во всех отношениях самодостаточен и будет вполне преуспевать, если только его оставить в покое. Но конечно же не бывает так, чтобы социальные ограничения полностью отсутствовали. Человек не существует вне социального порядка, и только на его основе он может совершенствовать свою личность, причем лишь в той степени, в какой сам этот порядок совершенен. Свобода, заключающаяся в устранении всех возможных ограничений, невозможна [6: с. 301].

Однако свобода как таковая не всегда может принести благо по разным причинам: воздействие внешних спонтанных или неучтенных факторов, ошибочность выбора, совершенного человеком, недостаточная или чрезмерная активность и т. п. могут привести к тому, что реальный результат деятельности будет противоположным запланированному и желаемому. Значит, даже в условиях достаточной свободы человек должен быть защищен от негативных последствий собственных действий или бездействия и воздействия на него внешних факторов и ограничен в своих проявлениях.

Государство и социальные институты ограничивают свободу индивидов, задавая направленность и пределы их самостоятельности, которые индивиды воспринимают как необходимое для них ограничение или принуждение. Чем последовательнее и стабильнее осуществляется функционирование социальных институтов, законодательно ограничивающих свободу индивида до целесообразного уровня, тем стабильнее общество как система. Но в целом современное государство, планирующее прогрессивное развитие, не может пренебрегать свободой человека, поскольку это означало бы отказ от значительной части интеллектуального, духовного и деятельностного потенциала общества [3].

Свободное самовыражение личности может привести к негативным, а порой — к катастрофическим и необратимым последствиям как для нее самой, так и для общества. Еще А. Смит писал, что государство не может категорически отвергнуть политику патернализма (то есть опеки государства со всеми вытекающими отсюда последствиями) в отношении тех, кто считается неспособными отвечать за свои действия. Он рассматривал это как одну из экономических функций государства. И полагал, что государство должно контролировать уровень доходов беднейших слоев населения посредством установления «физического минимума» [16]. Вследствие этого социальная защищенность, будучи, с одной стороны, некоторым «ограничителем» свободы, с другой стороны, становится одним из основных условий ее наиболее полной и всеобщей реализации и, следовательно, значимым условием, при наличии которого становится возможной наиболее полная самореализация человека.

Однако невозможно не согласиться с А. Камю, отмечавшим, что «самая оклеветанная из сегодняшних ценностей — это, несомненно, свобода... так как в течение ста последних лет общество торгашей нашло для свободы исключительное и одностороннее применение, считая ее скорее правом, чем долгом, и не боясь как можно чаще превращать принцип свободы в орудие угнетения» [5: с. 365].

Наша страна в этом отношении не является исключением. Осуществление радикальных социально-экономических реформ в России сопровождается повышением социального риска для значительной части населения: ростом безработицы, в том числе застойной, разрушением привычных норм жизни, ненадежностью социальных гарантий. Это усугубляется условиями кризисного развития экономики, когда происходит сокращение расходов на социальное развитие при одновременном возрастании потребностей в них. Падение жизненного уровня значительной массы населения приводит к увеличению числа нуждающихся в помощи [18: с. 15]. Положение усугубляется тем, что в большинстве случаев падение жизненного уровня индивида и его семьи происходит по объективным, не зависящим от него причинам. И это вызывает законное возмущение. Как отметил Ф. Хайек, люди покорно переносят страдания, которые могут выпасть на долю любого, но им гораздо труднее покориться страданиям, вызванным постановлением властей [23: с. 114].

К сожалению, приходится согласиться и с мнением М. Фридмена о том, что Россия — это страна, где население делится на две группы: узкий привилегированный класс бюрократов, партийных чиновников, инженерно-технических работников — и широчайшие массы населения, живущие не многим лучше, чем их деды и прадеды [22: с. 103].

Таким образом, индивид, помимо свободы, нуждается в безопасности и защищенности от внешних факторов, способных причинить ему материальный и моральный вред. Поэтому особую актуальность и значимость приобретает обеспечение социальной защищенности членов общества, реализация целостной системы законодательно закрепленных экономических, юридических и социальных прав и свобод, социальных гарантий, противодействующих дестабилизирующим факторам жизни и обеспечивающих охрану коренных интересов человека во всех сферах его жизнедеятельности: экономической, социальной, политической, духовной.

Необходимость обеспечения защищенности граждан, с другой стороны, детерминируется возможностью сознательного или неосознанного совершения деструктивных действий отдельными индивидами и группами, ущемляющими права и свободы наиболее уязвимых в этом отношении членов общества. Наличие в государстве и обществе социальной защищенности свидетельствует о создании государством целостной и эффективной системы мер, противодействующих разнообразным факторам, дестабилизирующим условия жизнедеятельности человека и общества [17: с. 162]. Социальная защищенность граждан представляет собой один из факторов, гарантирующих сохранность, стабильность и развитие общества и государства, каждого человека в нем.

Профессиональная социальная работа имеет дело в основном с социально уязвимыми слоями населения, оказывая им помощь в решении разнообразных проблем, препятствующих их нормальной жизнедеятельности. В широком же смысле она предусматривает социальную защиту всех слоев населения, создание таких условий, которые бы помогали населению самому решать свои проблемы и в итоге способствовали бы уменьшению численности и доли слабо защищенных слоев, т. е. социальная работа должна прежде всего носить опережающий, превентивный характер, чтобы не только способствовать лечению «социальных болезней», но и предотвращать их [11: с. 10, 12].

Феномен социальной защищенности к настоящему времени изучен в меньшей степени, нежели феномен свободы. В нашей стране термин «социальная защищенность» в научной литературе, социальной и профессиональной практике системно начал встречаться относительно недавно, в связи с созданием и легитимизацией в начале 90-х годов XX века системы социальной защиты человека и профессиональной социальной работы. Социальная защищенность, представляющая собой результат деятельности института социальной защиты и других институтов, предстает как результат деятельности целостной системы законодательно закрепленных экономических, юридических и социальных прав и свобод, социальных гарантий граждан, обеспечивающих населению определенный минимальный уровень социальной безопасности и жизнедеятельности [15: с. 318]. Однако практика социальной защиты населения в современной России показывает, что такое понимание (и соответствующая организация) защищенности отнюдь не означает действительной защищенности человека.

При наличии закрепленных в Конституции Российской Федерации прав и свобод гарантии, формально определенные и предоставляемые государством, не всегда оказываются действенными, что может рассматриваться как реальное ущемление граждан в правах и свободах, а, следовательно, на деле означает реальное ограничение свободы личности. Личность, предвидя негативные последствия свободного проявления своей воли и не имея оснований чувствовать себя в достаточной мере защищенной от неудач, может отказываться от части свободы в пользу стабильности и благополучности бытия. Стремление личности осуществлять деятельность, связанную с риском, может оказаться весьма невысоким, поскольку вместо относительного благополучия и стабильности, которыми она обладает в настоящем времени, она может в будущем приобрести «определенный минимальный уровень социальной безопасности и жизнедеятельности». В этих условиях вместо «свободы для» (творчества, деятельности) личность может выбрать свободу если не от ответственности и обязанностей, то свободу от деятельности и творчества, пассивность, а не активность, если она опасается за свое благополучие и благополучие близких.

О возможности частичного отказа личности от свободы из-за страха негативных последствий, вызванных самостоятельными действиями, писал еще

в середине XX века Э. Фромм, исследуя феномен свободы и «бегства от свободы» в период от становления капиталистических отношений в Западной Европе и до современности [20: с. 34, 55–57, 128, 169]. Для России, сделавшей выбор в пользу развития рыночной экономики, анализ отношения индивида к свободе, сделанный Э. Фроммом, не теряет актуальности. Отсутствие надежных гарантий благополучия снижает активность личности и выхолащивает ее субъективное чувство свободы и потребность в ней. Таким образом, провозглашение «свобод» и действительная свобода личности оказываются неравнозначными.

Российская действительность показывает, что далеко не все граждане оказались в полной мере подготовленными к существованию и жизнедеятельности в изменившемся мире, где проблема повышения экономической и социальной активности граждан, их самостоятельного ответственного выбора имеет приоритетное значение. На этом фоне система норм (правовых, религиозных, моральных и т. п.), регулирующих жизнедеятельность человека и сложившихся как спонтанно, так и закономерно, может оказаться недостаточной, чтобы гарантировать успешную и безопасную жизнедеятельность человека и общества. Неготовность личности к самостоятельной компетентной и ответственной деятельности требует принятия дополнительных мер, гарантирующих относительную безопасность самой личности, ее окружения и тем самым — всего общества. Ответственность государства за человека в действительности минимальна: гражданам предоставлены права и свободы, обычные для современного цивилизованного государства, но они носят скорее декларативный, чем действительный, характер.

Введение в социальное бытие фактора социальной защищенности объективно необходимо как дополнительная гарантия благополучия и безопасности личности и всего общества. Меры, обеспечивающие оптимальную социальную защищенность личности, хотя и носят зачастую затратный (в ресурсном смысле) характер, в конечном итоге оказываются выгодными государству и обществу, поскольку обеспечивают и их защищенность от возможного ущерба и даже полного разрушения. Подобные меры предлагают личности определенную степень стабильности и регулируемости ее бытия, чем снижают степень ее зависимости от внешних обстоятельств. В этом смысле прав Ж. Бодрийяр, писавший о том, что государственные власти вынуждены исправлять крайности власти монополий потоками социальных выплат, призванных удовлетворять потребности, а не вознаграждать производительные услуги. Человек при этом радуется, получив в качестве вознаграждения часть того, чего был лишен [1: с. 204].

Опираясь на определение социальной защищенности, приведенное ранее, можно предположить, что радикального исправления негативных изменений статуса личности в результате ее деятельности и воздействия на нее внешних факторов не планируется: личности предлагается лишь «минимальный уровень безопасности и жизнедеятельности» с учетом того, что она самостоятельно примет меры по исправлению положения [18: с. 15]. Но, как указывает

Дж. Ролз, сумма социальных выплат и выгоды от важнейших коллективных благ должны быть такими, чтобы увеличивать ожидания наименее удачливых [13: с. 167, 268].

Таким образом, государство, с формальной точки зрения поступающее как будто верно, возлагая на индивида обязанность устранить негативные последствия его собственной неудачной деятельности по крайней мере в индивидуальном масштабе, на деле добивается лишь того, что значительная часть населения ухудшает, зачастую пассивно, условия своего существования и не имеет реальной возможности впоследствии улучшить их. Если же учесть экономическую ситуацию в России, то становится очевидным, что существенного повышения уровня и качества жизни для большинства населения в ближайшем будущем ожидать невозможно.

Наличие социальной защищенности предоставляет человеку дополнительные возможности. Зная о своей защищенности, личность может проявить в своей деятельности большую решительность, нежели в ее отсутствие, когда человек может не решиться на рискованный поступок, боясь нежелательных последствий и их влияния на его дальнейшую деятельность и судьбу, как и на судьбы его близких. В условиях защищенности возможно достаточно свободное поведение человека. Одна из важнейших целей организации защиты человека и достижения состояния защищенности — создать условия для полноценного и стабильного функционирования и развития личности, нивелировать и предупредить последствия воздействия определенных негативных факторов на нее и на все общество.

Внесение в социальное бытие и сознание фактора социальной защиты человека и ее результата — защищенности — необходимо как дополнительная гарантия успешности личности, стабильности и позитивного развития общества. Защита личности в современном мире не может быть ограничена частичной защитой ее физического тела, так как степень социальной защищенности рассматривается как один из показателей социальной безопасности [8: с. 278], а развитие и безопасность — это две стороны общего процесса жизни общества [3: с. 35]. Устанавливая определенные «критерии допустимой неблагоприятности», система защиты делает существование человека более стабильным, а значит, и более свободным в пределах этих рамок. В условиях защищенности свобода приобретает более реальный характер, перестает быть свободой исключительно декларативной.

Система социальной работы, оказывая помощь человеку в преодолении трудной жизненной ситуации и тем самым освобождая или снижая зависимость человека от прочих факторов, тем не менее ставит человека в зависимость от себя. В течение определенного периода времени индивид, обратившийся за помощью и содействием, в значительной степени зависит от системы социальной работы, которая, включая его в себя, неизбежно предлагает ему определенные правила, которые он добровольно обязуется соблюдать, т. е. имеет место некоторое ограничение его свободы во имя защищенности и благополучия.

Ограничение свободы не должно носить необоснованного характера и тем более быть средством манипулирования личностью [12: с. 24]. Оно должно носить лишь предупредительно-защитный характер, оберегать личность и общество от деятельности в направлении саморазрушения и разрушения среды их жизнеобитания, но не способствовать всестороннему снижению ее субъектности [9: с. 113–130]. Наличие в обществе системы защиты человека означает, что установлены «нижние пределы» благополучия человеческого существования.

Защищенность в известном смысле может расцениваться как результат официально установленных и узаконенных, научно выверенных и обоснованных ограничений деятельности человека в отношении самого себя, общества и государства. Одновременно она должна представлять собой ограничение деятельности общества и государства в отношении себя и граждан, хотя, конечно, этим не исчерпывается все ее содержание.

Личность, попавшая в трудную жизненную ситуацию, вправе выбирать: отстаивать за собой право на свободу, самоопределение и соответственно ответственность за случившееся, самостоятельное устранение наступивших последствий или добровольно согласиться с минимальными ограничениями, выбрав защищенность. Помощь, которую личность может получить в случае необходимости от системы социальной защиты и социальной работы, носит добровольный характер и никогда не навязывается, если индивид предпочитает обходиться без нее [21].

Вследствие этого ограничения свободы посредством социальной защиты индивида носят позитивный характер и имеют целью обеспечить его безопасность, а система профессиональной социальной работы, создаваемая в государстве, может рассматриваться как социальный институт, призванный реализовать эти нормы с целью содействия реализации гражданами свободы.

Литература

1. *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Республика, 2006. 174 с.
2. *Вершилов С.А.* Феномен безопасности: экскурс в историю и современное видение // V Российский философский конгресс. Наука. Философия. Общество: мат-лы. В 3-х тт. Т. 3. Новосибирск: Параллель, 2009. 87 с.
3. Всеобщая декларация прав человека (ООН, 1948 г.); Конституция (Основной закон) Российской Федерации (1993 г.) и др.
4. *Дьюи Д.* Общество и его проблемы. М.: Идея-Пресс, 2002. 157с.
5. *Камю А.* Бунтующий человек. М.: Политиздат, 1990. 416 с.
6. *Кули Ч.Х.* Человеческая природа и социальный порядок: пер. с англ. М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. 320 с.
7. *Локк Дж.* Два трактата о правлении. Трактат второй. Опыт об истинном происхождении, области действия и цели гражданского правления. М.: Мысль, 1988. С. 274–275.
8. *Масанова М.Д.* Социальная защита как форма социальной стабильности // Социальная реальность и социальные теории: мат-лы всероссийской конференции (28–29 мая 1998 г.) СПб.: Научно-издательский центр «Кафедра», 1998. 278 с.

9. *Медведева Г.П.* Сущность социальной работы: проблемы социально-философского анализа. М.: Изд-во РГСУ, 2005. 270 с.
10. *Михайлов В.В.* Социальные ограничения. Структура и механика подавления человека. М.: Изд-во ЛКИ, 2011. 280 с.
11. *Никитин В.А.* Проблемы теории и образования в области социальной работы. М.: МГСУ, 1999. 130 с.
12. *Пугачев В.П.* Управление свободой. М.: Комкнига, 2010. 272 с.
13. *Ролз Дж.* Теория справедливости. М.: Изд-во ЛКИ, 2010. 535 с.
14. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева. М.: Политиздат, 1990. 398 с.
15. Словарь-справочник по социальной работе / Под ред. Е.И. Холостовой. М.: «Юристъ», 1997. 424 с.
16. *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: ЭКСМО, 2007. 145 с.
17. Социальная работа. Российский энциклопедический словарь / Под ред. В.И. Жукова. М.: Изд-во МГСУ «Союз», 1997. 359 с.
18. *Тихонова Н.Е.* Малообеспеченность в современной России: причины и перспективы // Социс. 2010. № 1. 15 с.
19. *Тульчинский Г.* Свобода и смысл. Новый сдвиг гуманитарной парадигмы. Lewiston-Queenston-Lampeter: The Edwin Mellen Press, Ltd, 2001. 299 с.
20. *Фромм Э.* Бегство от свободы. Минск: «Попурри», 1998. 672 с.
21. Федеральный закон № 122-ФЗ «Об основах социального обслуживания населения в Российской Федерации». Ст. 4, 8. – URL: <http://www.rosminzdrav.ru/docs/mzsr/projects/1625> (дата обращения: 12.04.2013 г.).
22. *Фридмен М.* Свобода, равенство, эгалитаризм / Фридмен М., Хайек Ф. О свободе. М.: Социум, 2003. 182 с.
23. *Хайек Ф.* Кто кого? // Фридмен М., Хайек Ф. О свободе. М.: Социум, 2003. 182 с.
24. *Шунова А.В.* Манипулирование сознанием и его специфика в современном обществе: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.11. Ставрополь: 2007. 24 с.

Literatura

1. *Bodriyyar Zh.* Obshhestvo potrebleniya. Ego mify' i struktury'. М.: Respublika, 2006. 174 s.
2. *Vershilov S.A.* Fenomen bezopasnosti: e'kskurs v istoriyu i sovremennoe videnie // V Rossijskij filozofskij kongress. Nauka. Filosofiya. Obshhestvo: mat-ly': V 3-x tt. T. 3. Novosibirsk: Parallel', 2009. 87 s.
3. Vseobshhaya deklaraciya prav cheloveka (OON, 1948 g.); Konstituciya (Osnovnoj zakon) Rossijskoj Federacii (1993 g.) i dr.
4. *D'yui D.* Obshhestvo i ego problemy'. М.: Ideya-Press, 2002. 157s.
5. *Kamyu A.* Buntuyushhij chelovek. М.: Politizdat, 1990. 416 s.
6. *Kuli Ch.X.* Chelovecheskaya priroda i social'ny'j poryadok: per. s angl. М.: Ideya-Press, Dom intellektual'noj knigi, 2000. 320 s.
7. *Lokk Dzh.* Dva traktata o pravlenii. Traktat vtoroj. Opy't ob istinnom proizxozhdenii, oblasti dejstviya i celi grazhdanskogo pravleniya. М.: My'sl', 1988. S. 274–275.

8. *Masanova M.D.* Social'naya zashhita kak forma social'noj stabil'nosti // Social'naya real'nost' i social'ny'e teorii: mat-ly' vserossijskoj konferencii (28–29 maya 1998 g.) SPb.: Nauchno-izdatel'skij centr «Kafedra», 1998. 278 s.
9. *Medvedeva G.P.* Sushhnost' social'noj raboty': problemy' social'no-filosofskogo analiza. M.: Izd-vo RGSU, 2005. 270 s.
10. *Mixajlov V.V.* Social'ny'e ogranicheniya. Struktura i mexanika podavleniya cheloveka. M.: Izd-vo LKI, 2011. 280 s.
11. *Nikitin V.A.* Problemy' teorii i obrazovaniya v oblasti social'noj raboty'. M.: MGSU, 1999. 130 s.
12. *Pugachev V.P.* Upravlenie svobodoy. M.: Komkniga, 2010. 272 s.
13. *Rolz Dzh.* Teoriya spravedlivosti. M.: Izd-vo LKI, 2010. 535 s.
14. *Sartr. Zh.-P.* E'kzistencializm — e'to gumanizm // Sumerki bogov / Sost. i obshh. red. A.A. Yakovleva. M.: Politizdat, 1990. 398 s.
15. Slovar'-spravochnik po social'noj rabote / Pod red. E.I. Xolostovoj. M.: «Yurist'», 1997. 424 s.
16. *Smit A.* Issledovanie o prirode i prichinax bogatstva narodov. M.: E'KSMO, 2007. 145 s.
17. Social'naya rabota. Rossijskij e'nciklopedicheskij slovar' / Pod red. V.I. Zhukova. M.: Izd-vo MGSU «Soyuz», 1997. 359 s.
18. *Tixonova N.E.* Maloobespechennost' v sovremennoj Rossii: prichiny' i perspektivy' // Socis. 2010. № 1. 15 s.
19. *Tul'chinskij G.* Svoboda i smy'sl. Novy'j sdvig gumanitarnoj paradigmy'. Lewiston-Queenston-Lampeter: The Edwin Mellen Press, Ltd, 2001. 299 s.
20. *Fromm E'.* Begstvo ot svobody'. Minsk: «Popurri», 1998. 672 s.
21. Federal'ny'j zakon № 122-FZ «Ob osnovax social'nogo obsluzhivaniya naseleniya v Rossijskoj Federacii». St. 4, 8. – URL: <http://www.rosminzdrav.ru/docs/mzsr/projects/1625> (data obrashheniya: 12.04.2013 g.).
22. *Fridmen M.* Svoboda, ravenstvo, e'galitarizm / Fridmen M., Xajek F. O svobode. M.: Socium, 2003. 182 s.
23. *Xajek F.* Kto kogo? // Fridmen M., Xajek F. O svobode. M.: Socium, 2003. 182 s.
24. *Shipova A.V.* Manipulirovanie soznaniem i ego specifika v sovremennom obshhestve: avtoref. dis. ... kand. filoz. nauk: 09.00.11. Stavropol': 2007. 24 s.

E.I. Isaicheva

Individual Freedom and Social Work

The paper analyzes the problem of individual freedom in modern conditions and its relationship to social protection. Possessing freedom, a person cannot always use it for the benefit of society and of him/herself.

Keywords: individual freedom; social restriction; social work; social protection.

П.М. Анкудинова

Человек в свете идей эволюции

В XX веке были созданы предпосылки к созданию целостного представления о человеке. Решающую роль в этом процессе сыграла теория эволюции. Автор, опираясь на исследования философов-антропологов и представителей синергетики, представляет в статье четырехфазовую модель внутривидовой эволюции.

Ключевые слова: эволюция; человек; философская антропология; уровни бытия.

К началу XX века в ученых кругах возникла потребность нового синтеза имеющихся в науке знаний о человеке. Как было отмечено М. Шелером, «*homo faber*» позитивистов, «дионисический человек» Ницше, «сверхчеловек», «*homo sapiens*» Линнея, «*l'homme machine*» Ламетри, человек только «власти», только «Libido», только «экономики» Макиавелли, Фрейда и Маркса, сотворенный Богом и падший Адам — *все* эти определения оказались слишком узки, чтобы охватить человека целиком [18: с. 105]. Задачей философской антропологии, по мнению основателя, являлось создание целостного представления о человеке, которое бы смогло объяснить, «как из основной структуры человеческого бытия вытекают все специфические монополии, свершения и дела человека» [17: с. 90].

Огромную роль в мировоззренческом становлении новой дисциплины сыграла идея эволюции, перенесенная единым гуманистическим порывом из сферы естественных наук во все сферы общества, и в том числе — в область наук о человеке. Э. Кассирер справедливо отмечал, что, хотя теория эволюции вовсе не была в общем смысле порождением XIX века, именно благодаря изданию труда Ч. Дарвина «Происхождение видов» стало возможно структурирование знаний о человеке и появление философской антропологии как таковой: «С этих пор подлинная сущность антропологической философии определилась раз и навсегда. После неисчислимых попыток построения философии человека она обрела, наконец, твердое основание. Мы не чувствуем больше потребности строить воздушные замки, предаваться спекуляциям, ибо мы вообще не стремимся теперь дать общее определение природы или сущности человека. Наша

задача заключается в сборе эмпирических данных, которые щедро предоставляет в наше распоряжение общая теория эволюции» [4: с. 21]. В свете этой теории человек представлялся существом незаконченным, изменяющимся во времени, и любое его качественное состояние стало рассматриваться всего лишь определенным этапом в общем процессе становления.

Наиболее разработанные концепции с характерной иерархией создали М. Шеллер, Х. Плеснер, К. Ясперс. Однако следует отметить, что еще до возникновения немецкой философско-антропологической концепции в самом начале XX века свои универсумы представили философ и математик П.Д. Успенский [15] и ученик В.М. Бехтерева — психолог А.Ф. Лазурский, чья уникальная характерология базировалась на мировоззренческих основах. Надо отметить, что идеологическая обстановка в советском государстве не способствовала созданию каких-либо иерархических построений, учитывая то, что основной идеей социалистического общества была идея равенства. Это привело к тому, что в сфере человекознания специалисты занимались либо общими, либо узкоспециализированными вопросами, либо создавали «горизонтальные» классификации. Только с конца 80-х годов начинается издание произведений философов-эволюционистов А. Бергсона, А. Маслоу [8], П. Тейяра-де-Шардена, П.Д. Успенского, М. Шелера, К. Ясперса и связанных с эволюционистскими представлениями исследований по теории элит (Г. Моска, В. Парето), массовому обществу (Г. Маркузе, Х. Ортега-и-Гассет) и других. Эти исследования оказались не только востребованными, но и придали дополнительный интерес к данной теме.

В самом конце XX в. возник монументальный труд Ю.М. Федорова «Сумма антропологии», в котором он рассматривал человека в свете его природосоцио-антропо- и космогенеза [16], в котором автор синтезировал антропологические представления, имеющиеся не только во многовековом философском дискурсе, но и в известных эзотерических учениях.

В первом десятилетии XXI века также был представлен ряд современных авторских исследований. Среди них работы Н.Б. и Н.К. Оконских [9], в которых на основе обобщения концепций Э. Фромма, К. Лоренца, Л.Н. Гумилева, Б.Ф. Поршнева, Б.А. Диденко выводятся представления о многоуровневом «генетическом» строении общества. В.И. Масликов в своем труде «Универсум: эволюция мыслящей материи» выводит так называемую «универсумную функцию управления» (УФУ), описывающую «самую общую последовательность разнокачественных действий в процессе управления любыми процессами» в обществе [7: с.149]. Теоретической базой для автора служат иерархические модели К.К. Платонова, Б.С. Братуся, А. Маслоу, Ф.Н. Петровой и других исследователей. В то же время следует отметить очевидный факт, что современная концепция эволюции человека все еще нуждается в серьезных основаниях и требует дальнейшего совершенствования.

Примечательно, что большинством указанных выше авторов были выявлены именно четыре стадии эволюционного становления, и все 200 построенных ими моделей были четырехступенчатыми. Возникшая в 60-х годах прошлого столетия наука синергетика, перенесшая знания о динамике естественных процессов

из физики и математики в область наук о человеке, позволяет объяснить этот факт с точки зрения этапов развития нелинейных систем. Например, представители синергетики В.Г. Буданов, В.В. Василькова, Р. Файстель, В. Эбелинг и другие говорят о четырех сменяющих друг друга эволюционных ступенях, две из которых являются динамическими и две стабильными. Ф.И. Гиренок называет такую антропологическую модель — моделью нового тысячелетия: «Изображение человека в четырех модусах, а именно в модусе ускользящего, что, в модусе расширения, в модусе непрерывного рождения и в модусе заполнения пустого — составляет смысл авангардистской антропологии. Одно из положений философского археоавангарда» [3: с. 426].

Для наглядности процесса эволюционного становления вида Человек на рисунке 1 помещен график, который теперь довольно часто используется представителями не только синергетики, но и социологами, экономистами, политологами для объяснения тех или иных явлений, происходящих в социуме.

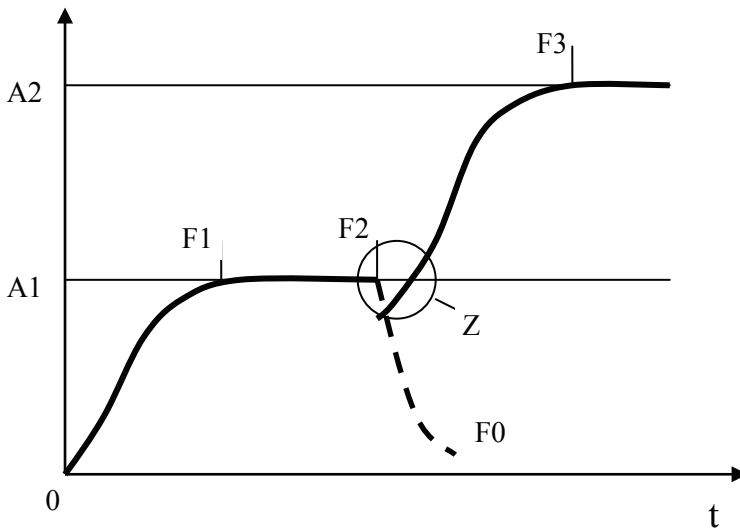


Рис. 1. Эволюция вида Человек

Примечательно, что выявленные естественные фазы развития универсальны и проявляются по принципу фрактальности, т. е. являются повторяемыми в разных фрагментах общей структуры бытия: их можно увидеть в этапах эволюции живого, во внутривидовом становлении человека, в онтогенетическом развертывании потенциала отдельно взятой личности в течение жизни.

Итак, первая стадия развития, выраженная на графике отрезком (0 – F1), является динамической. Ю.М. Федоров обозначает ее как природогенез человека, который на уровне индивидуума представлен телесным субъектом. М. Шелер и П.Д. Успенский, характеризуя уровень развития психического, проводят аналогии с растительным или полурастительным существованием. Наличным бытием обозначает эту эволюционную ступень К. Ясперс. Отличительной чертой сознания полного бытия является чувство одномерного пространства (П.Д. Успенский). Фрагментарность и отрывочность, связанная с тем, что *временные рамки*, в кото-

рых оперирует это сознание, ограничены *одним днем* существования: в рамках перспективы и опыта одного дня выстраивается и ценностная система данного мировоззренческого типа. «Художник наслаждения» так обозначил его К. Ясперс, манифестирует своим бытием предпочтение приятного полезному. Гедонизмом, протозетикой или свободой от ценностей вообще обуславливается бытие удовлетворения сугубо физиологических потребностей. Это — дети Человечества и детство каждого отдельно взятого человека. Субъект этой эволюционной фазы не может лицезреть еще перспективу собственной жизни, пребывая либо в счастливом неведении, либо будучи озабоченным исключительно выживанием в дне сегодняшнем. Вектор развития в данном случае может быть отображен точкой, содержащей в себе некий неизвестный пока потенциал. Именно поэтому следует обозначить эту фазу становления как *Человек Потенциальный (Potential Human)*.

Вторая стадия — фаза F1–F2 — является стационарной и характеризуется сохраняющим уровнем организации и приоритетной потребностью в безопасности (А. Маслоу) и стабильности. Именно такие условия должны быть созданы для воспроизведения и воспитания потомства. Ее можно выразить в названии *Человек Стационарный (Stationary Human)*. Как отмечали М. Шелер и П.Д. Успенский, подобный бытийный уровень есть и у животных, которым, в отличие от растений, для полноценного существования необходима определенного рода социализация. Что же касается человека, то временные рамки сознания в этой фазе охватывают период всей его жизни, в течение которой потребность в безопасности обеспечивают два фактора: принадлежность к социальной группе и рост материального благосостояния. Ценностные системы в данном случае тоже развиваются в двух направлениях: как определяющие характер взаимодействия внутри социальной общности и как регулирующие характер взаимодействия в мире производства материальных ценностей, это — различные вариации корпоративизма и прагматизма.

Вектор развития при движении от центра к периферии образует круг (по П.Д. Успенскому — двухмерное восприятие пространства). *Человек Стационарный* словно растекается по плоскости: увеличивая количество горизонтальных социальных связей и прирастая постоянным усовершенствованием материальных благ, он осваивает окружающее пространство, расширяя границы своей ойкумены. Говоря же языком синергетики, для фазы F1–F2 характерен постоянный рост энтропии до тех пор, пока система не достигнет антиэнтропии — максимально возможного количества ресурсов и связей, которые может обеспечить этот уровень. В отличие от предыдущего этапа, где одномоментное накопление тут же служило ресурсом для следующего движения, на данной ступени развития постоянно воспроизводится и накапливается избыток.

Человеку Стационарному соответствует возраст молодости, реализующей себя через семью, род и круг обеспечения ее интересов. Это — социогенез, где доминирующим фактором воздействия является общество, а именно имеющаяся в ней традиция. Потому мировоззрение этого уровня воспринимает цикличность: коловорот, движение в торе, аграрный цикл, жизненный круг, обозначенный постоянной и повторяемой сменой времен года и поколений.

Надо отметить, что первые две фазы развития, обозначенные как *Человек Потенциальный* и *Человек Стационарный*, по своей сути являются для человека «материнскими». Как справедливо отмечает В.В. Сухомлинова, «материнская» система человека как вида представляет собою информационные накопления об эволюции видов, предшествующих возникновению человека; материнская же система социума выражена двумя постоянными: наследственной информацией о поведенческих механизмах формирования и функционирования стаи, и экосистемами, которые являются средой обитания, адаптированной в интересах доминирующего вида, т. е. человека [13]. На своем уровне они освоены даже животным сообществом, и развитие любой биологической системы происходит через фазы 0–F1 и F1–F2, после чего запускается обратный процесс — деградация или распад системы (см. фаза F2–F0 на рисунке 1), связанный с достижением потолка ресурсов системы. Говоря иначе, любая биологическая система проходит стадии формирования организма, реализацию репродуктивной функции, и далее — процесс старения и смерть, это — трехфазовая модель эволюции. Человек же, оставаясь частью природы, биологическим объектом, совершает переход на качественно новый уровень бытия. Эта, третья, стадия — *Человек Прогрессирующий* (*Progressing Human*) — по своей сути, является видовой характеристикой человека.

Обозначенная на графике фазой F2–F3, она включает в себя «точку бифуркации», в которой происходит выбор пути дальнейшего развития и, собственно, активное следование в выбранном направлении. Так же как и первая фаза — *Человек Потенциальный* — она является динамической. Здесь у человека происходит выбор между ценностями, предлагаемыми ему миром, и именно будучи Человеком он может осуществить этот выбор — так видел его отличительную видовую особенность М. Шелер. Именно здесь проявляется «эксцентричность» Человека, выявленная Х. Плеснером: только Человек способен дистанцироваться от собственного «жизненного центра», осознать себя как «Я» в теле и вне этого тела, оценить сценарии своей внутренней жизни. Человек выбирает себе идею, осуществляя, по сути, самоидентификацию, чтобы потом слиться с этой идеей в общем потоке развития, в стремлении к высокому абстрактному идеалу. Сам же Человек, выражая свое видовое качество, далеко не является совершенным. Этот уровень несет в себе дихотомию противопоставления себя в мире. Как справедливо заметил Х. Плеснер, «...человеческому местоположению противостоит абсолют, мировая основа образует единственный противовес эксцентричности» [10: с. 151].

В процессе системной организации фаза *Человек Прогрессирующий* соответствует так называемой «точке бифуркации» — точке ветвления путей эволюции открытой нелинейной системы [5: с. 82], через которую осуществляется переход на качественно другой уровень бытия. Таким образом, *Человек Прогрессирующий* (*Progressing Human*), по своей сути, и является «точкой бифуркации» в общем генезисе Человека, и у этой «точки» великая миссия: через нее происходит сообщение ценностей и идей следующего, более вы-

сокого уровня двум более низким предыдущим. Так осуществляется целостность универсума Человек.

Многие философы называют отличительной особенностью Человека среди других живых существ именно его индивидуализацию, дистанцирование от окружающего его природного и социального пространства, связанное с осознанием своей свободы. Однако стоит отметить, что здесь приходит не только осознание своего влияния на это пространство, но и впадение в иллюзию всемогущества человеческого разума, его принципиальной возможности победить природу, переустроить общество по собственному разумению. Человек впадает в антропоцентризм, который в своей первоначальной фазе является не чем иным, как эгоцентризмом живого существа, о котором писал А. Дж. Тойнби [14: с. 299–301]. Этической же максимой антропоцентризма будет осознание ответственности за свои деяния. Но это — процесс, существующий во времени, а пока пространственная фигура конуса (сегмента сферы) имеет ограничивающую плоскость соприкосновения с окружающим пространством целостного антропного мира. *Человек Прогрессирующий* оппонирует этому пространству по всей плоскости, определяя границы своего влияния. В своем становлении он так и не вышел за пределы дуального восприятия действительности. Избрав свое вертикальное направление развития, он часто считает свой субъективный путь наиболее коротким в достижении идеала и единственно верным. Такова специфика самовосприятия *Человека Прогрессирующего*.

В рамках человеческой жизни фрактальный принцип проявляет *Человека Прогрессирующего* возрастом зрелости, который с древних времен традиционно связывался с периодом правления государством. Отличительной чертой этических систем этого уровня является перфекционизм, выражающийся в стремлении к самосовершенствованию, основанный на вере человека в эволюцию и возможность переустройства общества в соответствии с заявленными моральными принципами.

Этот уровень обладает специфической и уникальной миссией. Профессор В. Г. Буданов, представляя ту же четырехфазную модель развития четырьмя уровнями Становления Бытия от хаоса к Порядку: наличием микро- и макроуровней, и точки бифуркации, выводящей систему на мега-уровень, объясняя характер их взаимодействия, пишет: «В точке бифуркации макроуровень исчезает и возникает прямой контакт микро- и мегауровней, рождающий макроуровень с иными качествами» [2: с. 345]. Этому уровню соответствует *Человек Явленный (Occurred Human)*.

Явленный потому, что представляет себя миру в максиме своего развития, тождественности заложенному в нем потенциалу. Отмеченный на графике фазой (F3 – + ∞), он обладает сознанием, оперирующим категориями Вечности. Вектор его развития направлен от центра к периферии, образуя в динамике сферу, включающую в себя все разнонаправленные вектора и точки на

плоскости, т. е. универсум. Четырехмерность восприятия дает возможность созерцания целого из любой точки пространства. Абстрактные категории разума в этой фазе становятся реальностью, исчезают любого рода дихотомии, поглощаясь видением целостного бытия. В этой фазе энтропия постоянно растет, тяготея к бесконечности. Однако эту бесконечность здесь следует назвать условной даже несмотря на то, что ее пределы установить кажется невозможным. Ограничения могут быть вызваны прежде всего биологическими параметрами вида Человек. Материальный мир конечен, несмотря на то, что его структуры имеют огромный потенциал для усложнения. Очевиден тот факт, что современный человек еще очень далек от совершенства и полного использования потенциала своих внутренних ресурсов, и все же однажды может наступить момент, когда он будет вынужден либо перейти в иную форму телесности, либо выйти за пределы привычного понимания бытия.

Человек Явленный, если употреблять терминологию А. Маслоу, — носитель ценностей самоактуализации, гуманных или даже трансгуманных ценностей. В отношении высшего уровня мэтр психологии часто употребляет выражение «даосское восприятие реальности». Вполне возможно, что эту ступень эволюции могут представлять философия и этика даосизма с их растворением во всеобщем природном потоке, отсутствием сопротивления и неприятия. Однако следует отметить, что подобное мироощущение можно встретить и в развитых формах других религий: христианства, ислама, буддизма...

Огромный вклад в формирование философско-мировоззренческих основ этого уровня внесли и представители русского космизма. Как пишет А.И. Субетто: «Русский космизм», с его синтетическим мироощущением, реализующимся через категории соборности (А.С. Хомяков., В.С. Соловьев и др.), цельности бытия, всеобщего сознания, принципа единства (П.Я. Чаадаев), всеединства (В.С. Соловьев), всечеловечности и всемирности (Ф.М. Достоевский, А.В. Сухово-Кобылин) и др., с концепцией сферного учения, в частности учения о ноосфере В.И. Вернадского, выступает философско-методологической базой, вне которого невозможно сформировать Неклассического человека» [12: с. 43]. Ю.М. Федоров обозначил эту ступень как *Космогенез человека*, опираясь в том числе и на учение космистов.

В рамках человеческой жизни фаза *Человек Явленный* представлена мудростью. Именно мудрость — то, что человек в конце пути должен явить миру как плод своего развития. Очевидно, что соизмерение с общим эволюционным процессом этого последнего этапа человеческой жизни потребует пересмотра представлений и о цели человеческой жизни, и о смысле старости как таковой.

К. Ясперс видел в возрастных фазах лишь средства внутреннего становления, которые «не просто сменяют друг друга, но надстраиваются одна над другой и связываются в единое целое благодаря трансцендентному интегрирующему началу», рассматривал их как «развертывающийся во времени процесс постепенного *обретения* человеком свободы» и говорил о возможном катарсисе старости [19: с. 913]. Современная же наука о старости — геронтология — в контексте современных эволюционных представлений видится

исключительно как наука о патологиях развития и нуждается в коренном мировоззренческом преобразовании.

«В качестве одного из возможных путей постепенного нивелирования как психологического напряжения старости, так и конфликта поколений, — пишет Е.Г. Сахно, — можно предположить формирование в общественном сознании образа не старика, но *старца, старицы*. То есть человека, к которому приходят за утешением и советом, носителя непреходящих ценностей и высокой, выстраданной жизнью, духовности. Православные термины «старец», «старлица» легко ассоциируются с мудростью и житейской философией, укоренены глубоко в прошлое и несут в себе черты мягкого покровительства и взаимной заботы — гуманистическую часть культа древности» [11: с. 78–79].

Таким образом, видно, что предстоит серьезная работа по осознанию человеком своего места в Космосе, природе и социуме. Четырехфазная модель внутривидовой эволюции, выраженная ступенями: *Человек Потенциальный, Человек Стационарный, Человек Прогрессирующий и Человек Явленный*, может помочь в систематизации знаний о человеке и в окончательном избавлении от одномерных формул человека, вписав их в канву общего процесса развития, либо заново интерпретировав в эволюционном ключе. Исследования философов-антропологов XX столетия, подтвержденные универсальными законами развития, выявленными представителями синергетики, могут дать полные характеристики эволюционных процессов и объяснить причины возникновения кризисных ситуаций в той или иной сфере деятельности человека, что, безусловно, потребует внесения существенных корректив. Но самое главное, должно качественно измениться представление человека о месте, занимаемом им в мире.

