ИНТЕЛЛЕКТ. ИННОВАЦИИ. ИНВЕСТИЦИИ № 10/2016

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Главный редактор

- Ж. А. Ермакова, доктор экономических наук, профессор (г. Оренбург) И.О. главного редактора
- С.В. Панкова, доктор экономических наук, профессор (г. Оренбург) Ответственный секретарь
 - А. П. Цыпин, кандидат экономических наук (г. Оренбург)

Члены редакционной коллегии

- И. А. Беляев, доктор философских наук, доцент (г. Оренбург)
- И. Б. Береговая, кандидат экономических наук, доцент (г. Оренбург)
- В.В. Боброва, доктор экономических наук, доцент (г. Оренбург)
- Н.К. Борисюк, доктор экономических наук, профессор (г. Оренбург)
- В. И. Вагизова, доктор экономических наук, профессор (г. Казань)
 - И.Н. Корабейников, кандидат экономических наук (г. Оренбург)
 - И. Г. Кирин, доктор технических наук, профессор (г. Оренбург)
- Клаус Хенссген, профессор, dr. rer. nat. (Германия, г. Лейпциг) Н. А. Кузьмин, доктор технических наук, профессор (г. Нижний Новгород)
- А. Т. Кулаков, доктор технических наук, профессор (г. Набережные Челны)
 - О. Н. Ларин, доктор технических наук, профессор (г. Москва)
 - А. М. Максимов, доктор философских наук, профессор (г. Оренбург) Б.В. Марков, доктор философских наук, профессор (г. Санкт-Петербург)
- Д. В. Пивоваров, доктор философских наук, профессор (г. Екатеринбург)
 - А. Н. Поляков, доктор технических наук, профессор (г. Оренбург)
 - В. И. Рассоха, доктор технических наук, доцент (г. Оренбург)
 - Ю. В. Родионов, доктор технических наук, профессор (г. Пенза)
 - Н. З. Султанов, доктор технических наук, профессор (г. Оренбург)
 - Т. Л. Тен, доктор технических наук, профессор (Казахстан, г. Алматы) Тобиас Мартин, профессор, dr. rer. nat. (Германия, г. Лейпциг)
 - Т. Д. Федорова, доктор философских наук, профессор (г. Саратов)
 - А. С. Юматов, кандидат экономических наук, доцент (г. Оренбург)
 - Н. Н. Якунин, доктор технических наук, профессор (г. Оренбург)

Журнал «Интеллект. Инновации. Инвестиции» зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций. Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-63471 от 30.10.2015 г.

Журнал включен в список изданий, рекомендованных Высшей аттестационной комиссией Министерства образования и науки Российской Федерации для опубликования результатов диссертационных исследований. Журнал включен в базы данных eLIBRARY, ВИНИТИ РАН и имеет Российский индекс научного цитирования (РИНЦ).

Подписной индекс по каталогу Российской прессы «Почта России» – 16478

При перепечатке ссылка на журнал «Интеллект. Инновации. Инвестиции» обязательна. Рукописи аспирантов печатаются бесплатно.

Все поступившие в редакцию материалы подлежат рецензированию.

Мнения авторов могут не совпадать с точкой зрения редакции.

Редакция в своей деятельности руководствуется рекомендациями Комитета по этике научных публикаций (Committee on Publication Ethics).

Условия публикации статей размещены на сайте журнала: http://intellekt-izdanie.osu.ru

СОДЕРЖАНИЕ

А.В. Медведев Даниил Пивоваров: человек, ученый, друг 4	И.А. Аполлонов Проблема этнокультурных оснований личностной самотождественности	
ГОСТЬ НОМЕРА		00
Р.Л. Лившиц Талант доброты. Заметки о Дане Пивоварове 8	Г.С. Рыжкова Д.В. Пивоваров о личности: автономия ил ния целостности?	іи гармо- 71
Б.С. Шалютин Даниил Пивоваров и конец сенсуализма. К истокам идеи эмпатического познания	Е.В. Рыльцев Эпоха единения	75
ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ	О.М. Фархитдинова Внимая Гельдерлину: о «природе» интерпретации религиозного опыта	
И.А. Беляев Концепция культуры Д.В. Пивоварова14	ANNOTATION OF THE ARTICLES	
Н.В. Бряник Концептуальные основания гносеологии религии Д.В. Пивоварова		
Т.Х. Керимов Преодоление метафизики: предпосылки и ориентиры		
О.В. Кузнецов Жертвенность как феномен социальной жизни 26		
А.М. Максимов, И.А. Беляев Граница как мера целостности и свободы человека		
В.Я. Нагевичене Православная религиозность как путь духовного становления личности		
А.В. Перцев, Е.В. Мельникова Философская вера: К. Ясперс и Д. Пивоваров 38		
Ф.Н. Поносов, О.Н. Малахова Субъект и объект познания: оппозиция или тождество?		
Р.Ю. Рахматуллин Проблема идеального в свете трудов Д.В. Пивоварова		
Г.М. Тихонов Онтологические основания одиночества в структуре духовного мира человека		
Д.М. Федяев, Л.В Федяева От операции к предметному знанию: индивид и сообщество		



Пивоваров Д.В. 29.10.1943 – 07.01.2016

7 января 2016 года на 73-м году жизни скончался член редакционной коллегии журнала «Интеллект. Инновации. Инвестиции» Даниил Валентинович Пивоваров, ученый с мировым именем, выдающийся отечественный мыслитель и замечательный человек, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения Уральского федерального университета им. первого Президента России Б.Н. Ельцина, Заслуженный деятель науки Российской Федерации.

Профессор Пивоваров посвятил свою жизнь философскому постижению действительности. Его концепция «Синтетическая теория идеального» представляет собой существенный вклад в развитие философии, культурологии и других сфер социально-гуманитарного знания. Созданная им научная школа «Синтетическая парадигма в философии» объединяет десятки его последователей.

УДК 101.9

А.В. Медведев, профессор кафедры культурологии и социально-культурной деятельности, ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина»

ДАНИИЛ ПИВОВАРОВ: ЧЕЛОВЕК, УЧЕНЫЙ, ДРУГ

Автор данной статьи — сокурсник и коллега выдающегося отечественного философа Даниила Валентиновича Пивоварова. В содержании статьи синтезируются результаты историко-философского анализа творчества Д.В. Пивоварова и пятидесятилетний опыт взаимодействия автора с ним. Показаны особенности влияния философских идей Пивоварова и его личности на формирование духовного мира людей, окружавших его. Отмечается неотделимость философской биографии Пивоварова от многогранной деятельности М.Н. Руткевича, А.Ф. Еремеева и других представителей уральской философской школы. Становление философского факультета Уральского государственного университета (ныне УрФУ) непосредственно связано с работой Пивоварова как автора множества философских произведений, руководителя большой научной школы и создателя кафедры религиоведения [1; 2; 3; 4; 5; 6]. Автор статьи утверждает, что своими интеллектуальными достижениями Пивоваров во многом обязан своей супруге Азе Михайловне, кандидату философских наук.

Ключевые слова: Д.В. Пивоваров, философское творчество, философский факультет Уральского университета.

О милых спутниках, которые наш свет Своим сопутствием для нас животворили, Не говори с тоской: их нет; Но с благодарностию: были. В.А. Жуковский

Были... В пространстве личного бытия каждого человека случается немало встреч с самыми разными людьми — хорошими и не очень, умными и примитивными, добрыми и злыми, близкими и далекими; встречи эти бывают длительными или короткими, наполненными серьезными разговорами или пустяшными о повседневной суете быта. Отношения, складывающимися с этими разными людьми, по-разному формируют сознание, характер, состояние души, лепят, как скульптор, человеческую личность. Пока живем, редко можем понять, оценить, во всем объеме уразуметь роль и значение того или иного встреченного на жизненном пути человека в своей собственной судьбе. Быть может потому, «что лицом к лицу

лица не увидать...», лишь уход того, кто долгие годы сопутствовал жизни, позволяет всем существом своим пережить и боль от его ухода и осознать благодарность судьбе за встречу с ним. Ровно полвека в моей жизни был Даниил Валентинович Пивоваров, и вот уж скоро год, как его нет...

Сентябрь 1965 года — время знакомства... Осенью 2016 года вышла из печати книга «Уральская философская школа. 50 лет — 50 имен», она о 50-летней истории философского факультета Уральского университета.

Создатель, руководитель нового философского факультета Михаил Николаевич Руткевич, вспоминая его историю, говорил: «особенно радостен был первый выпуск студентов в 1970 году». Приятно мне, одному из того первого выпуска, читать эти слова. Но среди нас, студентов первого набора, выделялся герой этих воспоминаний – Даня Пивоваров. Он был наиболее талантлив из нас и любим всеми, и сокурсниками, и нашими учителями, сре-

ди которых были известнейшие ученые разных областей науки.

Было студенчество. Мы, поступившие после службы в рядах Советской Армии, были не только, как это сейчас именуется, детьми войны, но и молодежью эпохи оттепели. Приметы эпохи очевидны. Это и уникальный феномен поэзии шестидесятников, когда одно лишь звучащее слово собирало стадионы. Это и невиданное доселе очарование струн гитар Галича, Окуджавы, Высоцкого. Новые театры, возглавляемые Ефремовым, Любимовым, Товстаноговым, кинематограф, взрастивший гений Тарковского. Это было и время всплеска интереса к наукам, до той поры гонимых по идеологическим мотивам. Наконец, как символ времени, полет Гагарина. Удивительное было время, пропитанное чувством свободы и творчества. Сама эта атмосфера, воздух, пропитанный надеждами, оптимизмом, питавший веру нашу в прекрасное будущее, воспитывали в нас ту «таинственную страсть», страсть к творчеству, о которой в последнем своем романе чудно написал В. Аксенов.

Одним из ярких проявлений общей атмосферы того времени были новые тенденции в развитии советской философии. Открытие в Свердловске третьего после МГУ и ЛГУ факультета философии — знак того времени. Аура свободы и творческого горения витала в аудиториях и коридорах университета и окутывала нас с головой. Мы все, студенты первого набора, мнили себя избранниками судьбы, но уже и тогда мы отличали Даниила, чувствуя в нем некую особость. Маленький штрих.

Программа, которая нам предлагалась, ориентировалась на подготовку широко эрудированного специалиста, а потому мы слушали весьма обширные курсы по физике, астрономии, биологии, математике помимо, естественно, блока гуманитарных и общественных наук. Большая часть студентов полагала, что на философском факультете их минует судьба грызть гранит естественных дисциплин, и они столкнулись с большими трудностями, особенно во времена сессий. Палочкой-выручалочкой был для них Даниил, который тратил время на консультации и подготовку своих собратьев. Они все до сих пор вспоминают об этой бескорыстной его помощи. Он был щедр, легко делился идеями со всеми, что позднее было характерно для него и в годы преподавания. Но не эта широта души и способность пойти на помощь всякому, кто о ней попросит, отличала Даниила с первых шагов студенческого бытия.

Научным руководителем Даниила с первого курса стал сам создатель факультета М.Н. Руткевич. Умный, хорошо образованный, блистательно эрудированный, несколько барственного вида, Михаил Николаевич был приверженцом официальной марксистско-ленинской философии, придерживался ортодоксальной позиции, которая, как

известно, свела философию к набору тривиальных положений наподобие таблицы умножения. Прокрустово ложе официальной философии сковывало творческую мысль студентов, которым надо было обладать своеобразной пластичностью мышления, чтобы, не вступая в открытую оппозицию, сохранить собственную индивидуальность, найти свой собственный путь. Даниил сумел это сделать. В то время, драматичное и противоречивое, надо было обладать смелостью творческого ума, чтобы не скатится в конъюнктурное болото и не потерять себя. С блеском учился, с блеском защитил диплом, уже в студенчестве заявил о себе и выступлениями на конференциях, и в статьях. Уже в студенческие годы он отличался острым умом, богатой эрудицией и удивительной работоспособностью. Он не был диссидентом, не занимался показным фрондированием, но сумел выстроить дистанцию между собою и официозом, которая позволила ему создать пространство для научного творчества, не сковывающего его самостоятельности и защищающего от ложной общественной публичности. Никогда не стремился к общественной карьере, всю энергию направлял в область науки и преподавания.