Академик Э. Ласло назвал весь XX век — «веком бифуркации» [6], когда в масштабах Человечества происходит выбор дальнейшего пути развития, — и с ним согласились многие. Именно на этом решающем этапе выбора так остро проявляется необходимость в обращении к новым трансгуманным ценностям, ценностям нового, целостного мировоззрения: мировоззрения, преодолевающего антропный эгоизм, ставящий человека в центр мира, мировоззрения, которое, по очень точному выражению И.А. Бирич, делает человека «вечным учеником Вселенной» [1: с. 271], ее благодарным ребенком и неотъемлемой частью ее эволюции.

Литература

1. Бирич И.А. Философская антропология и образование. М.: Жизнь и мысль, 2003. 272 с.
2. Буданов В.Г. Принципы синергетики и язык // Философия науки. Вып. 8: Синергетика человекомерной реальности. М.: ИФ РАН, 2002. С. 340–354.
3. Гиренок Ф.И. Антропологические конфигурации философии // Философия науки. Вып. 8: Синергетика человекомерной реальности. М.: ИФ РАН, 2002. С. 408–426.
4. Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. М.: Прогресс, 1988. С. 3–30.

5. *Князева Е.Н., Курдюмов С.П.* Основания синергетики. Режимы с обострением, самоорганизация, темпомыры. СПб.: Алетейя, 2002. С. 414.
6. *Ласло Э.* Век бифуркации: Постигание меняющегося мира // *Путь*. 1995. № 1. С. 3–129.
7. *Масликов В.И.* Универсум: эволюция мыслящей материи. Хабаровск: РИО-ТИП, 2008. 192 с.
8. *Маслоу А.* Новые рубежи человеческой природы. М.: Смысл, 1999. 425 с.
9. *Оконская Н.Б., Оконская Н.К.* Эволюция и генетика общества в фокусе философии. Севастополь: ПП «Арефьев М.Е.», 2006. 344 с.
10. *Плеснер Х.* Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // *Проблема человека в западной философии*. М.: Прогресс, 1988. С. 96–151.
11. *Сахно Е.Г.* Геронтократия и геронтофобия // *Философия старости: геронтология: сб. мат-лов конференции*. Серия «Symposium». Вып. 24. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 77–79.
12. *Субетто А.И.* Русский космизм и сферное учение // *Стратегия выживания: космизм и экология*. М.: 1997. С. 42–55.
13. *Сухомлинова В.В.* Механизмы самосохранения системы в современном социуме. – URL: <http://pozdnyakov.tut.su/Seminar/art98/a012098.html>.
14. *Тойнби А.Дж.* Цивилизация перед судом истории. М.: Прогресс; СПб.: Ювента, 1995. 480 с.
15. *Успенский П.Д.* TERTIUM ORGANUM Ключ к загадкам мира. СПб.: Андреев и сыновья, 1992. 242 с.
16. *Федоров Ю.М.* Сумма антропологии. Кн. 2: Космо-антропо-социо-природогенез Человека // Новосибирск: Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1995. 430 с.
17. *Шелер М.* Положение человека в Космосе // *Проблема человека в западной философии*. М.: Прогресс, 1988. С.31–95.
18. *Шелер М.* Человек в эпоху уравнивания // *Шелер М. Избранные произведения*. М.: Гнозис, 1994. С. 98–128.
19. *Ясперс К.* Общая психопатология. М.: Практика, 1997. 1056 с.

Literatura

1. *Birich I.A.* Filosofskaya antropologiya i obrazovanie. M.: Zhizn' i my'sl', 2003. 272 s.
2. *Budanov V.G.* Principy' sinergetiki i yazy'k // *Filosofiya nauki. Vy'p. 8: Sinergetika chelovekomernoj real'nosti*. M.: IF RAN, 2002. S. 340–354.
3. *Girenok F.I.* Antropologicheskie konfiguracii filosofii // *Filosofiya nauki. Vy'p. 8: Sinergetika chelovekomernoj real'nosti*. M.: IF RAN, 2002. S. 408–426.
4. *Kassirer E'.* Opy't o cheloveke: vvedenie v filosofiyu chelovecheskoj kul'tury' // *Problema cheloveka v zapadnoj filosofii*. M.: Progress, 1988. S. 3–30.
5. *Knyazeva E.N., Kurdyumov S.P.* Osnovaniya sinergetiki. Rezhimy' s obostreniem, samoorganizaciyu, tempomiry'. SPb.: Aleteya, 2002. S. 414.
6. *Laslo E'.* Vek bifurkacii: Postizhenie menyayushhegosya mira // *Put'*. 1995. № 1. S. 3–129.
7. *Maslikov V.I.* Universum: e'volyuciya my'slyashhej materii. Xabarovsk: RIOTIP, 2008. 192 s.
8. *Maslou A.* Novy'e rubezhi chelovecheskoj prirody'. M.: Smy'sl, 1999. 425 s.

9. *Okonskaya N.B., Okonskaya N.K.* E'volyuciya i genetika obshhestva v fokuse filosofii. Sevastopol': PP «Aref'ev M.E.», 2006. 344 s.
10. *Plesner X.* Stupeni organicheskogo i chelovek. Vvedenie v filosofskuyu antropologiyu // Problema cheloveka v zapadnoj filosofii. M.: Progress, 1988. S. 96–151.
11. *Saxno E.G.* Gerontokratiya i gerontofobiya // Filosofiya starosti: gerontosofiya: sb. mat-lov konferencii. Seriya «Symposium». Vy'p. 24. SPb.: Sankt-Peterburgskoe filosofskoe obshhestvo, 2002. S. 77–79.
12. *Subetto A.I.* Russkij kosmizm i sfernoe uchenie // Strategiya vy'zhvaniya: kosmizm i e'kologiya. M.: 1997. S. 42–55.
13. *Suxomlinova V.V.* Mexanizmy' samosoxraneniya sistemy' v sovremennom sociume. – URL: <http://pozdneyakov.tut.su/Seminar/art98/a012098.html>.
14. *Tojnbi A.Dzh.* Civilizaciya pered sudom istorii. M.: Progress; SPb.: Yuventa, 1995. 480 s.
15. *Uspenskij P.D.* TERTIUM ORGANUM Klyuch k zagadkam mira. SPb.: Andreev i sy'nov'ya, 1992. 242 s.
16. *Fedorov Yu.M.* Summa antropologii. Kn. 2: Kosmo-antropo-socio-prirodogenez Cheloveka // Novosibirsk: Nauka. Sibirskaya izdatel'skaya firma RAN, 1995. 430 s.
17. *Sheler M.* Polozhenie cheloveka v Kosmose // Problema cheloveka v zapadnoj filosofii. M.: Progress, 1988. S.31–95.
18. *Sheler M.* Chelovek v e'poxu uravnivaniya // Sheler M. Izbranny'e proizvedeniya. M.: Gnozis, 1994. S. 98–128.
19. *Yaspers K.* Obshhaya psixopatologiya. M.: Praktika, 1997. 1056 s.

P.M. Ankudinova

A Human Being in the Light of Evolution Ideas

In the XXth century there were created pre-requisites to the making of the wholistic idea of a human being. The theory of evolution played the decisive role in this process. Philosophers–anthropologists and representatives of synergetics' research allowed to formulate fourphase model of intraspecific evolution.

Keywords: evolution; a human being; philosophical anthropology; levels of the being.

Т.А. Смирнов

Культурная функция языка в процессе формирования сознания

В центре статьи — проблема соотношения личности и культуры, зависимости своеобразия личности, ее сознания от особенностей культуры, путей и методов освоения личностью культурного наследия. Данная проблема является одной из наиболее сложных проблем в философии, психологии, культурологии, педагогике.

Ключевые слова: культура; ценности; символ; знак; язык; сознание.

Понимание «Я» — важнейшая тема наук о человеке и культуре, которые констатируют диалого-коммуникативный характер личностной самоидентификации, соответствующий диалогической природе культуры. Она всегда останется таковой, потому что «Я» всегда существует только в тесном переплетении с «Ты», с «Другим», с окружающими вещами, с «Мы», и антропология в каждую эпоху снова и снова выясняет суть этих отношений, их значение для самосознания «Я». Само по себе «Я» не существует без этих переплетающихся отношений.

В истории гуманитарной науки к исследованию взаимодействия культуры и личности сложились следующие подходы.

1. Сторонники *этнопсихологического направления* видели причину культурной динамики в психике человека, объясняя особенности культуры особенностями психики человека. Следует отметить, что уже французская социологическая школа в лице Леви-Брюля стремилась объяснить происхождение коллективных представлений глубинными психическими комплексами. Однако именно антропологи и этнографы США в XX в. (И.А. Кардинер, Р. Бенедикт, М. Мид и др.) придали особую актуальность проблеме «культура и личность», утверждая в своих трудах, что культура представляет собой некую абстракцию, которая не может найти материального воплощения без личности, являющейся первичной основой культуры, воплощающей ее в своем творчестве и поведении [4].

Они считали, что каждая культура представляет собой конфигурацию внутрикультурных элементов. Связующим началом этих элементов является этос. Именно он определяет уникальную форму данной культуры, или «культурную конфигурацию», то есть особый способ сцепления культурных элементов в единую структуру. Для каждой конфигурации характерен специфический тип личности, в основе которого находится базовая, доминантная модель поведения, получающая поддержку и одобрение социума. Эти

личностные ценности, психологические черты фиксированы в элементарных моделях культуры, которые усваиваются в раннем детстве.

М. Мид также рассматривала каждую культуру как конфигурацию элементов, связанных единой культурой народа и единым этосом. Можно сказать, что под *этосом* М. Мид и ее коллеги понимали «эмоциональную тональность общества» [15: с. 66]. Особое внимание М. Мид уделяла проблемам детства: способам ухода за младенцами, системам воспитания, распространенным в разных культурах, а также проблемам межличностных отношений: детей со сверстниками, родителей и детей. В ее исследованиях большое место занимает проблема ценностей культуры и способов их передачи от поколения к поколению.

М. Мид в соответствии со своей классификацией мира детства выделила три типа культур: постфигуративный, конфигуративный и префигуративный. В своей до сих пор не понятой научным сообществом работе «Культура и преемственность. Исследование конфликта между поколениями» М. Мид писала: «Разграничение, которое я делаю между тремя типами культуры (постфигуративной, где дети прежде всего учатся у своих предшественников, конфигуративной, где и дети и взрослые учатся у сверстников, и префигуративной, где взрослые учатся у своих детей) отражает время, в котором мы живем» [14: с. 322].

Постфигуративная культура представляет собой такое сочетание ценностей, при котором «прошлое взрослых оказывается будущим каждого нового поколения; прожитое ими — это схема будущего для их детей» [14: с. 322]. В таких типах культуры взрослые не могут вообразить себе никаких перемен.

Конфигуративная культура представляет собой такой тип отношений, при котором члены общества ориентируются на ценности современников. Это переходный тип культуры, который отражает кризисное состояние постфигуративного общества и его идеалов: представлений о времени и пространстве, о своем месте в мире и обществе.

Префигуративная культура представляет собой такую конфигурацию моделей и элементов, такое сочетание типов и способов передачи жизненно важной информации, при которой ценности и опыт передаются не от родителей к детям или от сверстников к сверстникам, а от детей к родителям, от младших к старшим. Ценности младших, качества детей и опыт детства становятся моделью для подражания и усвоения другими, старшими, членами общества [15: с. 68]. Это открытие М. Мид сделала, наблюдая за молодежным движением 1960-х гг. Насколько шокирующим оно было для научного сознания можно судить по тому, что из-за спорности некоторых положений теории префигуративной культуры ее не стали переводить на русский язык и включать в сборник избранных произведений М. Мид.

Общим для всех сторонников этнопсихологического подхода к культуре явились следующие положения:

- было предпринято обоснование идеи, согласно которой особенности культур зависят от психологических типов и свойств души носителей данной культуры;
- культура была представлена в виде определенной системы, способной выполнять функции защитных механизмов по отношению ко всему обществу, а не только к индивиду;
- было определено то, что национальные особенности характера представляют собой способы распределения ценностей внутри культуры, а также механизмы контроля и регулирования поведения членов социума и отношений между разными группами.

Культура в трудах этнопсихологов представляет собой конфигурацию элементов, позволяющую наиболее эффективно транслировать ценности внутри ее структуры и решать проблемы национальной, половой и социальной идентичности. В зависимости от типа культурной конфигурации выстраивался и механизм формирования и передачи ценностей культуры.

2. *Социальный подход* к культуре опирается на ее символическую природу (Дж. Мид, Ф. де Соссюр, Д.П. Мердок). Культурная коммуникация возможна лишь потому, что члены социума придают одинаковое значение тому или иному символу. По сути, социолог Дж. Мид утверждает идею Ф. де Соссюра о конвенциональной природе знака как фундаментальной основы культуры. Социальная реакция индивида на окружающую среду будет определяться и зависеть от тех значений, которыми он наделяет элементы своего окружения. Сами эти значения являются продуктом социальности, т. е. тех взаимодействий, которые возникают в результате социокультурного обмена. Изменения этих значений в результате индивидуального восприятия осуществляются в контексте социального взаимодействия в среде других индивидов [14: с. 49].

Среди важнейших характеристик культуры выделяется, пожалуй, самая главная: ценности культуры передаются посредством обучения языку и воспитания. «Культура не инстинктивна, не является чем-то врожденным и не передается биологически. Она состоит из привычек, т. е. таких способов реагирования, которые приобретаются каждым индивидом посредством научения от рождения и на протяжении всей его жизни» [13: с. 49]. Благодаря языку и языковому символизму приобретенные знания передаются от родителей к детям, из поколения в поколение независимо от индивидуальных качеств человека. Воспитание включает в себя прежде всего упорядочивание, дисциплинирование животных импульсов с целью дальнейшей социализации индивида.

Если рассматривать культуру как, во-первых, язык и систему текстов на данном языке и, во-вторых, как внешнюю по отношению к индивиду субстанцию, то неизбежно возникает вопрос относительно того, как эти тексты усваиваются? Каким образом то, что было внешним для индивида, становится его внутренним содержанием? Можно ли полагать, что обучение родному языку одновременно и синхронно приводит к обучению культуре и к культурной идентификации? Очевидно, что усвоение естественного языка является

важнейшим условием развития культурной идентичности. Также очевидно и то, что принятие культурных ценностей формирует внутреннее пространство личности. Однако верно и то, что знание родного языка вовсе не означает автоматического включения индивида в контекст высокой культуры. Язык есть необходимое, но еще не достаточное условие для вхождения в культуру.

Ребенок, овладевая знаками языка культуры для удовлетворения своих потребностей, совершает два важнейших действия: во-первых, он усваивает заложенные в языке культуры формулы, грамматические схемы, правила и запреты, которые он будет использовать для управления своим поведением, и, во-вторых, индивид в процессе усвоения, перевода внешних форм языка во внутренние закладывает структуру своей личности. Логическим выводом из первого следствия будет то, что социальная функция языка культуры в итоге не столько помогает удовлетворять желание ребенка, сколько делает его непосредственное удовлетворение практически невозможным. Но как раз этим свойством — переводить потребности в символическое русло — отличается культура от природы, где действуют иные принципы коммуникации.

3. Существует и *этический подход* к пониманию взаимодействия культуры и личности. К его представителям можно отнести американского культуролога Ф. Риффа, советского ученого Ю.М. Лотмана. В этой связи становится понятным определение культуры, которое предлагает Лотман. Он утверждает, что понимание культуры невозможно без ее репрессивного характера. Культура выражается в системе запретов. «...Культура может пониматься как не-наследственная память коллектива, выражающаяся в определенной системе запретов и предписаний» [11: с. 328–329].

На фрустрационный характер языка культуры обращает внимание Филипп Рифф. «Ядро любой культуры, — писал он, — заложено в ее “запретах”. Рифф не одобряет того, что обществоведы свели понятие культуры к “образу жизни”». По его мнению, культура — это образ жизни, за которым стоит воля осуждать и наказывать тех, кто пренебрегает его заповедями. «Образ жизни людей должен вбираться в “сакральный порядок” (то есть в концепцию универсума, в религиозное представление, наконец, которое говорит нам, “чего не следует делать”» [12: с. 175].

Ю.М. Лотман отводит проблеме создания условий для формирования личности как субъекта культуры весьма важную роль. В свете проблем обучения культуре он предлагает рассматривать процесс усвоения языка культуры с двух позиций: в первом случае в сознание обучающегося, например, ребенка, вводится сумма текстов без правил их употребления. «Ребенок запоминает многочисленные употребления и на основании их научается самостоятельно порождать тексты». Это правила-образцы или метатексты. Во втором случае «в сознание обучающегося вводятся определенные правила, на основании которых он может самостоятельно порождать тексты» [10: с. 167].

Культуры в этой связи делятся на две типологические формы: в первом случае культуры представляют собой множество текстов и случаев их употребления, во втором — сумму правил и норм. Феноменальная важность

для культуры момента обучения связана с осознанием источника, точки происхождения. Как правило, в памяти культуры существует мифическая фигура основателя того, кто передал коллективу ценную информацию, научил пользоваться каким-либо орудием. Однако и здесь характер учителя, культурного героя различается, так как в одних типах культуры он дает коллективу обычай, в других — закон. Первую культуру Ю.М. Лотман предлагает называть культурой текстов, вторую — культурой грамматик. Например, в пространстве первого типа культуры верность учителю будет цениться выше, чем верность учению. Во втором, напротив, слово закона осознается как высшая инстанция и важнее личных отношений и авторитета.

Эти типологические разграничения помогают определить различия между естественным языком и структурными особенностями культуры. Обучение естественному языку (любим из двух выделенных способов) ничего не меняет в его структуре. Эффективность обучения будет определяться не структурой языка, а структурой сознания обучаемого. Само же сознание воспринимающего Ю.М. Лотман предлагает рассматривать как систему «прежде усвоенных языков». Структуры сознания, таким образом, не будут противопоставлены структурам усвояемого языка. «Соотношение воспринимающего сознания и вводимой в него системы можно представить как столкновение двух текстов на разных языках», причем каждый из этих языков стремится преобразовать «противоположный по своему образу и подобию, трансформировать его в “перевод на себя”» [10: с. 169].

Среди упомянутых подходов особо надо указать позицию известных отечественных психологов Л.С. Выготского, А.Н. Леонтьева, С.Л. Рубинштейна и др., которые без сомнения признавали социальную функцию культуры именно потому, что она несет в себе сильный этический компонент.

Развитие культурной личности, считал Выготский, происходит за счет интериоризации процесса общения со взрослыми (с Другим), переноса их действий во внутренний план. Овладевая знаками языка, переводя их во внутреннюю плоскость психики, ребенок начинает управлять своими движениями, как раньше его движениями управлял взрослый. И здесь признается репрессивная, контролирующая функция словесного знака и культуры в целом. Но именно процесс перевода внешней речи во внутреннюю позволяет личности ребенка преодолевать зависимость от взрослого, от ситуации. Знак культуры помогает устанавливать «предварительный контроль над самим собой и предварительную организацию своего поведения» [6: с. 36]. Таким образом, личность структурируется социальным, культурным дискурсом, подчиняется законам языка культуры, а внутренняя деятельность, внутренняя структура сознания рассматривается как изначально существующая между людьми и затем как принадлежащая только одному субъекту.

Эффективность протекания процессов обучения культуре, овладения символическим языком и формирования личности обусловлена осознанием своего «отчуждения», определения своего места вне речи Другого. Своя точка зрения субъекта определяется его позицией «пользователя» языковых норм, принадле-

жащих Другому. Но для того чтобы осознать свое место в языке, на начальном этапе формирования культурной личности необходим Другой, который определяет значение действиям ребенка.

После этого возникает связка Я-для-Другого, диалектически подтверждающая наличие моего «Я» в точке языка, в социальном пространстве культуры: «Когда мать приходит на помощь ребенку и осмысливает его движение как указание, ситуация существенно меняется. Указательный жест становится жестом для других». Взрослый, Другой вносит в ситуацию дополнительное значение. Оно впоследствии усваивается ребенком. «Первоначальный смысл в неудавшееся хватательное движение вносят, таким образом, другие» [8: с. 144]. Структура психического отражения значительно усложняется после того, как ребенок жест взрослого, наделенный дополнительным смыслом, превращает в факт собственного сознания. Однако это не простой повтор, отражение, это — качественное изменение смысла, усложнение структуры личности.

В словесном знаке заложена культурная программа, которая раскрывается после овладения словом, переводом его во внутренний план сознания. В работах С.Л. Рубинштейна также подчеркивается созидательная роль слова. «Сознание связано с речью, с языком как формой сознания. Формула Маркса, объединяющая сознание с языком как практическим сознанием, реальным для другого и тем самым для меня самого, выражает общность не только происхождения, но и строения: сознание, как и язык, — семантическое (смысловое) образование. Сознание, теоретическое сознание человека в его специфическом отличии от психики вообще — это облеченный в форму слова, т. е. имеющий то же строение, что и речь, опосредствованный общественными отношениями познавательный снаряд, включенный в бытие и обращенный на него» [18: с. 148–149].

Таким образом, слово культуры устроено так, что, усваивая его, индивид вносит в свое сознание целый мир. Русский философ и математик П.А. Флоренский показывал, что словесный символ обладает качеством перегруппировывать свою структуру, свертываться и развертываться в связный текст. Слово обладает внутренней и внешней телесностью. В нем спрессована, сконденсирована индивидуальная и коллективная жизнь. Есть внешнее слово как «факт языка, существующего до меня и помимо меня, вне того или иного случая применения, и слово как факт личной духовной жизни, как случай духовной жизни. Внешняя форма есть тот неизменный, общеобязательный, твердый состав, которым держится все слово; ее можно уподобить телу организма. Не будь этого тела — не было бы и слова как явления надындивидуального; это тело мы получаем, как духовные существа, от родного народа и без внешней формы не участвовали бы в его речи... Напротив, внутреннюю форму слова естественно сравнить с душой этого тела. Эта душа слова — его внутренняя форма — происходит от акта духовной жизни» [20: с. 233].

В трудах Л.С. Выготского слово рассматривается как малый мир, как определенного рода аналог, структурные и функциональные свойства которого близки структурным и функциональным свойствам сознания. «Созна-

ние отражает себя в слове, как солнце в малой капле воды. Слово относится к сознанию, как малый мир к большому, как живая клетка к организму, как атом к космосу. Оно и есть малый мир сознания» [7: с. 361]. Однако для того чтобы в слове отразилось сознание, необходим процесс формирования сознания, усвоения словесного знака культуры.

* * *

Теперь о педагогических возможностях приобщения формирующейся личности к культуре. Процесс «вхождения» в культуру — это процесс становления самосознания личности, процесс содержательной самоидентификации. В ходе этой самоидентификации абстракция «Я» переходит в состояние единства, наполненное конкретным содержанием, которое как раз и представляет собой систему сконденсированного опыта культурного сотворчества. Для педагога — это крайне важный момент, поскольку здесь как раз и устанавливается реальное соответствие культуры и личности в процессе педагогического воздействия на последнюю. Развитие «Я» — это процесс социализации и реального взросления человека, задача педагога в том, чтобы он был опосредован культурой.

По М.М. Бахтину, культура представляет собой постоянно развивающийся организм, условием развития которого является диалог. В диалогической ситуации всегда есть двое участников. Формальное условие диалога — это обязательное наличие двоих, представляемых как «Я» и «Ты», «Я» и «Другой». Идеальная цель диалога — появление новой формы, чего-то третьего, не похожего ни на первого участника, ни на второго, но вобравшего в себя характерные и, возможно, лучшие качества и того, и другого. Гносеологический аспект отношений «Я – Другой» предполагает обретение Истины, онтологический — объясняет причины мироздания, самого бытия [1: с. 36–38].

В философской традиции принято обозначение диалогической пары «Я» и «Другой». Каждое направление в философии стремится разработать собственное определение Другого, объяснить его онтологическую и гносеологическую роль в мировоззренческой системе. Но незыблемым остается положение, согласно которому язык, культура и личность могут развиваться только в связке «Я – Другой». Можно уточнять и детализировать бахтинскую культурологическую терминологию, например, говорить не о парах «официальное – неофициальное», «высокое – низкое», а об «элитарной» и «массовой» культурах. Или вводить в обиход культурологии, социологии и педагогики понятия «контркультура» и «субкультура». Но ставшая классической оппозиция «Я – Другой» не утратила своей актуальности и универсальной объяснительной мощи.

Таким образом, мое «Я» невозможно представить как реально существующую в мире данность, если она не отгалкивается от образа Другого, если не граничит с ним. По сути, Другой выступает в качестве структурирующего начала для моего «Я». Так и культура «не может мыслить самое себя как аксиологическую данность, если она замкнута пределами своего «Я» (я-для-себя), ограничена пространством только своей культуры» [3: с. 38]. Эта мысль М.М. Бахтина перекли-

кается с идеей Ф. де Соссюра относительно того, что значение знака формируется отношением, оценкой. «Та система единиц, которая является системой знаков, является одновременно системой ценностей» [19: с. 255].

Позитивная роль Другого в становлении личности, а в более широком смысле и культуры как особой системы ценностей, с особой четкостью проявляется, если учесть, что «Я» без Другого у М.М. Бахтина имеет нулевой уровень субъективности. Говоря проще, личность сливается с природным началом, человеческое и культурное растворяется. «Когда в моем поле зрения появляется Другой, мое “Я” спасает себя от сплошной природной данности» [3: с. 38]. В своей книге о Достоевском «Проблема поэтики Достоевского», в статье «Роман воспитания и его значение в истории реализма» М.М. Бахтин показал, что в основе художественного образа лежит древнейшая культурная активность человека, направленная на Другого: объятия, поцелуй, осенение. Такой эмоционально-чувственный контакт, имеющий символическое значение, очерчивает границы Другого, но и одновременно формирует образ себя, испытует пространство, занимаемое своим телом. Этот элементарный язык культурной жестикюляции позволяет человеку осваивать и испытывать окружающий мир, получать взаимные, подтверждающие действия от Другого в общении. Тем самым через испытание и общение происходит воспитание, точнее, самовоспитание личности. «Важнейшие акты, конституирующие личность, определяются отношением к другому... Само бытие человека есть глубочайшее общение. Быть — значит общаться. Быть — значит быть для другого, и через него — для себя. У человека нет внутренней суверенной территории, он весь и всегда на границе. Диалогическая ситуация предполагает, что помимо моего «Я» есть и другое «Я», собственно Другой. Причем онтологическая природа Другого принципиально отличается от моего «Я». Но эта инаковость не мешает вступить в контакт и достичь взаимопонимания» [2: с. 188]. Таким образом, в своих трудах по истории культуры М.М. Бахтин показывает, что Другой пронизывает и составляет телесную ткань человеческих культур. Как «чужое слово» (аналог Другого) образует полифоническую среду романа, так и иная культура обнаруживается в своей культуре как неразрывная, структурообразующая часть ее. Более того, развитие культуры, языка, личности невозможно без Другой культуры, Другой личности, Другого («чужого») слова.

«Эта ориентация, — писал Бахтин, — является выражением той огромной исторической роли, которую чужое слово сыграло в процессе созидания всех исторических культур (во всех без исключения сферах идеологического творчества — от социально-политического строя до житейского этикета). Ведь именно чужое иноязычное слово приносило свет, культуру, религию, политическую организацию (шумеры — вавилонские семиты; яфетиды — эллины; Рим, христианство — и варварские народы; Византия, “варяги”, южнославянские племена — и восточные славяне и т. д.). Эта грандиозная организующая роль чужого слова, приходившего всегда с чужой силой и организацией... привела к тому, что чужое слово в глубинах исторического сознания народов срослось с идеей власти, идеей силы, идеей святости, идеей

истины и заставило мысль о слове преимущественно ориентироваться именно на чужое слово» [5: с. 290].

Действие механизма культуры, его продуктивная, преобразующая функция определяется наличием Другого. С одной стороны, наличие в поле зрения «своей» культуры или личности иной культуры или личности задает пространственные характеристики, границы, не позволяет раствориться, исчезнуть «своему» организму, предоставляет возможность моему «Я», моей культуре обнаруживать свою инаковость, отличность, непохожесть ни на что другое. Проводя границу между «своим» и «чужим», определяя дистанцию и размечая культурную территорию границей, личность и культура осознает и маркирует таким образом свою уникальность.

Особую актуальность проблема границ приобретает в свете феномена идентификации личности и культуры. Идентификация или отождествление своего «Я» своей культуры задает пределы индивида рамками значений языка и системой социальных ролей. Идентификация дает возможность индивиду определить свое место в общественной структуре, среди других индивидов, найти место размещения своего «Я» в определенном пространстве культуры, дифференцируя «свое» и «чужое». Как показывает известный отечественный психолог В.А. Петровский, именно ощущение несовпадения с фиксированными пределами идентификации дает возможность проявлять субъективную активность, формировать новую культурную идентичность [16: с. 26].

Исторический анализ развития процессов идентификации раскрывает глубинную природу этого механизма, скрывающуюся в основаниях филогенеза. В культурогенезе этот процесс корнями уходит в древнейший комплекс инициации. Стремление к отождествлению опирается на достаточно древние, архаические механизмы психики человека. Такие антропологи и этнологи, как Ф. Боас, К. Леви-Стросс, М. Мосс, М. Мид, показывают, что формирование личности как субъекта данной культуры развивается в ходе обнаружения культурных границ и испытания их на прочность. Четкое отождествление своего образа и своего тела на бинарных основаниях (свое – чужое, мужское – женское, правое – левое) завершает идентификацию.

Диахронический анализ культур показывает, что идентификация невозможна без судьбоносного преодоления непреодолимых пределов сакрального пространства в обряде инициации, посвящения. Инициация — это самый главный барьер на пути становления личности, обретения социокультурного статуса. Преодолев границу инициации, личность в примитивных культурах обретает свое истинное «Я». В современных культурах нет этой обрядовой, магической формы. Но в течение жизни человек множество раз преодолевает границы, проходя инициации, с тем чтобы увидеть свое «Я» целостным, единым.

В работах К.Г. Юнга анализируется древнейший архетип «персоны», устанавливается связь с духовными основами личности [21: с. 139–154]. Этимологический аспект и психологическая связь личности с личиной, маской актера или участника карнавала исследовались М.М. Бахтиным, П.А. Флоренским,

Ю.М. Лотманом и др. Так, Е.А. Родионова указывает на общую функцию маски, которая состоит в изоляции и самоизоляции носителя маски от внешней социальной и культурной среды. Е.А. Родионова пишет: «Следует обратить внимание на активность “маски” по отношению к правилам и нормам: именно нарушение табу, как и нарушение морфологических норм человеческого лица, сообщает ритуальному клоуну и маске магическую силу, обеспечивающую их влияние на окружающих... Переход социокультурной границы, выход за пределы человеческой общности способствует осознанию этой границы другими членами коллектива, и в силу этого необходимость соблюдения той или иной общественной нормы приобретает как бы двойную силу: осознанной становится не только сама норма, но и степень возможного отклонения от нее» [17: с. 307].

Таким образом, можно считать, что маска (личина, личность) открывает возможность индивиду выходить за пределы себя естественного, чтобы обрести себя вначале как производителя культуры, а затем как ее члена. «В маске... в полном смысле слова сосредоточены функции социальной регуляции, общественной “гармонизации” индивидуального героического “характера”» [17: с. 150]. Исследователь отмечает важную роль момента выхода за пределы в структурировании, формировании субъекта как социального существа. В данном феномене видна и модель интериоризации, формирования высших психических функций, описанных Л.С. Выготским. При формировании личности в онтогенезе отмечается тот же процесс: ребенок идентифицирует себя с позицией взрослого, которая затем становится его собственной внутренней позицией. Такова диалектика внутренней и внешней речи, по Л.С. Выготскому.

Исследователи примитивных культур показывают, что факты несовпадения лица и маски, исполнителя и социальной роли, индивида и его социальной сущности играют созидательную, структурообразующую роль в процессе идентификации. Субъект, собственное активное «Я» формируется в месте несовпадения лица и личины, физического индивида и члена социальной группы.

Отмеченный принцип формирования авторства через «отстранение» имеет аналоги и в более глубоких механизмах формирования репрезентации физического тела и его социальной значимости. Человек обретает свои атрибуты, начиная от образа тела и заканчивая собственным социальным и психическим «Я» через столкновение с границей, через сопротивление. На основе этого опыта и формируется знание о «своем» и «чужом», о субъекте и объекте, «Я» и «не-Я». Если граница абсолютна и не поддается воздействию, то это значит, что здесь заканчивается «Я» и начинается объект. Представление о «Я» складывается из опыта преодоленных границ различной модальности. Например, тело в целом, его отдельные части, функции, проявления наделяются значениями, определяются как правильные и неправильные, приличные и неприличные. По отношению к телу действуют нормативы, задающие пределы его возможностей. Представление о «культурном» теле обязано своим происхождением давлению культурной среды.

К. Леви-Стросс показал, что важнейшим противопоставлением является противопоставление «природы» и «культуры», «натурального» и «культурно-

го» тел, которые не совпадают по своей фактуре, образуя в месте соединения «зону неопределенности» [9: с. 26]. Это пространство оставляет возможность как для свободного развития, так и для болезни, патологии, когда между натуральным и культурным телом возникают конфликты. Однако именно это пространство стыка является местом идентификации, самоопределения субъекта культуры. Личность человека не совпадает с маской, социальной ролью, но определяется возможностью выбирать и исполнять эту роль. Если маска сливается с носителем, то можно говорить о потере личности.

Чтобы «Я» сформировалось и завершило идентификацию, необходима проницаемая граница. Реальность социального «Я», как и «Я» телесного, производна от сопротивления социальной и языковой среды. Оно существует в силу ощутимости давления социальных норм и в то же время в силу их подверженности произвольным изменениям. Граница, на которой формируется «Я», должна быть четкой, но проницаемой, адекватной диалого-коммуникативной природе самого «Я». Формирование «Я» как ядра личности опосредствуется диалогическим процессом взаимодействия с Другим. Таким образом, педагогически обеспеченный процесс становления личности с неизбежностью будет ориентирован на формирование у нее как у субъекта коммуникативного действия качеств толерантности по отношению к Другому, а как у субъекта культурного творчества — культурной толерантности.

Анализ понимания связи культуры и природы позволяет говорить о том, что личность человека является производным культуры, в которой она формируется. Основным средством формирования личности и включения ее в культурный контекст является язык как знаковая система, обеспечивающая образование интерсубъективного семантического пространства. Язык не только позволяет передавать информацию, но и качественно перестраивает психику человека за счет интериоризации процесса социального взаимодействия. Участие в коммуникативном процессе остается важнейшим условием развития личности в течение всей жизни. Возможность коммуникации достигается за счет признания различий в позициях участников взаимодействия и наличия границ.

Особую актуальность проблема границ приобретает в свете феномена идентификации личности и культуры. Идентификация, или отождествление своего «Я», своей культуры задает пределы индивида рамками значений языка и системой социальных ролей. Идентификация дает возможность индивиду определить свое место в общественной структуре, среди других индивидов, найти место размещения своего «Я» в определенном пространстве культуры, дифференцируя «свое» и «чужое».

Литература

1. *Бахтин М.М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. М.: Наука, 1986. 80–160 с.
2. *Бахтин М.М.* Проблема поэтики Достоевского. М.: Изд-во «Художественная литература», 1979. 176 с.

3. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Художественная литература, 1979. 416 с.
4. *Бенедикт Р.* Психологические типы в культурах Юго-Запада США // Антология исследований культуры. Т. 1. М.: Университетская книга, 1997. 271–285 с.
5. *Волошинов В.Н.* Марксизм и философия языка. М.: Наука, 1993. 290 с.
6. *Выготский Л.С.* Проблема возраста // Выготский Л.С. ПСС: В 6-ти тт. Т. 4. М.: Педагогика, 1984. 244–268 с.
7. *Выготский Л.С.* Проблемы развития психики // Выготский Л.С. ПСС: В 6-ти тт. Т. 3. М.: Педагогика, 1982. 344–368 с.
8. *Выготский Л.С.* Психология искусства. Ростов н/Д: Феникс, 1998. 480 с.
9. *Леви-Стросс К.* Первобытное мышление. М.: Республика, 1994. 21 с.
10. *Лотман Ю.М., Успенский Б.А.* О семиотическом механизме культуры // Труды по знаковым системам. Вып. V (УЗ ТГУ. Вып. 284). Тарту, 1971. 144–166 с.
11. *Лотман Ю.М.* Культура как субъект и сама себе объект // Лотман Ю.М. Избранные статьи: В 3-х тт. Т. 3. Таллинн, 1993. С. 368–375.
12. *Лэш К.* Восстание элит и предательство демократии. М.: Логос, 2002. 224 с.
13. *Мердок Д.П.* Антология исследований культуры. СПб.: Санкт-Петербургский университет, 1997. 720 с.
14. *Мид Дж.* Интернализированные другие и самость // Американская социологическая мысль: Тексты. М.: МГУ, 1994. С. 222–225.
15. *Мид М.* Культура и мир детства. М.: Наука, 1988. 429 с.
16. *Петровский В.А.* Феномены субъективности в развитии личности. Самара: Самарский государственный университет, 1997. 102 с.
17. *Родионова Е.А.* Формирование представлений о личности и социальных механизмах регуляции поведения: культурно-исторический аспект // Психологические механизмы регуляции: сб. науч. тр. М.: Наука, 1979. С. 128–150.
18. *Рубинштейн С.Л.* Проблемы общей психологии. М.: Педагогика, 1973. 424 с.
19. *Соссюр Ф.* Труды по языкознанию. М.: Прогресс, 1977. 689 с.
20. *Флоренский А.П.* Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М.: Московский рабочий, 1992. 233 с.
21. *Юнг К.Г.* Архетипы коллективного бессознательного // Психология бессознательного. М.: Канон, 1994. С. 139–154.

Literatura

1. *Baxtin M.M.* K filosofii postupka // Filosofiya i sociologiya nauki i tehniki. Ezhegodnik 1984–1985. М.: Nauka, 1986. 80–160 s.
2. *Baxtin M.M.* Problema poe'tiki Dostoevskogo. М.: Izd-vo «Xudozhestvennaya literatura», 1979. 176 s.
3. *Baxtin M.M.* E'stetika slovesnogo tvorchestva. М.: Xudozhestvennaya literatura, 1979. 416 s.
4. *Benedikt R.* Psixologicheskie tipy' v kul'turax Yugo-Zapada SShA // Antologiya issledovanij kul'tury'. Т. 1. М.: Universitetskaya kniga, 1997. 271–285 s.
5. *Voloshinov V.N.* Marksizm i filosofiya yazy'ka. М.: Nauka, 1993. 290 s.
6. *Vy'gotskij L.S.* Problema vozrasta // Vy'gotskij L.S. PSS: V 6-ti tt. Т. 4. М.: Pedagogika, 1984. 244–268 s.

7. *Vy'gotskij L.S. Problemy' razvitiya psixiki // Vy'gotskij L.S. PSS: V 6-ti tt. T. 3. M.: Pedagogika, 1982. 344–368 s.*
8. *Vy'gotskij L.S. Psixologiya iskusstva. Rostov n/D: Feniks, 1998. 480 s.*
9. *Levi-Stross K. Pervoby'noe my'shlenie. M.: Respublika, 1994. 21 s.*
10. *Lotman Yu.M., Uspenskij B.A. O semioticheskom mexanizme kul'tury' // Trudy' po znakovy'm sistemam. Vy'p. V (UZ TGU. Vy'p. 284). Tartu, 1971. 144–166 s.*
11. *Lotman Yu.M. Kul'tura kak sub'jekt i sama sebe ob'ekt // Lotman Yu.M. Izbranny'e stat'i: V 3-x tt. T. 3. Tallinn, 1993. S. 368–375.*
12. *Le'sh K. Vosstanie e'lit i predatel'stvo demokratii. M.: Logos, 2002. 224 s.*
13. *Merdok D.P. Antologiya issledovanij kul'tury'. SPb.: Sankt-Peterburgskij universitet, 1997. 720 s.*
14. *Mid Dzh. Internalizovanny'e drugie i samost' // Amerikanskaya sociologicheskaya my'sl': Teksty'. M.: MGU, 1994. S. 222–225.*
15. *Mid M. Kul'tura i mir detstva. M.: Nauka, 1988. 429 s.*
16. *Petrovskij V.A. Fenomeny' sub'ektivnosti v razvitiu lichnosti. Samara: Samarskij gosudarstvenny'j universitet, 1997. 102 s.*
17. *Rodionova E.A. Formirovanie predstavlenij o lichnosti i social'ny'x mexanizmax reguljaccii povedeniya: kul'turno-istoricheskij aspekt // Psixologicheskie mexanizmy' reguljaccii: sb. nauch. tr. M.: Nauka, 1979. S. 128–150.*
18. *Rubinshtejn S.L. Problemy' obshhej psixologii. M.: Pedagogika, 1973. 424 s.*
19. *Sossyur F. Trudy' po yazy'koznaniyu. M.: Progress, 1977. 689 s.*
20. *Florenskij A.P. Detyam moim. Vospominaniya proshly'x dnei. Genealogicheskie issledovaniya. Iz soloveczkix pisem. Zaveshhanie. M.: Moskovskij rabochij, 1992. 233 s.*
21. *Yung K.G. Arxetipy' kollektivnogo bessoznatel'nogo // Psixologiya bessoznatel'nogo. M.: Kanon, 1994. S. 139–154.*

T.A. Smirnov

The Cultural Function of the Language in the Process of Consciousness Formation

In the centre of the article there is the problem - person and culture correlation, the dependence of the originality of a person and its consciousness from the peculiarities of culture, ways and methods of assimilation by a person of cultural heritage. This problem is one of the most difficult problems in philosophy, psychology, culturology, pedagogy.

Keywords: culture; values; character; sign; language; consciousness; communication; dialogue; internalization; learning; identification; initiation; mask; role; social environment.

А.Б. Жбанков

Нравственные основы экзистенциальной безопасности человека в современном обществе

Статья посвящена актуальным проблемам обеспечения общественной безопасности в аспекте содержания духовной жизни личности. На основе идей философии экзистенциализма предложено определение понятия «экзистенциальная безопасность».

Ключевые слова: экзистенциальная безопасность; духовность; личность; мораль.

Появление все новых вызовов и угроз на национальном и глобальном уровнях дает основание констатировать, что в защите нуждается само существование общества и человека. В сложившихся условиях социального взаимодействия человек нередко превращается в удобный объект манипуляций, теряет ориентиры, свое место в мире, понятия о добре и зле, утрачивает психологическую защиту от стереотипных установок, обрекающих его на бездумное существование. Интерпретируя мир на основе экономических мотивов, он начинает самонадеянно полагать, «что измерению поддается сама жизнь или что для исчисления доступна безопасность бытия» [6: с. 141–142]. Вместе с тем многократно увеличившиеся технологические возможности современной цивилизации парадоксальным образом привели к развенчанию оптимистичных представлений человека о своем могуществе. Как следствие, нарастает тревога, неуверенность в завтрашнем дне, потеря целей и смысла жизни, размываются моральные основы, оправдывающие необходимость личной ответственности. Это актуализирует необходимость поиска человеком ответов на вопрос о смысле своего существования в мире и возможных путях дальнейшего развития: личного, общественного, государственного.

При разрастании в обществе его рационализированной, бюрократизированной сферы человек постепенно утрачивает возможность решать за себя... «то, что раньше достигалось путем борьбы, превращается в управленческую проблему. Личные решения теперь возможны лишь в экстремальных и исключительных случаях» [6: с. 147]. Данный вывод К. Манхейма ориентирует на анализ подлинных причин иррациональных по своему характеру действий в критической ситуации, способствующих нейтрализации угроз личной и общественной безопасности. В последующем анализе под общественной безопасностью, воспользовавшись определением В.Н. Кузнецова, предлагается понимать такое «состояние, условия и характер жизнедеятельности государства и общества, при которых

граждане, социальные группы, создаваемые ими объединения и организации свободно действуют в соответствии с их собственной природой и предназначением и способны нейтрализовать внешние и внутренние угрозы». Личная безопасность есть «состояние защищенности жизни и здоровья каждого человека; его целей, идеалов, ценностей, интересов от неприемлемых рисков в обществе; от опасных воздействий природных и техногенных факторов; от неконституционного вмешательства государства и неправительственных объединений в его частную жизнь» [4: с. 150].

Следует отметить, что для человека, переживающего кризис, связанный с утратой смысла жизни, возможность служения чему-либо или кому-либо дает шанс обрести себя, отказавшись от эгоистических тенденций в пользу обеспечения прав другого человека, общества в целом. Иногда самоотречение может доходить до самопожертвования. В этом случае, согласно М. Хайдеггеру, человек «способен “пойти за другого на смерть”», что «всегда значит: пожертвовать собой за другого “в определенном деле”» (курсив. — М.Х.) [9: с. 240]. Как подчеркивал А. Камю, человек не может существовать, если не посвятит чему-то свою жизнь, ибо «то, что называется причиной жизни, оказывается одновременно и превосходной причиной смерти» [3: с. 223]. Личность, способная действовать вопреки собственным интересам, в определенных обстоятельствах пользуется возможностью реализовать свое право постоять за *что-то* или *кого-то*. Это может быть представившийся случай помочь попавшему в беду незнакомцу, показавшаяся привлекательной идея и т. д. Однако следует помнить, что готовность к самопожертвованию может быть использована также и в антигуманных целях. Так, террорист-смертник приносит в жертву ни в чем не повинных людей, стремясь проявить себя, оправдать свое существование необходимостью достижения определенных политических целей.

Кроме того, серьезную угрозу для обеспечения общественной безопасности представляют вспышки иррационального поведения отдельных индивидов, которые решаются выступить зачинщиками бунта против сложившегося социального порядка, не останавливаясь перед совершением экстремистских акций. Осознав свою несвободу и неспособность что-либо изменить в повседневном существовании, человек испытывает острую потребность представить себя, пусть лишь на время, свободным над внешними обстоятельствами, доказав, как отмечал Ф.М. Достоевский, «что у него воли и власти несравненно больше, чем кажется». Стороннему наблюдателю трудно понять столь безрассудные поступки. «А между тем, может быть, вся-то причина этого внезапного взрыва в том человеке, от которого всего менее можно было ожидать его, — это тоскливое, судорожное проявление личности, инстинктивная тоска по самому себе, желание заявить себя, свою приниженную личность, вдруг проявляющееся и доходящее до злобы, до бешенства, до омрачения рассудка, до припадка, до судорог. Так, может быть, заживо схороненный в гробу и проснувшийся в нем, колотит в свою крышу и силится сбросить ее, хотя, разумеется, рассудок мог бы убедить его, что все его усилия останутся тщетными. Но в том-то и дело, что тут уж не до рассудка: тут судороги» [1: с. 76–77].

Иначе говоря, человек, потеряв свое «я» и сполна почувствовав всю опасность столь ущербного состояния, любыми доступными ему способами стремится удостовериться лично и заверить в этом других, что он, несмотря ни на что, существует и не изменил себе. И речь действительно идет о жизни и смерти, поскольку, как отмечал С. Кьеркегор, «выбор сам по себе имеет решающее значение для внутреннего содержания личности: делая выбор, она вся наполняется выбранным, если же она не выбирает, то чахнет и гибнет...» [5: с. 208–209]. В конечном итоге именно свободный выбор, ответственное личное решение предстает в качестве главной проблемы человеческого существования.

Необходимо подчеркнуть также, что в реалиях повседневной жизни опасность ошибочного действия и перспектива нести ответственность за совершенное обуславливают стремление прагматически ориентированного индивида к тому, чтобы уменьшить возможный риск, в том числе отказавшись от принятия личного решения. Право принимать важные решения в непростых условиях жизни современного общества человек зачастую делегирует другим лицам, ставя тем самым под сомнение свое право на поступок, свободное действие и в конечном счете право на личную свободу. Однако в экстремальной обстановке, когда речь идет о жизни и смерти, соглашательская позиция сменяется стремлением активно и решительно действовать, принимая на себя всю полноту ответственности. Эта радикальная перемена в настроении и мотивах поведения может иметь как позитивные, так и негативные последствия с точки зрения обеспечения общественной безопасности. В частности, человек способен парировать угрозу, противодействовать ей, спасая тем самым других людей, либо уклониться от опасности, бежать от нее и т. п.

Защитив от разрушения свое внутреннее «Я» и без внешнего принуждения сделав ответственный личный выбор, индивид тем самым способствует достижению общественного блага, посвящая свою жизнь служению общему делу, идеалам, родине, народу и т. д. В таком случае человеческая жизнь одновременно предстает как бытие-для и бытие-с, что способствует снижению социальных противоречий и, как следствие, укреплению общественного согласия и общественной безопасности.

В этой связи можно также отметить, что, согласно М. Хайдеггеру, бытие к смерти заставляет человека «понять, что в крайней возможности экзистенции ему предстоит себя сдать». При этом он не уступает данной «не-обходимости, как несобственное бытие к смерти, но *высвобождает себя для нее*» (курсив. — М.Х.) [9: с. 264]. Следовательно, самостоятельное и свободное движение человека по избранному жизненному пути имеет особое значение, поскольку выбор одного «может стать “совестью” других», а также и потому что «в решимости только и возникает собственная взаимность», а само по себе принятие решения «означает допущение-вызвать-себя из потерянности в людях» [9: с. 298–299]. Ведь именно благодаря рискованным действиям в критической ситуации человек выбирает себя, обретает подлинность своего существования и свою свободу. Принятие ответственного личного решения, безусловно, имеет важные для общества последствия, ибо «ничего не может быть благом для нас, не являясь бла-

гом для всех... Я ответственен, таким образом, за себя самого и за всех и создаю определенный образ человека, который выбираю; выбирая себя, я выбираю человека вообще» [8: с. 324]. Данным обстоятельством обусловлена традиционная предпосылка единственности или самововлечения человека в «бытие всех». Именно ей исчерпывается парадоксальность бытия, которая является основой сохранения жизненности и прогрессивного развития человечества.

Следует подчеркнуть, что человек, оказавшись в обстановке, непосредственно угрожающей его жизни и здоровью, испытывает сильные эмоции и острый недостаток времени. Поэтому он не в силах реализовать свои внутренние мотивы и стремления осознанно и рационально. В экстремальной ситуации доводы разума перестают выполнять сдерживающую функцию, а желание личности проявить себя приобретает ярко выраженный эмоциональный характер и становится основной движущей силой поступков. Беря на себя ответственность, человек получает возможность проявить до сих пор скрытые личные качества, внутренне преобразиться, выйти за свои пределы и стать, хотя бы на время, другим. Речь идет о выборе «без точки опоры», который, как отмечал Ж.-П. Сартр, «абсурден, не потому, что он не имел основания, но потому, что нет и не было возможности не выбирать» [7: с. 716]. Следуя иррациональному внутреннему импульсу, человек способен спонтанно совершить неоправданно рискованные действия ради спасения жизни других людей, во имя достижения личных и общественных целей и идеалов. Не случайно С. Кьеркегор отмечал, что «искренность выбора просветляет все существо человека, он сам как бы вступает в непосредственную связь с вечной силой, проникающей все и вся» [5: с. 213]. Вследствие этого действующий в чрезвычайных обстоятельствах человек, как правило, раскрывает в себе новые качества: физическую силу, уверенность, находчивость, выносливость, стойкость, терпение и др.

Характерной особенностью принятия рискованного, социально значимого личного решения является его имманентная непредсказуемость, спонтанность, выражающая свободную самодеятельность и способность действовать в первую очередь под влиянием внутренних побуждений и вопреки неблагоприятным внешним условиям. Проявление в сложной обстановке мужества и доблести зачастую становится неожиданным не только для окружающих, но и для самого героя, объясняющего произошедшее типичной для подобного рода случаев фразой: «На моем месте так поступил бы каждый». Но в действительности, разумеется, далеко не каждый способен парировать угрозу, спасая тем самым жизнь и здоровье граждан и содействуя укреплению общественной безопасности. Экстремальную ситуацию можно рассматривать как момент истины, когда только и возможно проявление подлинной сущности человека, его скрытых духовных сил и возможностей.

Как представляется, в ходе анализа факторов, влияющих на обеспечение общественной безопасности, следует учитывать спонтанный характер дея-

тельности не только индивидов, но и социальных групп. В частности, опираясь на материалы проведенного социологического исследования, Ю.А. Зубок и В.И. Чупров констатировали отсутствие устойчивой связи экстремальных настроений в политической жизни с проявлениями экстремизма. Это позволило им сделать вывод, что «политическая составляющая экстремизма в молодежной среде, скорее всего, носит спонтанный характер, и перевод ее в практические акции в большей степени зависит от конкретной ситуации либо от влияния заинтересованных сил» [2: с. 45]. Итак, можно констатировать повышение непредсказуемости и, как следствие, возможной общественной опасности совершения экстремистских акций, если только речь не идет о целенаправленном воздействии заинтересованных политических сил.

Таким образом, учитывая вышеизложенное, под экзистенциальной безопасностью предлагается понимать спонтанно обнаруживающееся иррациональное личное решение человека и принятие им рискованных действий, направленных на сохранение жизни других людей. В конкретном смысле речь идет о таких действиях в экстремальной (предельной, пограничной, опасной) ситуации, посредством которых человек стремится парировать угрозу, опираясь на первичные структуры нравственности («я не нуждаюсь ни в каких аргументах», «я лично ответственен», «я не могу поступить иначе», «это моя война» и т. п.). Поведение, не подчиненное внешним, чрезмерно рациональным, аргументам обеспечивает безопасность в кризисных ситуациях и составляет сущность понятия «экзистенциальная безопасность». По нашему мнению, историческим примером феномена экзистенциальной безопасности можно считать период Великой Отечественной войны, когда солдаты Красной Армии и труженики тыла в массовом порядке совершали героические поступки, отдавая все свои силы, а нередко и жизнь, для спасения Родины и народов Европы от фашизма.

И, напротив, равнодушие человека к судьбе своей страны и народа, отказ от принятия ответственных личных решений, ущербный характер его духовной жизни, преобладание в повседневных действиях узко прагматических оснований и эгоистических мотиваций формирует предпосылки повышения уровня экзистенциальной опасности. Следствием этого становится потеря индивидом человеческих качеств, а в общественной жизни — социальная разобщенность и взаимное недоверие граждан, рассматривающих друг друга как средство для самоутверждения и удовлетворения личных интересов. В конечном счете это приводит к нивелированию существования человека как экзистенциального существа, ежедневно развивающего себя и становящегося посредством каждого своего свободного действия и поступка.

Литература

1. *Достоевский Ф.М.* Записки из Мертвого дома. Новосибирск: Новосибирское книжное издательство, 1986. 288 с.
2. *Зубок Ю.А., Чупров В.И.* Молодежный экстремизм. Сущность и особенности проявления // Социс. 2008. № 5. С. 37–47.

3. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. С. 222–318.
4. Кузнецов В.Н. Социология безопасности: учебное пособие / В.Н. Кузнецов. М.: КДУ, 2009. 422 с.
5. Кьеркегор С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал // Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Ростов н/Д.: Феникс, 1998. С. 201–378.
6. Манхейм К. Очерки социологии знания: Проблема поколений — состязательность — экономические амбиции. М.: ИНИОН РАН, 2000. 164 с.
7. Сартр Ж.П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: АСТ: Астрель, 2012. 925 с.
8. Сартр Ж.П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. С. 319–344.
9. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Академический проект, 2011. 460 с.

Literatura

1. Dostoevskij F.M. Zapiski iz Mertvogo doma. Novosibirsk: Novosibirskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1986. 288 s.
2. Zubok Yu.A., Chuprov V.I. Molodezhny'j e'kstremizm. Sushhnost' i osobennosti proyavleniya // Socis. 2008. № 5. S. 37–47.
3. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. М.: Политиздат, 1990. С. 222–318.
4. Kuznecov V.N. Sociologiya bezopasnosti: uchebnoe posobie / V.N. Kuznecov. M.: KDU, 2009. 422 s.
5. K'erkegor S. Garmonicheskoe razvitie v chelovecheskoj lichnosti e'stetcheskix i e'ticheskix nachal // K'erkegor S. Naslazhdenie i dolg. Rostov n/D: Feniks, 1998. S. 201–378.
6. Manxeym K. Oчерki sociologii znaniya: Problema pokolenij — sostyazatel'stvo' — e'konomicheskie ambicii. M.: INION RAN, 2000. 164 s.
7. Sartr Zh.P. By'tie i nichto. Opy't fenomenologicheskoy ontologii. M.: AST: Astrel', 2012. 925 s.
8. Sartr Zh.P. E'kzistencializm — e'to gumanizm // Sumerki bogov. M.: Politizdat, 1990. S. 319–344.
9. Hajdegger M. By'tie i vremya. M.: Akademicheskij Proekt, 2011. 460 s.

A.B. Zhbakov

Moral Foundations of Existential Security of a Person in Modern Society

The article is devoted to the actual problems of maintenance of public security in regard to the contents of the spiritual life of an individual. Based on the ideas of the philosophy of existentialism the definition “existential security” is proposed in the article.

Keywords: existential security; spirituality; personality; morality.

О.Н. Побединская

Проблема геометрического метода Бенедикта Спинозы

В статье идет речь о двух аспектах проблемы геометрического метода Спинозы, в рамках которых философы и исследователи-спинозисты осуществляют пути ее решения.

Ключевые слова: геометрическая форма изложения; геометрический метод; формальная логика; диалектическая логика.

Геометрический метод Спинозы — отдельная проблема в области спинозизма. Всех исследователей, кто занимался ею, можно разделить на два лагеря — тех, кто считал, что геометрический метод представляет собой лишь форму изложения учения о субстанции и вытекающих из него вопросов, и тех, кто считал геометрический метод действительно методом открытия философских истин. Чтобы в дальнейшем не путаться в понятиях «геометрический метод как форма изложения» и «геометрический метод как метод», в своей работе мы будем пользоваться тремя понятиями: *геометрическая форма изложения*, *геометрический метод* и «*геометрия*» как явление вообще в философии Спинозы, которое уже исследователи трактуют как форму или метод.

К первому лагерю относятся имена таких ученых и просветителей, как Г. Гейне, К. Маркс, Л. Фейербах, В.Н. Половцова, Э.В. Ильенков, А.М. Деборин, И.К. Луппол, А.Д. Майданский, М.С. Беленький и др. Ко второму — Вольтер, Гегель, К. Фишер, Виндельбанд, Л.М. Лопатин, В.А. Беляев, И.А. Конилов и др.

Часть этих ученых утверждает, что в основе «геометрии» Спинозы лежит формальная логика (Гегель, Фейербах, Виндельбанд, В.Н. Половцова, К. Фишер, В.А. Беляев), а часть — диалектическая логика (Маркс, Э.В. Ильенков, И.А. Конилов, А.Д. Майданский). Сначала мы коснемся взглядов тех исследователей, которые рассматривали «геометрию» Спинозы в русле формальной логики, а поскольку исследований по интересующей нас проблеме действительно много, мы рассмотрим лишь некоторые из них.

Существенный вклад в исследовательский фонд Спинозовской проблематики делает В.Н. Половцова. Методологии Спинозы она посвящает целое исследование, которое делает на основе анализа латинских текстов. Она считает, что противоречивость Спинозовской философии главным образом проистекает из-за неправильного ее толкования. Для истинного же понимания идей голландского философа необходимо следовать двум условиям — более внимательно относиться к содержанию терминологии, которую он использовал, и адекватно трактовать его теорию познания. В частности, игнорирование первого условия, по ее мнению, приводит к недоразумениям, связанным с «геометрией» Спинозы. Так, философ никогда не упоминает о геометрическом методе как таковом, т. е. выражение *methodo geometrico demonstrare* у него не встречается, зато встречается выражение *ordine geometrico demonstrare*, которое обозначает изложение геометрическим порядком, и смешение у него этих выражений никаким образом не происходит [8: с. 259–260]. В то же время Спиноза действительно много пишет о методе, но никакого отношения к порядку изложения это не относится. Об этом свидетельствуют два момента. Во-первых, если бы «геометрия» Спинозы была методом истинного познания, то он не стал бы его применять при изложении философии Декарта в труде «Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом», к которой относился критически. Напротив, примененная в данном случае «геометрия» лишь подтверждает свою формальную функцию. А во-вторых, сущность истинного метода сводится не к «геометрии», а к свойствам адекватного познания (для понимания этого момента необходимо не забывать про второе условие), в рамках которого существует истинная идея, носящая «в себе самой критерий истинности» и не зависящая «ни от какого внешнего критерия вроде, например, сравнения с объектом» [8: с. 261, 276–277]. Другими словами, метод Спинозы — это не принцип Эвклидовой геометрии, в которой из дефиниций выводятся аксиомы, теоремы и т. д., а идея, очевидная по своей достоверности, из которой вытекают все содержательные следствия. Эта идея является идеей субстанции. О ее очевидности хорошо пишет Фейербах: «Как свет обнаруживает себя в качестве света, так субстанция обнаруживает себя субстанцией и вместе с тем существованием, действительностью. Спрашивать о понятии субстанции, имеет ли оно также действительность, это то же самое как если бы кто-нибудь при полном блеске света еще спросил: разве это свет то, что я вижу, действительный свет, а не темнота? ...Как зрение есть непосредственное обнаружение действительности света... так мышление субстанции есть непосредственное обнаружение ее действительности» [10: с. 357].

О роли «геометрии» в философии Спинозы Л. Фейербах пишет так: «...несмотря на то историческое обстоятельство, что в обычае прежних философов было представить свои идеи в форме доказательств или заключений, доказательство у него может иметь лишь значение формального момента, лишь опосредование идеи, непосредственно утверждающей свою истину для субъекта, что доказательство имеет значение не чего-то объективного или производящего и вызывающего, но лишь утверждения и объяснения

для субъекта... у Спинозы доказательство есть лишь внешнее средство для предмета, а не сам предмет» [10: с. 358].

Противоположную оценку «геометрии» Спинозы дает Гегель, причем эта оценка касается и того, что как таковая «геометрия» является не только формой изложения учения, но и методом (здесь мы имеем дело уже с представителем второго лагеря в дискуссии о природе «геометрического метода»), и того, что этот метод выбран Спинозой для своего содержания неудачно. Примененный Спинозой математический подход в исследовании философских явлений порождает формальный характер всей его концепции. Данные в начале «Этики» дефиниции сводят к себе все последующие утверждения, при этом сами они изложены без всякого обоснования как непреложные истины. Такое возможно в математике, так как там имеют место аксиомические понятия (точка, линия, треугольник и т. д.), но для философии аксиом как таковых не бывает, и рано или поздно любое утверждение требует доказательства или хотя бы попытки его поиска. Часто основанием для той или иной мысли выступает предыдущая мысль, из которой она вытекает, у Спинозы же концепция выстраивается на принципе прибавления новых понятий к имеющимся, а не вытекания их из предыдущих, она «дает один за другим как дефиниции субстанцию, атрибуты и модусы. Берет их как предназначенное, но у него атрибуты не проистекают из субстанции, и модусы не проистекают из атрибутов» [3: с. 295]. Таким образом, несмотря на то, что каждая по отдельности дефиниция включает в себе значимый смысл, в целом они формальны и не содержат в себе необходимость, дающую право на их существование. Продолжая мысль Гегеля, можно говорить и о некоторой формальности в отношении теорем. Например, пятая теорема о возможности существования только одной субстанции повторяет то, что уже заключено в дефинициях, а значит, в ней уже нет необходимости. В целом, по мнению Гегеля, взгляд Спинозы на субстанцию истинен, но метод, который определяет логику исследования, не позволяет ему в полной мере раскрыть ряд важных вопросов, которые затрагиваются в его философии. Например, Спиноза не говорит, где именно субстанция переходит в атрибуты или почему в качестве атрибутов выступают именно протяжение и мышление.

Другим представителем взгляда на «геометрию» Спинозы как на метод является философ-неокантианец В. Виндельбанд. Как и Гегель, он приходит к выводу о неудачном применении этого метода к теологическому содержанию. Он считает, что спинозовскую философию пронизывает пантеистический Бог. Этот ключевой идейный элемент излагается посредством геометрического метода таким образом, что все остальные идеи из него вытекают. Само существование Бога — это очевидная данность, и поэтому нет нужды в его доказательстве. Напротив, все остальное доказывается через него. Виндельбанд демонстрирует развернутый анализ философии Спинозы, следуя за логикой этого метода. Используя геометрические аналогии, он показывает, как пантеизм и геометрия образуют некоторое единство в учении Спинозы: как геометрия исходит из интуиции пространства и выводит из него все свои познания, так и Спиноза исходит из Бога и выводит из него представления об остальной реальности; как все

геометрические формы обусловлены пространством и возможны только в нем, так и у Спинозы все единичные вещи являются видоизменениями в единой божественной субстанции; как пространство имеет три своих измерения, так и Бог имеет бесконечное множество атрибутов и т. д.

Из учения об атрибутах «вытекает» учение о модусах, причем атрибуты лишь показывают, как эти модусы распределяются по атрибутивным сферам, но не объясняют, как они в них появляются. *Здесь и дает трещину геометрический метод.* Математическое следование не есть следование во времени, а математическое пространство не есть действующая причина, например, равенства углов треугольника двум прямым. И если попытаться из субстанции вывести модусы геометрией, то модусы, которые существуют во времени и имеют действующую причину, из нее вытекать не могут. По законам математики из субстанции способны следовать лишь зависимости, а значит, наш мир — лишь определенные отношения зависимостей, пустое пространство, в котором неизвестно как появляются и исчезают безжизненные тела, ибо субстанция как ничто может породить только ничто.

По мнению Виндельбанда, Спиноза через все аспекты своей философии (онтологический, антропологический, этический) ведет идею Бога. Весь тяжеловесный математический метод оказывается лишь средством утверждения теологической идеи. Спиноза пытается соединить с помощью математики рационализм и мистицизм, но делает это неудачно, так как вместо полного по содержанию понятия Бога математика дает мистицизму лишь бессодержательную пустоту, которая не смогла убедительно объяснить появление из нее многообразия мира. Но главное, что нам необходимо подчеркнуть во взгляде Виндельбанда на «геометрию» Спинозы как метод, так это то, что, по его мнению:

- особенность мировоззрения голландского философа «коренится в методе»;
- «Спиноза — один из немногих философов, наиважнейшие мысли которого, даже по своему содержанию, вытекают из метода»;
- пантеизм — это проблема, которую Спиноза разрешил, «преобразовав геометрический метод в мировоззрение»;
- «своеобразная общая окраска его (Спинозы) метафизики объясняется только этим методом» [2: с. 229]. Другими словами, метод определяет содержание, а содержание выбирает метод.

Остановимся еще на одном исследовании, рассматривающем «геометрию» Спинозы как метод. В.А. Беляев отмечает, что Спиноза считает непосредственное познание достовернее дискурсивного, но поскольку его сложно применить к решению философских проблем, пришлось обратиться к дедукции. Таким образом, интуитивный метод и метод геометрический получают следующее соотношение в «Этике»: с помощью дедукции Спиноза строит саму систему доказательств своего учения о субстанции, мире и человеке (поэтому вся «Этика» изложена геометрическим способом), а на основе уже этих доказательств показывает адекватность применения познания интуитивного (поэтому учение об интуитивном познании излагается в конце «Эти-

ки»): чтобы интуиция могла непосредственно созерцать Бога в вещах, а вещи в Боге необходимо предварительно разъяснить механизм «субстанционального тождества всех вещей с Богом» [1: с. 175, 185–186]. Кроме этого, тяготение к интуитивному познанию, по мнению В.А. Беляева, оказывает влияние на характер доказательного метода — он приобретает черты догматизма, проявившегося, например, в некритичном отношении к понятиям, к отсутствию у Спинозы всяких попыток их анализа и принятия как ясных и очевидных (самопричина, например) [1: с. 197–198].

В.А. Беляев пишет, что Спиноза применяемый в «Этике» метод называет геометрическим и приводит в подтверждение следующее выражение из этого текста: «*Ethica ordine geometrico demonstrata*». В заключение же своего исследования спинозистского метода В.А. Беляев, как и его предшественники, Гегель и Виндельбанд, выносит для Спинозы неутешительный приговор. Метод выбран неудачно. А далее категорично разъясняет: попытка Спинозы разрешить онтологическую проблему дедуктивным способом приводит к утрате всей системой взглядов, изложенных в «Этике», реалистичности и приобретению отвлеченно-логического характера. По сути, во всей этой системе метод или перемальвает одно и то же содержание ключевых понятий, только в разных теоремах, и тогда в целом оказывается, что сказано много, а по существу, очень мало, или является лишь оболочкой для «психологических и социальных наблюдений», особенно в III и IV частях «Этики», которые «искусственно» соотносятся с «метафизическими положениями I части «Этики» [1: с. 200–204].

Несколько иную оценку «геометрии» Спинозы как методу дает историк философии К. Фишер. Он признает, как и большинство исследователей, что геометрическая система Спинозы представляет собой «громоздкое сооружение», внутри которого мысль «движется довольно тяжело», а кроме того, это создает еще и формальные трудности для ее восприятия [11: с. 283], но это отнюдь не умаляет ее полезных свойств. Сама система онтологична, и как метод в ней определяет содержание, так и *содержание выбирает соответствующий ему метод*. Приведем цитату, из которой мы ясно увидим тонкости взаимодействия формы, метода и мышления, выявленные К. Фишером: «Если Вселенная должна быть понята при помощи математического метода, то строение и порядок вещей должны совпадать с последним, а природа должна действовать так, как она представляется математическому образу мышления. В таком случае не совершается ничего такого, что не могло бы быть доказано математически. Все, что совершается, столь же необходимо, как и положения математики. То, что в природе вещей совершается необходимо, в познании вещей должно быть доказуемо как положение, образующее необходимый вывод. То, что не находит себе места в системе этих необходимых выводов, не имеет места и в порядке вещей: оно не существует в мирозерцании Спинозы и не может в действительности ни быть, ни мыслиться» [11: с. 292–293]. Эта интерпретация интересна тем, что в ней гносеология и онтология совпадают, а их органическое единство указывает на взаимозависимость. Другими словами, иным способом, чем математическим адекватно передать (здесь «геометрия» выступает как способ изложения)

и выявить (здесь — как метод) особенности происхождения мира из субстанции было бы невозможно, с другой стороны — сама онтология как таковая (бытие субстанции и мира) не может иметь содержания больше, чем способен выявить о нем метод.

В русле диалектического материализма, в котором философия Спинозы рассматривается как мировоззрение, таящее в себе элементы диалектической логики, проблема геометрического метода также делит исследователей на две группы. Одни видят в «геометрии» Спинозы лишь форму, другие еще и метод. К первой группе можно отнести точку зрения Э.В. Ильенкова. Вслед за основателями марксизма он видит в философии голландца не до конца понятый и по достоинству оцененный потомками потенциал. Э.В. Ильенков считает, что в действительности спинозовская философия отличается «кристальной ясностью», лишенной всякой двусмысленности, другой вопрос, что эта «кристальная ясность» замутнена геометрической формой, или, если сказать словами самого Э.В. Ильенкова, одета в прочную броню формально-логических, дедуктивно-математических построений, составляющих «скорлупу» системы Спинозы... А далее продолжает: «Иначе говоря, действительная логика Спинозы отнюдь не совпадает с формальной логикой следования его “аксиом”, “теорем”, “схолий” и их доказательств» [4: с. 27–28]. В этих цитатах мы находим констатацию взгляда Э.В. Ильенкова на «геометрию» Спинозы как на форму. Геометрическая форма в философии Спинозы для Э.В. Ильенкова — это одно, а скрытое под ним содержание — другое, и это содержание диалектично. Будучи последовательным марксистом, Э.В. Ильенков отмечает, что еще Маркс считал форму и содержание учения Спинозы отличными друг от друга.

А.Д. Майданский тоже стоит на позиции «геометрии» Спинозы как формы. В своей монографии он отмечает, что Декарт и Спиноза подвергаются серьезной критике аристотелевскую логику, которая, пренебрегая действительным порядком вещей, стремится лишь к тому, чтобы знаковое выражение мышления соответствовало ее законам. В процессе поиска универсального способа постижения истины они выходят на необходимость создания предметной логики — логики существования самих вещей. За точку отсчета они берут абсолютное сущее и посредством математических приемов пытаются вывести из него общий порядок вещей в природе [6: с. 3]. Иначе говоря, ими закладываются предпосылки к постижению диалектической логики бытия. Таким образом, у А.Д. Майданского вопрос о «геометрии» Спинозы распадается уже на три понятия: форма, метод, логика.

Что касается геометрической формы, то исследователь отмечает, что уже предшественники Спинозы — Декарт, Паскаль и др. — никогда не отождествляли метод открытия истины и способ изложения ее доказательств. Кроме того, вслед за В.Н. Половцовой А.Д. Майданский считает достаточно веским аргументом тот факт, что термин «геометрический метод» у Спинозы не встречается. Другой момент, на который обращает внимание Майданский, — это использование Спинозой именно синтетической формы геометрического порядка доказательств,

несмотря на то, что еще Декарт в области метафизики предпочтение отдавал форме аналитической. Существуют две формы геометрического порядка доказательств: аналитическая (начинается с постановки проблемы, а затем последовательно излагается процесс ее решения) и синтетическая (начинается с определенных и аксиом, из которых выводится все последующее содержание).

Зная авторитетное мнение французского философа, Спиноза все же для своей «Этики» выбрал синтетическую форму. Сам Спиноза объяснений на этот счет не дает, но А.Д. Майданский считает, что подобный выбор был обусловлен тем, что такая форма гарантировала стройность и чистоту рассуждения [6: с. 91]. Кроме того, по его мнению, геометрическая форма структурирует естественный язык, уменьшая несовершенства в передаче им той или иной мысли и выявляя возможные противоречия и паралогизмы в ходе рассуждения [6: с. 93].

Если «геометрия» была лишь формой изложения идей, то что же выступает методом? Спиноза пишет, что метод есть не сам интеллектуальный процесс, направленный на понимание причин вещей, а понимание того, что такое истинная идея, из чего он делает вывод, что «метод есть не что иное, как рефлексивное познание», или идея идеи, и если сама идея не дана, то не будет дан и метод [9: с. 227]. Опираясь на эту мысль из трактата Спинозы и произведя ее анализ, исследователь делает вывод о том, что метод есть не сама очевидная идея о субстанции, а идея-индикатор, с помощью которой определяется — истинна ли та первичная идея, из которой затем выводятся все последующие идеи-знания о мире или же она плод неадекватного познания. Если исходная идея неверна, то и все следствия из нее тоже неверны. При этом важно понимать, что метод («идея идеи») не способен заменить саму истинную идею, а значит, и не способен самостоятельно добыть новую идею. Этот метод, нащупав истинную идею, которая оказывается *идеей природы (субстанции, Бога)*, превращается в искомый универсальный метод постижения мира. Это универсальный метод и оказывается той логикой, которая станет пригодной в любой области знания, просто эта логика, как пишет А.Д. Майданский, особого рода — предметная логика, ориентирующаяся на особый порядок природы [6: с. 25, 29]. Она в противовес логике формальной основывается на различении вещей по их сущности, а не на общей структуре речи, то есть правила мышления диктуются сущностью вещей, и к ним не применимы одни и те же логические формулы.

Примечательно А.Д. Майданский высказывается непосредственно о диалектической логике: «В работах Спинозы почти нет диалектической фразеологии, однако понимание Бога как выражающей себя во многообразии собственных модусов субстанции есть диалектика чистейшей воды. Ибо что есть диалектика как не учение о единстве многообразного и не умение мыслить “всё в одном” и “одно во всем”?» [7: с. 211]. Другими словами, диалектика Спинозы — это единство многообразного (по принципу от абстрактного к конкретному).

Совершенно иначе на «геометрию» Спинозы смотрит И.А. Коников. Он показывает обусловленность дедуктивно-синтетического метода Спинозы общим

состоянием науки Нового времени, ее метафизически-механистическим характером, соответствующим ей детерминизмом и рационализмом, связывает это с пантеизмом Спинозы и в конце констатирует, что «геометрия» голландского философа это все-таки метод исследования, а не только способ изложения концепции. А о диалектичности этого метода свидетельствуют, во-первых, само понятие субстанции, заключающей в себе единство внутренних противоречий, а во-вторых, наличие диалектических элементов в соотношении таких пар категорий, как сущность и свойства, общее и единичное, причины и действия, абстрактное и конкретное, логическое и реальное и т. д. Все это никак не вмещается в конструкцию формально-логической системы. Но при наличии диалектичности спинозизм все-таки остается метафизическим, именно это не позволяет ему сделать «диалектический скачок» от бесконечного мира к миру конечному [5: с. 64].

Таким образом, марксисты, а именно их позиции были рассмотрены нами выше, видят в Спинозе предшественника, чья философская логика уже в XVII веке содержала диалектические идеи. Эти идеи еще не до конца теоретически оформлены и осознаны самим Спинозой философскими выкладками, но они уже представляют собой потенциально значимый материал для развития диалектико-материалистических идей в будущем.

Два аспекта, в рамках которых рассматривается среди исследователей геометрический метод Спинозы («геометрия» Спинозы — форма или метод; в основе «геометрии» Спинозы лежит формальная логика или диалектическая логика) играют важную роль для понимания философии Спинозы в целом. Первый аспект является принципиальным в том смысле, что в этом случае трактовка «геометрии» нас подводит к пониманию ее соотношения с информацией о бытии. Если «геометрия» — это всего лишь форма изложения мысли, то она никак непосредственно не связана с содержанием, и то, что изложено геометрическим способом в «Этике» может быть изложено не полностью и не содержать законченных рассуждений Спинозы.

Если же мы имеем дело с методом, который обеспечивает истинность добытого содержания, особенно в интерпретации К. Фишера и В. Виндельбанда, то все, что могло бы выходить за рамки этого метода (а грубо говоря, не вмещается в систему аксиом, теорем, схолий и т. д.) не истинно. Следовательно, объем того содержания знаний о действительности, который способен постичь данный метод, равен объему содержания знания о действительности, который соответствует самой действительности. Из этого следует, что истинный метод, а у Спинозы — это метод геометрический, носит онтологический характер. Стоит сразу отметить, что онтологичность метода можно проследить только за методом, который трактуется в контексте формальной логики; в трактовке И.А. Коникова — диалектической — «геометрия» Спинозы как метод так соотноситься с действительностью уже не будет. Вспомним, метод Спинозы хотя и не вписывается в рамки формальной логики, но и не является еще в полной мере методом диалектическим (содержит лишь элементы диалектики), и если соглашаться с исследователем, то «геометрии» как метода для постижения действительности недостаточно — нужны еще и другие.

Вернемся к «геометрии» Спинозы как методу в рамках формальной логики. Если подобный метод неверен (Гегель, Виндельбанд, В.А. Беляев), следовательно, возникают ошибки при постижении знаний о действительности, то есть добытые им знания неистинны. Если верен, то о содержании действительности мы можем судить по тому материалу, который нам предоставляет этот метод. Допустим, такая интерпретация спинозовского метода верна, следовательно, задумывая «Этику» как основной, а значит, обобщающий, заключительный труд по ключевым проблемам своей философии, Спиноза постарался бы отразить в нем посредством такого метода максимальное число своих рассуждений. Поэтому то, что было до «Этики», следует рассматривать как истинное в том случае, если это нашло отражение в «Этике» через геометрический метод, а то, что не вошло в нее, — как недоказанное, неистинное, как эволюционный элемент в истории философского творчества, отпадающий при смене его более адекватным знанием. Поэтому те идеи, которые были отражены, допустим, в «Кратком трактате» и не вошли в «Этику», можно рассматривать как сомнительные, например, некоторые идеи материалистического толка (в «Этике» материалистический «компонент» представлен на порядок сдержанней, чем в «Кратком трактате»).

Что касается второго аспекта, то он демонстрирует, нам как из анализа первых исследователей, опирающихся на формально-логическую трактовку «геометрии» Спинозы, вытекает анализ последующих исследователей, опирающихся уже на диалектическую трактовку «геометрии». Именно вытекает, так как маловероятно, что в историко-философской мысли диалектику Спинозы могли вычленишь раньше, чем увидеть признаки формальной логики. При первичном анализе предмета всегда бросается в глаза прежде всего то, что лежит на поверхности, даже если это и не всегда соответствует истинной сущности этого предмета. Таким образом, мы рассмотрели два аспекта проблемы геометрического метода Спинозы, каждый из которых включает в себя группу оппонентов. Ее двусторонность и полемический характер свидетельствуют о сложности методологической стороны спинозовского учения, что, безусловно, создает определенные трудности в понимании основ самого учения.

Литература

1. Беляев В.А. Лейбниц и Спиноза. СПб.: Наука, 2007. 352 с.
2. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 1: От Возрождения до Просвещения. М.: Гиперборея; Кучково поле, 2007. 640 с.
3. Гегель Г. Сочинения. Т. XI. М., Л.: СОЦЭГГИЗ, 1935. 528 с.
4. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М.: ЛКИ, 2010. 328 с.
5. Конигов И.А. Материализм Спинозы. М.: Наука, 1971. 268 с.
6. Майданский А.Д. Логический метод Р. Декарта и Б. Спинозы. Таганрог: ТРТУ, 1998. 124 с.
7. Майданский А.Д. О «деятельностной стороне» учения Спинозы // Логос. 2007. № 2. С. 201–212.

8. *Половцова В.Н.* К методологии изучения философии Спинозы // Бенедикт Спиноза: pro et contra. СПб.: РХГА. С. 250–324.
9. *Спиноза Б.* Трактат об усовершенствовании разума // Спиноза Б. Сочинения: В 2-х тт. Т. 1. СПб.: Наука, 2006. 489 с.
10. *Фейербах Л.* История философии // Фейербах Л. Собрание произведений: В 3-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1967. 240 с.
11. *Фишер К.* История новой философии: Бенедикт Спиноза. М.: Транзиткнига, 2005. 557 с.

Literatura

1. *Belyaev V.A.* Lejbnicz i Spinoza. SPb.: Nauka, 2007. 352 s.
2. *Vindel'band V.* Istoriya novoj filosofii v ee svyazi s obshej kul'turoj i otdel'ny'mi naukami. T. 1: Ot Vozrozhdeniya do Prosveshheniya. M.: Giperboreya; Kuchkovo pole, 2007. 640 s.
3. *Gegel' G.* Sochineniya. T. XI. M., L.: SOCE'KGIZ, 1935. 528 s.
4. *Il'enkov E'.V.* Dialekticheskaya logika. M.: LKI, 2010. 328 s.
5. *Konikov I.A.* Materializm Spinozy'. M.: Nauka, 1971. 268 s.
6. *Majdanskij A.D.* Logicheskij metod R. Dekarta i B. Spinozy'. Taganrog: TRTU, 1998. 124 s.
7. *Majdanskij A.D.* O «deyatel'nostnoj storone» ucheniya Spinozy' // Logos. 2007. № 2. S. 201–212.
8. *Polovczova V.N.* K metodologii izucheniya filosofii Spinozy' // Benedikt Spinoza: pro et contra. SPb.: RXGA. S. 250–324.
9. *Spinoza B.* Traktat ob usovershenstvovanii razuma // Spinoza B. Sochineniya: V 2-x tt. T. 1. SPb.: Nauka, 2006. 489 s.
10. *Fejerbax L.* Istoriya filosofii // Fejerbax L. Sobranie proizvedenij: V 3-x tt. T. 1. M.: My'sl', 1967. 240 s.
11. *Fisher K.* Istoriya novoj filosofii: Benedikt Spinoza. M.: Tranzitkniga, 2005. 557 s.