Конечно, студенческая жизнь не ограничивалась лекциями, семинарами, сессионными заботами, было и время всех забав, характерных для молодых и юных лет: от сессии до сессии живут студенты весело, а сессии всего два раза в год. Даниил был активным участников подобных посиделок, он неплохо играл на гитаре, одну из которых в тяжелые дни я продал ему. А надо отметить, что не только магнитофон был знаком молодёжи оттепельных дней, но и гитара. Много песен, и не только на русском, но и на английском, которым он владел в отличие от большинства сокурсников, весьма прилично. Развлекал нас также песнями и на китайском языке, видимо, как воспоминание о ранних детских годах, поскольку родом был из Шанхая. Наделен был тонким юмором, общение с ним было радостно и бесконфликтно.

Педагогическая деятельность. Советская образовательная система отличалась обязательным распределением, каждому выпускнику вуза было гарантированно место работы. Наиболее отличившихся студентов оставляли на выпускающей кафедре или рекомендовали в аспирантуру. Даниил, ставший Даниилом Валентиновичем, преподавателем кафедры диамата (тогда философия делилась на диамат — вопросы онтологии и гносеологии, и истмат — философский анализ общественного бытия) и уже с первых занятий завоевал признательность и любовь студентов. Элегантность и хорошее знание материала, умение пробудить интерес у студентов к материалу были тому основой.

Мы начинали свою педагогическую деятельность в Альма Матер, в УрГУ, а заканчивали в УрФУ. Процесс объединения вузов (УрГУ и УПИ) был непрост

и вызывал неоднозначную оценку. Наши позиции во многом совпадали, ее суть в понимании того, что «в одну телегу впрячь не можно коня и трепетную лань». Симбиоз УрГУ и УПИ, двух заметных и сделавших себе имя вузов Екатеринбурга, породил на первых порах много бестолковщины и несуразности. Даниил Валентинович принял новые правила игры и, критически воспринимая их, старался в том пространстве учебного процесса, на котором трудился, нивелировать огрехи, вызванные началом формирования новых требований. Как талантливый педагог, Даниил Валентинович немало времени отдавал не только написанию монографий, а подготовке именно учебных и методических пособий.

Была научная деятельность. Говорить о научной деятельности Даниила Валентиновича подробно и обстоятельно не время и не место. Но сказать должно о том, что его научная деятельность была направлена на решение проблем, относящихся к числу фундаментальных. Широка палитра научных интересов: идеальное и идеал, операциональный аспект знания, неравновесные системы, диалектика субъекта и объекта, иррациональное в бытии и познании, вера и знание, наука и религия, визуальное мышление в науке и изобразительном искусстве. Обосновывал необходимость разработки иррациологии, вычленил элементаристсткий подход, сопряженный с синергетикой, разработал синтетическую концепцию идеального, сформулировал интегральную концепцию сложнейшей проблемы взаимодействия культуры и религии, ввел понятия faith-веры и belief-веры, разработал соотношение визуального и вербально-логического мышления.

Особо хотел бы отметить деятельность Д.В. Пивоварова в области гуманитарного знания. Он принимал активное участие в создании кафедры культурологии, одной из первых в России. Его отношение к культурологии было противоречивым; он склонялся к тому, что точнее было бы назвать эту область знания культуроведением. Мы много спорили по этому поводу, правда, никто никого так и не убедил, каждый остался при своем мнении, но не могу не сказать об оригинальной концепции Даниила Валентиновича о сущности культуры, которую он рассматривал как идеалообразующую сторону человеческой жизни, представляющую собой диалектическое единство сакрального фундамента и светской надстройки. Мне представляется концепция Даниила Валентиновича весьма оригинальной, эвристический потенциал которой еще недостаточно освоен.

Было руководство кафедрой. В 1986 году на философском факультете было принято решение о создании кафедры «Истории и теории научного атеизма». До этого существовала кафедра «Этики, эстетики и научного атеизма», которую возглавлял один из ведущих эстетиков страны А.Ф. Еремеев. Эпоха перестройки требовала новой политики

в отношении религии, требовались специалисты, свободные от догматизма официально понимаемого атеизма, поэтому создании специализированной кафедры – это и ответ на потребности времени, и выражение нового осмысления религии, ее сущности и роли. Лучшей кандидатуры, чем Даниил Валентинович, трудно было найти. Организовав кафедру, он возглавлял её до своего безвременного ухода. Последовательная смена названия кафедры свидетельствует о том новом направлении, которое ей придал руководитель: «Истории и теории научного атеизма», «Кафедра философии и истории религии», «Кафедра религиоведения». Встав во главе кафедры, Д.В. Пивоваров сумел объединить усилия разных по тематике и интересам исследователей, вдохновить их на решение общей стратегической задачи. Был создан отличный коллектив, защищались кандидатские и докторские диссертации, установлены связи с религиозными организациями, выполнялась большая работа общественного характера, создавались и публиковались работы по актуальнейшим проблемам современного религиоведения.

Родившийся в религиозной семье, в советское время был и комсомольцем и членом КПСС (тогда на философский факультет принимали только членов ВЛКСМ или КПСС, правда, бюрократическая система давала порой сбои, она невнимательно смотрела мои документы, и я был единственный, кто не состоял в этих организациях, что обнаружилось лишь на третьем курсе). Уже в постсоветское время он мог не скрывать своих религиозных чувств, принял православие, в зрелые годы венчался. Его вера и мое неверие (он называл меня не атеистом, а агностиком) не мешали уважительно относится друг к другу, хотя порой и вступали в немалого накала спор. Даниил был толерантен в лучшем смысле этого слова, хотя был страстный полемист, спорить любил и умел. Абсолютно уверенный в своей правоте, он доказывал ее неутомимо, порой яростно, и в этой страстности, бывало, не слышал аргументов оппонента, не хотел слышать, и заканчивал разгоряченный спор умиротворенным «Всякое мнение имеет право на существование». Особо эта черта проявлялась на заседаниях Ученого совета. Своим неравнодушием, желанием понять идею, защищаемую диссертантом, искренностью, с какой выступал, он вносил в обсуждение жар истинного научного диалога, не формального, пусто-схоластического разговора, который в последние годы, к сожалению, отличает многие заседания Ученых советов.

Был чудный дом, в который охотно приходили друзья, коллеги, ученики. Улыбка, радость на лице встречали всякого. Застолье, полное веселья, серьезных разговоров, шуток. Даниил был рукаст, все в доме, включая сантехнику и электричество – дело его рук. Когда он успевал читать, писать, заниматься домашними делами, мне было непонятно. Что удивляло, так то, что мне казалось, что у друга не

бывает пустого времени. Если он не за письменным столом, то что-то мастерит. Он с гордостью демонстрировал свои инструменты, которые аккуратно были расположены на стеллажах, простиравшихся от пола до потолка. Они находились в идеальном порядке. Если зуд столярно-механических дел оставлял в покое, Даниил занимался разнообразными художествами. Но самое поразительное то, что чем бы Даниил не занимался в эту минуту, ум его совершал бесконечную работу, он обдумывал проблему, которая в данное время его занимала.

Дом его был хорошо приготовлен и для веселья, и для долгих бесед, и для песен и шуток. Рабочий стол, книжные полки, обязательный ныне компьютер, неизменная гитара, плоды его художественного творчества. Народная мудрость, что талантливый человек талантлив во всем, находила в доме Даниила прекрасное подтверждение.

Вспоминая это, нельзя не сказать о Музе Даниила Валентиновича, об Азе Михайловне, которую он любовно называл Азета. Они встретились в драматический период жизни Даниила, и Азета сделала все, на что способна русская женщина для любимого. Она как добрая фея смогла создать атмосферу домашнего уюта, который позволил таланту Даниила расцвести во всей полноте. Низкий ей поклон.

Был в моей жизни человек широкой души, прекрасного таланта, благодаря которому я смог стать тем, за которого мне самому не стыдно — Даниил Валентинович Пивоваров.

Могу лишь повторить:

О милых спутниках, которые наш свет

Своим сопутствием для нас животворили,

Не говори с тоской: их нет;

Но с благодарностию: были.

Литература

- 1. Алексеев, П.В. Пивоваров, Даниил Валентинович // Философы России XIX-XX столетий. Биографии, идеи, труды. 4-е изд., перераб. и доп. Москва: Академический проект, 2002. С. 750–751.
- 2. Пивоваров Даниил Валентинович // Философия. Уральский государственный университет в биографиях. Справочное издание / Под общ. ред. М.Е. Главацкого и Е.А. Памятных. Екатеринбург: УрГУ, 1995. С. 343–344.
- 3. Пивоваров Даниил Валентинович // Кто есть кто: выпускники философского факультета УрГУ. Справочник (вып. 1); посвящён 30-летию философ. фак-та Уральского госуниверситета. Екатеринбург: УрГУ, 1996. С. 63.
- 4. Пивоваров Даниил Валентинович // Профессора высших учебных заведений Свердловской области. Краткий справочник. — Екатеринбург: Отдел науки и образования Правительства Свердловской обл., 1997. — С. 152.
- 5. Пивоваров Даниил Валентинович // Лауреаты премий Уральского государственного университета. Гуманитарные науки. 1949–1999. Библиографический справочник. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. С. 80–83.
- 6. Пивоваров Даниил Валентинович // Уральский государственный университет в биографиях. 2-е изд. перераб. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000. С. 318–319.



УДК 101.9

Р.Л. Лившиц, доктор философских наук, профессор кафедры философии и социально-политических дисциплин, ФГБОУ ВО «Амурский гуманитарно-педагогический государственный университет» e-mail: rudliv@mail.ru

ТАЛАНТ ДОБРОТЫ. ЗАМЕТКИ О ДАНЕ ПИВОВАРОВЕ

Статья посвящена раскрытию отношения автора к Даниилу Валентиновичу Пивоварову как к крупному философу, создавшему свою научную школу и воистину замечательному человеку, чьи таланты были удивительно глубоки и разнообразны. Автор, хорошо знавший его ещё со студенческих лет, свидетельствует о присущем ему глубоком уважении к людям, неутолимом стремлении способствовать их успехам. Свой богатый человеческий потенциал Д.В. Пивоваров проявлял в процессе повседневной жизни, в основном состоящей из научного творчества и преподавательских забот. Собственно профессиональное в его деятельности было неотделимо от общения с множеством причастных к философии людей, каждый из которых ощущал и со временем осознавал, что судьба свела его с человеком, одарённым удивительным талантом доброты.

Ключевые слова: Д.В. Пивоваров, талант доброты, научное творчество, философия.

Поведаю об одном давнем эпизоде, который интересен тем, что раскрывает характер Даниила Валентиновича Пивоварова.

Случилось так, что моя первая попытка поступить в аспирантуру оказалась неудачной. Хотя все кандидатские экзамены я сдал заранее и был вполне подготовлен к работе над кандидатской диссертацией, возникли определенные обстоятельства, в которые нет особой необходимости вдаваться. Следствием этих обстоятельств было то, что дверь аспирантуры передо мной захлопнулась. Однако свое намерение я не оставил и решил подготовить реферат, чтобы повторить попытку. Даром времени не терял, интенсивно работал. Реферат разрастался и в итоге вылился в двухсотстраничный текст. Я показал его Исааку Яковлевичу Лойфману, который тогда (в 1979 году) возглавлял кафедру диалектического материализма философского факультета УрГУ. Ознакомившись с моим рефератом, Исаак Яковлевич принял решение представить его на обсуждение кафедры.

Наступил назначенный день, и вот оно началось. По заведенному порядку сначала выступили аспиранты. В мой адрес высказывались умеренные похвалы, делались и критические замечания. Реферат, мол, довольно хорош, но автор не доработал то-то и то-то, упустил из виду такие-то аспекты проблемы, недостаточно глубоко раскрыл такие-то вопросы. В общем, автору надо бы еще потрудиться. Потом слово было предоставлено ассистентам, вслед за ними — старшим преподавателям. Все высказывались в том же примерно ключе и в той же тональности. И вот очередь дошла до Пивоварова, который в то время занимал должность доцента. «Да

какой это реферат! – вдруг заявил Даниил Валентинович. – Давайте не будем вводить в заблуждение себя и других. Перед нами – готовая диссертация, причем высокого качества. Нужно без промедления рекомендовать к защите». После этого выступления обсуждение потекло по совсем другому руслу. Все вдруг стали дружно хвалить мою зрелую диссертацию, находя в ней массу достоинств, о которых я и не подозревал. Вердикт кафедры гласил: рекомендовать к защите. Через полгода я ее успешно защитил.