O.N. Pobedinskaya

The Problem of the Geometric Method of Benedict Spinoza

The paper deals with two aspects of the problem of the geometric method of Spinoza, in the limits of which philosophers and researchers-Spinozists realize the ways of its solution.

Keywords: geometric form of exposition; geometric method; formal logic; dialectical logic.

В.А. Бубнов

Логика символа А.Ф. Лосева и философский смысл математических символов¹

В работе обсуждается структурное понятие символа, данное А.Ф. Лосевым. В рамках этого понятия раскрывается конструктивный и философский смысл математических символов как предвестников математического мышления. Концепция Пифагора о том, что все вещи состоят из чисел, демонстрируется на применении геометрической прогрессии к анализу роста численности населения.

Ключевые слова: символ; знак; числовые последовательности.

В словарях русского языка смысл понятий «знак» и «символ» не различается и определяется как предмет, изображение, метка, служащие условным изображением чего-либо, какого-либо понятия или идеи. Однако выдающийся русский философ Алексей Федорович Лосев (1893–1988) в статье «Логика символа» [3] указал на существенное различие указанных двух понятий.

Так, изучая историческое происхождение термина «символ» во всех областях человеческой деятельности и окружающей действительности, Лосев в упомянутой статье дает следующую описательную картину символа:

«1. Символ вещи действительно есть ее смысл. Однако это такой смысл, который ее конструирует и модельно порождает.

2. Символ вещи есть ее обобщение. Однако это обобщение не мертвое, не пустое, не абстрактное и не бесплодное, но такое, которое позволяет, а вернее, даже повелевает вернуться к обобщенным вещам, внося в них смысловую закономерность. Другими словами, та обобщенность, которая имеется в символе, уже содержит в себе все символизируемое, хотя бы оно и было бесконечно.

3. Символ вещи есть ее закон, но такой закон, который смысловым образом порождает вещи, оставляя нетронутым всю их эмпирическую сущность.

4. Символ вещи есть закономерная упорядоченность вещи, однако данная в виде общего принципа ее смыслового конструирования, в виде порождающей ее модели.

¹ Статья доктора технических наук, профессора, зав. кафедрой естественно-научных дисциплин Института математики и информатики МГПУ В.А. Бубнова публикуется к 120-летию со дня рождения и 25-летию со дня смерти русского философа А.Ф. Лосева (*от редакции*).

5. Символ вещи есть ее внутренне-внешнее выражение, но оформленное согласно общему принципу ее конструирования.

6. Символ вещи есть ее структура, но не уединенная или изолированная, а заряженная конечным или бесконечным рядом соответствующих единичных проявлений этой структуры.

7. Символ вещи есть ее знак, однако не мертвый и неподвижный, а рождающий собою многочисленные, а может быть, и бесконечные закономерные единичные структуры, обозначенные им в общем виде как отвлеченно данная идейная образность.

8. Символ вещи есть ее знак, не имеющий ничего общего с непосредственным содержанием тех единичностей, которые тут обозначаются, но эти различные и противостоящие друг другу обозначенные единичности объединены здесь тем общим конструктивным принципом, который превращает их в единораздельную цельность, определенным образом направленную.

9. Символ вещи есть тождество, взаимопронизанность означаемой вещи и означающей ее идейной образности, но это символическое тождество есть единораздельная цельность, определенная тем или другим единым принципом, его порождающим и превращающим его в конечный или бесконечный ряд различных закономерно полученных единичностей, которые и сливаются в общее тождество порождающего их принципа или модели как в некий общий для них предел» [3: с. 338].

Эти девять пунктов, установленных А.Ф. Лосевым, рисуют общесмысловую картину символа, чувственное созерцание в котором доходит до степени абстрактного мышления. Осмысливая математические знаки и их роль в построении математического языка как языка, понятного всему математическому сообществу, зададимся вопросом — вписываются ли математические знаки в смысловую картину символа, предложенную А.Ф. Лосевым.

Действительно, первыми математическими знаками были числа. Пройдя длительный путь осмысливания их составных частей, природы, а также способа количественных измерений, философское и математическое сообщество пришло к понятию отвлеченных чисел как графических знаков, устанавливающих, в какое количество раз измеряемый объект или явление больше или меньше объекта или явления той же природы, принятого в качестве эталонного.

В современной математике понятие числа сохранено в той форме, которая была дана еще И. Ньютоном в его «*Всеобщей арифметике*». А именно, «под числом мы понимаем не столько множество единиц, сколько отвлеченное отношение какой-нибудь величины к другой величине того же рода, принятой за единицу» [1: с. 137].

Из этого определения, в частности, следует, что любой графический знак числа определяет закон в форме количественной связи между объектами или явлениями одной и той же природы по отношению к эталонному, принятому за единицу, т. е. число есть символ, который философски осмыслен.

Числовые знаки специальным образом сгруппированы в числовые последовательности и разграничены на классы — натуральные числа, целые чис-

ла, рациональные числа и т. д. Кроме того, различные числовые конструкции образуют новые математические объекты. Например, тройки чисел образуют векторы в трехмерном пространстве, девятки — тензоры, а прямоугольные таблицы чисел — матрицы. При этом во всех этих новых объектах также содержатся количественные знания об окружающей действительности.

Древнегреческий философ и математик Пифагор утверждал, что весь мир основан на числах и все вещи можно представить в виде чисел. Он также считал, что математические предметы и их начала — причины всего сущего.

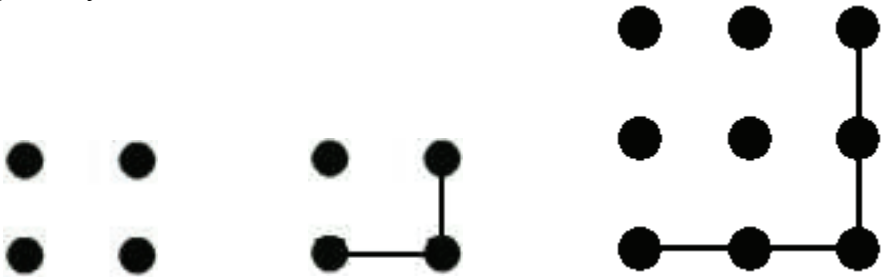
Началами он считал числа и числовые пропорции, которые им названы «гармониями», а элементами — сочетания этих начал, то есть так называемые геометрические элементы.

Идеи Пифагора и его последователей — пифагорейцев — о том, что числа представляют собой рациональную сущность вещей или их подлинную природу, оказались плодотворными применительно к простым геометрическим фигурам — квадратам, прямоугольникам, а также к некоторым простым телам.

При изучении сущности геометрических фигур с помощью чисел натурального ряда пифагорейцы открыли так называемые фигурные числа.

Суть дела в этом случае можно пояснить следующим образом [1, 2].

Если указать квадрат посредством четырех точек, то его можно интерпретировать как результат добавления трех точек к одной, находящейся в левом верхнем углу. Эти три точки, соединенные отрезками прямой, образуют фигуру — прямой угол:



После добавления к данному квадрату другого прямого угла, построенного на пяти точках, получим квадрат большего размера.

Легко заметить, что множество добавленных точек 1, 3, 5, 7... образуют прямой угол квадрата, а суммы 1; 1 + 3; 1 + 3 + 5; 1 + 3 + 5 + 7; ... являются квадратами чисел и что если n (число точек) есть сторона квадрата, то его площадь как общее число точек будет равна n^2 .

Указанные суммы пифагорейцы назвали квадратными числами.

Изложенная схема построения квадратных чисел свидетельствует о том, что квадратные числа суть символы, оформленные согласно единому принципу конструирования и содержащие данные о площадях квадратов, стороны которых равны соответствующим натуральным числам.

Взгляда на число как на символ придерживается и известный немецкий мыслитель XX в. Освальд Шпенглер. «Число есть символ казуальной необходимости.

Как и понятие Бога, оно содержит окончательный смысл мира как природы. Поэтому существование чисел можем назвать таинством и под такое впечатление извечно попадали религиозные мыслители всех культур» [6: с. 118].

Шпенглер признает, что число суть продукт человеческого разума. На этот счет он утверждает: *«Числа как такового не существует и быть не может. Существует несколько числовых миров, поскольку существует несколько культур. Таким образом, мы имеем индийский, арабский, западный тип математического мышления и, значит, тип числа, каждый из которых — нечто коренным образом иное и неповторимое, каждый — выражение иного мироощущения... Так что и математик не одна, а больше. Ибо, вне всякого сомнения, внутреннее строение эвклидовой геометрии совершенно иное, чем геометрия Декарта, анализ Архимеда отличен от анализа Гаусса, причем не только по формальному языку, целям и средствам, но прежде всего в глубине, в изначальном и не оставляющем выбора смысле числа, научным выражением которого они являются» [6: с. 123].*

Выдающийся русский физиолог и психолог И.М. Сеченов в статье «Элементы мысли», относящейся к 1878 г. [5], показал, что числа имеют чувственные корни. Они представляют продукт чисто символического мышления и возможны только при определенном распорядке обозначений. Последнее он доказывает следующими рассуждениями. Действительно, одними глазами нельзя, например, сосчитать и десять песчинок, расположенных в беспорядке, если не следовать в передвижении глаз какой-нибудь заранее принятой системе и не отмечать в уме периодические фиксации словами: раз, два, три и т. д. Легче, но едва ли возможно сосчитать песчинки при посредстве периодических отодвиганий их пальцем, если не сопровождать передвижений песчинок теми же словами. Все это объясняется тем, что счет в форме отдельных передвижений глаз или пальца представляет однообразно повторяющиеся периоды более или менее длинного ряда, которые не могут зарегистрироваться в памяти раздельно и должны в силу сходства сливаться друг с другом. Если же каждое последующее передвижение отмечено для сознания новым знаком, например, звуковым, то память сразу выводится из всякого затруднения, потому что каждый вновь появившийся звук суммирует считанное.

Вполне очевидно, что вначале указанные знаки представлялись сознанию безразлично. Или в виде каких-либо знаков, отличающих отдельные периоды передвижения глаз или пальцев, или в виде изменчивых групп предметов, выделяемых при счете из множества. Затем мало-помалу из этого слитного чувственного комплекса вырабатывалось, может быть, число со всей его определенностью приблизительно таким же образом, как вырабатывается мысль из слитного сложного ощущения.

Далее следует работа ума в форме логических построений, в результате которых первый знак превращается в единицу, второй — в двойку и т. д. Логические построения ума для данного случая также формируют счет по следующему правилу: $1 + 1 = 2$, $2 + 1 = 3$ и т. д. Таким путем можно прийти к числам натурального ряда, в которых выдерживается отношение «больше – меньше» и наоборот.

Резюмируя приведенные здесь рассуждения относительно понятия числа, И.М. Сеченов написал: *«Я не могу, конечно, иметь в виду написать историю постепенного развития числа; но, с другой стороны, в качестве исследователя, выставившего тезисом опытные происхождения вневещного, обязан указать те элементы человеческого сознания, из которых могли возникнуть числа»* [5: с. 343].

Развитие математики как науки способствовало появлению новых математических знаков для записи математических понятий, предложений и выкладок. Некоторые из них представлены в таблице 1, последний столбец которой поясняет их символичный характер [2].

Таблица 1

Понятие	Знак	Внутренне-внешнее выражение
Число π	π	Отношение длины окружности к диаметру
Функция	$y = f(x)$	Закон, по которому произвольному числу x ставится в соответствие строго определенное число y
Производная функция	$f'(x)$	Предел отношения приращения функции к приращению аргумента, если последний стремится к нулю

О роли математических знаков и важности точного определения их смысла русский математический гений Н.И. Лобачевский писал в XX в.: *«Подобно тому, как дар слова обогащает нас мнениями других, так язык математических знаков служит средством еще более совершенным, более точным и ясным, чтобы один передавал другому понятия, которые он приобрел, истину, которую он постигнул, и зависимость между частями, которую он открыл. Но так как мнения могут казаться ложными от того, что разумеют иначе слова, то всякое суждение в математике останавливается, как скоро перестаем понимать под знаком то, что оно собой представляет»* [1: с. 6–7].

С появлением чисел и меры, а также математических знаков-символов, стало возможным изучение количественных связей между предметами и явлениями в пространстве и во времени, что способствовало развитию математического мышления, в основе которого лежит математический счет. Сущность математического мышления как одной из форм мышления подробно исследована И.М. Сеченовым в упомянутой выше статье [5].

По его мнению, математическое мышление состоит из логических построений, условно приложимых к реальности, а также из логических построений вне всякой связи с действительностью.

Например, что означает слово «даль»? Оно чувственно представимо в очень ограниченных размерах — в пределах зрительного кругозора человека. Все лежащее за этим пределом будет реальным благодаря лишь мысли и получает облик лишь в условном освоении меры числа. Такие реальности И.М. Сеченов назвал *реальностями внешнего и внутреннего мира, недоступными для органов чувств.*

Всякий естествоиспытатель при изучении природных явлений пользуется приемами, которые в области мысли зовутся логическими приемами мышления —

анализом, синтезом и сравнением. Занимаясь таким делом, естествоиспытатель остается в чувственной области до тех пор, пока он не вводит в размышление непосредственно не наблюдаемые величины, такие как частица, атом, заряд и т. д. Частицы и атом, по мнению И.М. Сеченова, не есть реальности действительные, но реальности возможные, ибо как понятия они возникают из опыта на основе числовых измерений и анализа в рамках математического мышления. В этом состоит одно из преимуществ математического мышления по сравнению с другими формами мышления, что позволяет внешние реальности за пределами чувств превращать для ума в действительные реальности.

Одним из первых исследователей, который сделал попытку практической реализации идеи пифагорейцев о том, что сущность между вещами определяется сущностью между числовыми закономерностями, был английский экономист начала XIX в. Томас Роберт Мальтус. Анализируя рост численности населения и социальные и экономические последствия, к которым приводит указанный рост, он высказал следующие предположения [4].

1. Если размножение человеческого рода не встречает препятствий, то он удваивается через каждые двадцать пять лет и возрастает в геометрической прогрессии.

2. Средства существования при самых благоприятных условиях труда не могут возрастать быстрее, чем в арифметической прогрессии.

Обе эти гипотезы оспаривались многими экономистами вследствие ряда обстоятельств, способствующих росту численности населения в отдельно взятых странах. Кроме того, математическое доказательство этих гипотез, предложенное Мальтусом, не было безупречным, так как в нем использовались абсолютные, а не отвлеченные числа.

Действительно, геометрическая прогрессия представляет последовательность из отвлеченных чисел, в которой каждый последующий член a_{n+1} выражается через предыдущий a_n так:

$$a_{n+1} = q a_n, n = 1, 2, 3... \quad (1)$$

где q — знаменатель прогрессии.

Для проверки применимости числовой последовательности (1) к анализу роста численности населения воспользуемся данными по приросту населения Англии в период с 1800 по 1880 год (табл. 2). Данные таблицы 2 заимствованы из [4]. Третий столбец указанной таблицы определяет численность населения по годам в миллионах человек.

Таблица 2

n	год	Факт. числ. в млн чел.	a_n	q по (2)	a_n по (3)	числен. по (4)
1	1800	16 237	1	1,139927	1	16 237
2	1810	18 509	1,139927	1,149279	1,102511	17 901
3	1820	21 272	1,310094	1,146672	1,215531	19 737
4	1830	24 392	1,502248	1,109298	1,340137	21 760
5	1840	27 058	1,666441	1,025427	1,477516	23 990

n	год	Факт. числ. в млн чел.	a_n	q по (2)	a_n по (3)	числен. по (4)
6	1850	27 746	1,708813	1,056765	1,628979	26 450
7	1860	29 321	1,805814	1,086082	1,795967	29 161
8	1870	31 845	1,961261	1,106642	1,980074	32 150
9	1880	35 241	2,170413	1,102511	2,183054	35 446

Чтобы эти данные сопоставить с членами геометрической прогрессии (1), необходимо абсолютные значения численности населения свести к отвлеченным числам. Для этого выберем так называемую характерную численность $a_0 = 16\,237$ млн человек как численность, имевшую место в 1800 году. Затем каждое из чисел, расположенное в третьем столбце таблицы 2, разделим на число a_0 и результаты этих вычислений поместим в четвертый столбец указанной таблицы.

Полученные таким образом числа обозначим через a_n , где индекс n означает номер года, к которому относится соответствующее число a_n . Набор чисел a_n в зависимости от номера n представляет некоторую функциональную зависимость, представленную в табличной форме.

Предположим, что набор чисел a_n представляет геометрическую прогрессию, тогда знаменатель q такой прогрессии можно определить так:

$$q = \frac{a_{n+1}}{a_n}, n = 1, 2, 3, 4... \quad (2)$$

Числовые значения q , вычисленные по формуле (2), представлены в пятом столбце таблицы 2. Эти числа оказались близкими и незначительно отличаются от среднеарифметического знаменателя $q_{cp} = 1,102511$.

Из этих расчетов уже можно заключить, что прирост численности населения Англии в рассмотренные годы подчиняется геометрической прогрессии со знаменателем $q_{cp} = 1,102511$.

Вычисления, проделанные по такой же методике [1], показали, что рост численности населения на земном шаре в период 1920 по 1980 год укладывается в рамки геометрической прогрессии с величиной знаменателя $q_{cp} = 1,156$; а прирост населения Германии за период от 1850 до 1900 года определяется $q_{cp} = 1,093$.

Приведенные значения q_{cp} свидетельствуют об общности рассматриваемой закономерности.

В рассмотренной последовательности a_n (см. табл. 2) первый член равен единице, поэтому формула (1) для нее принимает вид:

$$a_n = q_{cp}^{n-1}, n = 1, 2, 3... \quad (3)$$

Для перехода в (3) от отвлеченных чисел к абсолютным необходимо каждое значение a_n умножить на характерную численность a_0 . Полученные таким образом теоретические значения численностей обозначим как $a(n)$, и для нее очевидна формула:

$$a(n) = a_0 q_{cp}^{n-1}, n = 1, 2, 3... \quad (4)$$

Расчеты по (3) и (4) представлены в таблице 2, а их результаты свидетельствуют о близости теоретических данных по численности населения к фактическим.

Достоинство формулы (4) состоит в том, что с ее помощью можно спрогнозировать численность населения на ряд последующих десятилетий. Ее недостатком является то, что она справедлива для дискретных значений n и не может указать значения численности в промежутках между десятилетиями.

Этот недостаток формулы (4) устранен в [1] предельным переходом в (1) от n конкретного к бесконечно малой величине $d n$. В результате такого перехода для a_n получено обыкновенное дифференциальное уравнение:

$$\frac{d a_n}{d n} = (q - 1) a_n. \quad (5)$$

В [1] произведен анализ решения этого уравнения и, в частности, показано, что указанное решение позволяет воспроизводить численность населения в любой период, лежащий внутри каждого десятилетия.

Таким образом, в современной математике идеи пифагорейцев о том, что сущность между вещами определяется закономерностями между числами, реализуются в форме числовых функций, с помощью которых законы природы устанавливаются в символьной форме.

Литература

1. Бубнов В.А. Логические и математические основы информатики: учебно-методическое пособие. М.: МГПУ, 2011. 174 с.
2. Бубнов В.А. Информативность математических символов // Информатизация образования; 2012: мат-лы междунар. научно-практ. конференции. Орел: ФГБОУ ВПО «ОГУ» 2012. С. 277–283.
3. Лосев А.Ф. Логика символа // Алексей Федорович Лосев. Из творческого наследия. Современники о мыслителе. М.: ООО Изд-во «Русский мир», 2007. С. 312–339.
4. Мальтус Т.Р. Опыт закона о народонаселении / Пер. И.А. Вернера. М.: Типография «О.И. Лашкевич и К», 1895. 246 с.
5. Сеченов И.М. Элементы мысли. СПб.: Питер, 2004. 416 с. (Серия «Психология-классика».)
6. Шпенглер О. Закат Западного мира: Очерки морфологии мировой истории: В 2-х тт. / Пер. с нем. И.И. Миханькова. Т. 1: Образ и действительность. М.: Академический проект, 2009. 648 с.

Literatura

1. Bubnov V.A. Logicheskie i matematicheskie osnovy' informatiki: uchebno-metodicheskoe posobie. M.: MGPU, 2011. 174 s.
2. Bubnov V.A. Informativnost' matematicheskix simvolov // Informatizaciya obrazovaniya; 2012: mat-ly' mezhdunar. nauchno-prakt. konferencii. Orel: FGBOU VPO «OGU» 2012. S. 277–283.

3. *Losev A.F.* Logika simvola // Aleksej Fedorovich Losev. Iz tvorcheskogo naslediya. Sovremenniki o my'slitele. M.: OOO Izd-vo «Russkij mir», 2007. S. 312–339.
4. *Mal'tus T.R.* Opy't zakona o narodonaselenii / Per. I.A. Verner. M.: Tipografiya «O.I. Lashkevich i K», 1895. 246 s.
5. *Sechenov I.M.* E'lementy' my'sli. SPb.: Piter, 2004. 416 s. (Seriya «Psixologiya-klassika».)
6. *Shpengler O.* Zakat Zapadnogo mira: Ocherki morfologii mirovoj istorii. V 2-x tt. / Per. s nem. I.I. Mixan'kova. T. 1: Obraz i dejstvitel'nost'. M.: Akademicheskij proekt, 2009. 648 s.

V.A. Bubnov

A.F. Losev's Logic of Symbol and Philosophical Sense of Mathematics Symbols

The structural notion of symbol made by A.F. Losev is discussed in the article. In the limits of this notion constructive and philosophical sense mathematics symbols as presages of mathematical thinking comes to light. Pythagor's concept that all things consist of numbers is demonstrated in application geometrical progression to the analysis of increase of population numbers.

Keywords: sign; symbol; numerical sequence.

А.Е. Черезов

Взаимосвязь диалектического и синергетического методов познания принципа жизни

В статье анализируется связь генезиса философии с исследованием сущности и нелинейного развития жизни в естествознании. Выделяются диалектика и синергетика как исследовательские парадигмы в современной биологии.

Ключевые слова: метафизика; понятие; информация как «душа» явления; диалектика идеального и материального; принцип жизни и природа живого; кольцевая структура; синергетика.

Как показал И. Кант, теоретической и логической основой философии, также как и естествознания, является метафизика: «Естествоиспытатели поняли... что разум усматривает только то, что сам производит по собственному плану... Метафизика — совершенно изолированная наука разума, вовсе не опирающаяся на поучения опыта и развивающаяся только через понятия... так что в ней разум должен быть своим собственным учеником... метафизика есть не что иное, как систематический инвентарь всего, чем мы обладаем благодаря чистому разуму» [7: с. 16–21].

Методологически подход к познанию жизни состоит в том, чтобы познать принцип жизни не только с позиции философии. Необходимо выявить общий критерий живого в биологии, и тогда станет очевидно, что он совпадает с принципом жизни, выявленным в философии. Можно ожидать, что структура принципа совпадет с анализом его с позиции синергетики — методологии нелинейного развития сложных живых систем. Таким образом, философия, биология и синергетика должны сойтись в одной точке, каковой является логическая «клеточка» принципа жизни.

Основой живых существ, согласно классикам древнегреческой философии, является идеальная душа. В классическом исследовании «О душе» Аристотель показал, что душа развивается и есть атрибут живого. По природе она идеальна (имматериальна) и определяется как внутренняя цель организма. Генезис идеального, как считал Аристотель, берет начало не на уровне индивидуального человеческого сознания, а с появлением живых существ.

Так, в определении сущности жизни возникает необходимость в решении одной из основных методологических проблем в философии — проблемы идеального. Природа идеального, согласно Аристотелю, связана с понятием души живого.

Анализируя природу души живого, Аристотель пишет: «Философы... определяли душу тремя (признаками): движения, ощущения, бестелесности... душа движет тело... душа и ум одно и то же... она есть... бестелесное... непрестанно текущее... душа есть энтелехия... тела... Энтелехия же имеет двойкий смысл или такой, как знание, или... созерцание» [1: с. 403–404]. В истории философии понятие идеального имманентно связано с природой души живых существ, внутренней целью.

Рассмотрим различные точки зрения на природу идеального и попытаемся обосновать собственную концепцию живого. Можно представить идеальное как имманентное свойство социального сознания человека. Другой подход состоит в том, что идеальное трактуется как свойство информации, охватывающей все уровни живых систем.

У Маркса, например, описывается два вида идеального. Первый вид социального идеального связывается с природой денежных знаков. Второй связывается с переносом информации в виде речи, языка и «пересаженным в человеческую голову объективным миром». Что же объединяет эти два вида идеального? Очевидно то, что денежные знаки и семантические знаки языка относятся к природе знаковых семиотических систем. Специфические свойства знаков представлять не себя, а значение выходят за рамки физических свойств, материальных объектов, определяют сущность информации, представленной в закодированной форме. Появление информации, а значит, и идеального понятия (души), связано с возникновением жизни.

Следовательно, объективное содержание внешнего мира может перейти в информационную форму, если оно закодировано. Значение понятия идеального как некоторого сохраняемого содержания в идеальной форме совпадает с природой информации. Информация — это существование содержания, выраженного с помощью знаков. Это такое содержание в данном пространстве и времени, которое реально здесь и сейчас не существует, а находится в другом пространстве и времени. В этом проявляется основное свойство идеального — отрицание пространственно-временных атрибутов, определяющих природу материи. Отрицание пространства и времени и есть основное свойство идеального, оно же характеризует природу информации.

Информация не есть то, что есть материя, а поскольку материя есть, то ее противоположность — «не есть». Это означает, что она есть «ничто» из того, что представляет материя. Это проливает свет на проблему «ничто» в истории философии, а также на понятие «снятие» у Гегеля. Смысл снятия, перехода материального в идеальное, состоит в том, что живые системы отражают внешний мир. По нашему мнению, «вывести идеальное из материального можно в логическом определении «ничто». Если идеальное есть ничто и одновременно оно существует как иная форма того, что оно содержит в себе, то речь идет о таком замещении, которое может обмениваться на себя самого в иной форме. Это дает понятие тождества себя и иного себя, тождества бытия и инобытия [10: с. 10–15]. То есть содержание, выраженное с помощью знаков, обладает свойством замещать объективное содержание.

Анализируя сущность знаков, Гегель пишет: «Знак... это вещь, обладающая значением, которое не является, однако, ее собственной сущностью и к которому эта вещь относится, следовательно, как чуждая. Но, кроме того, она обладает также и собственным значением, которое не связано с природой самого предмета, обозначенного этой вещью... обозначение произвольно» [3: с. 40]. Идеальное определяется как снятое, поскольку оно отрицает форму, но сохраняет содержание материального в виде отражения в знаковой форме.

Таким образом, принцип раздвоения на две противоположные формы образует диалектическое самодвижение. Между противоположными формами осуществляется диалектическое снятие. Они не просто отрицают друг друга, а сохраняют себя, но в иной форме. Поскольку процесс приобретает бесконечность, такая система бесконечно сохраняется, обладает бессмертием. В этом проявляется диалектика отрицания отрицания.

В основе философии Гегеля лежит развитие понятия, которое также можно рассматривать как внутреннюю цель живого организма, то есть его «душу». Применительно к человеку понятие трактуется как инструмент мышления, дух, разум. Анализируя диалектику живого, Гегель пишет: «Цель есть понятие, вступившее посредством отрицания непосредственной объективности в свободное существование... всякая определенность положила себя в ней как снятую» [4: с. 313]. Диалектика развития живого существа поясняется Гегелем на примере реализации внутренней цели, перехода идеального содержания цели в материальную форму. Осуществляя свои цели, удовлетворяя потребности, организм сохраняет себя. Высоко оценивая вклад Канта в осмысление сущности живого, Гегель пишет: «Своим понятием внутренней целесообразности Кант снова возродил идею вообще, и в особенности идею жизни. Определение жизни, которое дает Аристотель, уже содержит в себе внутреннюю целесообразность... Потребность, влечение суть ближайшие примеры цели... Реализованная цель есть, таким образом, положенное единство субъективного и объективного... Идея может быть формулирована различными способами. Ее можно назвать разумом... субъект-объектом, единством идеального и реального, конечного и бесконечного, души и тела... сама идея представляет собою диалектику... Первую форму идеи представляет собою жизнь» [4: с. 320–326].

Такая точка зрения совпадает с современной трактовкой информации с позиции функционального подхода к ней. Согласно этому подходу, информация появляется на уровне живых систем и выступает как фактор управления ими и взаимоотражения. По мнению создателя кибернетики Н. Винера, информация не есть ни материя, ни энергия. Это означает, что знаковые системы обладают двойственностью. Хотя носители знаков имеют материальную природу, у них есть вторая сторона — они обладают значением. Его понимание (декодирование) и происходит на уровне живых (или кибернетических, на языке Винера) систем. Поэтому наличие информации есть признак жизни в ее целокупности, а не химической или физической эволюции материи. Живые системы оказываются выше, выходят за границу физической природы.

Это означает, что у них появляются качества, не редуцируемые к физическим и химическим закономерностям.

Внутренняя цель совпадает с современным понятием «внутренняя информационная программа». Это содержание программы, которое в процессе реализации переходит в материальную форму. Поэтому возникает тождество между идеальным содержанием информации и материальным содержанием результата осуществления цели. Примером такого перехода может служить переход в онтогенезе от генетической информации (генотипа) к фенотипу. Организм в себе несет инструкцию, описание о формировании самого себя.

Идеальное на уровне живых существ представлено в виде информации, закодированной в молекуле ДНК либо в форме кода нервной системы. Генотип — это информация в виде генов, на основе которой формируется организм. В осмыслении идеального на уровне живых систем предполагается функциональный подход к информации. Следовательно, информация — это не атрибут материи, как считается с позиции атрибутивной точки зрения. Содержание объективного мира в качестве информации представлено в особой форме, оно кодируется на уровне рецепторов живых систем либо представлено генетическим кодом в молекуле ДНК.

Согласно концепции Д.И. Дубровского, идеальное в сознании человека представлено в форме нейродинамического кода, в виде образов, представлений, мыслей. Идеальное в виде информации, как считает Дубровский, присуще также психике высших животных.

Отстаивая функциональный подход к природе информации, известный болгарский философ М. Янков пишет: «Мы не обязаны принимать информацию за всеобщее свойство природы. . . свойство информации возникает и раскрывается впервые в органической природе, в неорганической природе нет и не может быть информации... она не сводится к веществу и энергии» [14: с. 118–159]. Анализируя точку зрения создателя кибернетики Н. Винера на природу информации, М. Янков пишет: «Сильный философский “взрыв” был связан... со знаменитой формулой отца кибернетики «информация не есть ни материя, ни энергия», этой мыслью Н.Винер положил начало одной из самых острых философских дискуссий в современном научном познании» [14: с. 28].

Диалектика перехода идеальной формы в материальную составляет основу самодвижения, самосохранения живого. В философии Шеллинга диалектика связана с природой живого. Он пишет: «Решение проблемы можно найти, лишь обнаружив и исследовав первоначальную двойственность и борьбу противоположностей в органическом». Логике живого Шеллинг определял как продукт, производящий сам себя. Первоначальная двойственность в органическом означает раздвоение на душу и тело, где душа представляет идеальную форму, а тело материальную форму того же содержания. Идеальная форма выступает как причина, а противоположная как следствие, что определяет понятие живого как «самоцель», «причину самого себя». «Органическая природа дает нам... доказательство в пользу трансцендентального идеализма, — утверждает Шеллинг. — Главная особенность организации живого зак-

лючается в том, что она состоит во взаимодействии с самой собой, являет одновременно производящее и продукт» [12: с. 365–371], — то, что в краткой логической форме понятие живого Аристотель определял как «самоцель».

Поскольку цель выступает как причина, то понятие «причины самого себя» выражает логику замкнутой структуры. Замкнутость на себя представляет собой кольцо обратной связи. В кибернетике кольцевая связь, или принцип обратной связи, определяется как основа механизма самоуправления, саморегуляции. Таким образом, в основе идеи, отражающей диалектику жизни, лежит принцип жизни, состоящий из двух форм — материальной и идеальной, замкнутых друг на друга кольцевой связью. В методологическом плане задача состоит в обнаружении кольцевой структуры, ее осмысления с позиции биологии и синергетики.

Содержание организма записано генетическим языком в геноме. Генетический текст молекулы ДНК представляет собой код, на основе которого зашифрованы структуры белков и последовательность событий онтогенеза. Живой организм раздвоен на две формы — генотип и фенотип, одна из которых представляет знаковую систему, является идеальной формой. Противоположная форма, тождественная по содержанию, является материальной формой, построенной на основе закодированной информации. Между двумя формами возникает кольцевая связь, так что генотип через фенотип в процессе жизнедеятельности себя сохраняет и размножает.

Итак, в основе живого лежит логика кольцевой структуры. Первые живые системы отличаются от химических процессов способностью к самовоспроизведению, размножению себя. Устройство организма представляет собой развитую форму повторения первоначального принципа жизни при внесении в него все новых модификаций. Но такая структура в синергетике соответствует определению фрактальных систем, где каждая часть подобна целому. Самоподобие фрактальных систем является их отличительным свойством.

Принцип кольцевой структуры в истории философии обнаруживается, как мы ранее показали, уже у Платона, Аристотеля, Гегеля. Чтобы раскрыть философский смысл кольцевой структуры на уровне современной молекулярной биологии, необходимо обратиться к теории самоорганизации живых систем лауреата Нобелевской премии М. Эйгена. Давая определение сущности жизни, он выявляет в ее генезисе «кольцевую структуру», возникающую между генетической информацией и ее фенотипическим (онтогенетическим) проявлением: «Первичная информация представляет собой функцию, которая обеспечивает свое собственное воспроизводство... информация приобретает смысл только через функцию, которую она кодирует. Такую систему можно сравнить с замкнутой петлей» [13: с. 10].

В основе принципа живой системы обнаруживается раздвоение на две противоположные формы — информацию о структуре организма и сам организм (фенотип), возникающий на основе закодированной информации в молекуле ДНК. Как показал М. Эйген, две формы живого организма образуют «замкнутую петлю». Такая структура определяет бесконечный процесс повторения самого себя, бессмертие. Так, генетики говорят о бессмертии генов,

поскольку информационное содержание переписывается на новые носители при каждом воспроизводстве живого организма.

Повторение себя в бесконечности составляет природу фракталов. В этом смысле жизнь представляет собой сложный фрактал. Если раньше считалось, что самым сложным фракталом является множество Мандельброта, то сейчас у нас есть основания считать, что самым сложным фракталом является жизнь. Чтобы конкретизировать сущность живого, необходимо выявить кольцевую структуру в основании построения фракталов.

Ряд авторов в вопросе соотношения синергетики и фрактальной методологии считают, что концепция фракталов составляет основное ядро, сущность синергетики, поскольку она объясняет механизм роста, размножения фракталов. В основе фрактального роста лежит кольцевой принцип «итерации», умножения на самого себя. Рост обеспечивается повторением себя. Не исключаются отклонения от первоначального образца. Определяя природу фрактального роста, В.В. Исаева пишет: «Повторение... структуры в разном масштабе создает масштабную инвариантность фракталов. Это... процесс, включающий обратную связь и самореферентность (возникшая форма... служит исходной для последующей)» [6: с. 23].

Обнаружилось, что операция итерации основана на обратной связи. В математике операцию итерации называют «преобразованием пекаря». Процесс напоминает выпечку слоеного теста, когда тонкий лист раскатывают и каждый раз сворачивают обратно, повторяя много раз. Другой аспект диалектического развития живого связан с развитием из самого себя. Именно таким механизмом обладают фракталы. С этой точки зрения синергетика, фрактальная методология дополняют, конкретизируют сущность диалектического развития.

Повторение самого себя резко нарушается в точках бифуркации, раздвоения развития. В этих узлах происходит резкое изменение качества, направления, появляются альтернативные развилки, «мутовки». Процесс эволюции связывают с регулярным повторением точек бифуркации, что создает новые виды, новые формы, новые направления развития. В целом древо эволюции представляет собой сеть, состоящую из точек бифуркации.

Интеллект, накопленный в эволюции живых существ, обеспечивает самосохранение самой жизни. Диалектика живого выступает как процесс борьбы с неорганической природой в форме реализации внутренней сущности, которая представлена информационной программой. Идеальная форма в виде информационной программы переходит в противоположную форму, фенотип, который сохраняет и воспроизводит себя. Процесс приобретает бесконечность («дурную бесконечность», по выражению Гегеля), в результате осуществляется бесконечный «прогресс» живого.

Концепция фракталов (масштабной инвариантности) дает новый подход к пониманию структуры, формообразованию и функционированию биологических систем. Среди разных симметрий специальное значение имеет инвариантность при изменении размеров, называемая самоподобием. Это единственная из всех симметрий, которая порождает антитезу «симметрия –

хаос». Значение понятия хаоса в синергетике имеет особый смысл. Процессы и структуры, называемые хаотическими, сочетают детерминированность и случайность, ограниченную предсказуемость и непредсказуемость. Хаотическая динамика, например, оказалась нормой для организма, для сердечного ритма. И наоборот, упорядоченный режим свидетельствует о патологии. Элементы хаоса выявлены в функционировании нейронов и их сетей.

Итерационный процесс, лежащий в основе жизни, есть эффективный способ кодирования и расшифровки информации. Живые организмы используют генетическое кодирование и механизмы морфогенеза повторно и многократно, что позволяет сжимать генетическую информацию. Биологический смысл ветвящихся, сетевых фракталов состоит в увеличении площади раздела фаз, максимального заполнения пространства, что обеспечивает организмам максимизацию площади обмена с окружающей средой и интенсификацию метаболизма при минимизации объема органа.

В методологическом плане необходимо отметить, что выявленная «клеточка» принципа живого в виде двух форм единого содержания, замкнутых друг на друга в кольцевую структуру, позволила выявить имманентную связь между философией, синергетикой и природой живого в контексте исследований современной биологии. Три различных парадигмы в осмыслении сущности жизни пересеклись в одной точке.

Во-первых, это диалектика Гегеля, утверждающая фундаментальную роль идей-понятий в развитии живого. Отмечая связь кольцевой, рефлексивной связи с природой диалектики, академик В.С. Степин пишет: «Вклад в разработку категориального аппарата, необходимого для осмысления... саморазвивающихся объектов был внесен Гегелем: ... нечто... порождает «свое иное», вступает с ним в рефлексивную связь» [9: с. 39–54]. Близкую позицию относительно связи методологии синергетики и диалектики развивает Д.С. Чернавский: «Гегелю удалось сформулировать основные... общие свойства... развивающихся систем... современная синергетика является математической основой диалектического материализма» [11: с. 229–230].

Во-вторых, это учение о функциональной важности информации как формы обратной связи в целостной системе. Связь кольцевых процессов в диалектике с кольцом обратной связи в кибернетике отмечает известный финский логик Г.Х. Вригт: «Из отрицания отрицания... следует нечто отличное от исходного понятия... переформулируем эти идеи в терминах отрицательной обратной связи. Процесс обратной связи носит характер «двойного отрицания» [2: с. 188].

В-третьих, это формулировка сущности живого в биологии. Раздвоение живого организма на идеальную и материальную форму в современной науке осмысливается в новых понятиях и выступает как основа сущности живого. Этот вопрос освещает известный эволюционист Э. Майр: «Каждая биологическая особь имеет своеобразную двойственную природу, слагаясь из генотипа (полного набора имеющихся у данной особи генов) и фенотипа (организма, получающегося в результате трансляции генов, содержащихся в генотипе)» [8: с. 11–33].

Здесь важно совпадение между принципом жизни, открытым и развитым в философии, и научным описанием живого в биологии и синергетике. Такое совпадение является методологическим ключом для развития названных направлений в познании принципа жизни.

Литература

1. *Аристотель*. Сочинения: В 4-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 549 с.
2. *Вригт Г.Х.* Логико-философские исследования. М.: Мир, 1986. 600 с.
3. *Гегель Г.* Работы разных лет // Гегель Г. Сочинения: В 2-х тт. Т. 2. М.: Мысль, 1972. 247 с.
4. *Гегель Г.* Энциклопедия философских наук. Ч. 1. М.: Мысль, 1930. 368 с.
5. *Гегель Г.* Феноменология духа. М.: Соцэргиз, 1959. 438 с.
6. *Исаева В.В.* Синергетика для биологов. М.: Наука, 2005. 158 с.
7. *Кант И.* Критика чистого разума. СПб: ТАЙМ-АУТ, 1993. 472 с.
8. *Майр Э.* Эволюция // Эволюция. М.: Мир, 1981. 518 с.
9. *Степин В.С.* Синергетика и системный анализ // Синергетическая парадигма. М.: Прогресс-Традиция, 2004. С. 58–78.
10. *Черезов А.Е.* Философия Гегеля и синергетика: онтология понятия «самоцели». М.: Спутник+, 2012. 325 с.
11. *Чернавский Д.С.* Синергетика и информация. М.: Едиториал УРСС, 2004. 288 с.
12. *Шеллинг Ф.В.Й.* Сочинения: В 2-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1987. 635 с.
13. *Эйген М.* Самоорганизация материи и эволюция биологических макромолекул. М.: Мир, 1973. 214 с.
14. *Янков М.* Материя и информация. М.: Прогресс, 1979. 333 с.

Literatura

1. *Aristotel'.* Sochineniya: V 4-x tt. T. 1. M.: My'sl', 1976. 549 s.
2. *Vright G.X.* Logiko-filosofskie issledovaniya. M.: Mir, 1986. 600 s.
3. *Gegel' G.* Raboty' razny'x let // Gegel' G. Sochineniya: V 2-x tt. T. 2. M.: My'sl', 1972. 247 s.
4. *Gegel' G.* E'nciklopediya filosofskix nauk. Ch. 1. M.: My'sl', 1930. 368 s.
5. *Gegel' G.* Fenomenologiya duxa. M.: Soce'kgiz, 1959. 438 s.
6. *Isaeva V.V.* Sinergetika dlya biologov. M.: Nauka, 2005. 158 s.
7. *Kant I.* Kritika chistogo razuma. SPb: TAJM-AUT, 1993. 472 s.
8. *Majr E'.* E'volyuciya // E'volyuciya. M.: Mir, 1981. 518 s.
9. *Stepin V.S.* Sinergetika i sistemny'j analiz // Sinergeticheskaya paradigma. M.: Progress-Tradiciya, 2004. S. 58–78.
10. *Cherezov A.E.* Filosofiya Gegelya i sinergetika: ontologiya ponyatiya «samoceli». M.: Sputnik+, 2012. 325 s.
11. *Chernavskij D.S.* Sinergetika i informaciya. M.: Editorial URSS, 2004. 288 s.
12. *Shelling F.V.J.* Sochineniya: V 2-x tt. T. 1. M.: My'sl', 1987. 635 s.
13. *E'jgen M.* Samoorganizaciya materii i e'volyuciya biologicheskix makromolekul. M.: Mir, 1973. 214 s.
14. *Yankov M.* Materiya i informaciya. M.: Progress, 1979. 333 s.

A.E. Cherezov

**The Interrelation Between Dialectical and Synergetical Methods
of Cognition the Principle of Life**

The philosophy not only cognizes the objective world but also considers it in unity with the subject of cognition who expresses himself in the system of notions about objective world. The cognition of object by the subject in their dialectical unity determines the essence of philosophical approach. The beginning of philosophy, its genesis inherently is connected with the research of essence of life and its nonlinear development. We can see in this the ontological nature of dialectics and synergetics as research paradigms in modern biology.

Keywords: metaphysics; the concept; information as “soul” phenomenon; a goal in itself; the reason for himself; the dialectic of the ideal and the material; the principle of life and the nature of the living; ring structure; synergy.

Н.Е. Черткова

Философские аспекты теории художественного стиля

В статье рассматриваются философские аспекты процесса формирования теории художественного стиля как основополагающей категории философии культуры, эстетики, искусствоведения.

Ключевые слова: человек; культура; язык; манера; стиль; духовность.

На протяжении всей истории развития культуры категория стиля являлась предметом осмысления философии, эстетики, искусствоведения.

Современная теория стиля — это отражение истории развития искусства. Она формировалась по нескольким направлениям: в практике художественного творчества, в процессе развития философской, искусствоведческой мысли и художественной критики.

Остановимся на основных аспектах теории художественного стиля.

Осмысление философских глубин теории художественного стиля начинается с крылатого выражения Ж. Бюффона: «Стиль — это человек», которое он произнес в своем выступлении по случаю принятия его в члены французской Академии искусств 25 августа 1753 года. В этой фразе заложена основа всех последующих теорий и концепций о стиле: человек — это индивидуальность, испытывающая потребность в творческом самовыражении, которое осуществляется в стремлении духа оказать воздействие на души других людей в форме произведения искусства как способе обращения к разуму потомков. Ж. Бюффон отметил, что наличие стиля предполагает культуру духа и умение красноречиво выражать свои мысли. Владение стилем, по Бюффону, — это также наличие меры и чувства вкуса. Все это основывается, как на фундаменте, на всестороннем знании предмета художественного воплощения.

Важным вкладом в теорию стиля является исследование И. Винкельманом истории искусства Древнего мира с точки зрения выявления стилевых

особенностей. Он дает точные характеристики стиля народов Египта, Греции и других народов в историческом контексте, отмечая, что их искусство, развиваясь, совершенствовало свой художественный стиль. Так, например, в ранних произведениях египетского искусства рисунок тела и в архитектуре и в орнаментах отличается как от изображения человека у других народов, так и от более позднего стиля египтян.

И. Винкельман также исследовал стиль этрусского искусства, отметив путь усложнения от простых форм и заканчивая расцветом художественного творчества этого народа. Обобщая свои наблюдения, он приходит к выводу о том, что развитие цивилизации и искусства проходит ряд периодов, в которых и формируются художественные стили. И. Винкельман не дает определение категории стиля, но дает их классификацию.

Первый период формирует древнейший стиль, который, по его выводам, длился до Фидия. В этот период искусство достигло наивысшего расцвета, главным критерием которого является красота, воплотившаяся во всех произведениях искусства. Поэтому стиль этого периода можно определить как Великий или Высокий.

Второй период продолжался от Праксителя до Лисиппа. Искусство в нем достигло наивысшей грации и изящества, поэтому стиль этой эпохи можно определить как Прекрасный.

Третий период связан с творчеством продолжателей и учеников первого и второго периодов и несет в себе черты этих стилей.

Четвертый период — это эпоха, в которой искусство начинает «опускаться в подражаниях» и «все больше склоняться к упадку», по выражению И. Винкельмана, и в ней господствует Подражательный стиль.

Следует отметить выводы, к которым приходит в заключение своего исследования автор, о том, что даже в периоды упадка можно говорить о стремлении к высокому искусству и наличию хорошего вкуса. В новейшее время, отмечает И. Винкельман, судьба искусства повторяется: взлет – вершина – падение.

Дальнейшее развитие теории художественного стиля связано с именем выдающейся личности: поэта, естествоиспытателя, философа — И. Гёте. Он проникает в сущность стиля не только как категории философии, эстетики, искусствоведения, но и как явления культуры в целом. Гёте выявляет связи стиля с художественной манерой выражения и изображения, которые требуют создания соответствующего способа, т. е. языка. «И вот возникает язык, в котором дух говорящего запечатлевает себя и выражает непосредственно. И подобно тому, как мнение о вещах нравственного порядка в душе каждого, кто мыслит самостоятельно, обрисовываются и складываются по-своему, каждый художник будет по-своему видеть мир, вдумчиво или легкомысленно схватывать его явления, основательнее или поверхностнее их воспроизводить» [2: с. 400].

Художественная манера, переходящая в стиль, по Гёте, рождается из способности мыслить неповторимым образом, и все это неразрывно связано с художественным методом, который имеет троичную природу (объективное,

субъективное, реальное) и направлено на раскрытие содержания художественного произведения.

Исследования Гёте о стиле неразрывно связаны с его научным мировоззрением и, по его словам, «их подробное изложение заняло бы целые тома», но основные идеи по этой проблеме он изложил в своей работе «Простое подражание природе, манера, стиль».

Следует предположить, отмечает Гёте, что истоки стиля нужно искать в природном даровании художника. Стиль выкристаллизовывается в процессе простого подражания природе, когда художник (в широком смысле этого слова) обретает уверенность и правдивость. Это способ правильной трактовки объектов творчества, это процесс душевной работы, результатом которой становится навык самоуглубленной сосредоточенности. Этот этап завершается обретением собственной художественной манеры. Манера — это процесс создания собственного языка, а также обретение всех тех частных, которые впоследствии закрепляют представление о целом в искусстве.

Формирование стиля, по Гёте, невозможно без познания сущности вещей. Его величайшей заслугой является осмысление становления самого процесса стиля как высшей манеры художественного мастерства. «Когда искусство благодаря подражанию природе, благодаря усилиям создать для себя единый язык, благодаря точному и углубленному изучению самого объекта приобретает наконец все более и более точные знания свойств вещей и того, как они возникают, когда искусство может свободно окидывать взглядом ряды образов, сопоставлять различные характерные формы и передавать их, тогда-то высшей ступенью, которой оно может достигнуть, становится стиль» [2: с. 402]. Пройдя весь этот путь, мастер создает свой собственный стиль!

Ф. Шиллер продолжает линию Гёте и стремится осмыслить природу воспроизводимого в искусстве предмета: «...природа предмета изображается в искусстве не самолично и индивидуально, а через посредника, который, в свою очередь: а) имеет свою личность и свою природу, б) находится в зависимости от художника, который, в свою очередь, должен рассматриваться как личность» [6: с. 149].

Из приведенной цитаты становится понятным, что Шиллер выявляет многообразие понятия индивидуальности в искусстве. Он диалектически осмысливает природу самого художественного произведения, его материально-духовную сущность. Например, мраморная статуя Праксителя имеет в своей основе первоначальной субстанцией глыбу мрамора, которую одухотворяют рукой создателя — скульптора, и он превращает ее своим творческим порывом, своей художественной мыслью на основе воображения в законченное произведение искусства.

Продолжая осмысление диалектики природы предмета художественного творчества, следует сделать вывод о том, что если у скульптора таким посредником становится мрамор, то у поэта посредником является поэтическое

слово, у композитора звук, у художника краски. Подлинное произведение искусства, по мнению Шиллера, несет в себе высшую степень обобщенности, и тогда оно, само по себе, представляет собой прекрасную индивидуальность. В справедливости данного вывода мы убеждаемся, созерцая полотна Рафаэля, Леонардо да Винчи и других гениев художественного творчества.

Шиллер не дает определения стиля как философской категории, но его выводы подготавливают рождение этого термина. Особое место в развитии теории стиля следует отнести Ф. Шеллингу. В своих философских сочинениях, таких как «Система трансцендентального идеализма» и лекциях по «Философии искусства», Шеллинг поднимается на новую ступень философского обобщения и определяет искусство как высшую форму духовной деятельности, как синтез сознательного и бессознательного, теоретического и практического разума.

В «Философии искусства» Шеллинг оформил разрозненные теории стиля, объединив их в целостную концепцию. Он приходит к выводам, которые определили на многие годы развитие эстетики и искусствоведения: знание общедоступно, но творчество — удел немногих, задача искусства состоит в том, чтобы увидеть взаимопроникновение общего и особенного; способом постижения тайны в науке, искусстве и философии является интуиция, философия «снимает» единичные факты, искусство оставляет их неприкосновенными.

Шеллинг создает целостную теорию философии искусства, в которой он выстраивает систему эстетических понятий с учетом исторического развития искусства и формулирует философские основания категории художественного стиля. В своих рассуждениях об искусстве Шеллинг за точку отсчета принимает категорию красоты и прекрасного и трактует их как совпадение материального и духовного. Произведение искусства, по Шеллингу, это гармония, воссозданная художником, который таким образом восстанавливает утраченную целостность мира как художественного произведения. Художник должен обладать гармонически настроенной душой, где гармония включает истинную нравственность, которую Шеллинг определяет как божественную искру, заложенную в человеческом сознании.

Центральной категорией искусства, по его определению, является символ как совпадение общего и особенного. Особенное следует рассматривать как индивидуальное. А индивидуализация есть мера художественности. На основе всего вышеизложенного Шеллинг формулирует философские основы стиля: «Искусство может обнаруживаться только в индивидууме. С этой точки зрения стиль всегда необходимо составляет истинную форму. Стиль абсолютен, манера относительна» [5: с. 72].

Таким образом, стиль в философской концепции Шеллинга является обобщающей категорией целостности художественного творчества.

Если Ф. Шеллинг наполнил содержание категории стиля глубиной философской трактовки, то А. Шлегель сформулировал само определение понятия «стиль». Он определил, что стиль заключается в способе и степени самого прекрасного, которое представлено в произведении искусства как явление этого прекрасного.

Шлегель выявляет типологию стилей. Первый тип — это стиль, подобный божественному образцу, второй тип — это стиль античного образа красоты, третий тип — это стиль, изображающий жизнь человека, целью которой является стремление к идеальному.

Обогащение теории стиля мы находим у Новалиса, который мыслит на пределе философии и поэзии. Стиль, по Новалису, это таинственное покрывало художественного творения. Стиль представляет собой человека, который подобно звезде, скрывает тайну мироздания и открывает своим творческим порывом божественное откровение. Стиль — это выражение всего, о чем только можно помыслить, и сам он проблема мышления. Новалис неисчерпаем и многогранен как сама вселенная под названием «Романтизм», в которой любое чувственное движение одухотворяется поэтическим флером многозначности смыслов.

Последующим этапом развития теории стиля является стилевая концепция Г. Гегеля. Она представляет собой незамутненный кристалл чистой философской мысли. Гегель совершает невозможное: он обосновывает логически чувственные категории искусства и, таким образом, открывает перспективу познания искусства.

Гегель также следует по пути триады: в своей концепции он рассматривает искусство как идеал красоты, затем выделяет отдельные составляющие его элементы и определяет роль создателя-художника.

В своей работе «Лекции по эстетике» Гегель разрабатывает стройную концепцию о способах изучения красоты и художественного творчества. Он рассматривает искусство как продукт человеческой деятельности через призму категории прекрасного как идеала бытия. Необходимо отметить, что Гегель подходит к осмыслению стиля с позиции прекрасной индивидуальности и именно так рассматривает деятельность художника-творца. Он определяет стиль как завершающий, объединяющий все элементы художественной деятельности, такие как фантазия, талант, субъективный и объективный компонент творчества — момент художественного творения.

Г. Гегель раскрывает взаимосвязь таких категорий художественного акта, как манера, стиль, оригинальность, и обосновывает их диалектическое единство, следуя по пути, обозначенном им в его фундаментальном труде «Феноменология духа». Гегель необходимым условием художественного акта определяет вдохновение художника-творца. Именно из глубин души на основе жизненной фантазии рождается, по Гегелю, предмет искусства.

Каждый художник является носителем субъективной и объективной манеры творчества. Субъективная манера — есть проявление ограниченной субъективности как таковой. Она проявляется чаще всего во внешних сторонах художественной формы.

«Более всего она свойственна музыке и живописи, так как эти искусства предоставляют художнику величайший простор для замысла и исполнения внешних сторон. Своеобразный способ изображения, свойственный определенному художнику и его последователям и ученикам, составляет здесь ма-

неру» [1: с. 302]. Подлинная манера, по Гегелю, в отличие от субъективной, заключается в способности художника увидеть и воплотить предмет искусства под более общим углом зрения, что и является высшей ступенью манеры, которая дает возможность говорить о наличии художественного стиля.

Определяя стиль как философскую категорию, Гегель не случайно возвращается к крылатой фразе Бюффона «Стиль — это человек!». Таким образом он еще раз подчеркивает тот факт, что говорить о стиле можно только применительно к категории индивидуальности. И далее он дает краткое, но очень емкое и точное определение категории стиля: «Под стилем подразумевается своеобразие данного субъекта, которое полностью выявляется в его способе выражения» [1: с. 305].

Принципиально важным является положение о том, что «мы можем распространить этот термин на определение и законы художественного изображения, вытекающие из природы того вида искусства, в котором предмет получает свое воплощение» [1: с. 306].

Раскрывая содержание понятия «оригинальность», Гегель выявляет его основу, которая продиктована внутренним чувством в раскрытии сущности определенного вида искусства в соответствии с понятием идеала, — то есть красоты и прекрасного в искусстве. Именно в этом случае оригинальность тождественна истинной объективности, и стиль является проявлением монолитного и единого духа.

В середине XIX века ценным вкладом в осмысление философских аспектов теории художественного стиля стала работа Ф. Фишера «Эстетика, или Наука о прекрасном». Она представляет собой своеобразный «мост» от философии к искусствоведению.

Остановимся на ключевых моментах данной работы. Исходным положением Фишера является вывод о том, что искусство представляет собой субъективно-объективную действительность прекрасного. Фишер определяет предмет своего исследования как «мастерство и стиль», тем самым переходя от теоретического осмысления данной проблемы к конкретному творчеству.

Впервые Ф. Фишер употребляет термин «стиль» как оценочную категорию. Он отмечает, что в искусстве может быть хороший и плохой стиль. Он дает определение стиля как образно-идеальную деятельность, которая переходит в привычку. Он вводит в связи с понятием стиля понятие виртуозности техники, которая исходит из глубин творческого духа художника.

Следуя по пути Шеллинга, Фишер делает вывод о том, что стиль имеет синтетическую природу. Важным вкладом в теорию стиля является положение эстетики Фишера о том, что *стиль есть исторический идеал*. Он характеризует стиль целого народа, группы народов и следует в своей характеристике от провинциального художественного стиля к национальному, а от него к интернациональному. В заключение Фишер приходит к выводу о том, что содержание категории стиля может иметь множество значений.

В XX веке осмысление категории художественного стиля переносится в плоскость отдельных видов художественного творчества. Появляются мно-

гочисленные работы о стилевых особенностях произведений литературы, живописи, архитектуры, музыки.

Литература

1. Гегель Г. Лекции по эстетике // Гегель Г. Собрание сочинений: В 14-ти тт. Т. 12. М.: СОЦЭКГИЗ, 1938. 496 с.
2. Гёте И. Простое подражание, манера, стиль // Гёте И. Собрание сочинений: В 13-ти тт. Т. 10: Статьи по литературе и искусству. М.: Художественная литература, 1937. С. 399–403.
3. Винкельман И. История искусства древности. Л.: ОГИЗ ИЗОГИЗ, 1933. 429 с.
4. Шеллинг Ф. Система трансцендентального идеализма / Пер. и коммент. И.Я. Колубовского. Л.: ОГИЗ СОЦЭКГИЗ, 1936. 455 с.
5. Шеллинг Ф. Философия искусства / Пер. П.С. Попова; под общ. ред. М.Ф. Овсянникова. М.: Мысль, 1966. 496 с.
6. Шиллер И. Калий, или О красоте // Шиллер И. Собрание сочинений: В 8-ми тт. Т. 6: Статьи об эстетике. М. – Л.: Гослитиздат, 1950. С. 112–154.
7. Фишер Ф. Эстетика // Банфи А. Философия искусства. М.: Искусство, 1989. 320 с.
8. Эстетика. Словарь. М.: Политиздат, 1989. 447 с.

Literatura

1. Gegel' G. Lekcii po e'stetike // Gegel' G. Sobraenie sochinenij: V 14-ti tt. T. 12. M.: SOCE'KGIZ, 1938. 496 s.
2. Gyote I. Prostoe podrazhanie, manera, stil' // Gyote I. Sobraenie sochinenij: V 13-ti tt. T. 10: Stat'i po literature i iskusstvu. M.: Xudozhestvennaya literatura, 1937. S. 399–403.
3. Vinkel'man I. Istoriya iskusstva drevnosti. L.: OGIZ IZOGIZ, 1933. 429 s.
4. Shelling F. Sistema transcendental'nogo idealizma / Per. i komment. I.Ya. Kolubovskogo. L.: OGIZ SOCE'KGIZ, 1936. 455 s.
5. Shelling F. Filosofiya iskusstva / Per. P.S. Popova; pod obshh. red. M.F. Ovsyanikova. M.: My'sl', 1966. 496 s.
6. Shiller I. Kalij, ili O krasote // Shiller I. Sobraenie sochinenij: V 8-mi tt. T. 6: Stat'i ob e'stetike. M. – L.: Goslitizdat, 1950. S. 112–154.
7. Fisher F. E'stetika // Banfi A. Filosofiya iskusstva. M.: Iskusstvo, 1989. 320 s.
8. E'stetika. Slovar'. M.: Politizdat, 1989. 447 s.

N.E. Chertkova

Philosophic Aspects of Theory of Artistic Style

The article considers philosophic aspects of the process of theory of artistic style formation as basic category of philosophy of culture, aesthetics, art criticism

Keywords: a human being; culture; language; manner; style; spirituality.

О.Е. Давыдова

Методологические основы культурологии Георгия Гачева: на стыке филологии и философии

В статье рассматриваются методы изучения особенностей национальных культур и их взаимодействия, разработанные Г.Д. Гачевым, в частности опирающиеся на анализ этнических черт народа, выраженные в национальной ментальности.

Ключевые слова: культура; философия культуры; культурология; методы анализа в культурологии; духовная культура (новое название, новая аннотация).

Георгий Дмитриевич Гачев (1939–2008) — писатель, филолог, отечественный мыслитель рубежа тысячелетий, автор целой серии философских бестселлеров, посвященных национальным образам мира [4–8]. Их новизна заключена не только в том, что в них исследуются сложные научные понятия, категории и концепции, но и в занимательной форме повествования, насыщенного неологизмами. Проблемы, рассматриваемые в его трудах, как никогда сегодня востребованы и актуальны. Кроме того, в филологических областях знаний Гачев значительно опередил свое время, и сегодня его работы воспринимаются некоторыми исследователями как открытие.

Методология Г.Д. Гачева привлекает к себе внимание современных философов и филологов. Так, проблематика взаимодействия философского текста и текста художественной литературы рассматривается доктором философских наук, заведующим кафедрой философии гуманитарных факультетов МГУ им. Ломоносова, профессором А.П. Алексеевым на примере работ В.В. Розанова «Опавшие листья» и Н.А. Бердяева «Смысл творчества» [1]. Алексеев ссылается на аналогичный метод философского анализа, представленный в книге Г.Д. Гачева «Осень с Кантом: образность в «Критике чистого разума»» и обращает наше внимание на то, что «феномен философского произведения заслуживает гораздо большего внимания, чем то, которое уделялось ему до сих пор. Мы не можем ограничиться лишь логическими конструкциями, но интересуемся также системами образов, изобразительно-выразительными средствами философского языка» [1: с. 37]. Актуальность подобного интереса обусловлена необходимостью способствовать тому, чтобы студенты, знакомясь с великими идеями и учениями прошлого, формировали навык чтения философских текстов и могли обсуждать поставленные в них проблемы.

Философия как теоретическое постижение всеобщего имеет два неразрывно связанных друг с другом измерения: историческое и логическое. Историческое измерение имеет целью постижение истории философии, а также философии истории, что, по мнению Н.А. Бердяева, тождественно истории культуры. Логическое измерение направлено на теоретическое осмысление идейного богатства философских учений и школ с точки зрения новейших достижений философского знания. Стоит в этой связи упомянуть, что очень любимый сегодня в цитировании историко-философских идей Иммануил Кант себя философом и не считал, относя себя к представителям естествознания. В культурологических трудах Г.Д. Гачева мы сталкиваемся с третьим измерением философского постижения мира — образным.

Традиционным определением *культуры* обыкновенно считают этимологию понятия, обозначающего в переводе: возделывание, воспитание, противопоставляя *культуре* — *натуру*, то есть природу. В этом смысле культурой можно называть все, созданное человеком, для преобразования природы с целью управлять ею во благо человеческого сообщества. Высокие достижения творческой деятельности людей разных времен и народов становятся общепризнанными, и их относят к проявлениям *культуры*.

Еще в XVIII веке стала очевидной принадлежность культуры к определенному этносу или группе этносов. Национальные культуры, конечно, изучались и до Г.Д. Гачева. Согласно русской философии любое этническое образование достигает культурного этапа на определенной стадии развития или не достигает по причине отсутствия внутри этноса созидательной («пассионарной», по Л.Н. Гумилёву) энергии. Культура стадияльна, подобна растению (В.Г. Белинский), имеет присущие ей одной основания — культурно-исторический тип (Н.Я. Данилевский), цивилизация показывает завершающую стадию сложного цветения — увядание культуры (К. Леонтьев, О. Шпенглер), особенности культуры отражены в формообразованиях национального языка (М. Хайдеггер). Перемещаясь в другую территорию и укореняясь в новом месте, культура народа трансформируется, приобретая, согласно «теории месторазвития» евразийца П. Савицкого, иные формы и черты. Гачев же обращает наше внимание на то, что каждая культура самоценна, самобытна и дополняет остальные существующие культуры, уравнивая сильные и слабые стороны национальных особенностей, впитанных из освоенного природно-географического ландшафта. Так обнажается диалектика методов философии культуры и конкретной культурологии, которая пронизывает все книги исследователя.

Георгий Дмитриевич Гачев, который известен как литературовед, философ и культуролог, выдвигает оригинальную философскую методологию изучения особенностей национальных культур и их взаимодействия. В своих работах он исследует различные национальные особенности, реконструируя картину мира, присущую конкретной национальной культуре, отраженную в созданных данным народом произведениях культуры. Гачев интерпретирует смыслы, устанавливая связь между проявлением национальной характерной

черты, видением мира народом и творческим субъектом. Это не только показывает сущность той или иной культуры, но и обнаруживает ее духовную составляющую: ценностные ориентиры, этические принципы, источники развития, целесообразность исторического пути, стремление к эстетическому идеалу, раскрывает способ мышления, основы религиозной веры, включая эсхатологические аспекты.

Занимательность текстов Гачева достигается необычной манерой повествования, которая хотя и выглядит как монолог автора о себе и о мире, когда обращена к авторам классических книг, а то и к мифическим героям, все-таки максимально диалогична. Метод диалога всегда допускает иные точки зрения, что для Гачева принципиальная позиция. Он, похоже, очень хочет, чтобы кто-нибудь из читателей поспорил с ним, возразил, ведь вопросы-то национальной культуры очень животрепещущие!

Сам способ анализа национальных черт народов, предложенный Гачевым в контексте особенностей их ментальности на примере герменевтической интерпретации литературных текстов, уже открытие. Открытие не столько возможности своеобразного их прочтения, сколько тех полноценных моделей внутрикультурных связей, которые ему удалось выстроить в результате подобной реконструкции.

Так, обращаясь к произведениям искусства как к сублимированному продукту той или иной культуры, понимание их смысла будет понятно тем, кто имеет представление о них, находясь не только внутри культуры, но и на уровне ее философского осмысления. Например, Шпенглер удивлялся, как непривычны немецкому уху русские протяжные «унылые» напевы, но, наверное, русские слышат в них настоящую музыку, в то время как для немца музыка — это марш бодрый, четкий, ритмичный.

В современных исследованиях возникают разные интерпретации *духовной культуры* из-за ассоциативного понимания некоторыми людьми духовного как нематериального, иррационального или теизматического понятия. В нашем понимании духовная составляющая культуры — это тот энергетический вектор центростремительного свойства, который направляет и определяет содержание и форму феномена культуры. Мысль, конечно, нематериальна, но ее выражение может иметь множество конкретных форм, содержащих смысл. И источник здесь — духовный идеал, признанный для определенной культуры набор аксиологических категорий. Он нематериален, но, безусловно, не только существует, но и мощно работает как мотор. Пока есть культура, все в ней произрастает и цветет, ведомое духовным идеалом, созданным в зоне действия культуры. Причем бесчисленное многообразие вкусовых пристрастий индивидуально и зависит от гармоничного или дисгармоничного ощущения человеком своего экзистенциального состояния.

Духовная составляющая культуры для Г.Д. Гачева — это первопричина бытия, о чем он постоянно упоминает в своих книгах «Ментальности народов мира» [4], «Национальные образы мира» [6], «Национальные образы мира.

Кавказ» [8], «Национальные образы мира. Евразия» [7] и др. Даже в комментариях к естествознанию: «Нет телесности, которая не была бы одновременно некоей духовностью (т.е. идеологией, сферой смыслов) и душевностью (т.е. полем отношений, диалогов между разными «ты»). То есть душевность = социальность и волновость (волнение, переживание) — и, значит, жизнь, — пишет Гачев. — Весь этот постулат внутренне обратим и перевёртываем, как круговерт: нет идеи, которой не была бы аналогична некая плоть, вещь, фигура и форма, определенный склад вещества, а также социально-психический строй души, симпатия переживаний, отношений, тип человечности» [5: с. 320].

Методами и подходами к исследованиям культуры в культурологии будут эмпирические наблюдения для решения определенных практических задач, в философии культуры — философские основания, определяющие принципы, имманентно присущие данной культуре.

Какими бы ни были методы изучения, они должны рассматривать любую культуру в историческом контексте достаточно долгого промежутка-периода времени. То есть необходимого временного пространства. Точками привязки в этой оси координат будет — бытие. Бытие во всех видах его проявления: занятиях населения, творчестве, устройстве быта, особенностях языка, организации жизни общества, продуктах питания, одежде, детских играх и забавах, традиционных праздниках и т. п. С одной стороны, это бытие показывает особенности освоения природного ландшафта, согласно традиционному определению культуры. С другой, это бытие «здесь и сейчас» — «наличествующее бытие» (Хайдеггер) — определяет самовыражение, смысл жизни и творчества человека в его духовных устремлениях.

Г.Д. Гачев является одним из самых ярких представителей современной гуманитарной науки. Его специфическое мировосприятие и методика познания отражают основные тенденции, сложившиеся в постнеклассической рациональности. Он органично синтезирует чувственное и рациональное знание, добытое сквозь призму личностного восприятия и ощущения. Развивая свою методологию, Г.Д. Гачев ищет аналогичные подходы к изучению мира в истории философии и науки. Гносеология Гачева разрабатывается не только через анализ исследовательской деятельности, но и через анализ эмоциональных процессов, участвующих в познании мира. Гачев, оперируя знаниями о культуре разных народов, полученными извне, но полагаясь также на свое внутреннее художественное чутье, нащупывает точки восприятия в уме и в сердце читателя, производя работу объединения их — статических с постоянно изменяющимися — в единое максимально гармоничное явление, раскрывая феномен национального образа.

В книгах Гачева сталкиваются восторженное состояние духа, требуемое для создания произведения искусства, и строгость научного познания, чтобы абстрагироваться от чувств, дематериализоваться, выйти в идеальную суб-

станцию мышления, просто в точку зрения. Два начала — идеальное и материальное — неизменно присутствуют в человеке, заполняя душу в различных долях. Волей самого человека — исследователя или творца (от «профессиональных корней») пропорция материализма и идеализма меняется, но ни одно из них не может полностью быть исключенным, но, напротив, стремится к равновесию. Наблюдение, сделанное Гачевым: «Потому-то чистых мыслителей так гнет в сторону идеализма, тогда как труженики воображения как бы естественно преданы Матери-Природе, суть ее представители в человеческой культуре» [2: с. 44]. «Мыслеобразность», безусловно, доминирует над «понятийностью» в исследованиях Гачева. Да и может ли быть иначе, если перед нами подлинно «неисследованная земля»? Ведь не подошла еще точная наука к полноценному исследованию национальных космосов. К тому же образное мышление Гачева с его экспрессией, с его этической и эстетической наполненностью — заразительно, на что обращают внимание многие читатели его культурологических бестселлеров.

Для Гачева важнейшим в исследовании культуры стала суть вопросов: что есть жизнь, сознание, искусство, что впоследствии переросло в способы изложения методов мышления. Он выявляет структуры поведения и сознания человека при столкновении с чем-то новым, соотносении их с устойчивыми стереотипами восприятия жизни как основы и порядка — «космоса» — общества и природы, как возможной надстройки для данной основы. Сравняются особенности исторического и логического подходов. Если ранее мы стремились расщепить устойчивую целостность культуры, построить ее в историческую колонну, то теперь надо, считает Гачев, «исторический ряд вновь развернуть в шеренгу, где все — сейчас, сосуществует, находится в одном времени. Надо время снять в пространство, его эпохи заменить различиями ставших предметов и показать родство и равноправие всех эпох и народов» [2: с. 45].

Традицией в благотворном аспекте Гачев считает постоянство форм быта, языка, сознания, литературы. Благодаря ей осуществляется в человечестве взаимопонимание эпох, народов и поколений. Но мысль — относительна и прямолинейна, она не точка, а процесс. Мысль в размышлении должна являть собой единый, нечленимый поток, без точек. Из своей природы мышление, которое есть непрерывность, тем самым противоречит форме языка, которая в каждом предложении прерывает и останавливает мысль. Народный здравый смысл не приемлет, не допускает, что мысль не может высказать всю истину через одно заявление. За этим стоит «великая, народная потребность людей в абсолюте: чтобы полнота истины и счастья достигались сразу и сейчас» [9: с. 13].

Это неприятие последовательности и вера, что все-таки может истина быть найдена сразу и высказана в одном слове, есть энергетический импульс познания, благодаря которому оно возобновляется вновь и вновь после всех самых прекрасных или неудачных своих опытов. И собственно, все искусство мышления о жизни как раз возникает из этого несмирения жизни и челове-

ческой мысли перед логически безупречно доказанными ограничениями их возможностей. В особенности художественная мысль в каждом своем звене космична: сразу высказывает все бытие в целом как микрокосм.

Целое мира призван постичь целостный человек и сделать это — целостным способом мышления, в котором научный (дискретный и дифференцирующий, аналитический) ко всему подход сопряжен с художественно-образным, синтезирующим. Это значит, по Гачеву, разглядеть, как сказывается целостность национальной культуры в частном научном трактате (по гидростатике, например), т. е. найти след Целого в столь малой части, и обратно: по такой малой части, как подобное научное сочинение, воспроизвести целостность национального мирозерцания. Данная задача неизбежно приводит к расширенной трактовке каждой детали, усматривая в ней избыточный смысл, беря ее как символ (где значение много обширнее знака и его точного смысла), и влечет за собой включение наряду с линейно-логическим ассоциативного мышления.

Для реализации целостного исследования Г.Д. Гачев включает новый метод поиска ответов, ранее не рассматриваемый в научной литературе — «имагинативную дедукцию». С его точки зрения, наряду с логической дедукцией и индукцией существует дедукция и индукция воображения и мышления [7: с. 363]. С помощью имагинативной дедукции Гачевым проделана огромная работа по воссозданию целостной картины мира. Она обладает и развивает умо-зрение, ориентированное на целое, и боковое зрение, шествующее вместе с логическим, вперенным только вперед; в их общей работе возникает такое гносеологическое образование, которое можно назвать «мыслеобраз». Есть мысль — как четкая форма, рациональное понятие, рассудочное определение, «мысль-атом», «мысль-частица» (используя современный взгляд на строение вещества); и есть «мысль-волна», «мысль-поле», более расплывчатое нечто, некий «мыслеобраз», где рациональное сплавлено с эстетическим и эмоциональным. Если работа «мыслями-частицами» совершается путем рассудочной логики, поступательно, сциентистским образом, то работа «мыслями-волнами» интуитивна и переносна, летуча и ассоциативна.

И как в математике к определенным объектам применяется метод лишь приближенных вычислений и только там он работает, тогда как точные терпят фиаско, так и в познании бытия, культуры и человека есть целый ряд объектов — и самых главных притом (например, что есть Жизнь, Истина и т. п.), которые подпускают к себе лишь «мысль-поле»: о них можно высказываться лишь приблизительно, языком «мыслеобразов». И в исследовании культур и наук мы постоянно сталкиваемся с такого рода объектами и должны мыслить о них.

В качестве рабочего инструмента для развития своей концепции Гачев выбирает литературу и мифы как предшествование литературы, пользуется для ее выражения литературно-метафорическим языком — наиболее адекватным для исследователя средством изложения своего культурологического видения.

При этом опираясь на литературу, вскрывая смысл, заложенный в ее текстах, он развивает и обогащает русский язык неологизмами, значение которых становится актуальным только сегодня, а способ выражения и изложение мыслей — более лаконичным. Изучение национальных образов происходит с помощью образного языка, часто выработанного самим автором, в котором сконцентрированы и сгруппированы определенные понятия и категории.

Нестандартный тип научного мышления и уникальный взгляд на окружающую действительность реализуется в постоянном поиске слова, порождающем появление нового. Такую характеристику дает в своем исследовании творчества Гачева А.Н. Сокальская: «Прагматика функционирования слов в текстах Г.Д. Гачева носит системный характер и определяется задачей научного текста сформировать представление об исследуемом объекте, обеспечить его адекватное представление и интерпретацию. Авторские новообразования ученого решают определенный комплекс методологических и коммуникативных задач, организующих текст и его интерпретацию реципиентом» [10: с. 15].

Анализ словотворчества Георгия Дмитриевича Гачева как одного из самых ярких представителей современного научного знания позволил исследовательнице выявить тенденции, характерные как для состояния языка науки на нынешнем этапе, так и возможности развития русского общелитературного языка в парадигме индивидуального речетворчества. Источниками вышеуказанного исследования были тексты всего трех книг Г.Д. Гачева, включающих изучение и описание особенностей национальных ментальностей [6–8], из которых были извлечены авторские новообразования — более полутора тысяч слов, характеризующих процессы и тенденции развития языка науки. Г.Д. Гачев рассматривается здесь с позиции отражения мировоззрения ученого и его методологической концепции изучения реальности как креативная языковая личность. В результате исследования сделаны следующие выводы о Г.Д. Гачеве:

1. Для Гачева характерна индивидуальная манера изложения и построения мысли, обнаруживающаяся в способности придавать конкретным, логическим, собственно научным сведениям форму особого рода словесного творчества.

2. Ученый обладает нестандартным типом научного речемышления, выражающимся в перманентном моделировании интеллектуальных понятий, не находящих адекватного выражения в языке, вследствие чего проявляет особую активность словотворчества.

3. Словотворчество является отличительным параметром идиостиля Г.Д. Гачева, отражающим специфическое видение научной картины мира и определяющим архитектуру текста, концептуально обусловленного функционированием когнитивно значимых авторских новообразований.

Наличие факта словотворчества подобного масштаба в языке научного знания — явление дуалистическое: для науки в целом оно уникально, для гуманитарного знания — закономерно обусловлено междисциплинарной сферой исследования. Специфика сферы научного познания — естественно-научная и

социально-гуманитарная — дает большой простор для самовыражения ученого, поскольку имеет дело с индивидуальными фактами, на фоне всеобщих, как объектами изучения. К области гуманитарного знания относятся научные изыскания Георгия Дмитриевича Гачева — доктора филологических наук, писателя, автора более 40 книг по литературоведению, философии, этнографии, культурологии и естествознанию.

А.Н. Сокальская обращает внимание на то, что в гуманитарном знании иррациональные компоненты познания присутствуют в связи с концептуальной необходимостью, поскольку попытки рационализировать предмет изучения дают схематичное, шаблонное представление о нем. Основной единицей изучения является «жизнемысль». В методологии гачевского исследования нет ничего того, что принято называть традиционными методами и способами исследования, здесь требуется исключительно герменевтическое прочтение его работ.

Следовательно, исходя из выводов филологического анализа и принимая к сведению оценку Сокальской, мы можем рассматривать произведения Гачева с точки зрения философской методологии и интерпретировать его мировоззрение как единую культурологическую концепцию, которая отвечает современным вызовам общества, позволяет реконструировать социально-культурные и цивилизационные основания национальных особенностей, их место и роль в мировом развитии и мировой культуре. «Метафорически-образный» метод Гачева есть сознательная методико-технологическая аргументация, принятая философом для раскрытия своей концепции, которую в иной форме раскрыть нельзя. Это, если хотите, «несвоевременные мысли», многослойные и рискованные для тех, кто непременно хочет прилепить к ним какой-нибудь позитивистский ярлык.

Литература

1. *Алексеев А.П.* Образная ткань философского произведения (К вопросу о сопоставлении философии и литературы) // Вопросы философии. 2011. № 11. С. 37–47.
2. *Гачев Г.Д.* Воображение и мышление. М.: Вузовская книга, 2006. 190 с.
3. *Гачев Г.Д.* Гуманитарный комментарий к физике и химии. Диалог между науками о природе и о человеке. М.: Логос, 2003. 512 с.
4. *Гачев Г.Д.* Ментальности народов мира. М.: ЭКСМО, АЛГОРИТМ. 544 с.
5. *Гачев Г.Д.* Наука и национальные культуры (гуманитарный комментарий к естествознанию). Ростов-на-Дону: Изд-во Ростовского университета, 1993. 320 с.
6. *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. М.: Советский писатель, 1988. 300 с.
7. *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. Евразия — космос кочевника, земледельца и горца. М.: Институт ДИ-ДИК, 1999. 368 с.
8. *Гачев Г.Д.* Национальные образы мира. Кавказ. Интеллектуальные путешествия из России в Грузию, Азербайджан и Армению. М.: Сервис, 2002. 416 с.
9. *Гачев Г.Д.* Содержательность художественных форм. М.: МГУ, 2008. 288 с.
10. *Сокальская А.Н.* Словотворчество как компонент научного идиостиля Г.Д. Гачева: автореф. дис. ... канд. филол. наук. Майкоп, 2007. 19 с.

Literatura

1. *Alekseev A.P.* Obraznaya tkan' filosofskogo proizvedeniya (K voprosu o sopostavlenii filosofii i literatury') // *Voprosy' filosofii*. 2011. № 11. S. 37–47.
2. *Gachev G.D.* Voobrazhenie i my'shlenie. M.: Vuzovskaya kniga, 2006. 190 s.
3. *Gachev G.D.* Gumanitarny'j kommentarij k fizike i ximii. Dialog mezhdu naukami o prirode i o cheloveke. M.: Logos, 2003. 512 s.
4. *Gachev G.D.* Mental'nosti narodov mira. M.: E'KSMO, ALGORITM. 544 s.
5. *Gachev G.D.* Nauka i nacional'ny'e kul'tury' (gumanitarny'j kommentarij k estestvoznaniyu). Rostov-na-Donu: Izd-vo Rostovskogo universiteta, 1993. 320 s.
6. *Gachev G.D.* Nacional'ny'e obrazy' mira. M.: Sovetskij pisatel', 1988. 300 s.
7. *Gachev G.D.* Nacional'ny'e obrazy' mira. Evraziya — kosmos kochevnika, zemledel'cza i gorcza. M.: Institut DI-DIK, 1999. 368 s.
8. *Gachev G.D.* Nacional'ny'e obrazy' mira. Kavkaz. Intellektual'ny'e puteshestviya iz Rossii v Gruziju, Azerbajdzhan i Armeniyu. M.: Servis, 2002. 416 s.
9. *Gachev G.D.* Soderzhatel'nost' xudozhestvenny'x form. M.: MGU, 2008. 288 s.
10. *Sokal'skaya A.N.* Slovtvorchestvo kak komponent nauchnogo idiosstilya G.D. Gacheva: avtoref. dis. ... kand. filol. nauk. Majkop, 2007. 19 s.