Даниил Валентинович мог подойти к делу формально-бюрократически: мол, у меня спрашивают мнение о реферате, так я вам что-нибудь о реферате и скажу. Слегка пожурю, чуть-чуть похвалю, но никакой ответственности на себя не возьму. Нет, он поступил как настоящий ученый. Пивоваров основательно проработал текст, правильно оценил его жанр, выработал собственное мнение и открыто его изложил. Никто его к этому не обязывал, никакие мотивы личного порядка его к этому не подталкивали. И, тем не менее, он поступил именно так: вопреки мнению предыдущих выступающих сформулировал самостоятельную позицию и ее последовательно отстаивал.

Хотелось бы обратить внимание на следующий нюанс. Чтобы осилить объемистый труд, чтобы в нем хорошо разобраться, нужно ведь иметь не только высокую квалификацию. Немало вполне квалифицированных ученых читают тексты, которые непосредственно не относятся к области их научных интересов по диагонали, особо не вникая в смысл. Даниил Валентинович был человеком другого типа. Главное его человеческое качество я бы

определил как талант бескорыстия. Почему он не пожалел несколько часов на изучение моего текста, жанр которого был обозначен как реферат? Основная причина состоит в том, что он хотел помочь мне обрести кандидатскую степень. Даниил Валентинович очень напоминает мне моего любимого учителя Исаака Яковлевича Лойфмана. Психологически они были полной противоположностью. Даниил Валентинович – шумный, порой резкий, ярко выраженный холерик, стремящийся всегда быть в центре общественного внимания, не избегающий даже эпатажа. Исаак Яковлевич - человек флегматичный, неизменно спокойный, с тихим ровным голосом, тщательно выбирающий выражения, стараюшийся быть незаметным и никогда не выходящий за пределы академического стиля общения. Но оба были едины в своем желании нести добро людям. А это и есть главное свойство учителя. И поэтому совершенно не случаен тот факт, что каждый из них смог создать научную школу – достижение, которое далеко не каждому талантливому ученому по плечу.

Даниил Пивоваров был в числе студентов первого выпуска философского факультета Уральского университета, я – третьего. Когда мы познакомились, он уже имел репутацию звезды первой величины, его очень ценил сам Михаил Николаевич Руткевич. Пивоваров недаром слыл человеком многогранным: сочинял сценарии студенческих капустников, пел на студенческих вечерах, писал стихотворные дружеские шаржи. Однако главное, что его всегда влекло, к чему он постоянно стремился - наука. Он возглавлял студенческое научное общество, выпускал стенгазету «Вестник СНО» (позднее переименованный в «Вестник НСО»), занимался организацией научных студенческих конференций, сам принимал в них активное участие. И делал это не ради галочки в отчете, а искренне, с большим желанием. Всей своей творческой, активной натурой он воплощал в себе дух философского факультета в пионерский период развития. Тогда, сорок с лишним лет назад, преподаватели были молоды, в своем основном большинстве не успели приобрести ученые степени и звания, отшлифовать до блеска основные курсы и разработать спецкурсы, обрести солидный опыт. Зато они испытывали живой, непосредственный, человеческий интерес к студентам, и вся факультетская жизнь протекала в модусе радости. Конечно, во многом духовная атмосфера на факультете определялась влиянием Михаила Николаевича Руткевича, чей выдающийся интеллект, обширная эрудиция, блестящие лекторские способности и организаторский талант снискали ему заслуженный авторитет. Но обучение – процесс двусторонний, и чтобы преподавательское дарование могло раскрыться вполне, нужны талантливые студенты. И самой яркой фигурой среди и них был, несомненно, Пивоваров. В те годы, естественно, никто не звал его по имениотчеству, все его называли просто Дан.

Трудно назвать такую область, которой он бы не интересовался. Религиоведение, этика, эстетика, философская онтология, теория диалектики — все привлекало его внимание, во всем ему хотелось дойти до самой сути. Это не было умножение эрудиции, это было утоление жажды познания. Его преподавательская карьера была стремительной, однако не ради карьеры он трудился. Он находил счастье в самом процессе научного творчества и в том, чтобы приобщать к этому творчеству других людей.

В этой связи вспоминаю такой эпизод. В 1987 году я проходил обучение в Институте повышения квалификации преподавателей общественных наук при УрГУ. Случайно встретил в коридоре Даниила Валентиновича. Он не стал тратить время на бытовые темы, сразу же предложил мне принять участие в научном проекте, который реализуется на кафедре религиоведения, где он тогда был заведующим. «Мы тут готовим серию публикаций по теме «Отношение человека к иррациональному», - сказал Даниил Валентинович. - Мне кажется, ты смог бы внести свой вклад в наше дело. Ну, например, написать о соотношении надежды и веры». Я без раздумий согласился. Тема меня действительно интересовала, но непонятно, каким образом Пивоваров смог это понять. Либо он следил за моими публикациями, либо пришел к такому мнению чисто интуитивно.

Примечательно вот что. Мы с Пивоваровым проживали в разных городах, переписки не поддерживали. Виделись редко. Но когда мы встречались, разговор происходил так, словно мы расстались вчера. Разумеется, с течением лет мы менялись — законы возраста объективны. Но оставался неизменным его интерес к науке, по-прежнему его не покидала жажда познания. Общаться с Даном было легко и приятно, поскольку его искренне интересовало, чем я занимался, над какими проблемами размышлял. Вот уж действительно общение с таким человеком — ничем не заменимая роскошь.

Волею судеб наши творческие пути разошлись. Я сохранил верность марксизму, Пивоваров перешел на другие мировоззренческие позиции. Но это не повлияло на наши личные отношения. Через 18 лет после того памятного выступления при обсуждении моего якобы реферата состоялось заседание диссертационного совета, где я защищал докторскую. Тема докторской «Духовность и бездуховность личности» - как раз та, что всегда волновала Пивоварова. Он был членом совета, и я с некоторым трепетом ждал его выступления. В диссертации я подверг критике его позицию по некоторым принципиальным пунктам, так что повод опасаться реакции Даниила Валентиновича у меня был. И вот он берет слово и говорит: «Я не согласен с концепцией диссертанта, однако не могу не признать, что она обладает теоретической целостностью и завершенностью. Раньше я полагал, что на материалистическом основании теорию духовности нельзя выстроить, однако чтение трудов Лившица убедило меня в обратном. Можно, таким образом, сказать, что с каждым новым Лившицем материализм меняет свою форму. Разумеется, я буду голосовать за присуждение Рудольфу Львовичу докторской степени». Этой речью Пивоваров наглядно продемонстрировал, что у него нет разрыва между декларациями и поступками. В своих трудах он всегда отстаивал прин-

цип толерантности, и на деле показал, что это не пустые слова.

Таким он и остался в моей памяти: чуждым всякой мелочности, способным уважительно отнестись к другой точке зрения, живущим наукой и для науки, человеком прямым, открытым, легким в общении, искренне радующимся чужому успеху и всегда готовым ему способствовать. Одержимость наукой в соединении с талантом доброты — вот что, на мой взгляд, определяет облик Дана Пивоварова.



УДК 101.9

Б.С. Шалютин, доктор философских наук, заведующий кафедрой философии, ФГБОУ ВО «Курганский государственный университет» e-mail: shalutinbs@mail.ru

ДАНИИЛ ПИВОВАРОВ И КОНЕЦ СЕНСУАЛИЗМА. К ИСТОКАМ ИДЕИ ЭМПАТИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

В статье представлен образ выдающегося современного философа Даниила Валентиновича Пивоварова, сложившийся в сознании автора. Испытав на себе влияние мыслей Пивоварова и его отношения к окружающим, став свидетелем совершённых им поступков, автор отмечает его значительный вклад в установление несостоятельности сенсуалистских представлений о действительности; присущие ему нестандартность, эрудицию, обилие выдвигаемых идей, способность понять и верно оценить новое даже тогда, когда оно не соответствует его собственным взглядам. Он указывает на определённую преемственность между результатами философского поиска Пивоварова и содержанием тех исследований, которые проводятся им самим и его учениками, а также выражает уверенность в том, что влияние личности Даниила Валентиновича и написанных им текстов на творчество многих людей будет продолжаться ещё долгие годы.

Ключевые слова: Д.В. Пивоваров, философия, «конец сенсуализма».

Мне не довелось быть в близком кругу Даниила Валентиновича. Но для портрета крупной личности важно увидеть ее влияния не только в ядре, но и на периферии общения. Полный пазл, конечно, не собрать, но из фрагментов складывается тот контур, который формирует образ.

Кажется, в 1978 году вместо заболевшего постоянного преподавателя, который вел семинары по «диамату», появился у нас в группе недавно вернувшийся после стажировки в Англии Даниил Валентинович. От нескольких занятий сложилось общее очень сильное впечатление абсолютной нестандартности, невероятной эрудиции и непрекращающегося фонтана идей. Отдельно в памяти остался эпизод, когда, в связи с какой-то ситуативной ассоциацией, Даниил Валентинович вдруг начал рассуждать на социально-философские темы. И говорил он, по моему восприятию той поры, полную ахинею. Для себя я решил, что в диамате Даниил Валентинович, конечно же, могуч, но по поводу общества ничего не понимает и зря высказывается. Только через несколько лет я осознал, что сказанное Даном, как мы его между собой звали, не только перспективно и опирается на совершенно непривычные теоретические основания, но и абсолютно крамольно. В 1978-м году в силу некоторых совсем недавних на тот момент факультетских событий внимание к философам со стороны «специальных товарищей», всегда трепетное, было просто неотрывным. Конечно, он прекрасно понимал, что в составе сидевшей перед ним группы, как любой другой, были глаза и уши. Зачем и почему он счел возможным и важным высказаться? У меня есть интерпретация, но не буду ее навязывать. Во всяком случае, на мой будущий стиль преподавательского поведения этот эпизод повлиял существенно, недаром спустя почти сорок лет я его прекрасно помню.

Мой отец, Соломон Михайлович Шалютин, в числе первых в СССР выступил в защиту третировавшейся кибернетики и в 60-е - 80-е годы был одним из ведущих и наиболее известных в стране специалистов в области искусственного интеллекта, философских проблем математики и ряда близких, преимущественно гносеологических, тем. На рубеже 60-х - 70-х он читал в УрГУ по приглашению М.Н. Руткевича спецкурс по философским проблемам информационной техники. Как-то приехав домой в Курган, я стал рассказывать отцу о ярком молодом доценте, который провел у нас несколько семинаров. Когда я назвал фамилию, отец сказал, что прекрасно его запомнил еще в качестве слушателя спецкурса, который постоянно задавал очень точные вопросы, свидетельствовавшие о действительном понимании этой специфической и, увы, на самом деле, недоступной большинству философов проблематики. Впоследствии у Даниила Валентиновича и Соломона Михайловича сложилось довольно тесное взаимодействие по широкому кругу философских тем, пересечение интересов было значительным, и я, часто курсируя между Свердловском-Екатеринбургом и Курганом, постоянно слышал взаимные очень лестные эпитеты.

В 1988 году я поступил в аспирантуру одного из свердловских вузов. Отношения с научным руководителем не очень сложились. У меня была готовая тема, «Устойчивость и изменчивость личности»,

навеянная наблюдениями в период срочной службы в армии за удивительными метаморфозми, которые в этой специфической среде происходят с людьми, и фактически сложившаяся схема диссертации. Но господствовавшие тогда в нашей философии «материалистические» трактовки личности не давали инструментария для описания и объяснения этих метаморфоз. Пытаясь вырваться из методологического тупика, я пришел к трактовке личности как системы, относящейся к пространству не «материального», а «идеального». Но все тексты, которые я приносил руководителю, включая представленный к концу первого года черновик диссертации, перечеркивались красным, возле сложных слов типа «эпифеноменализм» стояли заметки в духе «Ух как мы можем», ну и, в довершение всего, мне было предъявлено обвинение в идеализме. Один из коллег, видя меня после очередного разноса в крайне грустном и гнусном настроении, посоветовал сходить к Пивоварову, у которого как раз недавно вышла монография «Проблема носителя идеального образа», что я и сделал. Даниил Валентинович взял мои писания, буквально назавтра мы встретились снова, беседа продолжалась недолго и закончилась словами: «Все нормально. Работа получается. Пиши дальше». Надо сказать, что даже весьма уверенные в себе люди, к каковым я себя отношу, бывают сильно обуреваемы экзистенциальными сомнениями. И если бы не поддержка в тот момент со стороны Даниила Валентиновича, который потом стал у меня первым оппонентом, не знаю, как бы сложилась моя судьба.