O.E. Davydova

**Interaction Between Methods of Philosophy of Culture and Culturology
in G.D. Gachev's Works**

The article considers methods of studying the peculiarities of national cultures and their interaction, worked up by G.D. Gachev, in particular, analysis of national traits of a people, reflected in the works, created by the people.

Keywords: culture; philosophy of culture; culturology; methods of philosophy of culture and culturology; spiritual culture.

В.С. Трофимова

Проблема женщины в эпоху раннего Возрождения: Кристина Пизанская

В статье рассматривается положение женщин в средневековой культуре и их роль в общественной жизни того времени, анализируются причины возникновения в европейской культуре на рубеже XIV–XV веков такого явления, как «Спор о женщинах».

Ключевые слова: брак; феминизм; феминистская идеология.

Давно уже является общим местом, что в эпоху Возрождения (XIV–XVI века) в Европе происходит новое открытие человека. Человек отныне воспринимается не как существо грешное и нечистое, а как наиболее совершенное создание Бога, как микрокосм, малая модель Вселенной. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что «человек», которого прославляла культура эпохи Возрождения — преимущественно мужчина. Женщина в этой новой картине мира отсутствовала и по-прежнему считалась существом второстепенным, несовершенным, занимающим подчиненное положение по отношению к мужчине.

Возрождение способствовало не только развитию художественной культуры. В это время интенсивно развивается производство, происходит открытие новых земель, укрепляются торговые связи между разными частями мира, идет становление новой европейской науки. Главную роль в этих процессах, конечно, играла мужская часть населения европейских стран, особенно та, что принадлежала к высшим сословиям. А какое место занимают в этой картине женщины? Разумеется, широко известны прелестные женские образы, созданные Данте, Петраркой, Боттичелли и Рафаэлем, идеальные в своей красоте и добродетели. Но возникает вопрос — была ли актуализирована в это время проблема женщины как человеческого существа, с одной стороны, похожего на мужчину, а с другой стороны, отличающегося от него? Обсуждался ли вопрос о месте женщины в семье и обществе, о ее роли в общественной

и культурной жизни? На все эти вопросы можно дать положительный ответ. Прежде чем говорить о тексте, свидетельствующем об актуализации проблемы женщины в культуре эпохи Возрождения, обратимся к предшествующему периоду — Средним векам.

В эпоху Средневековья проблема женской природы, а также роли женщины в общественной жизни не была актуализирована. Однако это не означает, что взгляды богословов на этот вопрос были едиными. Женоненавистническая традиция в западной мысли восходит к трудам Аристотеля. Женщина для Аристотеля — незавершенный, несовершенный мужчина. Природа женщины менее совершенна по сравнению с мужской. Идея слабости женской природы проходит красной нитью не только через всю средневековую философию, но и в целом через сочинения противников женщин всех времен.

Тертуллиан в сочинении «О женском убранстве» возлагает всю вину за грехопадение человека и за смерть Христа на кресте на Еву. С ним не был согласен Амвросий Медиоланский, который считал Адама более виноватым в грехопадении, чем Ева. И мужчина, и женщина являются образом и подобием Божиим. Различие между ними только в теле, в биологических функциях. Августин Блаженный также считал, что первые люди несут ответственность за грехопадение сообща, однако женское тело, в отличие от мужского, несовершенно. По мнению многих раннехристианских мыслителей, женщина может достичь совершенства, лишь преодолев свою природу и уподобившись мужчине.

Один из самых авторитетных богословов Средневековья Фома Аквинский в своих сочинениях всячески подчеркивает ущербность женщин, их второстепенное положение по сравнению с мужчинами. Любовь к отцу он считает более важной, чем любовь к матери. В браке женщина — помощница мужчины и должна ему подчиняться. Женщина не может быть учителем, так как не может вести за собой. Существования пророчиц Фома не отрицал, однако считал их только проводниками Божьей воли. И даже душа женщины, по его мнению, уступает мужской душе.

Фактически идея порочности женской природы считается общим местом в средневековой мысли. Ю.Л. Бессмертный отмечает, что «приниженность женщины, ее неравноправие по сравнению с мужчиной — характерные черты христианской модели мира» [2: с. 192]. Однако существовала и другая, более благосклонная точка зрения на женщину. Петр Ломбардский, рассматривая историю Творения, подчеркивает, что женщина была создана из ребра мужчины, чтобы быть ему товарищем, а не из его головы, чтобы им управлять, и не из ноги, чтобы ему служить. Надо отметить, что последний аргумент активно использовался защитниками женщин и позднее, в раннее Новое время. Хумберт Романский в своей проповеди «Ко всем женщинам» говорит о преимуществах женщин над мужчинами, обращаясь к истории Творения (женщина была создана в Раю), приводя примеры женщин-последовательниц Христа и подчеркивая величие Богородицы.

Рассмотрение женской природы и качеств женщины было неотделимо от темы брака. В эпоху Средневековья взгляды на брак эволюционируют. Отцы Церкви — Св. Иероним и Григорий Великий — относились к браку критически, считая любой брачный союз повторением первородного греха. Блаженный Августин считал, что такая позиция приближается к манихейству, утверждающему, что брак есть зло, и оправдывал христианский брак как средство продолжения рода. Он считал благом сексуальные отношения в браке: «Супружество следует прославлять, ибо оно делает из порока похоти некое благо; но в то же время супружество испытывает чувство стыда, поскольку не может существовать без вышеупомянутого акта» [1: с. 136]. Рожденные в христианском браке впоследствии могут заменить в раю падших ангелов. При этом на практике вплоть до XII века христианский брак не получает распространения в Европе, где по-прежнему существует многоженство, в редких случаях при заключении брачного союза используется церковное благословение. Григорианские реформы XI века тем не менее способствовали установлению моногамии, брак становится церковным таинством. При этом именно в XI–XII веках растет число людей, выбирающих целибат, причем аскетический идеал больше привлекает мужчин, чем женщин.

Зарождение и распространение в среде рыцарства культа Прекрасной Дамы, связанного с утверждением культа Девы Марии, с одной стороны, способствовали облагораживанию образа женщины, с другой стороны, вели к принижению брака. Рыцарь не стремился жениться на своей возлюбленной, напротив, той надлежало быть замужем, она должна была оставаться недосыгаемой. Даме следовало блюсти свою честь, сдерживать чувственность, а ее поклоннику — проявлять к ней уважение, быть культурным, совершенствоваться и телесно, и духовно. Рождалось современное понимание любви как сочетания плотского влечения с признанием душевных достоинств партнеров.

Причудливое сочетание христианских (в духе Августина) представлений о браке с его критикой в духе куртуазной традиции мы находим в письмах Элоизы и Пьера Абеляра. В знаменитой любовной истории начала XII века ярко проявилась тенденция к высвобождению личности и росту самосознания индивида, смыкающимися с «переосмыслением ценностных ориентаций, способствовавших одухотворению земных (а не только загробных) радостей» [2: с. 291]. Для Абеляра брачный союз с Элоизой, освященный в церкви, был инструментом их спасения. Он превозносит христианский брак. Элоиза, напротив, обрушивается с резкой критикой на браки по расчету, считает брак насилием, средством ограничения свободы, в то время как свободный союз с Абеляром (конкубинат) для нее предпочтителен. Во взглядах Элоизы проявляются элементы куртуазной традиции, которые представлены в интерпретации свободной женщины, готовой на любые жертвы ради возлюбленного.

Умная и образованная Элоиза, при всей уникальности ее душевных качеств и удивительной способности любить, была не единственной выдающейся женщиной в истории Средневековья. Несмотря на критическое, а по-

рой и откровенно пренебрежительное отношение к женщинам христианских богословов, реальное положение вещей свидетельствует о том, что положение женщин в те времена было далеко не безнадежным. Женщины играли активную роль во всех сферах общественной и религиозной жизни. Они внесли равный с мужчинами вклад в основание новых монастырей в VI–VII веках. Они нередко были образованнее мужчин, обладали правами наследования и распоряжения своим имуществом. Андре Мишель отмечает усиление женской власти в X–XI веках [5: с. 30]. В X–XII веках жили выдающиеся писательницы Средневековья: монахини Хросвита Гандерсгеймская и Хильдегарда Бингенская, а также светская поэтесса Мария Французская. В то же время в Салерно работала знаменитая женщина-врач Тротула. Элеонора Аквитанская играла яркую роль и в европейской политике и в покровительстве искусствам.

Усиление роли церкви во всех сферах частной и общественной жизни, основание учебных заведений, доступ в которые для женщин был закрыт, выдавливание женщин из многих отраслей экономики — все эти процессы наблюдаются в Европе, начиная с XII века. Тем не менее женщины оказывали сопротивление: в XIII веке во Франции правила в качестве регента Бланка Кастильская, а в XIV веке в Италии — Джованна Неаполитанская. Женщины играли заметную роль в цеховой жизни; нередко их допускали в цеха наравне с мужчинами. При этом женщины работали за меньшее вознаграждение, и мужчины часто смотрели на них как на ненужных конкурентов.

XIV век ознаменовался во многих европейских странах, прежде всего во Франции, глубоким кризисом во всех сферах жизни. Изменения климата повлияли на положение в сельском хозяйстве, неурожаи способствовали обеднению разных слоев населения. Обострились военные конфликты. В 1337 году началась знаменитая Столетняя война между Англией и Францией, продолжавшаяся с перерывами до середины XV века. В середине XIV столетия разразилась невиданная по своим масштабам эпидемия чумы — «Черная смерть». Все эти факторы повлияли на изменение в мировоззрении людей XIV–XV веков. Подвергались сомнению прежние ценности. Еще более усиливается роль церкви в жизни общества; если говорить о браке, то отныне церковный моногамный брак становится единственной, принятой в массовом сознании формой брака. При этом нарушения брачного канона случались очень часто, и нередко население терпимо относилось к маргинальным формам половых отношений (адюльтеру, конкубинату, проституции).

Появляется целый ряд литературных произведений, в которых говорилось о неудовлетворенности супружеством и в целом о критическом отношении к браку и его возможностям. Вину за неудавшуюся семейную жизнь авторы неизменно возлагали на женщин, и данным текстам присущ ярко выраженный антифеминизм. Культ Дамы к этому времени утрачивает свое влияние и превращается в миф. Очень ярко это проявилось в «Романе о Розе» — одном из центральных произведений французской литературы XIII века. Первая

часть поэмы, написанная Гийомом де Лоррисом около 1230 года, принадлежит куртуазной традиции, в то время как ее продолжение, созданное Жаном де Меном в 1270-е годы, выражает новую мораль, оно направлено на осмеяние рыцарских идеалов и женских недостатков. Антифеминистский настрой был присущ и сочинению клирика Матеолуса «Жалобы», написанному в самом конце XIII века. Спустя сто лет прокурор парижского парламента Жан Ле Февр создает стихотворный перевод этого произведения на французский язык, и начинается «спор о женщинах», продолжавшийся в Европе вплоть до XVIII века включительно.

Многие исследователи-историки практически не говорят о взаимосвязи «спора о женщинах» с дискуссией о браке, а также о важных сдвигах в семейном законодательстве и в отношении к супружеству в XI–XIV веках. Говоря о женской власти, исследователи актуализируют тему политической власти женщин, а проблему женской речи — женской болтливости — увязывают с проблемой целомудрия. Ключевым в сочинениях защитников женщин становится требование дать женщинам образование и опровержение утверждения, что представительницы прекрасного пола неспособны к обучению. Вопрос о женском образовании становится главным для тех, кто защищал женщин в «Споре о женщинах».

Важной особенностью «Спора» было то, что в него включились сами женщины. До начала XIV века, то есть переходного периода от позднего Средневековья к раннему Возрождению, мы не находим женских литературных произведений, целью которых была именно защита представительниц прекрасного пола. Как уже было отмечено, существовали разные точки зрения на природу женщины, однако высказывали их ученые мужи. Писательницы и поэтессы Средневековья показывали в своих произведениях женский взгляд на различные проблемы, но откровенно полемических произведений, посвященных женщинам вообще, они не создавали. В то же время полемичность — характерная черта произведений, которые появлялись в рамках «Спора о женщинах».

Первой писательницей, выступившей в защиту женщин, была Кристина Пизанская (1364–1430). Родившаяся в Венеции, она еще в детстве переехала во Францию и стала видной фигурой во французской литературе конца IV — первой четверти XV века. Ее произведения неизменно включаются в литературные антологии, и ее заслуги как писательницы и поэтессы, которая творила едва ли не во всех существовавших в ее время жанрах, неизменно признаются исследователями.

Кристина Пизанская была, перефразируя Вирджинию Вульф, «дочерью образованного мужчины», королевского астролога и врача Томаса де Пизана, который заботился об обучении ее разным предметам, а не только рукоделию и ведению домашнего хозяйства. В пятнадцать лет она вышла замуж за королевского придворного Этьена де Гастеля, человека просвещенного, мудрого и учтивого. Брак оказался счастливым. Супруг не только не препятствовал

стремлению Кристины к знаниям, но даже поощрял ее литературную деятельность. У них родились двое сыновей и дочь. Семейная идиллия закончилась со смертью Этьена — Кристине тогда было всего двадцать пять лет. Она вынуждена была заботиться о себе и о своих детях и приняла неожиданное для своего времени решение — не выходить замуж повторно, а остаться вдовой и посвятить свою жизнь занятиям литературой. Кристина Пизанская считается первой во Франции профессиональной писательницей, так как основной доход она получала от своих произведений, которые зачастую были написаны на заказ. Согласно обычаям того времени, ей оказывали покровительство знатные особы, такие как Филипп Храбрый, герцог Бургундский и герцог Людовик Орлеанский.

К каким бы жанрам ни обращалась Кристина Пизанская, а она была автором и любовных баллад, и нравоучительных поговорок, и биографии короля Карла V, и даже книги о военном искусстве (не считая книги «О Граде женском»), ее целью было защитить женское достоинство. Кроме того, ее произведения служили демонстрацией того, что женщина может достичь не только учености, но и мудрости. Голос Кристины Пизанской был услышан, ее произведения читали, а сама она приобрела репутацию известной писательницы.

Еще в 1399 году Кристина в одном из своих сочинений обрушилась с критикой на вторую часть «Романа о Розе», написанную Жаном де Меном. Шесть лет спустя она создала главное сочинение, направленное против распространенного женоненавистничества — «О Граде женщин», в котором полемизировала с утверждениями, высказанными Матеолусом в его «Жалобах». Кристина не порывает с христианской традицией обсуждения проблемы женской природы — напротив, она вписывает в нее свою книгу, делая аллюзию на знаменитое творение Августина Блаженного «О Граде Божьем». Вместе с тем она не только сомневается в обоснованности обвинений, которые так часто бросают мужчины в адрес женщин, и обращается к представительницам всех сословий, но и, по сути дела, пишет историю женщин, в которой подходит к отбору имен «с женоцентрической точки зрения» [4: с. 84]. Кристине — героине книги — помогают в этом три женщины-музы — Разумность, Справедливость и Праведность. Они помогают ей построить город, который станет прибежищем для всех известных и достойных почитания женщин.

Нападки на всех женщин без исключения Кристина Пизанская считает продуктом заблуждения, которые «никогда не питались... Разумом» [3: с. 221]. Более того, клевету на женщин Кристина называет противоестественной: «Нет ни одной твари — ни зверя, ни птицы, — которая не любила бы своих самок» [3: с. 222]. Мужчины ополчаются на женщин зачастую из зависти и любви к злословию, а также из-за собственных пороков и изъянов. В качестве примера сожалеющего о своей молодости злого старика Кристина приводит Матеолуса, цитируя при этом его собственное сочинение [3: с. 222]. Писательница не считает «Жалобы» выдающимся произведением о женщинах — напротив, по ее мнению, на эту

тему пока ничего достойного не создано, «одна бестолковщина» [3: с. 224]. Среди мужчин, которые были противниками женщин и одновременно были виновны в содомском грехе, Кристина упоминает астролога Чекко д'Асколи.

Кристина Пизанская яростно полемизирует с расхожим представлением о несовершенстве женского тела. Вслед за Петром Ломбардским она обращает внимание на то, что женщина была создана из ребра мужчины, чтобы быть ему верной подругой, а не рабой» [3: с. 228]. Она подчеркивает духовное равенство мужчин и женщин. Среди положительных женских качеств писательница называет стыдливость, мягкосердечие и набожность. Кристина опровергает традиционные обвинения женщин в болтливости и плаксивости, приводя примеры из Нового завета и всячески подчеркивая, что женщины были угодны Иисусу Христу. Писательница не спорит с утверждением, что шитье является типично женским занятием, но отмечает, что это ремесло поддерживает в мире порядок.

Провозглашая равенство мужчин и женщин, Кристина считает, что у них от природы разные склонности и способности, а следовательно, разное жизненное предназначение. Мужчины сильнее физически, поэтому им легче поддерживать в мире справедливость, даже если для этого нужно прибегнуть к оружию. При этом Кристина не отказывает женщинам в способности к политике: женщины-правительницы и вдовы, которые вынуждены сами управлять хозяйством, служат тому удачными примерами.

Кристина Пизанская разводит понятия знания и благоразумия. Благоразумие необходимо в повседневной жизни, и женщины им одарены в полной мере. Но чтобы пережить свой век и остаться в людской памяти, одного благоразумия мало. Нужны знания, «поэтому полезно по возможности обучать других и сочинять книги для будущих поколений» [3: с. 245]. Писательница ставит вопрос о правильном воспитании и образовании женщин: именно небрежность в воспитании делает девушек распутными, а отсутствие знаний и опыта делает людей тупыми, независимо от принадлежности к тому или иному полу. Кристина является сторонницей обучения женщин тем наукам, которые несут добро, и отмечает, что препятствуют женскому образованию глупые мужчины. Мудрые отцы, напротив, способствуют тому, чтобы их дочери тянулись к знаниям. Так поступал и ее собственный отец.

Как и многие писатели до нее, Кристина Пизанская в своем сочинении не оставляет в стороне семейную проблематику. Апеллируя к традиционной внутрисемейной иерархии, в которой главную роль играет муж, она опровергает обвинения женщин в том, что именно они создают для своих спутников невыносимые условия существования. Напротив, Кристина показывает, что именно женщины чаще всего становятся жертвами несчастливых браков. Положение многих жен она считает тяжелее, «чем жизнь рабынь у сарацинов» [3: с. 252]. Писательница поднимает проблемы, которые до сих пор являются актуальными: насилие в семье, экономическая зависимость жен от мужей. По мнению В.И. Успенской,

«некоторые ее аргументы звучат абсолютно необычно для того времени и явно вытекают из ее феминизма: например, она утверждает, что женщины вовсе не испытывают удовольствия от избиений и изнасилований и что в интересах мужчин верить в этот бред» [4: с. 84–85]. При этом Кристина Пизанская не склонна видеть лишь негативные примеры, как это делали ее предшественники, обсуждавшие пороки семейной жизни. Она говорит о хороших и мудрых мужьях, о преданных женах, ухаживающих за своими супругами, о почтительных дочерях, заботящихся о своих престарелых родителях. Дурные женщины, по мнению Кристины Пизанской, лишены своего естества [3: с. 253].

«Город», который строит Кристина для благородных женщин, должен служить им защитой против нападков мужчин. Писательница посвящает свое произведение женщинам прошлого, настоящего и будущего, причем женщинам не только благородного сословия, но и низших классов. В этом Кристина Пизанская радикально отличается от своих последовательниц, которые жили в раннее Новое время и нередко намеренно ограничивали круг своих читателей представительницами аристократии и высокообразованной элиты.

Книга «О Граде женском», созданная до изобретения книгопечатания в Европе, тем не менее получила широкую известность и во Франции, и за ее пределами. В 1442 году французский поэт Мартин ле Франк выразил восхищение Кристиной в поэме «Защитник дам». В 1521 году книга «О Граде женском» была переведена на английский и опубликована в Англии раньше, чем во Франции.

Главную заслугу Кристины Пизанской — автора «О Граде женском» — современные исследователи видят в том, что она призывала переоценить и проверить патриархатные обобщения и предписания «с точки зрения женского опыта, прошлого и настоящего»; кроме того, она считала, что «женщины должны обращаться за защитой к другим женщинам и что коллективное прошлое женщин может быть источником силы для них в их борьбе за справедливость» [4: с. 85]. Именно Кристина Пизанская заложила основу традиции женских сочинений в защиту представительниц своего пола. В.А. Успенская считает, что она создала «идеологию, объединившую женщин в последующих столетиях, — идеологию феминизма» [4: с. 86]. Однако «феминизм» Кристины Пизанской имел достаточно жесткие ограничения. Она не ставила под сомнение традиционное предназначение женщины как жены, матери и домашней хозяйки и некоторые занятия, например военное дело и адвокатскую практику, считала неподходящими для представительниц прекрасного пола.

Вместе с тем проблемы, которые поднимала Кристина Пизанская в своих произведениях, не исчерпывались «женским вопросом». Она серьезно интересовалась международными отношениями и размышляла о том, как минимизировать деструктивный потенциал войны. Последним она предвосхищает Эразма Роттердамского и позднейшие пацифистские теории. В творчестве Кристины Пизанской оказываются взаимосвязанными две важнейшие для феминистской мысли темы: необходимость женского образования и стремление

к мирному сосуществованию в обществе. Надо отметить, что идеологи пацифизма XVI–XVII веков, такие как Эразм Роттердамский и Ян Амос Коменский, выступали одновременно в защиту предоставления женщинам разностороннего образования.

Итак, феминистская идеология во многом является продуктом раннего Ренессанса. Действительно, уже в произведениях Кристины Пизанской мы наблюдаем стремление к высвобождению человеческой, в данном случае, женской личности из оков предвзятых мнений и предрассудков. Французская писательница старается вернуть в историю женские имена. Более того, она смотрит в будущее, когда говорит о необходимости давать женщинам достойное образование. Отталкиваясь от христианской традиции и следуя достаточно традиционным представлениям о женщине, она открывает новую страницу в европейской культуре.

«Спор о женщинах» продолжался в Европе вплоть до XVIII века, и его роль в изменении положения женщин неоднозначна. В «Споре» участвовали многие европейские писательницы, и создавалась традиция женского литературного творчества в разных странах Европы (Италии, Франции, Англии). В XVI–XVII веках женщины в Италии и Франции начинают играть активную роль в распространении культуры общения и поведения, воздействуя на нравы, прежде всего высших кругов, через салоны. Продолжается осмысление места и роли женщины в обществе. Однако положение представительниц низших слоев, скорее, ухудшалось. Перемены для них наступили только после Великой французской революции, когда движение за женские права охватило широкие массы населения европейских стран.

Кристина Пизанская, первая женщина, которая выразила в своих произведениях мнение своего пола насчет «женского вопроса», вошла и в современную культуру. Ее образ привлек внимание знаменитой итальянской актрисы Стефании Сандрелли, которая в 2009 году выступила в качестве режиссера художественного фильма «Кристина, Кристина», главную роль в котором сыграла ее дочь Аманда. Фильм, однако, посвящен переходному этапу в жизни Кристины Пизанской, когда она еще не стала знаменитым литератором. Тем не менее символично, что образ французской «нововодительницы», выразившей в своих произведениях новое понимание женщины, оказался интересным современным кинематографистам.

Литература

1. *Августин Аврелий*. О супружестве и похоти // Гендерная история Западной Европы: Хрестоматия / Сост. Л.П. Репина, А.Г. Суприянович. Кн. 1. М.: ИВИ РАН, 2006. С. 135–142.

2. *Бессмертный Ю.Л.* Брак, семья и любовь в средневековой Франции // «Пятнадцать радостей брака» и другие сочинения французских авторов XIV–XV веков. М.: Наука, 1991. С. 282–310.

3. *Кристина Пизанская*. Из «Книги о Граде женском» // Пятнадцать радостей брака. М.: Наука, 1991. С. 218–256.

4. *Успенская В.И.* Феминизм до феминизма: Идея прав женщин в истории европейской социальной мысли // Гендерный калейдоскоп: Курс лекций. М.: Academia, 2001. С. 76–98.

5. *Michel A.* Le féménisme. Paris: PUF, 2001. 128 p.

Literatura

1. *Avgustin Avrelij.* O supruzhestve i poxoti // Gendernaya istoriya Zapadnoj Evropy': Xrestomatiya / Sost. L.P. Repina, A.G. Supriyanovich. Kn. 1. M.: IVI RAN, 2006. S. 135–142.

2. *Bessmertnyj Yu.L.* Brak, sem'ya i lyubov' v srednevekovoj Francii // «Pyatnadczat' radostej braka» i drugie sochineniya francuzskix avtorov XIV–XV vekov. M.: Nauka, 1991. S. 282–310.

3. *Kristina Pizanskaya.* Iz «Knigi o Grade zhenskom» // Pyatnadczat' radostej braka. M.: Nauka, 1991. S. 218–256.

4. *Uspenskaya VI.* Feminizm do feminizma: Ideya prav zhenshhin v istorii evropejskoj social'noj my'sli // Gendernyj kalejdoskop: Kurs lekcij. M.: Academia, 2001. S. 76–98.

5. *Michel A.* Le féménisme. Paris: PUF, 2001. 128 p.

V.S. Trofimova

The Problem of a Woman in the Era of Early Renaissance: Christine de Pizan

The article considers the status of women in medieval culture and their role in the social life of that time, analyzes the origin of a phenomenon known as “The debate about women” in the European culture at the turn of the XIV–XV centuries.

Keywords: marriage; feminism; feminist ideology.

Б.Н. Бессонов

**Вл. Соловьев: «Оправдание добра —
единственный путь жизни
во всем и до конца»**

В этом году исполнилось 160 лет со дня рождения нашего первого русского философа Владимира Сергеевича Соловьева (1853–1900). Памяти этого выдающегося мыслителя, его философским идеям и прозрениям посвящена данная статья.

Ключевые слова: добро; истина; красота; благоговение; народность; национальность; русская идея.

Большой русский художник Михаил Васильевич Нестеров в своей картине «На Руси» («Душа народа») изобразил крестный ход, шествие множества людей, представляющих Русь от древности до Первой мировой войны включительно. Они идут, полные надежды найти правду. Среди них мы видим Льва Толстого, Федора Достоевского и Владимира Соловьева. Нестеров считал, что без этих выдающихся мыслителей картина была бы неполной. Толстого, Достоевского и Соловьева нельзя отделить от жизни народа. «Особые тропы народные... сами к ним или от них», — писал художник [1: с. 301].

Вл. Соловьев, конечно, принадлежит нашей истории, но он и наш современник. Может быть, не все его идеи, выводы сегодня актуальны, тем не менее его творчество в целом актуально; его искания, надежды, страхи во многом созвучны нашим сегодняшним исканиям, надеждам, страхам. Вечные проблемы, о которых говорил Вл. Соловьев, сегодня еще более обострились. Угроза экологической катастрофы, насилие и войны, конфликт цивилизаций, культур, отсутствие взаимопонимания между народами, терпимости в отношениях между людьми, бездуховность, погоня за сиюминутными материальными благами и т. д., и т. п. — все это черты современной эпохи.

Надвигающуюся опасность, к тому же порождаемую самим человеком, Вл. Соловьев предчувствовал, предвидел: «Современный человек... потерял правый путь жизни. Перед ним темный и неудержимый поток жизни. Время, как дятел, беспощадно отсчитывает потерянные мгновения» [4: т. 2, с. 620].

Вместе с тем Вл. Соловьев указал и пути, и средства преодоления угрозы, нависшей над человечеством. Это прежде всего — примирение; примирение людей, народов, государств; примирение идей, религий, философий, научных школ. «Сущность истинного христианского дела» составляет то, что «на ло-

гическом языке называется синтезом, а на языке нравственности — примирением» [5: с. 315].

Вл. Соловьев решительно отвергал всякие крайности, любое жесткое противостояние. Не победа той или иной идеи, того или иного народа, государства, а уважение к всеединству, достижение всеединства.

Подлинное всеединство «не есть свобода от особенностей, а только от исключительности». Подлинное всеединство требует, чтобы все его составные элементы «находили себя друг в друге и в целом, каждое полагало себя в другом и другое в себе, ощущало в своей частности единое целое и в целом свою частность» — одним словом, всеединство полагает «абсолютизм солидарности» всего существующего, оно — «Бог — все во всех» [5: с. 36].

Такое понимание всеединства без всяких оговорок, без всяких ограничений применимо к сегодняшним задачам человечества: выжить, сохранить жизнь на планете, добиться мира и взаимопонимания между народами, странами и государствами, обеспечить диалог культур, идеологий, мировоззрений, развитие науки, утверждение нравственности, расцвет искусства. Во всяком случае, творческое наследие Вл. Соловьева в свете того морального опыта, который приобрело человечество в XX веке и за который оно заплатило непомерно тяжелую цену, является высочайшим нравственным ориентиром, освещающим нам путь к созиданию общества, каким оно «быть должно».

Владимир Сергеевич Соловьев родился 16 января 1853 года в Москве. Его отец, Сергей Михайлович, — выдающийся русский историк, автор 28-томной «Истории России». По своим политическим воззрениям он был либерал, ненавидел Николая I, презирал митрополита Филарета. Он страстно любил Пушкина и как поэта и как историка. «Историю Пугачевского бунта» считал началом научной русской истории.

Мать — Поликсена Владимировна. На ее плечах была тяжелая ноша: большая семья, двенадцать детей. Тем не менее она сама учила детей грамоте, читала им стихи Жуковского, Пушкина, Лермонтова.

Среди братьев Владимира выделялся старший — Всеволод. Он получил широкую известность своими историческими романами («Наваждение», «Волхвы», «Великий Розенкрейцер»). Всеволод был близок с Ф.М. Достоевским. Племянник Вл. С. Соловьева, Сергей Соловьев, считал, что «Братья Карамазовы» написаны Ф.М. Достоевским под впечатлением знакомства с братьями Соловьевыми (Всеволод — Дмитрий, Владимир — Иван, Михаил — Алеша Карамазов). Отец поощрял эстетические наклонности и любовь Владимира к естествознанию. Вообще атмосфера семьи очень благотворно влияла на него. Ежедневно в семье Соловьевых собирались самые знаменитые московские ученые и литераторы того времени.

В 1869 году, шестнадцатилетним юношей, Владимир Соловьев поступает в Московский университет. В эти годы началась его философская учеба, сопровождаемая эволюцией привязанностей: от Платона и Аристотеля к Спинозе, от Спинозы к немецкой классической философии, прежде всего к Шеллингу,

затем к Шопенгауэру и Эд. Гартману и, наконец, к религиозному мировоззрению. Увлеченно читает Вл. Соловьев также Л. Фейербаха, благодаря которому приходит к культу человека и человечества. Изучает сочинения Дж. Ст. Милля, воспринимает его скептицизм. Из русских мыслителей наибольшее влияние на Вл. Соловьева оказали славянофилы, прежде всего А.С. Хомяков и И.В. Киреевский. Изучал он и труды революционных демократов, в частности, Д.И. Писарева.

В Университете Вл. Соловьев пробыл четыре года. Сначала он поступил на историко-филологический факультет, потом перешел на физико-математический. Спустя три года снова вернулся на историко-филологический факультет. Почему? Он разочаровался в естествознании. Естествознание, пишет он, знание само по себе совершенно пустое и призрачное. Достойны изучения только человеческая природа и жизнь. Университет не оставил глубокого следа в душе Вл. Соловьева, и в сентябре 1873 года он поступает в качестве вольного слушателя в Духовную Академию.

В Духовной академии Вл. Соловьев основательно занимается своим образованием. Парадоксально, но в университетском журнале («Вестник Европы») Канта, Фихте, Шеллинга называли сумасшедшими, а их сочинения «немецкой галиматъей», тогда как в Духовной академии писались и читались рефераты по философии, обсуждались смысл и значение философии Канта. В Академии были живы традиции знаменитого протоирея-философа Ф.А. Голубинского, в ней в те годы преподавал его сын — Д.Ф. Голубинский.

В этот период очень важным событием в жизни Вл. Соловьева была любовь к Екатерине Владимировне Романовой, его двоюродной сестре. Позднее он признавался, что любил Катю нежной и возвышенной любовью. В письмах к ней делился своими взглядами на духовное понимание окружающей жизни. Переписка с Катей — яркое свидетельство его духовного развития. Он приходит к выводу, что «наука не может быть последней целью жизни. Высшая, истинная цель жизнь другая — нравственная (или религиозная), для которой и наука служит одним из средств» [3: с. 159].

Вл. Соловьев считал, что смысл, цель жизни в нравственном, религиозном совершенствовании. «Я уверен, что истина своею внутреннею силой преобразует весь этот мир лжи, навсегда с корнем уничтожит всю неправду и зло жизни личной и общественной — грубое невежество народных масс, мерзость нравственного запустения образованных классов, кулачное право между государствами — ту бездну тьмы, грязи и крови, в которой до сих пор бьется человечество; все это исчезает как ночной призрак перед восходящим в сознании светом вечной Христовой истины...» [3: с. 172].

2 августа 1873 г. Вл. Соловьев пишет Кате письмо, важнейшее значение которого обуславливается тем, что оно, как отмечает М.С. Лукьянов, исследователь творчества философа, отражает настроение, с которым Вл. Соловьев покидает студенческую скамью; это письмо, в сущности, — исповедание его веры: «Существующий порядок вещей... далеко не таков, каким должен

быть... он основан не на разуме и праве, а, напротив, по большей части на бессмысленной случайности, слепой силе, эгоизме и насильственном изучении... Сознательное убеждение в том, что настоящее состояние человечества не таково, каким быть должно, значит для меня, что оно должно быть изменено, преобразовано.

Я не признаю существующего зла вечным... Я... обязываюсь посвятить всю свою жизнь и все свои силы на то, чтобы это преобразование было действительно совершено». Но какой ценой? «Я знаю, всякое преобразование должно делаться изнутри — из ума и сердца человеческого... нужно действовать на убеждения, убеждать людей в истине... Эта истина, — повторял он снова, — христианство, разумеется, не в старой форме полусознательной веры и неопределенного чувства, а в разумной форме, опирающееся на все великое развитие западной философии и науки. Лишь тогда христианство войдет во всеобщее сознание, сделается всеобщим убеждением всех тех людей, у кого есть голова и сердце. И лишь тогда все изменится, когда люди будут жить в духе безусловной любви и самопожертвования, — долго ли устоит и зло в мире!» [3: с. 173–174].

В 1874 г. Вл. Соловьев по предложению своего университетского преподавателя философии П.Д. Юркевича приезжает в Петербург, чтобы защитить магистерскую диссертацию. Работа называлась «Кризис западной философии» и имела подзаголовок «Против позитивистов». Основные положения диссертации: «Философия как известное рассудительное (рефлектирующее) познание есть всегда дело личного разума» [5: т. 2, с. 5].

Вообще коренная ошибка западной философии, считает Вл. Соловьев, заключается в эмпиризме (не дающем никакого знания, ибо познание — это всегда познание всеобщего) и рационализме (дающем посредством абстрактных понятий только возможное знание).

В противовес этой «односторонности» западной философии Вл. Соловьев формулирует идею философии всеединого и конкретного духа, ставшую основополагающей идеей всех его философских построений. Суть его рассуждений такова: «Последняя цель и высшее благо достигаются только совокупностью существ посредством необходимого и абсолютно целесообразного хода мирового развития, конец которого есть уничтожение исключительного самоутверждения частных существ в их вещественной розни и восстановление их как царства духов, объемлемых всеобщностью духа абсолютного» [5: т. 2, с. 124].

Осуществление универсального синтеза науки, философии и религии должно быть высшею целью и последним результатом умственного развития, — делает фундаментальный прогноз Вл. Соловьев [там же, с.122].

В январе 1875 г. после смерти Юркевича Вл. Соловьев занял его кафедру в Московском университете. Первая его лекция была посвящена определению основного свойства человеческой природы. Он отверг определение человека Аристотелем как существа общественного (политического); по мнению Соловьева, человек — животное смеющееся. В отличие от животных человек может стать выше всякого физического явления, отнестись к нему критиче-

ски, насмешливо. Человека можно определить также и как существо «поэтизирующее и метафизирующее». Как метафизирующее существо человек тяготеет к поиску желаемого, истинно-сущего мира.

В июне 1875 г. Вл. Соловьев уехал в Англию изучать памятники индийской, гностической и средневековой философии. Спустя пять месяцев Вл. Соловьев из Англии уезжает в Египет.

В Египте однажды он решил совершить поездку в пустыню, где был ограблен бедуинами. Ночь Соловьев спал на голой земле, а под утро ему «пришло» видение Софии как воплощение вечности и Женской красоты. Свои ночные прозрения он выразил так:

И долго я лежал в дремоте жуткой,
И вот повеяло: «Усни, мой бедный друг!»
И я уснул; когда ж проснулся чутко —
Дышали розами земля и неба круг.
И в пурпуре небесного блистанья
Очами, полными лазурного огня,
Глядела ты, как первое сиянье
Всемирного и творческого дня.

Что есть, что было, что грядет вовеки —
Все обнял тут один недвижный взор...
Синеют подо мной моря и реки,
И дальний лес, и выси снежных гор...

Один лишь миг! Видение сокрылось —
И солнца шар всходил на небосклон.
В пустыне тишина. Душа молилась,
И не смолкал в ней благовестный звон.

Философ Владимир Эрн позднее скажет по поводу этого и подобных прозрений Вл. Соловьева: «В Соловьеве благодатно соединились два высших дара: дар огромного активного философского ума, умеющего осмыслить свои высшие прозрения, и дар чистой восприимчивости к детской мудрости мистического опыта. И это соединение дало неожиданный свет... В мире умопостигаемого света, который безобразно открылся Платону, Соловьев... открывает определенные ослепительные черты вечной женственности». Более того, «его основное мистическое прозрение легло в основу всего его дела». Это новое метафизическое открытие: образ вечной женственности, великая душа Мира «есть основное событие в жизни Соловьева», подчеркивает Вл. Эрн. По его мнению, прозрение женственной сущности мира, по сути, «является глубочайшей основой чисто русской метафизики» [2: с. 121–122].

В Египте Вл. Соловьев начал размышлять об универсальной религии и «абсолютном начале всех вещей». Ни католичество, ни православие такой религией быть не могут. Вселенская религия — это плод великого древа, корни которого образованы ранним христианством и средневековой философией.

Но это — корни. Сама же вселенская религия — это синтез всех религий, который не отнимает у них ничего положительного и дает им еще то, что они не имеют. Единственное, что она отрицает, — это их узость, исключительность, эгоизм и ненависть.

Что касается «абсолютного начала всех вещей», то оно в себе самом есть единое и простое и в то же время производит все многообразные формы. При этом если восточная религия акцент делает на едином, игнорируя составляющие его частности, то западная традиция жертвует абсолютным и единым в пользу множественности форм. Вселенская же религия призвана соединить эти две тенденции.

Но что такое абсолютное начало? По Вл. Соловьеву, абсолютное начало — это Бог, сверхличный Бог, или потенция бытия. Мировая материя также — потенция бытия. Но Бог как Абсолютное начало есть потенция положительная, он — свобода бытия; материальное же начало, будучи необходимым стремлением к бытию, есть потенция отрицательная, оно — пока еще отсутствие бытия. В этих рассуждениях, как очевидно, проявляется влияние на Вл. Соловьева воззрений Платона, Аристотеля, Августина и Спинозы.

Вл. Соловьев обосновывает также триединство Души, Ума и Духа. Функция Души есть любовь, функция Ума — мысль, функция Духа — блаженство, покой, свобода. Человек мыслит, чтобы быть счастливым, он счастлив, любя и мысля. Вообще любовь есть начало или причина, мысль — среда или средство, блаженство или покой есть конец и цель.

Абсолютное существо как бы вмещает в себя трех людей: человека душевного, человека разумного и человека духовного.

В марте 1876 года Вл. Соловьев уехал из Египта в Италию. В Италии он продолжает размышлять о сути космических и исторических процессов. Происхождение вражды и разделения людей он объясняет «падением» души. Освобождая в себе слепое хотенье, Душа порождает Сатану — слепого космического духа, и, с другой — Демиурга, силу разумную, начало формы. Начинается космический процесс. В борьбе с Демиургом Сатана производит время, изменение, движение, нарушение порядка. Демиург — напротив, производит пространство, порядок, покой.

История — также продолжение борьбы Сатаны и Демиурга. Сатана — олицетворение хаоса в человеческом сознании. Демиург борется с этим хаосом; в результате душа освобождается, появляется сознание.

Начинается исторический процесс; его действующие лица: индусы, греки (затем римляне) и евреи. У индусов душа грезит, в этих грёзах все высшие создания человечества находятся в зародыше: философия, поэзия, магия. Буддизм — последнее слово индусского сознания: все, что есть и чего нет, в равной мере иллюзия, сон.