В чем-то похожей была и ситуация с докторской, которую я заканчивал в 1988 году и которая во многом продолжала кандидатскую. Трижды (!) я докладывал предполагавшийся мною окончательным вариант на знаменитом докторантском семинаре И.Я. Лойфмана. Надо сказать, на прорву замечаний, высказанных на первых двух обсуждениях, я отреагировал довольно формально, поскольку теперь уже, после десяти лет целенаправленной работы, в своей позиции был уверен. Но если бы снова не выпустили, я намеревался менять диссертационный совет. Выступление Даниила Валентиновича помню практически дословно: «Автор упрям, и ничего по сути не меняет. Я с его позицией не согласен, но внутри себя она логична, концы с концами сходятся. Работу надо выпускать». Хотя на сей раз и другие корифеи, прежде всего, сам Исаак Яковлевич, аргументировавший в своей незабываемой обстоятельной манере, были настроены выпускать работу на защиту, выступление Даниила Валентиновича было первым в мою пользу и поменяло саму атмосферу обсуждения.

В моих работах, относящихся к проблематике, которую в англоязычной литературе давно обозначают как mind-body problem, а по-русски, наверное, лучше всего обозначать словосочетанием «природа

ментального», довольно много ссылок на Даниила Валентиновича. Но, пожалуй, самое теоретически значительное влияние связано с одним его коротким и относящимся к несколько иной тематике предложением из уже упомянутой монографии: «Сколь бы общим ни было то или иное чувственное представление, оно... всегда будет оставаться по своим качественным особенностям чувственно-наглядным» [2, с. 5].

Как известно, в гносеологии традиционно выделяются и противопоставляются друг другу сенсорное и рациональное познание. Последнее нередко и правомерно обозначается также как понятийное, поскольку своего рода кирпичиками, из которых здесь складывается все остальное, действительно выступают понятия.

Что касается истоков сенсорного познания, то в контексте моих исследований природы ментального они, в общем виде, представлялись мне достаточно понятными. Сенсорное познание представляет собой способ систематизации опыта взаимодействия субъекта с окружающим материальным миром, то есть миром пространственно организованных единичных сущностей. Исходный сенсорный образ есть образ препятствия. Скажем, в темноте, когда я «общупываю» рукой некий преградивший путь предмет, его образ складывается у меня как интеграция в единое целое точек блокировки моего дальнейшего движения, получаемых через соприкосновение руки с предметом.

Что же касается природы рационального познания, то здесь никакой ясности у меня не было. Сенсуализм, заявляющий, что в разуме нет ничего, чего не было бы в чувствах, и трактующий понятия как результат обобщения чувственных данных, как известно, критикуется столько, сколько существует. Однако приведенная формула Пивоварова просто закрывает тему, ставя на сенсуалистской гипотезе жирный крест. Действительно, если взять, например, три предмета – синий, круглый, сладкий; синий, квадратный, горький; синий, треугольный, кислый, то общим у них окажется синий цвет, то есть сенсорная характеристика. Результатом обобщения сенсорного может быть только сенсорное. Это может быть обобщенное представление - высшая форма чувственного познания, часто совпадающая с понятием по логическому объему – но не понятие, которое потому и составляет фундамент иного типа познания, что не несет сенсорных характеристик, будучи именно несенсорным репрезентантом предмета. В свете этого рассуждения сенсуалистская гипотеза оказывается просто недоразумением.

Осознание, благодаря Даниилу Валентиновичу, этого обстоятельства, а также невнятность имевшихся в литературе иных вариантов объяснения генезиса понятий стимулировали поиск альтернативы, из которого выросла концепция рядоположного сенсорному и рациональному эмпа-

ГОСТЬ НОМЕРА

тического познания. Исследование эмпатического познания позволило выявить в нем ряд форм, эволюционно надстраивающихся друг над другом. При этом последняя — обобщенный субъектный репрезентант — оказывается тождественной понятию. Эта концепция впервые сравнительно развернуто была изложена мной в 2005 году [3], развита в работах уже моих учеников, в том числе в монографии С.В. Бочкаревой «Размышления об эмпатическом познании» [1]. Исследования в этом направлении продолжаются, хорошо сопрягаются с открытым недавно специфическим нейрофизио-

логическим субстратом эмпатического познания, так называемыми зеркальными нейронами, и, думаю, принесут новые гносеологически значимые результаты.

Яркая, мощная личность Даниила Валентиновича Пивоварова, его неординарные тексты, насыщенные энергетикой поиска, оказали огромное воздействие на творчество сотен людей и будут оказывать еще много десятков, а, может быть, и сотни, лет. Я благодарен судьбе, давшей мне возможность общаться с этим удивительным человеком, учиться у него.

Литература

- 1. Бочкарёва, С.В. Размышления об эмпатическом познании: монография / С.В. Бочкарёва: под ред. докт. филос. наук. Б.С. Шалютина. Челябинск: Цицеро, 2011. 179 с.
- 2. Пивоваров, Д.В. Проблема носителя идеального образа: операционный аспект / Д.В. Пивоваров. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1986. 130 с.
- 3. Шалютин, Б.С. О сущности и формах эмпатического познания / Б.С. Шалютин // Вестник Курганского университета. Серия «Гуманитарные науки». Вып. 1. Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 2005. С. 26–30.

УДК 130.2

И.А. Беляев, доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии, ФГБОУ ВО «Оренбургский государственный университет»

e-mail: igorbelyaev@list.ru

КОНЦЕПЦИЯ КУЛЬТУРЫ Д.В. ПИВОВАРОВА

Актуальность темы настоящего исследования детерминируется совокупностью двух обстоятельств: с одной стороны, в получивших широкую известность философских концепциях культура отображается фрагментарно и зачастую внутренне противоречиво, с другой стороны, существует более совершенная по сравнению с ними, но относительно малоизвестная концепция, разработанная нашим современником, выдающимся отечественным философом Даниилом Валентиновичем Пивоваровым (1943-2016), в которой представлен целостный, объёмный, содержательно богатый образ культуры. Цель исследования заключается в презентации концепции Пивоварова как неотъемлемой составляющей современной философии, теоретически корректно и эвристически ценно синтезирующей в своём содержании разнородную и разнообразную объективную информацию о сущности и существовании культуры. Методы исследования: аналитический, синтетический, герменевтический и диалектический; их комплексное применение на основе компаративистского подхода обеспечило целостное видение генезиса, современного состояния и перспектив развития данной концепции. Основные результаты исследования состоят в формировании целостного образа рассматривавшейся концепции, определении некоторых особенностей её эвристического потенциала и выявлении позитивного опыта его реализации при разработке различных философских проблем.

Ключевые слова: Д.В. Пивоваров, культура, идеал, идеалообразование, твёрдое ядро, защитный пояс.

Культура возникает, воспроизводится и эволюционирует, в каждый момент существования человечества являя собой суммативный результат всей его предшествующей деятельности. Она раскрывается людям как предельно сложный, диалектически противоречивый, но при этом единственно возможный способ их жизни. С момента своего возникновения человечество непрерывно порождает культуру как то всепроникающее многомерное нечто, которое в снятом виде содержит в себе весь жизненный опыт ушедших поколений, обеспечивает ориентацию нынешнего поколения в действительности и создаёт условия для того, чтобы грядущие поколения могли приходить в мир и находить в нём надежную опору в виде культурных традиций, норм и ценностей.

Со сказанным в целом согласится практически каждый специалист, предмет исследования которого так или иначе связан с сущностью и существованием культуры. Те же специалисты на вопрос о том, что такое культура, дадут множество ответов, отличающихся друг от друга, причём подчас кардинально. Более того, среди огромного числа элементов актуального понятийно-терминологического аппарата социально-гуманитарного знания понятие культуры выделяется своей беспрецендентной многозначностью. Данное обстоятельство было осознано ещё в середине XX века [26]. В связи с этим стоит вспомнить слова поэта Б.Ш. Окуджавы: «каждый пишет, как он слышит. // Каждый слышит, как он дышит // Как он дышит, так и пишет, // не стараясь угодить...» [8, с. 356]. Всё здесь, вроде бы, верно. Но полностью верно только в приложении к художественно-литературному творчеству,

где мало чем ограничиваемое самовыражение автора зачастую безальтернативно. В философии же, являющей собой сферу рационального знания, не чуждого конвенциональности, безоглядный когнитивный анархизм неприемлем.

Казалось бы, налицо острая необходимость в формировании концепции культуры, в рамках которой будет выработана дефиниция обсуждаемого понятия, тяготеющая к универсальности. Тем не менее, подавляющее большинство специалистов ориентируется на принцип плюрализма когнитивных практик, механически проецируя его на любые теоретические положения, причём вне зависимости от методологических особенностей тех изысканий, в рамках которых они были выработаны. Оказавшись при проведении собственного философского поиска перед труднообозримым множеством дефиниций понятия культуры (за каждой из которых стоят определённые подходы и конституируемые ими модели соответствующего феномена), они обычно выбирают какую-нибудь из наиболее часто встречающихся.

Д.В. Пивоваров, соответствующему фрагменту философского наследия которого посвящена настоящая статья, заявляет об актуальности разработки проблемы синтеза дефиниций культуры, в наши дни признаваемых основными. Обращая внимание на то, что некоторые специалисты, не учитывающие диалектики дифференциации и интеграции, всерьёз полагают, что указанная проблема неактуальна и ею не стоит заниматься, он совершенно недвусмысленно высказывает свою позицию по этому вопросу. По его мысли, те, кто так полагает, имеют законное право придерживаться устоявшегося мнения и не

заниматься данной проблемой [28]. Сам же он не только осознал насущную необходимость разработки эвристически ценной дефиниции обсуждаемого понятия, но и сумел предложить оригинальный вариант целостного видения культуры.

Критически проанализировав множество существующих подходов к познанию культуры, её образов и моделей, Пивоваров разработал свою концепцию, которая позиционируется им как синтетическая [23]. Различные аспекты этой концепции изложены в ряде работ автора [9; 10; 11; 12; 13; 14; 15; 16; 17; 21; 22; 23; 27; 28 и других]. Важной вехой в привлечении внимания философского сообщества к концепции культуры Пивоварова стала публикация его статьи, называющейся «Проблема синтеза основных дефиниций культуры». Замечу, что будучи изначально написанной и опубликованной на английском языке [28], эта статья без участия и без ведома автора вскоре вышла в свет в переводе на русский и украинский языки [19; 20].

Непосредственной основой концепции культуры Пивоварова является предложенная им в 1986 году синтетическая концепция идеала [18]. Обозначая основные положения своей концепции, автор солидаризируется с С.Н. Булгаковым, П.А. Флоренским, Н.К. Рерихом и другими мыслителями, сопрягающими понятие культура с культом и его предметом – светом (лат. cult + uro). Культура, таким образом, оказывается поклонением свету как силе, находящей и духовное, и материально-практическое воплощение в жизни людей. Сопоставляя идеал (Ideale) и свет (ur), Пивоваров их не отождествляет, но находит между ними немало общего. Опираясь на концепцию идеала Г.В.Ф. Гегеля, он объявляет, что идеал в некотором смысле представляет собой разновидность света.

Пивоваров осуществил удачную попытку избавиться от изначально-сущностного несовершенства широко распространённых подходов к познанию культуры, которые де-факто консолидируясь, конституируют основные варианты её видения. Критически рассмотрев задаваемые этими подходами аксиологический, деятельностный и семиотический варианты видения культуры, он установил, что первый из них предполагает отождествление культуры с вещью, второй - со свойством, третий - с отношением. Полагая, что редукция, чрезмерно упрощающая исследуемый объект, несостоятельна с точки зрения философской диалектики, Пивоваров осуществил синтез ключевых положений доминирующих концепций культуры. Этот синтез позволяет представить содержательное наполнение культуры как единство аксиологических, операциональных и семиотических составляющих, воплощающихся в специфических ценностях, схемах действия и информационных кодах.