У греков и римлян душа находится под воздействием вечного Логоса, получая от него красоту и разумность, искусство и философию, затем, у римлян, — и нравственный порядок. Однако у греков и римлян влияние Логоса еще несовершенно. Поэтому греческая философия заканчивается софистикой

и скептицизмом, а греческое искусство больше выражает красоту внешних очертаний тела, чем внутреннюю красоту души.

Чтобы спасти человечество, нужен был народ ультраиндивидуалистический — евреи. В еврействе Душа уже начинает воспринимать вдохновение божественного Духа, хотя и сохраняет еще воздействие Духа хаоса, Сатаны. Первым, в ком божественный Логос по-настоящему соединился с человеческой душой, был Иисус. С появлением христианства природа, по сути, была подчинена человеку. Вместе с тем христиане, победившие Дух хаоса, продолжали относиться к Сатане исключительно как к врагу, не видя в нем орган Божества. Отсюда дуализм христианства: отделение царства Божия от царства Сатаны, разделение людей на избранных и осужденных, учение об аде и вечных муках. Все это в конечном счете и привело историческое христианство к кризису.

Душа, чтобы возродиться, должна отвлечься от всего внешнего, вернуться к себе. Этому возрождению должна помочь философия. Если древняя философия — философия объективного Логоса, то современная философия должна быть философией субъективной души, души в себе самой, — Софии. Реальное воплощение Софии — Вселенская религия.

В Москве Вл. Соловьев читает лекции в Университете. Им было прочитано 12 лекций, которые затем были изданы под названием «Чтения о богочеловечестве». В этих лекциях Соловьев доказывал, что Средневековье исходило из веры в Бога, но не верило в человека, современная же западная цивилизация исходит из веры в человека, но не веры в Бога; поэтому, считает он, задача новой цивилизации — объединить обе эти веры — веру в Бога и веру в человека — в единой истине Богочеловечества.

Богочеловеческая личность, по мнению философа, представляет собой двойственное сознание: сознание границ природного существования и сознания своей божественной сущности. Испытывая ограниченность природного бытия, Богочеловек может подвергнуться искушению сделать свою божественную силу средством для целей, вытекающих из этой ограниченности. Во-первых, искушению сделать материальное благо целью. Во-вторых, искушению поддаться греху ума — гордости. В-третьих, искушению применить насилие ради достижения владычества над миром. Христос преодолел все эти искушения и в результате «приобрел себе служение сил небесных».

К сожалению, утверждает Вл. Соловьев, Запад подпал под воздействие всех трех грехов. Христианство разделило человечество на две части: на Христианскую Церковь, обладающую Божественною истиною, и на остающийся вне христианства, не знающий истинного Бога и во зле лежащий мир, который нужно покорить, и покорить насильно. Это первое искушение. Второе нашло свое выражение в протестантизме и вышедшем из него рационализме. Самоуверенность, самоутверждение разума в практической области привело к дикому хаосу безумия и насилия в период Французской революции, в теоретической же области разум оказался бессильным против эмпирического факта, а притязание создать универсальную науку на началах чистого разума

обернулось построением системы пустых отвлеченных понятий. Третье искушение — абсолютизация материального начала, эгоистического интереса.

Богочеловечество — это соединение истины Христовой с самостоятельным человеческим началом. Поэтому Востоку, сохранившему божественный элемент христианства, необходимо проявить свою внутреннюю силу, воздействуя на Запад. Это имеет не только исторический, но и мистический смысл, подчеркивает Вл. Соловьев [4: т. 2, с. 165–169].

Философ продолжает работать и над «Критикой отвлеченных начал»; он утверждает, что принципы, определяющие наше сознание, относятся к двум главным родам. Первый род составляют такие начала, которые являются для сознания как уже данные, они принимаются верой. Поскольку вера определяет субстанциальное содержание человеческого сознания, то Соловьев называет их положительными или субстанциальными. Принципы второго рода, критически относясь к первым, положительным началам, стремятся путем разумного исследования всех мировых отношений установить общие положения или нормы. Эти принципы философ называет отвлеченными или отрицательными. В отличие от положительных начал, которым присуще значение религиозное, началам отвлеченным присущ, напротив, характер научный.

Вл. Соловьев считает, что исключительно на основе эмпиризма либо рационализма невозможно познание истины. Отвлеченный эмпиризм в своем последовательном развитии приходит к утверждению: все есть явление. Отвлеченный рационализм в своем последовательном развитии приходит к утверждению: все есть понятие. В итоге оба воззрения, проводя свои принципы логически до конца, получают один и тот же отрицательный результат: чистое ничто.

По мнению Вл. Соловьева, действительное познание предмета определяется, во-первых, как вера в безусловное существование предмета, во-вторых, как умственное созерцание или воображение его сущности, или идеи, и, в-третьих, как творческое воплощение этой идеи в актуальных ощущениях нашего чувственного сознания.

Чтобы достичь универсального знания о предмете, необходимо организовать всю область истинного знания в систему свободной теософии, органически объединяющей знание, философию и теологию. Человек должен стремиться к реализации божественного начала во всей эмпирической, природной действительности, во всем реальном бытии, подчеркивает Вл. Соловьев.

В эти же годы философ работает над книгой «Философские начала цельного знания». Здесь ход его рассуждений таков. Стремясь к благу, человек создает три формы общественного союза: экономическую, политическую, духовную; первая форма — внешняя основа, вторая — средство, и только третья есть цель. Все это составляет объективную, или практическую, сферу человеческой жизни.

Следующая сфера — сфера знания. Первая форма знания — наука; здесь центр всего — реальный факт, вторая — отвлеченная философия, здесь главное — общая идея, третья форма — теология, здесь знание получает абсолютное содержание и верховную цель.

Еще одна сфера человеческого бытия — сфера чувств. Первая форма бытия в сфере чувств — техническое художество, творчество в утилитарных целях, вторая — изящное художество, выражающееся в идеальных образах, и третья форма — мистика, воплощающая отношение человека к сверхприродному и сверхчеловеческому миру, идеальному миру самому по себе. Только в этом мире и находится истинная, цельная красота [4: т. 2, с. 174].

Сравнивая с этой точки зрения западную и восточную цивилизации, Вл. Соловьев утверждает, что западная цивилизация в сфере практической развивается в сторону экономического социализма. В сфере знания — в сторону позитивизма, в сфере творчества — в сторону господства технического, утилитарного искусства. В этой связи он делает вывод, что западная цивилизация утрачивает универсальность, все безусловные начала существования. «Отдельный эгоистический интерес, случайный факт, мелкая подробность — атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве — вот последнее слово западной цивилизации» [4: т. 2, с. 174].

Восточный же мир, утверждая монизм, даже исключительный, подавляя самостоятельность человека, все-таки выше западной цивилизации, считает Вл. Соловьев. Но в любом случае и Восток и Запад уже совершили круг своего проявления и привели народы, им подвластные, «к духовной смерти и разложению». И именно славяне, особенно русские, свободные от узких, мелких эгоистических интересов, верящие в положительную действительность высшего мира, могут сообщить живую душу, дать средоточие и целостность разорванному и мертвелому человечеству, соединить его со всецелым Божественным началом, заявляет Вл. Соловьев.

Как эти «средоточие и целостность» выглядят конкретно? В сфере творчества мистика объединит искусство и технику; это новое единство Вл. Соловьев называет *свободной теургией* или цельным творчеством. В сфере знания теология гармонично соединится с философией и наукой, образуя в результате *свободную теософию* или цельное знание. В общественной сфере церковь в свободном внутреннем союзе с обществами политическим и экономическим образует один цельный организм — *свободную теократию* или цельное общество. Церковь как таковая не будет вмешиваться в государственные или экономические дела; ее задача — дать государству высшую цель и безусловную норму деятельности.

Итак, подчеркивает Вл. Соловьев, на этой окончательной ступени исторического развития все сферы общечеловеческого существования образуют органическое целое, единое в своей основе и цели, множественно-тройственное в своих органах и членах. Нормальная относительная деятельность всех органов создает новую общую сферу жизни — *цельную жизнь*. И именно русский народ, являясь провозвестником этой жизни, приведет к ней все человечество.

В подобном же духе толковал «русскую идею» Вл. Соловьев также и в лекции «Три силы». Россия — третья сила, наряду с западной цивилизацией и мусульманским Востоком; эта сила богочеловеческая, именно поэтому ей принадлежит будущее. Великое историческое призвание России есть призвание религиозное.

Русский народ должен быть посредником между человечеством и божественным миром. И когда люди вступят в действительное общение с Богом, тогда все их противоречия и вражда исчезнут, все элементы жизни получат свое положительное значение и цену; тогда люди будут жить свободно, подчиняясь одному общему — божественному началу [4: т. 1, с. 171].

В 1880 г. Вл. Соловьев защитил докторскую диссертацию. В своей вступительной речи он указал на два существенных признака всякой философии: 1) свободное исследование, отличающее философию от религии; 2) универсальность исследуемого предмета, отличающая философию от частных наук. Задача философии, отмечал Вл. Соловьев, путем свободного исследования всех данных сознания установить общую связь или смысл всего существующего. Философия призвана осуществить связь между божественным и материальным. Она должна способствовать «пересозданию» действительности на началах добра, истины и красоты, осуществлению идеи примирения людей в составе единого человечества.

Вл. Соловьев получил степень доктора философии, но не смог получить профессорскую кафедру. И выступал в университете лишь в качестве приват-доцента.

28 января 1881 г. умер Ф.М. Достоевский. Многие связывало Вл. Соловьева с великим писателем. Е.Н. Трубецкой полагает, что понимание Достоевским русской идеи как всечеловеческой и синтетической сформировалось во многом под влиянием Вл. Соловьева. Особенно близки Достоевский и Соловьев были в 1878–1880 гг. В 1878 г. они вместе ездили в Оптину пустынь к старцу Амвросию.

28 марта 1881 г. был убит Александр II. Вл. Соловьев выступил с речью, в которой утверждал, что молодой царь — Александр III — во имя христианской правды должен помиловать убийц своего отца. После этого выступления ему было отказано в праве читать публичные лекции, он должен был уйти в отставку, связь с университетом порвалась.

1881 и 1882 годы Вл. Соловьев посвящает богословской тематике, церковному вопросу. Он критикует Русскую церковь, «папизм» Никона, считает, что именно со времен Никона Русская церковь отравлена латинством, иерархическим властолюбием, стремлением утверждать свой авторитет путем насилия. Он критикует и старообрядцев, которые ушли от матери-церкви, противопоставили ей старое предание.

Весной 1883 г. Вл. Соловьев тяжело перенес тиф. Выздоровление сопровождалось кризисом мировоззрения. «Будь я проклят как царевубийца, если когда-нибудь произнесу слово осуждения на святыню Рима», — пишет он И.С. Аксакову [3: с. 231]. Если прежде он считал католицизм засохшей ветвью на дереве вселенского христианства, которую пора отрубить, то теперь он объявляет его орудием истины.

Вл. Соловьев доказывает, что идеальное устройство человеческого общества должно быть воплощением небесной Софии, отражением божественной Троицы. Отцу соответствует на земле вселенский первосвященник — папа римский. Сыну — христианский царь, Духу Святому — пророк. Про-

роческое служение, по Вл. Соловьеву, есть главное, представлявшее синтетическое единство двух первых.

В 80-е годы Вл. Соловьев активно включился также в дискуссию, которая велась в кругах русской общественности по социальным и национальным проблемам. Примечательно, что первоначально Вл. Соловьев не видел в России никакой почвы для национального вопроса. «Тысячелетнюю историческую работу создалась Россия, как единая, независимая и великая держава. Это есть дело сделанное, никакому вопросу не подлежащее». Поэтому у нас дело идет не столько о материальном факте, сколько об идеальной цели. «Национальный вопрос в России есть вопрос не о существовании, а о достойном существовании», — заявляет Вл. Соловьев. Человек существует достойно, когда подчиняет свою жизнь и свои дела нравственному закону. Отделять политику от нравственности — ложный предрассудок. Нравственный закон — один для всех и во всем. «Здравая политика есть лишь искусство наилучшим образом осуществлять нравственные цели в делах народных и международных» [4: т. 1, с. 260].

Народ не должен замыкаться в себе. Преднамеренная искусственная самобытность — это пустая претензия. Вспомним Гёте, призывает Вл. Соловьев. Бесспорно великий представитель германской национальности, провозвестник настоящих откровений германского духа, он вместе с тем был в высшей степени выразителем общечеловеческих интересов. Народный дух, национальный тип, самобытный характер — все это существует и действует собственной силой, не требуя и не допуская никакого искусственного возбуждения. В истинном народном нет ничего нарочного, иначе вместо народности окажется народничество. Между тем и другим такая же точно разница, как между оригинальностью и оригинальничаньем: первое есть нечто невольное и хорошее, второе есть нечто намеренное и дурное.

Противопоставляя народность и национальный эгоизм, Вл. Соловьев писал, что признает народность как положительную силу, когда она служит вселенской (сверхнародной) идее. Чем более известный народ предан вселенской (сверхнародной) идее, тем он сильнее, лучше, значительнее... Если национальность хороша, то и решения ее выйдут самыми национальными.

Неоднократно возвращаясь к национальному вопросу, философ вновь подчеркивал: «Мы различаем народность от национализма по плодам их. Плоды английской народности мы видим в Шекспире и Байроне, в Беркли и Ньютоне; плоды же английского национализма суть всемирный грабеж... разрушение и убийство. Плоды великой германской народности суть Лессинг и Гёте, Кант и Шеллинг, а плоды германского национализма — насильственное онемечивание соседей от времен тевтонских рыцарей...» [4: т. 1, с. 64].

А что же русский народ, Россия? Задача России, настойчиво подчеркивает Вл. Соловьев, — религиозная. Россия должна быть посредником между сегодняшней человеческой действительностью и сверхчеловеческим божественным миром.

В то же время он отмечал, что русским присущи весьма серьезные недостатки. В России, как и в ее «учительнице» Византии, слабо развиты со-

знание безусловного человеческого достоинства, принцип самостоятельной и самодеятельной личности. Русский человек относится с крайним недоверием к силам и средствам человеческого ума, а также с глубоким презрением к отвлеченным, умозрительным теориям, ко всему, что не имеет явного применения к нравственной и материальной жизни. Эта особенность заставляет русские умы держаться по преимуществу двух точек зрения: крайнего скептицизма и крайнего мистицизма. Ясно, что и та, и другая исключают возможность настоящей философии. При такой точке зрения наш ум, вместо самодеятельной силы, превращается в безразличную и пассивную среду, пропускающую через себя всякие возможности, ни одной не отталкивая и ни одной не задерживая. Пока русские не обретут чувства свободы и достоинства, пока Россия не освободится от других своих грехов, они во всех своих делах останутся нравственно связанными, духовно парализованными, и ничего, кроме неудач, не увидят.

И тем не менее именно Россия, русские в силу своей способности самоотречения, отречения от богатства, от шумной славы, от чрезмерного рационализма и педантизма, от всего внешнего и наносного (именно в этом смысле говорит об отречении и самоотречении Вл. Соловьев), прежде других народов могут освободиться от всякой исключительности, раскрыть и приложить к делу лучшие свойства русской народности: братолюбие, широту взглядов, веротерпимость, истинную религиозность.

Вл. Соловьев откликнулся на все проблемы, волновавшие русское, российское общество. В частности, весьма интересны его суждения по поводу идей К. Маркса, Л. Толстого и Ф. Ницше. Идея К. Маркса (которую Вл. Соловьев сводил к экономическому детерминизму) обращена, по его мнению, на текущее и насущное, идея Л. Толстого захватывает отчасти и завтрашний день, а идея Ф. Ницше связана с тем, что выступает послезавтра и далее.

«В “окошко” экономического материализма, — образно обобщает учения данных мыслителей Соловьев, — мы видим один задний (или нижний) двор истории и современности; “окно” толстовского отвлеченного морализма выходит на чистый, но уже слишком, до совершенной пустоты чистый двор бесстрастия, отречения, непротивления, неделания и прочих “без” и “не”; ну, а из “окна” ницшенского “сверхчеловека” прямо открывается необъятный простор для всех жизненных дорог» [5: с. 627–628]. Конечно, замечает Вл. Соловьев, все зависит от содержания, которое вкладывается в понятие. Идея сверхчеловека может быть ущербной, если, ссылаясь на нее, обосновывают право «сильных» подавлять «слабых». Но она может быть позитивной, если побуждает нас хотеть бесконечного совершенства.

Сейчас перед людьми весьма остро встал вопрос об отношении к природе, к окружающему нас миру. Вл. Соловьев еще на рубеже XIX и XX веков подчеркивал: «Природа — не только вещь, она овеществленная сущность, которой мы можем, а потому и должны способствовать в ее одухотворении. Цель труда

по отношению к природе не есть пользование ею для добывания вещей и денег, а совершенствование ее самой — оживление в ней мертвого, одухотворение вещественного... Без любви к природе для нее самой нельзя осуществить нравственную организацию материальной жизни» [5: т. 1, с. 427].

Большое внимание Вл. Соловьев уделял «социальному вопросу»: проблемам социальной справедливости, равенства, собственности, прав и обязанностей гражданина.

Основа права — свобода и равенство его субъектов, подчеркивал он в статье «Право и нравственность». Отнимите свободу — и право превращается в свою противоположность, становится насилием. Отказ от равенства также уничтожает право, ибо тоже приводит к насилию. Перед законом все равны, иначе нет закона. Свобода и равенство в своем соединении образуют человеческое общество как правовой порядок.

Требование нравственности и требование права в известной мере совпадают между собой, но вместе с тем и не совпадают. Убивать, красть, насиловать — одинаково противно и нравственному и юридическому закону, это и грех и преступление. Тяжба с ближними из-за имущества противна нравственности, но вполне согласуется с правом. Гнев, зависть, сплетня, чревоугодие молчаливо допускаются правом, но осуждаются нравственностью. Право — есть норма интересов, подлежащих публичному охранению.

Уточняя, что такое равенство, Вл. Соловьев отмечал, что подлинный смысл равенства заключается в равенстве людей как людей, как нравственных личностей. Отсюда следует, что ни один человек не может рассматриваться как средство для достижения чего бы то ни было. Каждому человеку присуща внутренняя ценность, и он обладает неотъемлемым правом на существование. Смысл общества в том, чтобы обеспечить каждому из его членов не только материальное существование, но и существование достойное.

Вместе с тем, полагает Вл. Соловьев, нравственная личность не может пользоваться правами без соответствующих обязанностей. Если человек имеет право пользоваться природой для себя и для своих близких, то он также и обязан возделывать и улучшать природу для блага других, следовательно, он должен рассматривать их не только как средство, но и как цель. Вл. Соловьев подчеркивает, что «надо сохранять оба вида собственности, как равно необходимые для подлинной человеческой жизни: собственность коллективную, для общего обеспечения минимума материальных благ, и собственность личную, чтобы возвысить природу до высшей степени совершенства». В любом случае собственность не должна «*быть эгоизмом*, распространяемым на мир вещественный, она должна осуществлять всеобщую солидарность» [4: т. 2, с. 448–449].

Вл. Соловьев отнюдь не ограничивался теоретическим рассмотрением социальных проблем. Он активно включался в их практическое разрешение. Когда в 1891 году Россию постиг ужасный голод, он делал благотворительные сборы, передавал гонорар за многие свои публикации в пользу голодающих.

В 1894 году Вл. Соловьев начал работу над книгой «Оправдание Добра» — главного труда своей жизни. «Назначение этой книги, — писал он, — показать добро как правду, то есть как единственный правый, верный себе путь жизни во всем и до конца» [4: т. 1, с. 79]. Первичными элементами нравственности, позволяющими и требующими жить в добре, Вл. Соловьев считает три чувства: стыда (полового), жалости или альтруизма и благоговения или страха Божия. Он спорит с Платоном, стыдившимся своей телесности, находившим постыдным акт питания. Вл. Соловьев считает, что в телесности самой по себе нет ничего постыдного. Постыдно порабощение духа силами низшей, животной природы. Не акт питания, а половой акт — вот что возбуждает чувство стыда, и против него свидетельствует совесть.

«В момент грехопадения в глубине человеческой души раздается высший голос, спрашивающий — где ты? Где твое нравственное достоинство?.. — И тут же дается ответ: Я услышал Божественный голос, я убоился возбуждения и обнаружения своей низшей природы: я стыжусь, следовательно, существую, не физически только существую, но и нравственно, — я стыжусь своей животности, следовательно, я еще существую как человек» [4: т. 1, с. 124]. Стыд охраняет наше достоинство по отношению «к захватам» животных влечений, жалость внутренне уравнивает нас с другими, в религиозном чувстве благоговения выражается наше признание высшего добра.

Эти три чувства — стыд, жалость, благоговение — вечная, незыблемая основа нравственной жизни, нравственного совершенствования человека.

Но нравственная жизнь, нравственное совершенствование отнюдь не ограничиваются лишь личной жизнью отдельного человека. Процесс совершенствования, составляющий нравственный смысл нашей жизни, может быть мыслим только как процесс собирательный, происходящий в собирательном человеке, то есть в семье, народе, человечестве.

«При постоянном взаимодействии личного нравственного подвига и организованной нравственной работы собирательного человека, нравственный смысл жизни, или Добро, получает свое окончательное оправдание, являясь во всей чистоте, полноте и силе» [4: т. 1, с. 546], — подчеркивает Вл. Соловьев. В «Оправдании Добра» Вл. Соловьев в качестве начала общественного устройства провозглашает «совершенное общество», в котором развитие личности обуславливается общественным единством, направленным на то, чтобы каждый был целью всех и, вместе с тем, чтобы все были целью каждого. «Совершенное общество» есть «дополненная или расширенная личность, а личность — сжатое или сосредоточенное общество» [4: т. 1, с. 286].

Подлинно совершенное общество может и должно упрочить свое существование и возвысить свое достоинство, только становясь сообразным нравственной норме. Именно поэтому, отмечает Вл. Соловьев, дело не во внешнем отрицании тех или других учреждений, не в удовлетворении материальных и формальных интересов людей, а в первую очередь «в искреннем и последовательном старании улучшить внутренне все учреждения и отношения общест-

венные, могущие стать хорошими, все более и более подчиняя их единому и безусловному нравственному идеалу свободного единения всех в совершенном добре» [4: т. 1, с. 356].

Философ много размышлял и о проблемах эстетики. Он не соглашался ни с утилитарной теорией красоты, ни с теорией искусства для искусства. Цель красоты — практическая, утверждает Вл. Соловьев: преобразование и спасение мира. С эстетической точки зрения осмысливает Вл. Соловьев и космический процесс, противоборство божественного Логоса с первобытным хаосом. Душа мира, утверждает он, достигает просветления и самосознания в красоте неба и моря, в красоте растений. В животном мире противодействие хаоса созидательному уму проявляется в безобразных чудовищах, низших организмах, представляющих собой одно «копошашееся безобразие».

Наибольшая же сила и полнота внутренних жизненных состояний соединяется с наисовершеннейшей видимой формой в прекрасном женском теле, этом высшем союзе животной и растительной красоты, утверждает философ.

Бесспорно, Вл.С. Соловьев оказал огромное влияние и на русскую, и на мировую философию. Русские философы высоко ценили его учение о всеедином духе, о цельном знании, о Богочеловечестве. Евг. Трубецкой особо отмечал универсализм Соловьева: «В истории философии трудно найти более широкий, всеобъемлющий синтез того великого и ценного, что произвела человеческая мысль... Тот универсализм, в котором Достоевский усматривает особенность русского гения, был ему присущ в высшей мере» [2: с. 62, 64]. В том же духе писал о Вл.С. Соловьеве и Н.А. Бердяев: «Русская жизнь и мысль второй половины XIX века не знает другого столь вселенского, универсального человека, для которого существовала лишь Россия, человечество, Мировая душа, церковь, Бог... Жил он в единении с душой мира, которую, как верный рыцарь, хотел освободить из плена» [2: с. 98].

Вл. Соловьев оказал глубокое воздействие и на развитие русской культуры. Он был провозвестником русского Ренессанса. Его мистические стихи и эстетические идеи во многом определили пути русского символизма.

Соловьев был человеком высочайшей нравственности. Вся его жизнь была посвящена утверждению добра. Все остальное — не существенно. Его часто сравнивали со святым Франциском Азисским, подчеркивая его добровольную бедность, бытовую неустроенность, скитальчество. Его сестра М.С. Безобразова так передает отзывы о нем знавших его людей: «В присутствии вашего брата сам становишься лучше, при нем слишком стыдно было думать и чувствовать гадко».

Добро в представлении Вл.С. Соловьева было неразрывно связано с Истиной и Красотой. В сущности, и Истина и Красота — проявление Добра. Добро — цель, смысл жизни человека. Вера в Истину — критерий наших знаний о том, что такое добро. Без красоты как критерия преобразования действительности нет полной радости жизни, нет, следовательно, и совершенного добра. Лишь оправдание Добра и как нравственности, и как истины, и как красоты может быть окончатель-

ным ручательством его торжества, считал Соловьев. К этому торжеству добра и как нравственности, и как истины, и как красоты Владимир Сергеевич Соловьев был беззаветно устремлен всю свою жизнь.

Литература

1. *Нестеров М.В.* Письма. Избранное. М.: Искусство, 1988. 300 с.
2. О Владимире Соловьеве. Томск: ТГУ, 1997.
3. *Соловьев Вл.* Неподвижно лишь солнце любви. Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М.: Московский рабочий, 1990. 445 с.
4. *Соловьев Вл.* Сочинения: В 2-х тт. М.: Правда, 1989. Т. 1, 687 с.; Т. 2, 736 с.
5. *Соловьев Вл.* Сочинения: В 2-х тт. М.: Мысль, 1988. Т. 1, 894 с.; Т. 2, 824 с.

Literatura

1. *Nesterov M.V.* Pis'ma. Izbrannoe. M.: Iskusstvo, 1988. 300 s.
2. О Vladimire Solov'evе. Tomsk: TGU, 1997.
3. *Solov'ev Vl.* Nepodvizhno lish' solnce lyubvi. Stixotvoreniya. Proza. Pis'ma. Vospominaniya sovremennikov. M.: Moskovskij rabochij, 1990. 445 s.
4. *Solov'ev Vl.* Sochineniya: V 2-x tt. M.: Pravda, 1989. T. 1, 687 s.; T. 2, 736 s.
5. *Solov'ev Vl.* Sochineniya: V 2-x tt. M.: My'sl', 1988. T. 1, 894 s.; T. 2, 824 s.

B.N. Bessonov

VI. Solovyov: Justification of Good — the Only Way of Life in Everything and Up to the End

This year it is the 160th anniversary when our first Russian philosopher Vladimir Sergeevich Solovyov (1853–1900) was born. This article is dedicated to the memory of this out-standing thinker, his philosophical ideas and insights.

Keywords: good; truth; beauty; veneration; national character; ethnic group; Russian idea.

И.А. Бирич

**Философия русского космизма —
основа будущего мировоззрения
(обзор выступлений участников
межвузовской конференции)**

В апреле 2013 года в рамках Дней науки в МГПУ проходила межвузовская конференция «Философия русского космизма — основа будущего мировоззрения», инициированная общеуниверситетской кафедрой философии Института гуманитарных наук МГПУ. На конференции присутствовало 50 человек, из них 14 студентов, выступили 15 докладчиков. В конце заседания состоялся обмен мнениями. Открыл конференцию заведующий кафедрой философии, профессор **Борис Николаевич Бессонов**. Он сказал о том, что тема конференции весьма актуальна для развития самой философии как мировоззренческой дисциплины. Тема космизма обозначилась в истории русской философии еще в последней трети XIX в. К ней обращались Владимир Соловьев, Николай Федоров, Николай Бердяев, но тогда она оказалась на обочине активно обсуждаемых в русском обществе мировоззренческих проблем. Споры и дискуссии между собой различных философских школ закончились победой марксизма в России. Проходит сто лет, и в Советском Союзе в 80-е годы XX в. среди философов и ученых неожиданно возникает совершенно новое мировоззренческое направление — философия русского космизма, своими корнями уходящая как раз в эпоху духовных исканий конца XIX в. Новую жизнь этому направлению, безусловно, придали наши успехи в освоении космоса, обращение к гению Константина Эдуардовича Циолковского. С 80-х гг. XX в. в Калуге регулярно стали проводиться Чтения Циолковского, где наряду с научными обсуждениями идей русского физика — провинциального учителя из глубинки России — стали подниматься его философские идеи, высказанные им в ряде уникальных по своему масштабу мышления книг. И выяснилось, что у Циолковского были непосредственные

учителя в этом направлении, а главное, последователи в мире советской науки и философии, протянувшие через весь XX век цепочку преемственности в исследовании человека и планеты Земля как космических явлений. Вот об этом мы и будем говорить на нашей конференции.

Первая часть конференции была посвящена персоналиям философии русского космизма. Профессор общеуниверситетской кафедры философии **Инна Алексеевна Бирич** познакомила аудиторию с плеядой русских космистов — философов, поэтов, ученых — естественников и гуманитариев, осуществлявших эту цепочку мировоззренческой преемственности от конца XIX в. до конца XX в. К ним относятся Н. Федоров, П. Флоренский, русские поэты-символисты, композиторы и художники начала XX в., семья Рерихов, К. Циолковский, А. Чижевский, В. Вернадский, Л. Гумилев, Н. Моисеев, Вл. Казначеев и др. Говоря о плеяде этих замечательных мыслителей, И.А. Бирич сказала и о той важной роли, что сыграла в деле пропаганды философии русского космизма наша современница, ученый-филолог и философ Светлана Григорьевна Семенова, исследователь трудов Николая Федорова. И.А. Бирич также обозначила критерии, по которым мы сегодня можем точно определить принадлежность того или иного мыслителя к традиции русского космизма. Во-первых, это масштаб личностей. Всем им присущи универсальность мышления, чуткость к новым проблемам, разносторонность талантов, особый дар синтеза идей и их организационного воплощения, бесстрашие этической позиции, великие целеустремленность и работоспособность, трагичность судьбы и красота нравственного подвига. Будучи реальными людьми уходящей эпохи, они были одновременно и людьми из будущего, приоткрывая нам завесу над тайной грядущего образа Человека. Во-вторых, это масштабность научного и культурного вклада русских космистов в науку и искусство XX века, проверенного на практике и определившего основные фундаментальные направления в их развитии. И в-третьих, — и это самое главное — жизнь и труды русских космистов явили нам основные черты будущего мироздания: космичность мировоззрения, нравственный максимализм и оптимизм, гармония и красота как принцип творчества и жизни.

Доктор филологических наук, ведущий сотрудник Института мировой литературы РАН **Анастасия Георгиевна Гачева**, выступила с докладом «“Философия общего дела” Н. Федорова в контексте русского космизма». Николай Федорович Федоров (1829–1903) продвигал идеал «всесословной» христианской общины, братского воссоединения человечества в борьбе со смертью, решительно отвергал националистические предрассудки, любую национальную исключительность, потому что на человека он смотрел как на союзника Творца в преображении Вселенной, вместе с Ним сознательно участвующего в общем плане эволюции мироздания — новой Земли и нового Неба. Философия Федорова была реализацией идеи «активного христианства». Такой взгляд на Бытие и на человека резко отличался от современного

Федорову официального православия, разделявшего Творца и его творение, Дух и Материю. В «Философии общего дела» Н. Федоровым были предвосхищены многие научно-технические проекты, которые уже сегодня могут быть реализованы: выход человечества в Космос, регуляция природных стихий, освоение околосолнечного пространства и новых видов энергии, новый взгляд на генетику в контексте медицинской науки, открытия К. Циолковского в том числе.

Кандидат философских наук, представитель философской секции Чтений К.Э. Циолковского, автор книг об ученом **Валентина Ефимовна Ермолаева** рассказала о главной идее Циолковского (1857–1935), которую она связывает с его открытиями не столько в области физики, сколько в области философии. Он сам называл ее космической философией, выделяя в ней необходимое этическое направление. Он — автор трактата «Космическая этика», в котором утверждалось, что во Вселенной действует космический разум, жизнь имеет разнообразные формы, органические в том числе, например человек, но все эти формы должны соблюдать законы Вселенной, и главный из них — закон самосовершенствования материи.

Профессор общеуниверситетской кафедры философии МГПУ, доктор философских наук **Александр Яковлевич Иванюшкин** продолжил развивать эту тему, проведя сравнительный анализ идей К. Циолковского и его ученика А. Чижевского. По мнению докладчика, А.Л. Чижевский (1897–1964) — этот русский Леонардо, как его называли современники, вероятно, последний великий представитель (конгениальный Циолковскому и Вернадскому) русского космизма. «Я воспринимаю Чижевского, — сказал докладчик, — как символ своеобразного моста между Серебряным веком русской культуры и взлетом советской науки после Великой Отечественной войны. В высочайшей оценке Чижевского как ученого наше внимание привлекает слово «натуралист». Оно подчеркивает синкретизм его мировоззрения, в котором художественные интуиции и образы, а также философская свобода мысли были органически связаны с собственно научными гипотезами, которые поражали окружающих новизной, оригинальностью. В то же время, как и Циолковский, Чижевский не был сосредоточен на проблеме демаркации научных и ненаучных знаний, относящихся к собственно области методологии науки, за что и был репрессирован в 40-е годы. Осмысление данной проблемы в науке в конце XX в., в частности кризиса классической науки, стало обязательным условием ее дальнейшего развития».

Серьезный доклад «Идеи космоса у Владимира Ивановича Вернадского», посвященный 150-летию со дня рождения ученого, сделал кандидат естественных наук, ведущий сотрудник Института истории естествознания РАН, биограф ученого **Геннадий Петрович Аксенов**. Он особо обратил внимание на цельность и универсальность личности В.И. Вернадского (1863–1945), который все делал с азартом и нравственным максимализмом, работал на стыках наук, выдвинул концепцию ноосферного развития планеты вместе со своим актив-

ным агентом — человеком, заявлял о необходимости синтеза науки, философии и религии в качестве нового мировоззрения. Религиозное чувство («ноосферная религия») Вернадский воспринимал как источник вдохновения для творчества, научного в том числе. Умел любить и дружить, ценил своих учеников. Претерпел эволюцию своего сознания от создателя кадетской партии, активного деятеля земского самоуправления в Тамбовской губернии, благотворителя, ученого и организатора советской науки, мастера эпистолярного жанра (5 томов писем к жене, 7 томов дневников) до учителя жизни для окружающих.

С идеями Валериана Николаевича Муравьева (1885–1932), советского философа, публициста, автора теории времени и организации управления, участников конференции познакомил соискатель кафедры философии Государственного университета управления **Вячеслав Евгеньевич Егоров**. Представителем русского космизма его сделали разработки времени и пространства в русле идей В.И. Вернадского о биосфере, у которого время относится не столько к человеку, сколько ко всему живому веществу планеты в смене поколений: это универсальное время всей Вселенной. Муравьев, напротив, утверждал, что время порождается творческим сознанием человека. У Муравьева время не просто обратимо, а возобновимо, управляемо в любом желательном направлении, реализуемо в деятельности людей. По мнению Муравьева, успех означает продвижение эволюции вперед, а неуспех — ее остановку и попятное движение.

Об антропокосмических философских идеях советского академика, ученого-биолога Николая Григорьевича Холодного (1882–1953) рассказала преподаватель кафедры философии МИИТ **Ольга Георгиевна Садикова**. Ученый оставил удивительное философское завещание, посвятив четыре труднейших военных года своей жизни написанию рукописи «Мысли натуралиста о природе и человеке». Вслед за В.И. Вернадским он стал представителем активно-эволюционной мысли, утверждающей эволюционную задачу человечества, направленную на творчество ноосферы, преобразование лика Земли, а в перспективе и всего космоса.

Во второй части конференции прошли обсуждения заявленных идей. Если доцент общеуниверситетской кафедры философии МГПУ, кандидат философских наук **Дмитрий Петрович Подкосов** обратился к древним архетипам русского сознания, утверждающим первичность жизни как таковой и отраженным в философии русского космизма, то кандидат биологических наук, директор Института ноосферных исследований **Борис Георгиевич Режабек** заглянул в завтрашний день, посвятив свое выступление философии русского космизма как основе ноосферного мировоззрения, предложив свой вариант синтеза науки, философии и религии.

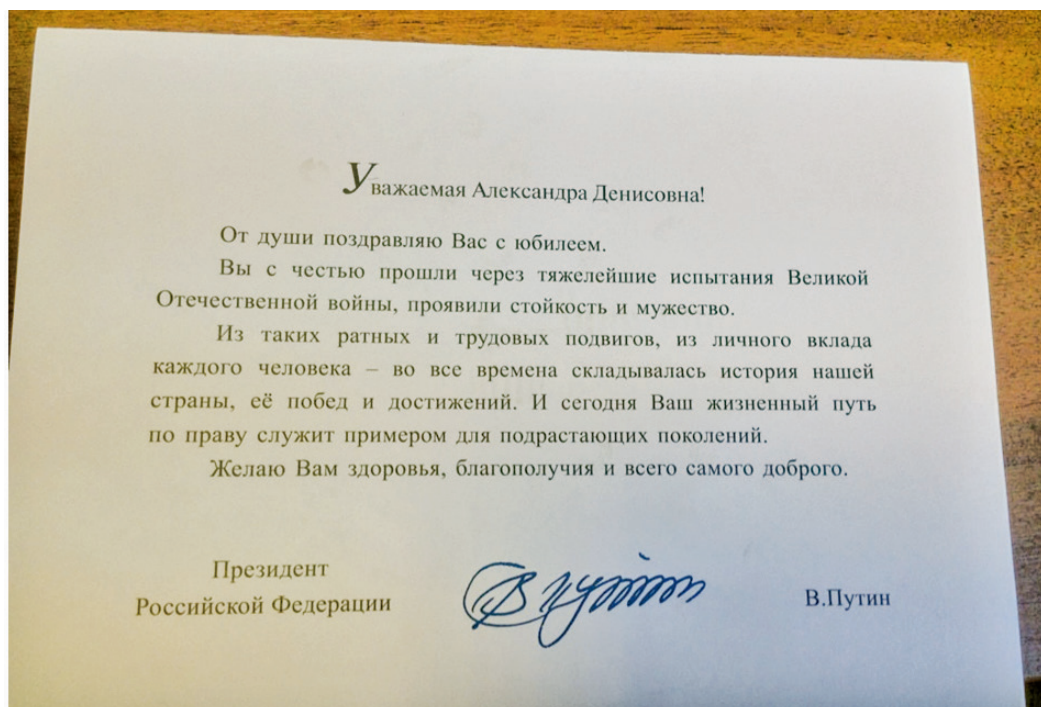
Доцент общеуниверситетской кафедры социологии, политологии и экономики МГПУ **Игорь Аркадьевич Васильев** предложил рассматривать явление русского космизма в контексте астрологических и астрономических прогно-

зов прошлого. Профессор общеуниверситетской кафедры философии МГПУ, доктор философских наук **Александр Евгеньевич Черезов** проанализировал идеи жизни и бессмертия в работах русских космистов в русле новых исследований в генетике и синергетике. Его выступление вызвало много вопросов, ответы на которые перешли в научную дискуссию. Так, директор музея 1-й Атомной электростанции в Обнинске **Михаил Михайлович Гайдин** рассказал собравшимся о большом проекте «Планета Земля — Институт человека», инициированном философско-научным обществом им. Николая Федорова, и предложил принять в нем участие.

В стенах педагогического вуза нельзя было не обратиться к проблемам образования. Профессор кафедры педагогики и психологии российской Академии повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования, кандидат философских наук **Ольга Григорьевна Панченко** проанализировала идеи В.И. Вернадского о задачах образования в свете современных образовательных проблем. В.И. Вернадский видел перспективы высшего образования в его независимости, автономности. В центре единого культурного образованного общества, в соответствии с его идеями, должна находиться свободная, самостоятельная независимая личность, способная познавать мир, руководить обществом, вести научную деятельность. Таким образом, интеллигенция, будучи творцом культуры, должна оценить свободу личности и свободу творчества.

В конце конференции было решено издать сборник научных статей по материалам выступлений ее участников.

НАШ ЮБИЛЯР —
АЛЕКСАНДРА ДЕНИСОВНА ГЕТМАНОВА



От всей души поздравляем Александру Денисовну Гетманову с замечательной датой, желаем ей доброго здоровья, новых творческих достижений, успехов в отстаивании прав логики и академической философии в целом в образовательном процессе. Ниже мы публикуем беседу с Александрой Денисовной, которую по тематике вопросов и ответов сочли возможным назвать «Логика в системе образования и воспитания».

*Сотрудники кафедры философии МГПУ
и редакция «Вестника МГПУ»*

Логика в системе образования и воспитания

Беседа с А.Д. Гетмановой

Бессонов Б.Н.: Александра Денисовна, расскажите о Ваших корнях, родине, вашем детстве, семье.

Гетманова А.Д.: Родилась я в Ярославской области, в Парфентьевском районе, в деревне Панино, в семье крестьянина-середняка. В 1929 г. наша семья уехала в г. Орехово-Зуево. Там я провела все время до войны. Папа был строителем-десятником и прорабом. Он гордился тем, что строил дома в Москве. Дедушка до революции работал мастером в Санкт-Петербурге на Кировском заводе. Дедушка и папа уезжали из деревни на заработки. Мама была домохозяйкой. В семье было семеро детей (мама как мать-героиня была награждена медалью), я была самой младшей. Все лучшие качества мне передала мама. Я маме очень благодарна. Ее светлый облик рядом со мной всю мою жизнь.



Бессонов Б.Н.: Александра Денисовна, расскажите о годах войны.