Культуру Пивоваров определяет как идеалообразующую сторону человеческой жизни (не считая, впрочем, эту формулировку окончательной дефиницией). В рамках его концепции идеалообразование трактуется как сложный многогранный процесс, в котором сохраняются и изменяются архетипы и традиции, возделываются почитаемые за идеалы образцы воспроизводства общественной жизни, а наряду с этим происходит мучительное расставание людей с теми идеалами, чья способность к животворному влиянию на прирост культуры иссякла.

«Тайна культуры, – пишет Пивоваров, – в порождающей её религии» [15, с. 137]. Раскрытие этой тайны оказывается невозможным без фиксации внимания на образцах хозяйственной жизни народа – носителя культуры.

Согласно обсуждаемой концепции, культуру можно в рабочем порядке представить в форме пирамиды, основание которой образовано религиозными и светскими – хозяйственными – идеалами, а вершина – идеалами, играющими роли эталонов и норм, свойственных различным видам практики [28]. Культура, соответственно, в любом из своих возможных вариантов существует как органическое единство религиозных и светских компонентов. Причём, по выражению Пивоварова, она «стоит на идеалах хозяйствования, освящённых религией» [15 с. 145].

В связи с этим предложенная им базовая модель культуры может быть квалифицирована как религиозно-хозяйственная или религиозно-экономическая. В рамках данной модели, являющейся по сути (и с необходимостью) упрощённой, культура представлена как совокупность двух элементов, соотносящихся между собой подобно Солнцу и другим небесным телам, в совокупности составляющим Солнечную систему (модель такого рода была использована И. Лакатосом в его концепции исследовательских программ).

Первый, центральный элемент – твердое ядро – представляет собой основополагающий священный текст, задающий носителям культуры «предельные ценности, то есть идеалы, субъективно оцениваемые людьми как нечто безусловно исходное и совершенное» [15, с. 142]. Эти тексты де-факто выступают основополагающими для какой-либо религии, эгоцентрической, социоцентрической или же космоцентрической.

Второй, периферийный элемент — защитный пояс — обобщает в себе светские идеалы. Идеалы такого рода, будучи производными от сакральных идеалов, локализованных в твёрдом ядре, формируются и закрепляются в рамках политики, морали и других сфер ценностного мироотношения; они адаптированы к толкованиям признанных религиозных принципов и материализованы в бытовой, производственной, научно-технической и социально-преобразующей практике.

Позитивно воспринимая данную модель, надо

непременно обратить внимание на то, что никакой культурный организм принципиально не может быть сведён к составляющим его твёрдому ядру или же защитному поясу. Стоит отметить также, что результат моделирования, осуществлённого Пивоваровым, упрощает, конечно же, но не извращает и не обессмысливает представления о культуре, в связи с чем обладает эвристическим потенциалом, вполне достойным внимания неангажированного исслелователя.

Идеалы культуры имеют две стороны, материальную и духовную [11]. Существуя исключительно в своём изначальном единстве, эти стороны находят доступное носителям культуры концентрированное выражение в сверхчувственном значении идеала и его телесной оболочке. Отсылая читателя к философскому наследию Гегеля, Пивоваров предлагает понимать идеал как «нечто признанное, положенное и представленное» [11, с. 15]. Кроме того, он подчёркивает, что идеал есть «гениальная идея, идея-родоначальник, не требующая для своего обоснования неких более фундаментальных идей» [11, с. 17].

Всякой культуре присущи взаимоисключающие идеалы, нацеленные на её стабилизацию, преобразование или же уничтожение. Авторами этих идеалов, то есть теми, кто их либо формирует, либо открывает, традиционно выступают: подлинный герой (гений, пророк), творящий идеал, который будет признан постепенно; члены общины, выстраивающие всеобщий идеал в процессе коллективных действий; эволюционирующий индивид, обретший способность порождать собственные идеалы.

Нельзя оставить без внимания то, что на формирование религиозно-экономической модели культуры повлияли идеи, содержащиеся в концепциях М. Вебера [3; 4] и С.Н. Булгакова [2]. Согласно концепции Вебера, культура «растёт из взаимного отражения религии и экономики, изменяющих друг друга и стремящихся к динамической гармонии» [22, с. 52]. Булгаков тоже связывает культуру и с религией, и с экономикой. В его концепции «фундаментально обоснована идея консубстанциональности (тождественности в определённом аспекте взаимодействия — И.Б.) хозяйственного и религиозного творчества людей» [22, с. 53].

Развивая и дополняя идеи своих предшественников, автор интересующей нас концепции пишет, в частности, о том, что в момент зарождения культуры конкретная, чётко очерченная взаимосвязь между специфической религией и экономикой вовсе не является фатально необходимой. Тем не менее, в рамках культурогенеза, как он полагает,

генотипу культуры свойственна диалектическая противоречивость единства двух его взаимодействующих сторон, религиозной и экономической. При этом со временем пребывание сторон генотипа культуры в сплавленном состоянии становится всё более значимым фактором её существования и продуктивного развития.

Анализ рассматриваемой концепции свидетельствует о том, что опора на её содержание позволяет исследователю обнаруживать границы продуктивного применения изолированных друг от друга аксиологического, деятельностного и семантического подходов к культуре как познаваемому объекту, а также выявлять элементарные логические ошибки и эклектику во взглядах некоторых теоретиков культуры. Позитивное восприятие «духа и буквы» этой концепции даёт возможность судить о наличии множества разных культур, противостоящих друг другу исторически и актуально. Творческое воплощение в жизнь идей, свойственных данной концепции, способствует формированию теоретически состоятельных представлений о культурогенезе, об истоках особенностей сосуществования различных культур, о взаимодействии содержательных наполнений твёрдых ядер и защитных поясов конкретных культурных организмов.

В настоящее время в отечественной философии происходит постепенное накопление опыта продуктивного использования эвристического потенциала обсуждаемой концепции. Замечу, что в отдельных случаях есть смысл вести речь о складывающейся практике развития данной концепции посредством интерпретации составляющих её положений применительно к тем явлениям и процессам, которые очевидным образом не входили в предметные сферы собственных исследований Пивоварова. Здесь стоит упомянуть статьи, посвящённые анализу структурно-функциональных оснований демаркации культуры, субкультуры и контркультуры [1]; выявлению места произведения искусства в идеалообразующей системе художественной культуры [5]; определению концептуальных оснований современной культурной политики [6]; рассмотрению информационно-ресурсной составляющей праздника как феномена культуры [7]; исследованию социальной и культурной идентичности китайского общества [24]; раскрытию актуальности реализации образовательного потенциала эталонов художественной культуры [25]. Учитывая это, стоит надеяться, что со временем концепция культуры Пивоварова не только получит всеобщее признание как неотъемлемая составляющая современной философии, но и займёт подобающее ей место в различных сферах социально-гуманитарного знания.

Литература

1. Беляев, И.А. Культура, субкультура, контркультура / И.А. Беляев, Н.А. Беляева // Духовность и государственность. Сборник научных статей. Вып. 3; под ред. И.А. Беляева. – Оренбург: Филиал УрАГС в г. Оренбурге, 2002. – С. 5–18.

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

- 2. Булгаков, С.Н. Философия хозяйства // Сочинения: в 2 т. / С.Н. Булгаков. Москва: Наука, 1993. Т. 1. С. 47–297.
- 3. Вебер, М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер. 3-е изд., доп. и испр. Москва; Санкт-Петербург: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014. 656 с.
- 4. Вебер, М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. / М. Вебер. Москва: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016. Т. 1. Социология. 445 с.
- 5. Жуковский, В.И. Произведение искусства в идеалообразующей системе художественной культуры / В.И. Жуковский // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 9–1 (47). С. 74–76.
- 6. Лузан, В.С. К проблеме концептуальных оснований культурной политики / В.С. Лузан // NВ: Проблемы политики и общества. -2014. -№ 10. -C. 135–158.
- 7. Мостицкая, Н.Д. Культурно-информационный ресурс в экономике повседневности и праздника / Н.Д. Мостицкая // Научные исследования: от теории к практике. 2015. Т. 1. № 2 (3). С. 98–101.
 - 8. Окуджава, Б.Ш. Стихотворения / Б. Ш. Окуджава. Санкт-Петербург: Академический проект, 2001. 712 с.
- 9. Пивоваров, Д.В. Взаимоотражение религии и экономики в основании культуры / Д.В. Пивоваров // Вторые Лойфмановские чтения: Универсалии культуры. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2006. С. 288–293.
- 10. Пивоваров, Д.В. Идеал в культуре: проблема авторства / Д.В. Пивоваров // Проблемы философской антропологии и философии культуры: альманах. Екатеринбург: Изд-во Урал. юридической академии, 1999. С. 161–167.
- 11. Пивоваров, Д.В. Идеал в основании культуры: стратегия общего образования / Д.В. Пивоваров // Научные труды профессоров Уральского института экономики, управления и права. Екатеринбург. 2004. Вып. 1. С. 12–23.
- 12. Пивоваров, Д.В. Идеал как компонент культуры / Д.В. Пивоваров // Культура как процесс. Екатеринбург: Урал. кадр. центр, 1995. – С. 10–13.
- 13. Пивоваров, Д.В. История и философия религии: учеб. пособие / Д.В. Пивоваров, А.В. Медведев. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, Нижневартовск: Изд-во Нижневарт. пед. ин-та, 2000. 408 с.
- 14. Пивоваров, Д.В. Культура и религия: сакрализация базовых идеалов: монография / Д.В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2013. 248 с.
- 15. Пивоваров, Д.В. Культура и религия: три модели базиса культуры / Д.В. Пивоваров // Религиоведение. 2011. № 2. C. 137–148.
- 16. Пивоваров, Д.В. Культура как идеалообразование / Д.В. Пивоваров // Культурология и художественная культура. Красноярск: Краснояр. ун-т, 2000. С. 5–8.
- 17. Пивоваров, Д.В. Попытка синтеза основных определений культуры / Д.В. Пивоваров // Мультикультуральная современность: Урал-Россия-Мир: Материалы XII Всероссийской научнопрактической конференции (с международным участием) Гуманитарного ун-та, 2-3 апреля 2009 года: Доклады / редкол.: Л.А. Закс и др.: в 2 т. Екатеринбург: Гуманитарный ун-т, 2009. Т. 1. С. 218—225.
- 18. Пивоваров, Д.В. Проблема носителя идеального образа: операционный аспект / Д.В. Пивоваров. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1986. 130 с.
- 19. Пивоваров, Д.В. Проблема синтеза основных дефиниций культуры / Д.В. Пивоваров // Вестник Российского философского общества. -2009. -№ 1. C. 157-161.
- 20. Пивоваров, Д.В. Проблема синтезу основних дефініцій культури / Д.В. Пивоваров // Філософія. Культура. Життя. Дніпропетровськ: Дніпропетровська державна фінансова академія, 2010. С. 115–121.
- 21. Пивоваров, Д.В. Религиозное самоопределение человека в контексте культуры / Д.В. Пивоваров // Философия самоопределения. Оренбург: Изд-во Оренб. ун-та, 1996. С. 41–70.
- 22. Пивоваров, Д.В. Религия как социальная связь (Сакрализация основания культуры) / Д.В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1993. 98 с.
- 23. Пивоваров, Д.В. Синтетическая концепция культуры // Синтетическая парадигма в философии: избр. статьи / Д.В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2011. С. 5–96.
- 24. Сорокопуд, С.Н. Специфика источников для изучения китайской социальной и культурной идентичности [Электронный ресурс] / С.Н. Сорокопуд // Современные проблемы науки и образования. -2013. -№ 6. Режим доступа: http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=11680 (дата обращения: 15.07.2016).
- 25. Тарасова, М.В. Образовательный потенциал эталонов художественной культуры / М.В. Тарасова // Вестник Московского государственного университета культуры и искусств. 2010. № 6. С. 144–149.
- 26. Kroeber, A.L. Culture: A critical review of concepts and definitions [Text] / A.L. Kroeber, C. Kluckhohn. Cambridge: Harvard University Printing Office, 1952. 223 p.
- 27. Pivovarov, D.V. Ideale and Ideelle / D.V. Pivovarov // Журнал Сибирского федерального университета. Серия: Гуманитарные науки. -2012. -T. 5. -№ 1. -C. 13-27.
- 28. Pivovarov, D.V. Problem of synthesis of the main definitions of culture / D.V. Pivovarov // Журнал Сибирского федерального университета. Серия: Гуманитарные науки. 2009. Т. 2. № 1. С. 17–22.