Училась я в Орехово-Зуево в школе № 1 с 1 по 10 класс. После окончания школы наступила война. наших ребят призвали в армию. Сначала я работала на стройке, затем пошла учиться в двухгодичный Орехово-зуевский учительский институт на литературный факультет, потом перешла на физико-математический факультет. Это было начало становления моей научной карьеры. Вела математику у нас Анастасия Перепёлкина, прекрасный учитель, редкой души человек. Она так четко преподавала математику, что зародила в нас, студентах, большой интерес к этой науке.

Мы с подружкой узнали, что идет набор на военные курсы. За нас давали поручительство три члена партии, в том числе ректор института. Учеба проходила в течение 8 месяцев. Были тяжелые условия. Огромный физкультур-

ный зал, неотапливаемый, железные кровати, нас было человек 30 девушек, очень холодно. Там были две маленькие печурки-буржуйки, в которых мы готовили еду. Вся война мне запомнилась как голод. Тяжелое испытание голодом. Но уныния не было. По карточкам я получала 400 г хлеба, 3 кг крупы на месяц, 200 г сахара, масло подсолнечного немного. Питались картошкой со своего огорода, но ее хватало только до марта. Очень было тяжелое время. Однажды, в начале месяца, у меня украли карточки. Это грозило голодной смертью, никто не мог помочь. Но меня поддержали, мне поверили, что карточки украли, и поставили на обеды в столовую без талонов, так я выжила, пережила этот тяжелый месяц. Бомбежки были, часто — воздушные тревоги. Тогда занятия прекращались, и мы по затемненным улицам под рев сирены шли домой пешком. После получения в 1944 году свидетельства инженера-синоптика высшей квалификации (что приравнивалось ко второму высшему образованию — синоптик), меня направили на работу в недавно освобожденный от немецко-фашистских захватчиков Минск, в распоряжение управления Белорусско-Литовского военного округа. Распределили меня в Бюро погоды г. Минска. Техники составляли синоптические карты. Мы делали анализ и составляли прогноз. К счастью, я ни разу не ошиблась в синоптических прогнозах, а ведь по этим прогнозам совершались боевые вылеты. Когда закончилась война, я еще год работала там. С конца 1946-го и всю свою последующую жизнь я занимаюсь педагогической деятельностью. В 1947 г. закончила заочно Ленинский педагогический университет по специальности «Математика». Училась я во время войны параллельно с работой, приезжала на сессии. Трудно было. Молодость помогала преодолевать все трудности. Шла закалка характера, что пригодилось на всю жизнь.

Бессонов Б.Н.: Александра Денисовна, кто повлиял на Ваше становление как ученого. Почему именно логика стала областью Вашей научной и педагогической деятельности? Каковы Ваши научные достижения?

Гетманова А.Д.: Я очень хотела заниматься логикой. Работая учителем математики в Воронежской области, решила поступать в аспирантуру на философский факультет МГУ. Пройдя по конкурсу, наверстывала недостающие знания. Основное становление меня как логика состоялось именно в аспирантуре на кафедре логики. Я попала в руки прекрасного ученого, доктора физико-математических наук Софьи Александры Яновской, возглавлявшей нашу логическую школу. Она работала на математическом факультете МГУ и читала на философском факультете спецкурс по математической логике. Под ее руководством я писала диссертацию «О соотношении математики и логики (критика логицизма)». Тема оказалась тяжелой. Перед самой защитой вышло постановление ВАКа о необходимости для защиты трех публикаций. Пришлось отложить защиту. Три года ушло на подготовку статей. Но зато одна из них — статья о Лейбнице — получила Ломоносовский грант. Одним из моих оппонентов был ведущий логик страны В.Ф. Асмус. Я прошла серьезную научную школу на кафедре логики. Слушала лекции фило-

софов: В.Ф. Асмуса, Д.П. Горского, И.С. Нарского, П.С. Попова; математиков: А.Н. Колмогорова, А.Д. Александрова. Мне повезло, что я попала в МГУ на кафедру логики к С.А. Яновской. После окончания аспирантуры я поехала на Север, в Мурманск. 14 лет работала в условиях Заполярья. От Мурманского пединститута я получила направление в МГУ на 2-годичную стажировку для написания докторской диссертации. Год слушала курс А.А. Маркова по конструктивной логике «Отрицание в системах конструктивной логики», чтобы написать одну главу только своей докторской диссертации «Отрицание в системах формальной логики». Мне пришлось рассматривать типы формальной логики: двузначную, многозначные, конструктивные, интуиционистские, положительные, паранепротиворечивую, в каждой — несколько систем. Нужно было рассмотреть двадцать видов отрицания, вывести общее. Отрицание — важнейшая категория логики. В жизни или утверждение, или отрицание. Все это отражено в моей основной книге по логике, которая переведена на 5 языков, выдержала 17 изданий.

Я была на нескольких международных конгрессах — философских и математическом, на котором познакомилась с видными логиками А. Черчем, С. Клини, Х. Карри. На одном из конгрессов я познакомилась с бразильским логиком Ньютоном да Коста — основоположником паранепротиворечивой логики. Я подарила ему свою книгу по логике, в которой есть обоснование, что закон непротиворечия во многих логиках не действует. По многозначным логикам мое достижение — три новые системы: бесконечнозначная логика истины, бесконечнозначная логика лжи и объединенная бесконечнозначная логика истины-лжи.

Что мне мешало в научной работе, так это плохое знание английского языка: в школе я учила французский, в аспирантуре — английский, но так, увы, и не освоила его как следует. Поэтому с трудом могла вести международную научную переписку.

Мои научные достижения... Книга по логике выдержала 17 изданий, ее взяли как лучшую для перевода на иностранные языки. За рубежом организовали серию — «Library of a student». Попросили посмотреть наши учебники, выбрали по логике мой, как наиболее простой, доступный, но дали жесткие сроки — 3–4 месяца на доработку. Так появилась моя книга на английском, испанском, португальском, арабском и хинди.

Пригласили сделать словарь по логике на английском и испанском языках. Словари очень ценятся за рубежом. Я взяла двух соавторов, молодых логиков, докторов наук: М.И. Панова и В.Т. Петрова. Из книг очень ценным является комплект «Занимательная логика для школьников: В 2-х частях» и методическое пособие к нему. В нем собран уникальный опыт, ведь я 10 лет преподавала логику в школе. Все апробировала, книга проверена на детях, и не только на детях, но и на студентах.

У меня методика преподавания оригинальная. Например, вместо экзамена студенты, по желанию, играют спектакли. Студентам интересно, память остается на всю жизнь. Студенты факультета сурдопедагогики к экзамену делали творческие рисунки и писали сценарии на определенные темы.

Бессонов Б.Н.: Александра Денисовна, как бы Вы определили роль логики в образовании?

Гетманова А.Д.: Значение логики огромно, она нужна людям различных профессий: педагогам, юристам, научным работникам и др. Значительная часть обработки информации в компьютерных системах также осуществляется на основе законов логики. Логика помогает доказывать истинные суждения и опровергать ложные, она учит мыслить четко, лаконично, правильно (т. е. определено, последовательно, непротиворечиво и доказательно).

Нужно преподавать логику как можно шире, за это мы боролись и боремся всей нашей кафедрой философии. Мы писали в Госдуму предыдущего созыва, министру образования Фурсенко, критиковали школьный стандарт, в котором нет логики, предлагали ввести логику в педвузах на всех факультетах. Как педагог будет развивать логическое мышление, если он сам не знает логики? К сожалению, ответа не получили, но прогресс все-таки есть. На многих наших факультетах сейчас читается логика. На Ученом совете я изложила ректору единственную свою просьбу — ввести логику на бóльшем количестве факультетов. И он положительно ответил: «Я это учту». Мне хочется сделать книгу по логике для дошкольников наподобие «Занимательной логики для школьников», но проще, доступнее, с яркими рисунками. Я преподавала дошкольникам логику 1 год в детском саду (дети 4, 5 и 6 лет). Они прекрасно все понимают. В частной семейной школе преподавала. Родители организовались, и у меня было семь учеников от дошкольников до пятиклассников. Я давала дилеммы, символы, они все понимали. Многие мои ученики aprobarовали сами курс логики в детских садах, даже в коррекционных детсадах.

Чёренькая С.В.: На математическом факультете наряду с математической логикой (в рамках математических дисциплин) мы читаем формальную (традиционную) логику Аристотеля. Такое сочетание целесообразно?

Гетманова А.Д.: Важно показать их связь, развитие логики, на определенном этапе которого возникает математическая (символическая) логика. Как оптимально соединить преподавание философской логики с символической логикой? Это не простой вопрос.

Целью философской логики является развитие содержательного логического мышления студентов, а через них учащихся школы. Логика как мировоззренческая наука должна быть тесно связана с жизнью, наполнена конкретным содержанием (примерами) из разных наук (общественных, естественных, технических), практики (для пединститутов — педагогической), должна **выполнять воспитательную функцию**.

Для тех же, кто преподает символическую логику, основное в работе — доска, исписанная символами. И тогда легко обойти связь с жизнью, с современностью, с профилем вуза, с будущей специальностью. Легко уйти из жизни в символику. Но студентам не импонирует такое преподавание логики.

Поэтому хотелось бы предостеречь преподавателей логики педвузов от одностороннего увлечения преподаванием символической логики, особенно в современный период, когда результаты диалога во многом зависят от «логической школы» всех заинтересованных сторон, от уровня культуры мышления каждого человека, особенно в условиях современного глобального кризиса. Развитие интеллекта при изучении логики предполагает знание как классической двузначной логики Аристотеля, так и многозначных логик, и умение доказывать в этих системах, является ли формула или не является законом логики — тождественно-истинной формулой.

Бессонов Б.Н.: Александра Денисовна, что бы Вы пожелали нашим студентам, аспирантам?

Гетманова А.Д.: Надо получать образование, начиная с детского возраста. Я являюсь профессором, преподавателем логики для детей от дошкольного возраста и до университета, аспирантуры. Я вижу, насколько логика нужна людям любых возрастов, специальностей. Я считаю, что необходимо вводить преподавание логики в школе. В любом случае мой первый совет — заняться самостоятельно овладением науки логики. Правильно мыслить — значит побеждать в споре, не допускать логических ошибок, находить правильные ответы, и жизнь будет легче.

Второй совет — заниматься спортом, избрать любимые виды спорта. Спорт — физическая закалка. Без закалки у человека сил меньше...

Что касается морали, хочу сказать один тезис, он у меня есть в книге, с обоснованием: сребролюбие — корень всех зол. Войны начинаются, вражда между людьми, даже в семье. Поэтому, повышая свой моральный уровень, надо стараться избегать этого зла. Всякое начатое дело, доброе дело, надо стараться доводить до положительного результата. Не хватает упорства, силы воли — результата не будет. И патриотизм важен — любовь к своей родине. Благодаря патриотизму мы войну выиграли. Я, молодая девушка, пошла добровольно в армию, это дало закалку моему характеру на всю жизнь.

Я желаю молодым людям счастья. Что такое счастье? Это не мое определение, а Б. Рассела, крупного английского философа, логика, он дожил до 92 лет. Под счастьем он понимал три компонента. Во-первых, любимую работу, во-вторых, материальный достаток как компонент семейного счастья, но достаток честный. И, в-третьих, семейное благополучие. Молодым я желаю завести семью, детей, а в семье чтобы было согласие, лад. Я желаю каждому молодому человеку, чтобы эти три компонента были в его жизни, именно они — основа многогранного, многостороннего, полного счастья.

А.Д. Гетманова

Интеллектуальное, духовно-нравственное и эстетическое воспитание в процессе преподавания логики¹

Логика — философская наука о законах и формах правильного мышления. Логика как средство познания объективного мира изучает абстрактное мышление, исследует его формы и законы. Современная логика — это интенсивно развивающаяся наука.

Ключевые слова: логика; правильное мышление; понятие; суждение; умозаключение; логический закон; теория аргументации; двузначная логика; многозначные логики.

Интеллектуальное воспитание в процессе преподавания логики осуществляется на каждом уроке, лекции или семинаре. Выдающиеся русские педагоги К.Д. Ушинский, В.А. Сухомлинский часто писали о роли логики в развитии интеллекта. Особый раздел «Детского мира» К.Д. Ушинского составляют его знаменитые «Первые уроки логики». К.Д. Ушинский считал логику грамматикой мышления. Подобно грамматике, придающей языку стройный и четко осмысленный характер, логика обеспечивает доказательность и стройность мышления.

Логика, по убеждению К.Д. Ушинского, должна научить ребенка правильно мыслить — это первая задача обучения в младших классах, а основой развития логического мышления должно стать наглядное обучение, наблюдение за природой.

Отмечая взаимосвязь мышления и языка, Ушинский большое внимание посвящал развитию родной речи учащихся, обучению их родному языку как средству четкого выражения мысли.

Выдающийся педагог В.А. Сухомлинский ставил вопрос: «Как же научить ребенка труду мысли?» Самыми интересными у него были «уроки мышления» в лесу, на лугу, у реки, в поле [4: с. 9]; «чтобы не превратить ребенка в хранилище знаний, кладовую истин, правил и формул, надо учить его думать» [4: с. 88]. Изучение логики помогает научить ребенка думать, сравнивать, сопоставлять, рассуждать, делать выводы. Важнейшее влияние на развитие интеллекта обучающихся оказывает выявление структуры сложных суждений и составление формул (на языке исчисления высказываний). Подчеркнем воспитательное значение приведенных примеров.

¹ Статья печатается с сокращениями.

1. «Если человек совершает одну и ту же ошибку дважды (a), он должен поднять руки вверх (b) и признаться либо в беспечности (c), либо в упрямстве (d) (Дж. Лоример). Формула: $a \rightarrow (b \wedge (c \vee d))$.

2. «Истинный показатель цивилизации — не уровень богатства и образования, не величина городов, не обилие урожая, а облик человека, воспитываемого страной» (Р. Эмерсон). Формула: $\bar{a} \wedge \bar{b} \wedge \bar{c} \wedge \bar{d} \wedge e$.

3. «Никакие житейские блага не будут нам приятны, если мы пользуемся ими одни, не деля их с друзьями» (Э. Роттердамский). Формула: $(a \wedge \bar{b}) \rightarrow \bar{c}$.

Обратная задача — по данной формуле — привести свое сложное суждение, — способствует отработке приемов синтеза, т. е. соединения простых суждений в сложное с учетом содержательных смысловых связей между взятыми простыми суждениями.

Развитие интеллекта активно осуществляется в процессе изучения темы «*Логические основы теории аргументации*». Студенты и учащиеся приучаются находить тезис доказательства и аргументы, приводимые в его подтверждение.

Поль С. Брэгг в книге «Чудо голодания» высказал такие два тезиса. «Купить здоровье нельзя, его можно только заработать своими собственными постоянными усилиями». Эти тезисы он обосновывает так: «Только упорная и настойчивая работа над собой позволит каждому сделать себя энергичным долгожителем, наслаждающимся бесконечным здоровьем. Я сам заработал здоровье своей жизнью. Я здоров 365 дней в году, у меня не бывает никаких болей, усталости, дряхлости тела. И вы можете добиться таких же результатов!» [3: с. 6].

Развитие интеллекта при изучении логики предполагает знание не только классической двузначной логики Аристотеля, но и многозначных логик, в частности, трехзначной логики Лукасевича, трехзначной логики Гейтинга.

В заключение сюжета обратим внимание на любопытные интеллектуальные игры с цифрами. Возьмите числа, кратные трем, — от 3 до 27. Умножьте их на 37. Посмотрите, как занятно! Произведения трехзначные. В каждом из них три раза повторяется то число, которое получится, если множимое разделить на 3:

$$3 \times 37 = 111$$

$$6 \times 37 = 222$$

$$9 \times 37 = 333$$

$$12 \times 37 = 444$$

$$15 \times 37 = 555$$

$$18 \times 37 = 666$$

$$21 \times 37 = 777$$

$$24 \times 37 = 888$$

$$27 \times 37 = 999$$

Или еще так:

$$33 \times 3367 = 111\ 111$$

$$66 \times 3367 = 222\ 222$$

$$99 \times 4467 = 333\ 333$$

$$132 \times 3367 = 444\ 444$$

$$165 \times 3367 = 555\ 555$$

$$198 \times 3367 = 666\ 666$$

$$231 \times 3367 = 777\ 777$$

$$264 \times 3367 = 888\ 888$$

$$297 \times 3367 = 999\ 999$$

Духовно-нравственное воспитание в процессе преподавания логики осуществляется как при изложении теоретического материала, так и путем подбора содержания иллюстративного материала и текстов задач.

Например, дилеммы — сложный выбор «из двух зол наименьшего». Много различных дилемм стоит перед героями в детской литературе, перед персонажами сказок и басен. В рассказах Л.Н. Толстого «Акула» и «Прыжок» описываются напряженные ситуации при разрешении возникших дилемм, связанных со спасением жизни мальчиков.

Драматична ситуация в повести Ч. Айтматова «Плаха».

Базарбай похитил из логова четырех волчат, продал их, а деньги пропил. В отчаянии волчица Акбара утащила у Бостона его двухлетнего сына. Во время погони за волчицей Акбарой, Бостон рассуждает так:

Если я выстрелю, то могу попасть в сына, а если я сейчас не выстрелю, то волчица утащит ребенка в свое логово.

Я могу сейчас выстрелить или не стрелять.

Я могу попасть в сына, или волчица утащит ребенка в свое логово.

«И вот, наконец, похолодев, точно на дворе стояла стужа, он подбежал к волчице. И согнулся в три погибели, закачался, корчась в немом крике. Акбара была еще жива, а рядом с ней лежал бездыханный, с простреленной грудью малыш» (Ч. Айтматов).

Решение дилемм, выбор одной из двух стоящих перед человеком альтернатив проходит иногда в острой борьбе, требующей мгновенного решения, и такой выбор часто связан с нравственной позицией личности. Детские рассказы, описывающие дилеммы, помогают воспитывать лучшие моральные качества (совесть, ответственность, порядочность, обязательность и др.). Такова же роль и сказок, и басен, которые подсказывают, что дилемму надо решать честным способом.

Много дилемм встает перед людьми и в настоящее время, особенно в период международного глобального кризиса, и надо эти дилеммы решать каждому в отдельности, или коллективом, если речь идет о судьбе целого коллектива (например, при закрытии предприятия, при погашении личных долгов по кредиту и в других сложных ситуациях, связанных, в частности, со здоровьем).

Большое воспитательное значение имеет содержание и других разделов темы «Умозаключение» (например, полисиллогизм, эпихейрема и др.).

Пример регрессивного полисиллогизма:

Все, что требует мужества и героизма, есть подвиг.

Первый полет человека в космос требовал мужества и героизма.

Первый полет человека в космос есть подвиг.

Подвиги бессмертны.

Первый полет человека в космос есть подвиг.

Первый полет человека в космос бессмертен.

Примеры эпихейремы:

Благородный труд (А) заслуживает уважения (С), так как благородный труд (А) способствует прогрессу общества (В).

Труд учителя (D) есть благородный труд (А), так как труд учителя (D) заключается в обучении и воспитании подрастающего поколения (Е).

Труд учителя (*D*) заслуживает уважения (*C*).

В теме «Логические основы теории аргументации» крайне необходимо умение формулировать тезис (основную мысль) и находить нужные аргументы.

В ниже приведенных высказываниях о сребролюбии четко выделен тезис: «Сребролюбие — корень всех зол». К этому тезису приведено множество аргументов. Апостол Павел говорит, что *корень всех зол есть сребролюбие*.

Святитель Власий об этой страсти пишет так: «Страсть эта, доведенная до скупости, положительно ненасытима: сколько бы человек ни приобрел, ему все кажется мало, и забота о земном, о материальном, о наживе постоянно отвлекает его мысль от неба и от Бога. Мамона, быть может, самый низкий и грубый кумир, перед которым преклоняются люди: он стоит постоянной стеной между человеком и Богом, не допускает дел милосердия и любви к ближнему, вытравливает из души все высшие, благородные чувства, делая ее грубой и бесчеловечной. Нет, кажется, в мире того преступления, которое не было бы совершено ради страсти к богатству. Об этом кумире Господь прямо говорит: Не можете служить Богу и мамоне (Мф. VI, 24), и страшная правда этих слов оправдалась на одном из близких учеников Его, Иуде, предавшем своего Учителя за тридцать сребреников» [2: с. 621–622].

В теме «Логические основы аргументации» большое воспитательное значение имеет анализ жизни и высказываний нашего героического современника — москвича Фёдора Конюхова. Тридцать лет он покорял океан. А в итоге покорился ему сам. Фёдор Конюхов пишет (тезис): «В морях я — русский пахарь». Аргументы в подтверждение этого тезиса: «К 56 годам он уже трижды в одиночку обогнул земной шар, а также покорил оба полюса и Эверест». В этом тексте сформулированы четыре аргумента. Один из них: «К 56 годам он трижды в одиночку обогнул земной шар».

Можно использовать высказывания Фёдора Конюхова и в процессе анализа сложных суждений, и при логическом анализе текста. На вопрос корреспондента: «После 40 лет вы стали бояться океана. Вместо воодушевления — сомнение и отчаяние. Это возраст?» Ответ Фёдора Конюхова: «И возраст, и мудрость, когда молод, ты даже не подозреваешь, каким ужасным может быть океан. Насколько он гигантский, непредсказуемый, как он может подавить, и поднять, и опустить тебя. А сейчас я перед ним просто преклоняюсь. Еще вчера я его покорял, хотел поставить себя выше, а теперь — уже нет. С годами пришло уважение к стихии. Сколько моих друзей не вернулось с этих широт! Вспомнишь — и холод по спине».

В данном тексте имеется несколько сложных суждений:

В тексте с помощью одного сложного суждения дана **характеристика океана** (применен прием, заменяющий определение понятия). «Насколько он гигантский...» Формула: $a \wedge b \wedge c \wedge d \wedge e$. Здесь буква *a* обозначает простое суждение: «Океан гигантский», буква *c* обозначает простое модальное суждение: «Океан *может* подавить».

«Еще вчера...» Формула: $a \wedge b \wedge \bar{b}$.

В теме «Суждение» имеется раздел «*Логическая структура и виды вопросов и ответов*». Прекрасной иллюстрацией служит диалог корреспондента и Фёдора Конюхова. Приведем его полностью:

«— Зачем тогда рисковать снова? У вас уже пятеро внуков. Занялись бы ими!

— Сам себя часто спрашиваю об этом. Так ли прожита жизнь? В чем цель скитаний: познать предел человеческих сил? Доказать что-то себе или миру? Может, я иду на подвиги, чтобы избавиться от комплексов и решить психологическую проблему, и поэтому странствую в одиночку? Или из-за тщеславия?..»

И Фёдор Конюхов на эти им же поставленные вопросы дает такие ответы. «В декабре я отмечу свое 56-летие. Под парусами уже 30 лет. И давно не испытываю такого чувства: доказать. Пусть это делают другие. А я сам сейчас — словно наше сердце: остановка ведет к клинической смерти.

Да, по жизни я перекаати-поле. Вернувшись, всеми силами пытаюсь зацепиться за домашний уют. Но только в плавании чувствую себя хозяином положения. И знаю, что путешествую не ради денег и славы. Я как бы прикрываюсь этим, веря, что бескорыстие спасет. Зарабатывать можно книгами, картинами и т. д. А наживаться на святом для меня я не хочу!»

Эстетическое воспитание. В процессе преподавания логики следует уделять внимание и эстетическому воспитанию.

Этот раздел воспитательной программы — развитие эстетических ощущений, восприятий, эстетических чувств, понимания прекрасного в природе и искусстве. Этот процесс надо начинать на уроках логики в начальной школе и даже в детском саду. Для этого используются яркие красочные учебники по логике, многочисленные красочные плакаты, музыкальные фрагменты урока, драматургические инсценировки детских сказок и отрывков из литературных произведений, танцы, просмотр видеофильмов по логике, созданных студентами МПГУ, МГПУ, а также учащимися 356 школы г. Москвы, проведение уроков на природе («Масленица», изучение темы «Умозаключение»), изготовление костюмов, декораций, написание сценариев постановок спектаклей к зачетам и экзаменам по логике, КВН и многие другие формы.

Для учащихся начальной школы (3–4 классы) выпущен мой учебник «Занимательная логика для школьников» (часть I, М., 2009; часть II, М., 2006). Учебники и задачник ярко иллюстрированы. В части I более 150 художественно оформленных красочных иллюстраций, много занимательных задач, кроссвордов, загадок, материалов из сказок, детской художественной литературы.

Логика, составляющая фундамент всего образования, значительно усиливающая его гуманитарную направленность, должна изучаться как можно раньше. Об этом свидетельствует мой опыт преподавания элементов логики в детском саду и школе. В течение 2001–2002 учебного года занятия проводились в Москве, в детском саду-школе искусств «Аккорд» (с детьми от 4,5 до 6 лет). Среди этих уроков было 36 музыкальных уроков логики, проведенных совместно с преподавателем

музыки и логики Владимиром Гетмановым. Уроки проходили очень живо, весело, оригинально, с использованием книги «Занимательная логика». Дети просмотрели два видеofilmа, сделанных на базе школы № 356 г. Москвы. Такие занятия по логике в детском саду — пропедевтика подготовки к школе, в том числе к пониманию предмета «Информатика», в программу которого включен раздел «Логические основы информатики».

Эстетическое воспитание на занятиях по логике осуществляется с использованием стихов и прозы классиков русской литературы: А. Пушкина, М. Лермонтова, И. Тургенева, Ф. Тютчева, С. Есенина, А. Ахматовой, М. Цветаевой, Л. Толстого, А. Барто, Корнея Чуковского, других русских классиков, а также выдающихся зарубежных писателей: Льюиса Кэрролла, Астрид Линдгрэн, братьев Гримм, А. Конан Дойла и др.

В моей книге «Занимательная логика для школьников» (часть I, М., 2009) содержится более десяти примеров и иллюстраций из произведений А.С. Пушкина.

Эстетическому воспитанию в процессе преподавания логики способствовало и написание стихотворений, посвященных науке логики, в которых в поэтической форме студенты и учащиеся старших классов выражали свои мысли о логике. Стихи о логике опубликованы в моих двух книгах:

1) *А.Д. Гетманова «Логические основы математики»*. 10–11 классы. Элективные курсы. Профильное обучение. 3-е изд. М., Дрофа, 2008, приложение 3. Стихи о логике (стр. 233–244). Там опубликовано 14 стихотворений, авторы которых — С. Алдошин, В. Гетманов, Е. Муссалитина и др.

Большое воспитательное значение имеет постановка спектаклей по логике как одной из форм проведения экзамена или зачета. Фильмы «Русская ярмарка» (исполнители — учащиеся 5 классов школы № 356 г. Москва) и «Машина времени» (учащиеся 11 классов школы № 356) постоянно вызывают у юных и взрослых зрителей самые восхищенные отзывы. Всего таких спектаклей-фильмов записано более 20. Поставлены без записи многие интересные спектакли: А. Дюма «Три мушкетера», «Золушка», «Ромео и Джульетта», «Белоснежка и семь гномов» и многие другие. Студенты-участники спектаклей многие годы помнят эти дорогие им самодеятельные спектакли.

Оригинальной формой зачета и даже экзамена по логике является проведение научно-методических конференций, на которых студенты-лингвисты овладевают терминами логики на самом распространенном в мире языке научного общения — английском. На педагогическом факультете МПГУ было проведено шесть таких конференций.

Семь-восемь студентов готовили краткие доклады по избранному разделу тем: «Понятие», «Умозаключение» или «Роль логики в познании и обучении». Студенты читали доклады, получали вопросы и отвечали на них на английском языке. Материал для выступления они брали из словаря по логике «Logic. Made Simple. A Dictionary», изданного на английском и испанском языках в издательстве «Прогресс», авторами которого являются профессора А.Д. Гетманова, М.И. Панов и В.В. Петров.

В связи с тем, что ряд студентов изучают французский или немецкий языки, на нашу конференцию, проходившую в форме международного конгресса, якобы прибывали научные делегации из Франции и Германии, и доклады студентов были и на этих языках. Эта первая (официальная) часть конгресса позволяла изложить основной логический материал по избранной теме в виде небольших докладов.

Вторая часть конгресса (неофициальная) проходила в основном также на английском, но с использованием французского, немецкого, иногда испанского и украинского языков. Она состояла из инсценировок, песен, стихотворений, юмористических сценок, танцев, хорового пения, разыгрывались пантомимы.

Доклады на тему «Дилемма» сопровождались инсценировками, показывающими, каким образом герои литературных произведений, например, Дж. Лондона или М. Митчелл («Унесенные ветром»), решали свои дилеммы. Исполнялись сценки из кинофильмов, отражающие решение вставших перед героями их личных дилемм. Если на дилемму подобрать соответствующие примеры из художественной литературы или кинофильмов можно без большого труда, то на трилеммы — значительно сложнее. Но на одном из экзаменов студенты поразили и порадовали, когда в ответ на мое предложение привести примеры трилеммы тут же экспромтом сформулировали восемь ситуаций, отражающих трилемму — сложный выбор из трех альтернатив (т. е. трех зол) наименьшего зла.

Оригинальным разделом программы был «прилет юпитерианки». Это позволяло отработать материал по логике, посвященной важному разделу «Логическая структура вопроса и ответа». Задавалось 10–15 вопросов, на которые следовали иногда серьезные, а иногда юмористические ответы на английском языке. Одежда «юпитерианки» порою была экстравагантной, необычной — насколько позволяла фантазия исполнительницы этой роли.

Особо следует сказать об оформлении зала. Студенты готовили самое разнообразное оформление: плакаты, лозунги, множество рисунков, тексты стихотворений и песен, эмблемы конгресса — все на английском языке. Рисунки и лозунги в большинстве были взяты из книги Т.Н. Игнатовой «Английский язык. Интенсивный курс» (М., 1992). Там же приведены и ноты к песням (с. 18, 43, 184).

Третья часть — дружеский чай, во время которого звучали музыка и песни, смех и комплименты. Моя роль заключалась в том, чтобы в начале конференции выступить с небольшим докладом на английском языке, предложить на английском же докладчикам вопросы, на основе картинок сформулировать разделительно-категорические умозаключения (на русском языке), иногда сделать комментарии (тоже на русском), поучаствовать в хоровом пении на английском и русском языках.

В конце программы выставлялись оценки за зачет (экзамен). В подавляющем большинстве они были отличными, редко — хорошими, так как, прежде чем прийти к этому зачету (экзамену) по логике, каждый студент сдавал

по 2–3 письменные творческие домашние работы и писал одну контрольную работу (на двухчасовом семинаре решал 5 задач). Так, например, по теме «Дедуктивные умозаключения», надо было привести более 25 своих примеров. Такая яркая форма зачета и экзамена запоминается студентам надолго: она позволяет превратить экзамен в праздник.

Как оптимально соединить преподавание философской логики с элементами символической логики? Некоторые преподаватели логики вместо общей философской логики излагают только математическую (символическую) логику примерно в таком виде, в каком она читается на математическом факультете как математическая дисциплина. Они пренебрегают примерами из конкретных наук и философии, дают сухое, чисто символическое изложение. В пединститутах такое изложение принципиально неприемлемо в курсе философской логики, целью которой является развитие содержательного логического мышления студентов, а через них учащихся школы. Философия и логика являются мировоззренческими, социально-гуманитарными науками, они должны быть тесно взаимосвязаны с жизнью, наполнены конкретным содержанием (примерами) из разных наук (общественных, естественных, технических, в том числе патентоведения), практики (для пединститутов — педагогической), т. е. выполнять **воспитательную функцию**.

Программа по логике построена на изложении материала традиционной логики с элементами символической логики, предусматривает содержательное изложение логического материала, а не изложение только математической логики. Некоторые преподаватели-логики, к сожалению, поступают иначе, подменяя философию математикой. В педагогическом университете целесообразно использовать многообразные формы работы. Преподавание содержательной, философской логики в педвузе должно быть связано с преподаванием философии, этики, эстетики, риторики, педагогики, психологии, информатики и других конкретных наук, а также с методиками школьного обучения, чтобы дать логические основы для преподавания этих дисциплин в образовательных учреждениях.

Итак, для российского образования сегодня актуальна проблема непрерывного повышения логической культуры, и ее надо решать на всех этапах образовательного процесса: от школы до аспирантуры. Для развертывания такой работы в России еще сохранились научные и педагогические кадры, есть практический опыт и методическое обеспечение, благожелательное и заинтересованное мнение педагогической общественности и родителей, но необходимы принципиальные решения органов государственной власти, политическая воля лиц, ответственных за развитие образования в России.

Литература

1. Гетманова А.Д. Логика. 14-е изд. М.: Омега-Л, 2009 г. 424 с.
2. Святитель Власий, епископ Кинешемский. Беседы на Евангелие от Марка. М.: Отчий дом, 1996. 800 с.

3. *Брэгг П.* Чудо голодания. М.: Молодая Гвардия, 1989. 162 с.
4. В.А. Сухомлинский. О воспитании. М.: Политическая литература, 1975. 272 с.

Literatura

1. *Getmanova A.D.* Logika. 14-e izd. M.: Omega-L, 2009 g. 424 s.
2. *Svyatitel' Vlasij, episkop Kineshenskij.* Besedy' na Evangelie ot Marka. M.: Otchij dom, 1996. 800 s.
3. *Bre'gg P.* Chudo golodaniya. M.: Molodaya Gvardiya, 1989. 162 s.
4. V.A. Suxomlinskij. O vospitanii. M.: Politicheskaya literatura, 1975. 272 s.

A.D. Getmanova

Intellectual, Spiritual and Moral, and Aesthetic Education in the Process of Teaching Logic

(the article is published in abridged form)

Logic is a philosophical science about laws and forms of the correct thinking. Logic as a means of cognition of the objective world studies the abstract thinking, researches into its forms and laws. Modern logic is an intensively developing science.

Keywords: logic; correct thinking; notion; judgment; inference; a logic law; theory of argument; two-digit logic; polysemantic logics.

**АВТОРЫ «ВЕСТНИКА МГПУ»,
СЕРИЯ «ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ»,
2013, № 2 (8)**

Анкудинова Полина Михайловна — соискатель кафедры философии ГБОУ ВПО МГПУ.

Бессонов Борис Николаевич — заведующий общеуниверситетской кафедрой философии МГПУ, профессор, доктор философских наук.

Бирич Инна Алексеевна — доктор философских наук, профессор общеуниверситетской кафедры философии МГПУ.

Бубнов Владимир Алексеевич — доктор технических наук, профессор, заведующий кафедрой естественно-научных дисциплин института математики и информатики МГПУ.

Гетманова Александра Денисовна — доктор философских наук, профессор-консультант общеуниверситетской кафедры философии МГПУ.

Давыдова Ольга Евгеньевна — соискатель общеуниверситетской кафедры философии МГПУ.

Жбанков Александр Борисович — кандидат философских наук, проректор по вопросам безопасности ФГБОУ ВПО «Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского».

Исаичева Евгения Ивановна — аспирант общеуниверситетской кафедры философии МГПУ.

Мильшин Андрей Олегович — соискатель общеуниверситетской кафедры философии МГПУ.

Побединская Ольга Николаевна — аспирант общеуниверситетской кафедры философии МГПУ.

Смирнов Талибжан Анатольевич — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой философско-исторических и социально-экономических наук ФГБОУ ВПО «Норильский индустриальный институт».

Трофимова Виолетта Стиговна — кандидат филологических наук, доцент кафедры английской литературы в университете Ризе, г. Ризе, Турция.

Черезов Александр Евгеньевич — доктор философских наук, профессор общеуниверситетской кафедры философии МГПУ.

Чёрнёнская Светлана Васильевна — кандидат философских наук, доцент общеуниверситетской кафедры философии МГПУ.

Черткова Нина Евгеньевна — кандидат педагогических наук, докторант общеуниверситетской кафедры философии МГПУ.

**«МСТТУ Vestnik» / Authors,
series «Philosophical Sciences», 2013, № 2 (8)**

Ankudinova Polina Mihajlovna — Post-graduate of the all-university Department of Philosophy of MCTTU.

Bessonov Boris Nikolayevich — Head of the all-university Department of Philosophy of MCTTU, Doctor of Philosophy, full professor.

Birich Inna Alekseyevna — Doctor of Philosophy, professor of the all-university Department of Philosophy of MCTTU.

Bubnov Vladimir Alexeevich — Doctor of Engineering, professor, Head of Natural Sciences department, Mathematics and Computer Science institute of MCTTU.

Getmanova Aleksandra Denisovna — Doctor of Philosophy, professor of the all-university Department of Philosophy of MCTTU.

Davydova Olga Evgenevna — postgraduate of the all-university Department of Philosophy of MCTTU.

Zhbankov Aleksandr Borisovich — Ph.D. (Philosophy), Vice President for Security FGBOU VPO «Omsk State University named after F.M. Dostoevsky».

Isaicheva Evgenia Ivanovna — postgraduate of the all-university Department of Philosophy of MCTTU.

Milshin Andrey Olegovich — postgraduate of the all-university Department of Philosophy of MCTTU.

Pobedinskaya Olga Nikolayevna — postgraduate of the all-university Department of Philosophy of MCTTU.

Smirnov Talibzhan Anatolievich — Ph.D. (Philosophy), docent, head of philosophical, historical and socio-economic sciences department of FGBOU VPO “Norilsk Industrial Institute”.

Trofimova Violetta Stigovna — Ph.D. (Philology), docent of the Department of English literature of Rize University, Turkey, Rize.

Cherezov Alexander Evgenievich — Doctor of Philosophy, professor of the all-university Department of Philosophy of MCTTU.

Chernen'kaya Svetlana Vasil'evna — Ph.D. (Philosophy), docent of the all-university Department of Philosophy of MCTTU.

Chertkova Nina Evgenievna — Ph.D. (Philosophy), postgraduate of the all-university Department of Philosophy of MCTTU.

Требования к оформлению статей

Уважаемые авторы!

В нашем журнале публикуются как оригинальные, так и обзорные статьи по философским наукам.

Журнал адресован научно-педагогическим работникам, педагогам высших и средних учебных заведений, учителям школ, аспирантам, соискателям ученой степени и студентам — всем, кто интересуется вопросами философского осмысления истории человечества и цивилизации, современной жизни общества, сущности человека в свете его творческой деятельности, проблемами устойчивого развития мира в эпоху глобализации и экологического кризиса, участия человека в судьбе планеты.

Редакция просит Вас при подготовке материалов, предназначенных для публикации в «Вестнике», руководствоваться требованиями Редакционно-издательского совета МГПУ к оформлению научной литературы.

1. Шрифт Times New Roman, 14 кегль, межстрочный интервал 1,5, поля: верхнее, нижнее и левое — по 20 мм, правое 10 мм. Объем статьи, включая список литературы и постраничные сноски, не должен превышать 18–20 тыс. печатных знаков (0,4–0,5 а.л.). Рисунки должны выполняться в графических редакторах. Графики, схемы, таблицы нельзя сканировать.

2. Инициалы и фамилия автора набираются полужирным шрифтом в начале статьи слева, заголовок — посередине полужирным шрифтом.

3. В начале статьи после названия помещаются аннотация на русском языке (не более 500 печатных знаков) и ключевые слова и словосочетания (не более 5), разделяют их точкой с запятой.

4. Статья снабжается затекстовыми ссылками, оформленными в соответствии с требованиями ГОСТ 7.05–2008 «Библиографическая ссылка» на русском и английском языках.

5. Ссылки на издания из пристатейного списка, в том числе на интернет-ресурсы и архивные документы, даются в тексте в квадратных скобках: [3: с. 147], по образцам, приведенным в ГОСТ Р 7.0.5 – 2008 «Библиографическая ссылка».

6. В конце статьи (после списка литературы) указываются название статьи, автор, аннотация (Resume) и ключевые слова (Keywords) на английском языке.

7. Рукопись подается в редакцию журнала в установленные сроки на электронном и бумажном носителях.

8. К рукописи прилагаются сведения об авторе (ФИО, ученая степень, звание, должность, место работы, электронный или почтовый адрес для контактов) на русском и английском языках.

9. В случае несоблюдения какого-либо из перечисленных требований автор обязан внести необходимые изменения в рукопись в пределах срока, установленного для ее доработки.

Более подробно о требованиях к оформлению рукописи можно узнать на сайте www.mgpi.ru в разделе «Документы» издательского отдела Научно-информационного издательского центра МГПУ.

Плата с аспирантов за публикацию рукописей не взимается.

По вопросам публикации статей в журнале «Вестник МГПУ», серия «Философские науки» обращаться к составителю, заместителю главного редактора *Бирич Инне Алексеев-не*. Телефон редакции (499) 181-66-29. E-mail: philos-mgpi@mail.ru.

Вестник МГПУ
Журнал Московского городского педагогического университета
Серия «Философские науки»
№ 2 (8), 2013

Главный редактор:
доктор философских наук, профессор *Б.Н. Бессонов*

Свидетельство о регистрации средства массовой информации:
ПИ № 77-5797 от 20 ноября 2000 г.

Главный редактор выпуска:
кандидат исторических наук, старший научный сотрудник *Т.П. Веденеева*
Редактор:
В.П. Бармин
Корректор:
Л.Г. Овчинникова
Перевод на английский язык:
А.С. Джанумов
Техническое редактирование и верстка:
О.Г. Арефьева

Адрес Научно-информационного издательского центра ГБОУ ВПО МГПУ:
129226, Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, д. 4.
Телефон: 8-499-181-50-36. E-mail: Vestnik@mgpu.ru

Подписано в печать: 25.11.2013 г. Формат 70 × 108 ¹/₁₆.
Бумага офсетная.
Объем 9,5 усл. печ. л. Тираж 1000 экз.