Н.В. Бряник, доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания, ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина» e-mail: vastas07@mail.ru

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОСНОВАНИЯ ГНОСЕОЛОГИИ РЕЛИГИИ Д.В. ПИВОВАРОВА

В статье рассматриваются принципы, положенные в основу светской версии гносеологии религии Д.В. Пивоварова. Целостность и концептуальность его позиции придает принцип синтетизма. Данный принцип является отличительной чертой научной школы данного мыслителя, получившей название «синтетическая парадигма в философии». В гносеологии религии автор выделяет два базовых способа познания — «осваивающее» и «отчуждающее», которые в данной концепции дополняют друг друга. Он различает внешнюю и внутреннюю истину, если первая ценностно-нейтральна и интерсубъективна, то внутренняя истина (истина/правда) носит личностный и ценностный характер. Соответственно, внешняя истина связана с отчуждающим познанием, тогда как внутренняя истина — с осваивающим познанием. Принципы гносеологии религии, разработанные Пивоваровым, могут быть продуктивными и для эпистемологии — теории научного знания.

Ключевые слова: гносеология религии, синтетизм, дополнительность, осваивающее/отчуждающее познание, внешняя/внутренняя истина.

В современной отечественной философии есть большой запрос на новые идеи, авторские концепции, сопоставимые с воззрениями дореволюционной философии, с философскими новациями масштаба А.Ф. Лосева, Э.В. Ильенкова, М.К. Мамардашвили и других известных мыслителей. В этой связи вполне обоснованный интерес вызывает фигура недавно ушедшего из жизни заслуженного деятеля науки Российской Федерации, доктора философских наук, профессора Даниила Валентиновича Пивоварова.

Представить философское творчество Д.В. Пивоварова можно, обращаясь практически к любой области философского знания – онтологии и теории познания, философии науки, аксиологии, поскольку в каждой из названных областей он разработал оригинальную концепцию [5, 7]. Мой выбор проблематики гносеологии религии из наследия мыслителя не случаен. Именно эта область знания стала главной в кругу его научных интересов в последнее десятилетие, что объясняется его образовательнопросветительской деятельностью в университете и за его пределами. Даниил Валентинович (далее Д.В.) возглавлял кафедру религиоведения и в этой должности снискал известность не только департаменту философии, но и университету, да и городу в целом как крупный специалист и эксперт по истории религии и религиоведению. Д.В. был не просто толковым и ответственным руководителем и блестящим лектором-полемистом - он автор оригинальной концепции философии религии. Уникальность его подхода обусловлена, как мне представляется, особенностями его творческого пути в философии.

Он начинал как исследователь в области философии науки (тема кандидатской диссертации «Некоторые аспекты практической проверки истинности научной теории»; тема докторской диссертации «Операционный аспект идеального отражения»).

И это нашло свое выражение в проблематике его трудов: вопрос о соотношении науки и религии всегда был в центре внимания в его статьях и монографиях; системность научного подхода воплотилась в системном видении философии религии, которая представлена у него в виде таких составляющих, как онтология религии, гносеология религии, аксиология и праксиология религии [3, 4, 6, 8]. Помимо этого, нельзя не признать, что по своей стилистике произведения Д.В. по философии религии отличаются строгостью изложения, логичностью и доказательностью. К какой бы теме он ни обращался, свое изложение он начинает с определения вводимых базовых понятий. И в этой связи он демонстрирует редкую по нынешним временам эрудицию: определение понятий, как правило, он начинает с этимологического анализа слов, отталкиваясь от греческого истока, привлекая латинскую транскрипцию, доводя развитие смыслов и значений до современности, где он всякий раз заявляет о своей позиции, собственной трактовке того или иного базового понятия. О значимости для него этого вида исследовательской работы говорит тот факт, что, будучи недовольным состоянием дел в области категориального анализа в современной отечественной философии, он пишет «Основные категории онтологии» [5], понимая, что без системы онтологических категорий претензия на научность так и останется всего лишь претензией. При всей серьезности и строгости читать его тексты легко, они наполнены живыми образами, сравнениями, необычными, зачастую парадоксальными суждениями и неожиданными для читателя выводами.

Размышляя о том, что повлияло на новаторскую позицию Д.В., нельзя не упомянуть еще одного важного обстоятельства. Знакомство Д.В. с философией состоялось в Уральском университете им. А.М. Горького в 1965 г., а научное руководство его студенческими работами, дипломным

проектом и кандидатским исследованием вел член-корреспондент, доктор философских наук, профессор М.Н. Руткевич, имевший физико-математическое базовое образование. Руткевич в отечественной философии до последних дней своих отстаивал принципы марксизма. Когда несколько лет тому назад я обратилась к истории Уральской философской школы [2], то мне сложно было определиться со статусом Д.В. С одной стороны, он, бесспорно, принадлежит Уральской философской школе, и позиция марксизма в скрытом виде присутствует в его философских воззрениях, она сказывается в том числе и в его гносеологии религии, и далее я попытаюсь продемонстрировать это. Но с другой, и по оригинальным идеям, и по количеству учеников и последователей, развивающих идеи Д.В., с его именем связана самостоятельная школа ныне Уральского федерального университета, название которой дано самим Д.В. - «синтетическая парадигма в философии». Есть все основания полагать, что синтетическая парадигма определяет и основные принципы его гносеологии религии.

Попытаемся обосновать данные оценки посредством раскрытия концептуальных оснований гносеологии религии мыслителя.

Истоки своей концепции Д.В. связывает с отечественной религиозной традицией в философии, он пишет об этом так: «Понятие христианской гносеологии появилось в русской религиозной философии в конце X1X – начале XX веков у П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова и В.В. Зеньковского» [3, с. 9], значит отсюда надо вести отсчет отечественных представлений о религиозной гносеологии. При этом, давая самое общее толкование данной области знания, он приводит такое разъяснение: «Гносеология религии - это разновидность теории познания, изучающая особенности духовной веры, религиозного знания, языка религии и способов постижения абсолютной реальности» [3, с. 9]. Другими словами, по мнению Д.В., гносеология религии представляет собой одну из разновидностей общей гносеологии, и в ряд с ней можно поставить «гносеологию науки», «гносеологию обыденного знания», «гносеологию искусства» и тому подобное. Эта позиция выдает в нем светского мыслителя - он идет к «гносеологии религии» от философии, а не от религии. Ведь если обратиться к тем, кто выстраивал «гносеологию религии», идя от религии (я имею в виду прежде всего отечественных мыслителей), то мы обнаружим стремление отгородить эту гносеологию от всего привычно связываемого с ней и как-то кардинально переиначить ее. Конкретизируем данный тезис. Действительно, гносеологические вопросы заботят большинство русских религиозных философов конца XIX - начала XX века (помимо упомянутых выше, можно назвать В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, С.Л. Франка и многих других), слабее они прочитываются у мыслителей первой половины XIX века, таких как А.С. Хомяков, П.Я. Чаадаев, И.В. Киреевский. Так, Бердяев констатировал, что «проблеме гносеологической бесспорно принадлежит центральное место в умственной жизни нашей эпохи» [1, с. 72]. При этом отечественные мыслители претендуют на обладание собственной гносеологией. Новую гносеологию они выстраивали как оппозицию традиционной, поскольку считали, что в европейской духовной жизни гносеология играет непомерно большую роль.

По сути дела, вся новоевропейская философия слилась с гносеологией, гносеология подменила ее. Объяснение этому феномену они находили в том, что на авансцену европейской культуры, начиная с Нового времени, выходит наука. Она становится главнейшим, а по существу и единственным средством (все остальные средства производны от нее) рационализации человеческой жизни. Гносеология была востребована наукой, поскольку глубинный смысл науки видели в удовлетворении именно познавательной интенции человека. Связь между европейской наукой и гносеологией очевидна и многими отмечается, но у Бердяева она выражена кратко в форме резко негативной оценки: «Гносеологи» – паразиты науки» [1, с. 72]. В этой фразе сквозит неприкрытое неприятие гносеологии, полагающейся только на науку; по Бердяеву, это уже и не гносеология в собственном смысле, поэтому он заключает данное слово в кавычки. Гносеология стала прямой апологетикой науки, главный грех критической гносеологии, как своеобразного итога и вершины европейской философии, он видит в том, что она омертвляет сам процесс познания. И потому это отвлеченная, интеллектуалистская, формально-рационалистическая и, как называет ее Бердяев, схоластическая гносеология.

Русские философы настаивают на принципиально иной гносеологии. В чем ее отличие? В самом общем плане его можно уяснить из тех названий, которые даются новой гносеологии. Ее называют онтологической гносеологией, подчеркивая тем самым, что не может быть гносеологии без предпосылок. А учитывая, что онтология, отвечающая духу русской культуры — это теологическая онтология, ее нередко именуют церковной или соборной гносеологией. Встречаются и другие определения данной гносеологии, ее называют сверхрациональной (С.Л. Франк), научной теософией (Соловьев) или мистическим реализмом, что нередко встречается у Бердяева.

Итак, по вопросу о концептуальных истоках гносеологии религии Д.В. я прихожу к выводу, что вряд ли их следует искать в русской религиозной гносеологической мысли. У светской по направленности гносеологии религии Д.В. иные основания, чем у религиозно-церковной гносеологии русских мыслителей.

Вопрос об истоках остается, а ответ на него, как

мне представляется, становится достаточно очевидным, когда мы обратимся к трактовке Д.В. центральных понятий выстроенной им гносеологии религии – познания и истины.

Любопытно название фрагмента его произведения, где читатель подводится к постановке проблемы о природе познания и истины – «Копирование или творчество?». Для знакомого с философией через версию диалектического и исторического материализма хорошо узнаваема проблематика марксизма. Сомнений нет, что в следующей формулировке одна из интерпретаций центрального тезиса «Философских тетрадей» В.И. Ленина («сознание не только отражает, но и творит мир»), а также базовый принцип другой его работы «Материализм и эмпириокритицизм»: «Одна из важнейших философских проблем выражается вопросом: человеческое сознание зеркально копирует или, наоборот, творчески созидает свой объект? В гносеологии религии этот вопрос конкретизируется примерно так: следует ли считать религиозные образы зеркальными отображениями (копиями) абсолютной реальности или же религиозное сознание само из себя порождает (придумывает) представление о безусловном бытии и о способах связи человека с абсолютом?» [3, с. 14]. Поэтому для меня нет сомнения в том, что в своих истоках концепция гносеологии религии Д.В. связана с марксизмом. И это никакое не обвинение в его адрес, а простая констатация того факта, что прошлое не выбросить, оно с нами остается навсегда. Благо, что сегодняшняя ситуация в отечественной философии позволяет воспринимать марксизм не как «красную тряпку для быка».

Но исток концепции еще не есть сама концепция. Считаю, что заслугой Д.В. является забота о прояснении фундаментальных принципов гносеологии религии, которые определяют постановку и решение самых разных конкретных ее вопросов. Вот что по этому поводу мы находим у него: «...в общей гносеологии сложились две конкурирующие модели: 1) концепция отражения как воспроизведения (теория копий) и 2) концепция творческого отображения... В них по-разному освещается отношение между образом и прообразом, знанием и его предметом.... Указанные альтернативные теории являются равноправными конкурентами внутри методологического основания гносеологии религии, и философствующему религиоведу всегда предстоит сделать решающий выбор между ними. К сожалению, в современной учебной литературе по философии и религиоведению данным теориям внимания практически не уделяется» [3, с. 14–15].

Метод альтернатив, которому Д.В. посвятил специальные исследования, позволяет обнаружить крайние позиции в гносеологии, без обнаружения которых приходится двигаться вслепую. Вместе с тем обозначение диаметрально противоположных

подходов - это одновременно и шаг на пути к синтетизму, ведь именно так, в конечном счете, квалифицирует свою позицию мыслитель. Применительно к центральной гносеологической проблеме о природе познавательной деятельности синтетическая позиция Д.В. предстает следующим образом: «Какой же из конкурирующих теорий отражения лучше отдать предпочтение? - обостряет он постановку данной проблемы и дает свой ответ, - Если спрессовать их вместе до предела дилеммы (копировать мир или творить новый образ мира), то, полагаю, их полезнее оценить как взаимно дополнительные» [3, с. 26]. В данном случае идея дополнительности работает на принцип синтетизма, являясь его конкретной разновидностью. С моей точки зрения, именно синтетизм концепции (с идеей дополнительности) Д.В. существенно отличает ее от марксистского подхода, сторонники которого всегда придерживаются одной линии, отсекая не вписывающееся в принципы диалектики и материализма, а всякую попытку объединить различающиеся подходы (тем более доходящие до взаимного исключения) квалифицируют как эклектизм.

В чем отличие пивоваровского синтетизма от эклектизма? Это принципиальный вопрос для школы, имеющей название «синтетическая парадигма в философии». Для знакомого с творчеством Д.В. поиск ответа на данный вопрос не представляет особой сложности. Синтетизм не означает собирания в некую целостность несоединимого, синтетизм означает, что любая позиция допустима, никто не обладает правом выдавать свое за единственно возможное, то есть синтетизм в данном случае — это философский эквивалент принципа толерантности. И самое главное при этом заключается в том, что Д.В. в многообразии возможных подходов всегда высвечивал свой путь, прорисовывая место собственной позиции в многообразии возможного.

Так, решая выше заявленный вопрос о природе познания и признав допустимость дополнительности диаметрально противоположных подходов, Д.В. приходит к такому выводу: «Теория копий» в большей мере отвечает установке естествоиспытателей на достижение объективного знания о мире, которое не зависело бы от сознания и операций ученого как субъекта и совпадало бы исключительно с содержанием самого изучаемого объекта. Напротив, теория отражения-как-творчества сосредоточивается не на эпистемической истинности знания..., а на экзистенциальном смысле связи субъекта с объектом. Поэтому теория осваивающего познания более предпочтительна для объяснения познавания человеком его связи с предельными основаниями бытия, то есть для построения гносеологии религии» [3, с. 26].

И далее мы видим, как на заложенном методологическом фундаменте вырастает новаторская концепция именно гносеологии религии, которую уже никак не соотнесешь ни с марксизмом, ни с какими-либо другими разработанными на сегодняшний день концепциями. Так, Д.В. выделяет осваивающее и отчуждающее познание, которые позволяют ему работать с религиозным материалом. «Осваивающее познание ... объединяет субъект и объект так, что познаваемое субъективируется, становится жизненно ценным для познающего человека... Осваивающее познание есть эмоциональное, откровенное и интимное отношение человека к воспринимаемому бытию; его можно охарактеризовать как экзистенциальное притяжение субъекта к объекту в таких формах любви, как сторге, эрос, агапе, филео. Осваивающее познание органически связано с аксиологией сердца, духовным фидеизмом и убеждениями» [3, с. 34–35].

Особый интерес для меня, например, представляют следующие характеристики данного способа познания, которые Д.В. убедительно аргументирует: «В осваивающем познании объект антропоморфизируется и космоунифицируется познающим субъектом. Антропоморфизм есть уподобление инобытия человеческому самобытию, наделение объекта свойствами человека. Термином «космоунифиция» предлагаю обозначать умозрительное наделение всех возможных вселенных признаками только одного (нашего) универсума; при этом всякое «совершенно другое» стандартизируется и рассматривается только в рамках единой монистической точки зрения. Абсолютная реальность антропоморфизируется и космоунифицируется в процессе ее религиозного освоения <...> Божественные атрибуты так или иначе релятивны к человеческому существованию» [3, с. 35].

Считаю, что есть все основания экстраполировать выделенные признаки осваивающего познания гносеологии религии в область эпистемологии, обращенной к особенностям научного познания. Антропоморфизация научного знания, по сути дела, отвечает эпистемологической установке неклассической науки, когда целый ряд выдающихся физиков вынуждены были признать «неустранимую примесь субъективности» в результатах наблюдения и эксперимента. А вот «космоунификация», на мой взгляд, важнейшая составляющая картины мира постнеклассической науки, полагающая, что на уровне фундаментальных физических констант наша Вселенная на определенном этапе эволюции способна порождать живое и человека; это антропный принцип современной науки. И нельзя не согласиться с риторически звучащим вопросом: «Столь ли уж велика разница между опредмеченными идеями науки и религии?» [3, с. 27], когда речь идет о «таких воплощениях веры в абсолют, как культуры буддизма, христианства или ислама?!» [3, с. 27]. Я думаю, любой специалист в области истории религии и культуры не может не оценить того богатства материала по мировым религиям, которое обнаруживается в трудах Д.В. А ведь им это по крупицам собрано из многочисленных известных и малоизвестных источников; и не просто собрано, а осмыслено и подано с позиций отстаиваемой им методологии.

Принципом синтетизма руководствуется Д.В. и при ответе на неизбежно возникающий вопрос: какой из способов познания в большей степени отвечает реальности, в том числе постижению абсолютной реальности, предельных оснований человеческого бытия? Оценка и отношение к выделенным способам познания формулируется им так: «Разумеется, названные виды познания - осваивающее и отчуждающее - суть оторванные друг от друга абстракции. В реальности же (в каждом отдельном когнитивном акте) они сочленены в той или иной пропорции, и между ними возможны противоречия <...> В конечном счете осваивающее и отчуждающее виды познания произрастают из одного и того же корня, а именно из процесса взаимодействия своего и иного, из противоречивого опыта освоения и отчуждения» [3, с. 37].

Мне представляется, что инновационная идея об осваивающем и отчуждающем видах познания и их соотношении может быть использована не только в гносеологии религии, но методологически продуктивна в раскрытии природы естественно-научного и социально-гуманитарного способов научного познания. То же самое касается и другой фундаментальной гносеологической проблемы проблемы истины, применительно к которой, казалось бы, сложно сказать что-либо новое. Но заданный контекст отчуждающего и осваивающего способов познания позволяет обнаружить непривычные смыслы истины и признать, что в общегносеологическом пространстве авторские концепции гносеологии религии (каковой, на наш взгляд, и является концепция Д.В.) способны быть фактором теоретического продвижения.

Позиция Д.В. такова: «Отчуждающее познание устремлено к «объективной истине», определяемой..., как соответствие знания действительности и проверяемой нейтральными критериями (внешнего опыта и разумной самоочевидности - экспериментом, «фигурами логики»). Это внешняя истина. Осваивающее же познание ориентировано на другое - на то, что в русском языке обозначают термином «правда»... Интернациональным аналогом «правды» может быть экзистенциальная истина - внутренняя истина. Эпистемическая истина для всех одна, интерсубъективна и ценностно-нейтральна. Напротив, экзистенциальная истина-алетейя у каждого своя, спаяна с принципами внутренней жизни индивида и имеет явно выраженный личностный и ценностный характер. Правду трудно верифицировать критериями материальной практики или рассудочной непротиворечивости. Ее предпочитают проверять духовными мерилами - faithверой, совестью и интуицией» [3, с. 36].

Подводя итог сказанному, в качестве оснований концепции гносеологии религии, разработанной Д.В., можно выделить следующее: вопервых, она (гносеология религии Д.В.) является светской версией гносеологии религии, которую он рассматривает как составную часть общей гносеологии; во-вторых, в своих истоках она вырастает из марксистской философии и вбирает ее

в себя как одно из возможных (но не единственное) методологических направлений ее (гносеологии) развития; в-третьих, она базируется на принципе синтетизма в трактовке своих базовых понятий и смыслов; и, наконец, новаторские идеи гносеологии религии Д.В. имеют методологическое значение для эпистемологии – теории научного знания.

Литература

- 1. Бердяев, Н.А. Философия свободы / Н.А. Бердяев // Н.А. Бердяев Философия свободы. Смысл творчества. Москва: Правда, 1989. 608 с.
- 2. Бряник, Н.В. Научная школа в области философских наук «Диалектика и теория познания»: основатели М.Н. Руткевич и И.Я. Лойфман, руководитель В.В. Ким / Н.В. Бряник // Эпистемы: Сб. науч. ст. Вып. 7: Онто-гносеологические традиции: истоки и современность / науч. ред. А.Г. Кислов, отв. ред. О.Н. Томюк. Екатеринбург: Изд-во «Ажур», 2012. С. 4–15.
- 3. Пивоваров, Д.В. Гносеология религии: учеб. пособие / Д.В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2009. 380 с.
- 4. Пивоваров, Д.В. Онтология религии: учеб. пособие / Д.В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2008. 244 с.
- 5. Пивоваров, Д.В. Основные категории онтологии: учеб. пособие / Д.В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003. 268 с.
- 6. Пивоваров, Д.В. Праксиология религии: учеб. пособие / Д.В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2010. 360 с.
- 7. Пивоваров, Д.В. Синтетическая парадигма в философии: избранные статьи / Д. В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2011. 532 с.
- 8. Пивоваров, Д.В. Философия религии: учеб. пособие / Д.В. Пивоваров. Москва: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2006. 640 с.

УДК: 111.81

Т.Х. Керимов, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии, ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина» e-mail: kerimovt@mail.ru

ПРЕОДОЛЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ: ПРЕДПОСЫЛКИ И ОРИЕНТИРЫ

В статье рассматривается общая проблема обновления метафизики в современной философии. В рамках этой проблемы задача статьи заключается в выявлении и описании условий возможности преодоления онто-теологического проекта метафизики. В решении этой задачи выделяются два вопроса, которые и предопределили структуру статьи.

В первой части статьи дается историческое и структурное обоснование онтотеологической природы метафизики, которая раскрывается через полагание общего и высшего основания сущего. Во второй части деконструируется положение о достаточном основании. Выделяются две возможности трактовки основания. Согласно первой возможности, никакое основание не является последним. Вторая возможность постулирует случайное основание как последнее, абсолютизирует его. Дается обоснование третьей возможности: отсутствие основания как онтологическое условие достаточности онтического основания. В заключение указываются ориентиры обновления метафизики: постфундаментализм, антиэссенциализм и не-теоретический этос философии.

Ключевые слова: метафизика, онтотеология, деконструкция, положение об основании, безосновность, постфундаментализм, антиэссенциализм, этос философии.

Для современной философии существенной актуальностью обладают мотивы обновления метафизики в контексте обозначившихся в конце XX – начале XXI века метаметафизических, спекулятивных и веровательных тенденций, нашедших отражение в работах Д.В. Пивоварова [5, с. 18]. В статье рассматривается одно из направлений обновления онтотеологического проекта метафизики. В решении этой задачи выделяются два вопроса. Первый вопрос касается онтотеологической природы метафизики, второй – деконструкции положения об основании. Онтотеология и положение об основании – таковы две интеллектуальные предпосылки преодоления метафизики.

Онтотеологический проект составляет как историю, так и структуру метафизики. Метафизика не «привязана» к дисциплинарным границам философского дискурса, не связана с особенностями и характером этого дискурса, а обнажает все свое значение формы социального воспроизводства. Это значение метафизики подкрепляется тем, что она встраивается и предопределяет различные порядки общества [4].

Рождение философии с самого начала сопровождается некоторой двойственностью. Философия утверждается и как физика, и как метафизика, то есть как наука о природе и как наука о причине, основании, первоначалах. В то же время этой двойственности физики-метафизики сопутствует другая двойственность. С одной стороны, философия – это онтология, наука о сущем в его присутствии. С другой стороны, философия – это онтотеология, наука о сущем в отношении к его сущности: «И вопрос, который издревле ставился и ныне и постоянно ставится и доставляет затруднения, – вопрос о том, что такое

сущее, — это вопрос о том, что такое сущность» [1, с. 188]. Философия исследует сущность сущего, устойчивое, неизменное ядро, благодаря которому сущее остается самотождественным. Поэтому онтология неизбежно ведет к науке о божественном или к теологии. Но поскольку она обозначает сущее в целом в его бытии и поднимает вопрос о сущности сущего как такового, теология есть онтология.

В Новое время вопрос о сущем трансформируется в вопрос о рефлексии. Если философия призвана мыслить действительное, или бытие, в его тотальности, она не может рассчитывать на внешние средства. Эти средства имманентны самой тотальности. Бытие следует объяснять на основе самого же бытия. Именно это характеризует самоосуществление действительности, «возвращение» бытия (в себя). Это понимание бытия как самоописывающейся тотальности повторяет и переписывает античное, в том числе аристотелевское, понимание «субстанции». С одной стороны, субстанция как сущность призвана была объяснить определенный и постоянный характер сущего как такового. Такое объяснение, однако, должно было нейтрализовать сущее в его становлении, в результате чего невозможно было структурно представить действительное в его конкретном выражении. С другой стороны, Гегель понимает субстанцию таким образом, что она не только объясняет действительное в его тотальности и конкретности, то есть в его становлении, но и то, что она (субстанция) единственно может быть этой действительностью. Субстанция, следовательно, тотализует действительное, собирает его в собственных пределах, обращая его, таким образом, в динамическую реальность. Процесс объяснения теперь становится динамическим и совпадает с динамикой самой реальности.

Именно для обозначения этой имманентной динамики субстанции Гегель характеризует ее далее как «субъект». Эта характеристика завершает всю новоевропейскую мысль: действительное как целое - это самодвижущаяся субстанция, то есть субстанция как субъект. Субъективность рождается там и тогда, где и когда появляется возможность полагать себя с точки зрения самого себя. И эту операцию Гегель называет рефлексией: «... Все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект» [2, с. 9]. Таким образом, завершение аристотелевской метафизики как метафизики субстанции означает также завершение метафизики Нового времени как метафизики субъективности. Как говорит Ж. Ипполит, «спекулятивное сознание является самосознанием, но оно представляет собой всеобщее самосознание бытия, а бытие... есть рефлексия над самим собой, он есть мышление самого себя» [3, с. 113-114]. Благодаря этой рефлексии над самим собой и мышлению себя субстанция становится субъектом. Но это также абсолютный субъект, поскольку субстанция не ограничена каким-то конкретным субъектом: именно сама действительность структурирована как рефлексия или субъективность. Логика становится наукой о бытии в целом, где «целое» обозначает тотальность, а тотальность – это рефлексии бытия над самим собой как самодвижущейся и самоописывающейся субстанции.

Отныне философия – это метафизика как наука об априорных структурах данности сущего. Она всегда обращена к основанию сущего и занимается его поиском вне зависимости от того, как будет пониматься это основание. Понятая таким образом философия приходит к своему концу. Конец метафизики – это конец онтотеологического проекта. И вот именно в отношении к этому проекту возникает вопрос о преодолении метафизики. Но для того чтобы понять перспективы метафизики недостаточно ограничиваться ее историей, поскольку последняя вписана в структуру метафизики и образует ее архитектонику.

Для понимания структуры метафизики решающим является вопрос о том, каким образом понятие Бога приходит в философию [7, с. 57]. Вопрос этот имеет принципиальное значение, поскольку приход Бога трансформирует метафизику и обнажает ее онтотеологическую структуру, которая фундируется «ведущим вопросом» метафизики: «что есть сущее?» [6, с. 363]. Хайдеггер здесь намечает в самых общих чертах формальную онто-теологическую структуру метафизики вообще и метафизического вопроса, в частности. Метафизическая позиция о «сущем как таковом в целом» раскладывается на два вопроса о сущем «в целом» и «как таковом». Отвечая на эти вопросы, метафизика отождествляет себя соответственно с онтологией и теологией.

Метафизика как онтология изучает присущий всему сущему общий смысл бытия. Метафизика как теология отождествляет общий смысл бытия с высшим или сверхсущим. Бытие мыслится как высшее сущее или сверсущее, то есть как мера или предел того, на что способно сущее как таковое. Тогда как бытие дается сущему как основание, сущее, само со своей стороны, будучи основанным, само становится основанием, основывает. Когда Фалес на вопрос «Что есть сущее?» отвечает «вода», то здесь он одному сущему дает привилегию первого основания. У Аристотеля этим первым основанием является неподвижный перводвигатель, тогда как у Фомы Аквинского этим основанием становится esse. Всякая метафизика в основе своей и до самого основания есть полагание основания, первого, потому общего основания, и, стало быть, высшего основания. Вот почему Хайдеггер и говорит об «онтотеологической структуре всякой метафизики». Онтология – это собственно теология. Это означает, что метафизика в самом своем объекте опирается непосредственно на сущее и равным образом на сверхсущее, на сущее как на сверхсущее. В этом смысле она онто-теологична, если иметь в виду тот двусмысленный или двусложный жест, благодаря которому философия конституируется как метафизика.

Преодоление метафизики не означает просто выход по ту сторону, вовне метафизики. В то же время преодоление в строгом смысле предполагает преодоление границ, то есть фиксированность границ того, что преодолевается. Преодоление, по определению, так или иначе сохраняет и утверждает то, что оно преодолевает, поскольку именно по отношению к границе речь может вестись о преодолении. Поэтому вопрос о преодолении метафизики всегда решается на границе.

Деконструкция положения об основании оставляет открытой, по крайней мере формально, возможность преодоления метафизики. Как только мы ставим под вопрос саму возможность такого трансцендентального основания сущего, проблематизируется онтотеологическая структура метафизики. Однако следует иметь в виду, что проблематизация этой структуры не мешает ей функционировать в качестве фундаментальной онтологической или, лучше, онтогенгетической модели. Но все, что говорилось до сих пор об онтотеологической структуре метафизики и ее преодолении непостижимо в рамках метафизики, поскольку мы вступаем в область, из которой происходит сама метафизика.

Положение об основании утверждает, что ничего нет без основания, всякое сущее имеет основание. Онтотеологическая природа этого положения связана с тем, что в качестве первого основания для всего сущего постулируется Бог [8, с. 61].

Прежде всего, надо иметь в виду, что положение об основании называется положением о достаточ-

ном основании. Соответственно, первый вопрос, который возникает в этой связи, заключается в том, какое основание нужно считать достаточным? Если последним основанием сущего является бытие сущего, тогда что является основанием бытия сущего? В целом следует сказать, что существуют два пути признания основания.

Первый путь имеет место, если основание постулируется в качестве недостаточного и нуждающегося в другом основании, которое, в свою очередь, будет отсылать к другому основанию и так до бесконечности. Согласно второму пути бытие сущего полагается в качестве последнего и высочайшего основания. То есть бытие сущего полагается как абсолютное основание.

Но если основание называется достаточным при условии, что оно не нуждается в другом основании, тогда единственно достаточным основанием является отсутствие основания. Отсутствие основания является онтологическим условием достаточности онтического основания. Именно здесь лежит сущностная двойственность бытия как основания. Бытие дается только как основание того, что является не основанием, а пропастью, но пропастью, которая и является самим основанием. Бытие - основание, благодаря которому бездонное основание сущего основывается, приходит к собственному. В этом заключается «ангипотетический принцип неоснования»: «Ни у чего нет основания быть и оставаться таким, какое оно есть, все должно иметь возможность не быть и/или быть иным без всякого основания» [10, с. 60].

Деконструкция положения о достаточном основании задает первичные условия и мотивы обновления метафизики. Прежде всего, это мотив постфундаментализма, который, в отличие от антифундаментализма, постулирующего отсутствие основания, подразумевает онтологически случайный характер основания. Вместе с мотивом постфундаментализма вводится кардинальный тезис антиэссенциализма – единичного множественного

бытия. Обращение к теории множеств ограничивает метафизику присутствия. В то же время становится возможным определенный тип мышления, который сосредоточивается на не-бытии, на другом бытия. Если онтология Единого – это теологи, то онтология после онтотеологии - это онтология множества [9, с. 3]. Только математика позволяет нам мыслить чистую множественность без ее догматической тотализации. Кроме того, обновление метафизики предполагает трансформацию теоретического этоса философской деятельности. Эта трансформация вводит целую серию понятий, составляющих не-теоретический этос философии, включающий в себя веровательные установки, мировоззренческие ориентиры, поведенческие позиции и проекты. «По-видимому, философия эффективно исполняет свои главные функции, когда в ней достаточно сильна та или иная веровательная установка, побуждающая к созиданию мировоззренческих и поведенческих утопий» [5, с. 19]. Это такие понятия, как надежда, обещание, прощение, верность, решимость, ответственность, вера и так далее. Этот не-теоретический этос философии, деконструируя традиционные объяснения человеческой практики, извлекает первоначальный смысл практического, или онтологического. В конечном счете, онтология и является практической этикой, потому что бытие «есть» не субстанциональное основание, а событие, призывающее к ответственному участию. Критика этики вызвана желанием не ниспровержения системы морали, а ее онтологического фундирования.

Несомненно, в этих условиях и мотивах проявляется то, что впервые за последние десятилетия решительно обновляет метафизику. Вся трудность, которую вызывает подобным образом осуществляемое обновление, заключается в способности современной философии действительно мыслить это направление обновления во всей совокупности политических, культурных, экономических, технологических аспектов общества.

Литература

- 1. Аристотель. Метафизика / Аристотель // Сочинения в четырех томах., Т. 1. Москва: Мысль, 1975. С. 65–367
 - 2. Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель. Санкт-Петербург: «Наука», 1992. 444 с.
 - 3. Ипполит, Ж. Логика и существование / Ж. Ипполит. Санкт-Петербург: «Владимир Даль», 2006. 320 с.
- 4. Керимов, Т.Х. Бытие и различие: генеалогия и гетерология / Т.Х. Керимов. Москва: Академический проект, 2011. 256 с.
- 5. Пивоваров, Д.В. Философская вера и веровательные тенденции в философии / Д.В. Пивоваров // Гуманитарий: актуальные проблемы науки и образования. 2014. № 4 (28). С. 14–22.
 - 6. Хайдеггер, М. Время и Бытие / М. Хайдеггер. Москва: Республика, 1993. 447 с.
- 7. Хайдеггер, М. Онто-теологическое строение метафизики / М. Хайдеггер // Тождество и различие. Москва: Издательство «Логос», 1997. С. 29–59.
 - 8. Хайдеггер, М. Положение об основании / М. Хайдеггер. Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. 290 с.
 - 9. Badiou, A. Being and Event / A. Badiou London: Continuum, 2005. 526 p.
- 10. Meillassoux, Q. After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency / Q. Meillassoux London: Continuum, 2008. 148 p.

УДК 130.2

О.В. Кузнецов, доктор философских наук, профессор кафедры философии, ФГБОУ ВПО «Курганский государственный университет»

e-mail: kov_591@mail.ru

ЖЕРТВЕННОСТЬ КАК ФЕНОМЕН СОЦИАЛЬНОЙ ЖИЗНИ

В статье рассматривается проблема понимания альтруизма с точки зрения естественных и гуманитарных наук. Автор предпринял попытку включить термины, характеризующие смысловое поле понятия «жертва» в контекст общефилософской терминологии. Проведено различие между терминами «альтруитивное» и «альтруистическое» поведение. Установлена невозможность понимания поведения человека без обращения к поведению живых существ. Жертвенность представлена как основание социальной жизни. В архитектоническом плане жертва характеризуется как начинание и импульс.

Ключевые слова: альтруизм, жертва, родственные отношения, приспособленность, сделка, дар, щедрость.

Жертвенность как феномен социальной жизни имеет свои корни в альтруитивном поведении животных, и свои существенные отличия.

Термин «социальная жизнь» вот уже несколько десятилетий употребляется не только в отношении человека, но и в отношении животных. Если биологи, начиная с К. Лоренца, фокусирует своё внимание на такой стороне социальной жизни, как агрессия, отмечая её отрицательные и положительные моменты, то мне бы хотелось обратить внимание на такую сторону нормального функционирования сообществ живых существ, как альтруитивное поведение, связанное с жертвенностью.

Жертвенное поведение присуще не только человеку. В животном мире обнаруживается множество примеров, когда родители, пытающиеся сохранить жизнь потомства, подвергают опасности собственную жизнь, что этологами определяется как одна из форм альтруизма. Так, у некоторых птиц наблюдается отвлекающая демонстрация повреждения организма, которого на самом деле нет. Если на высиживающую яйца птицу нападет наземный хищник, то она покидает гнездо и ведёт себя как раненая, подвергая себя опасности быть пойманной, и уводит преследователя подальше от гнезда. Когда хищника удаётся отвести на безопасное расстояние, птица внезапно возвращается к своему обычному поведению и тут же улетает прочь. Другие птицы и ряд животных, когда им не удаётся отвести угрозу от потомства, бросаются на источник опасности, часто получая увечья или даже погибая.

Именно подобные примеры заставили этологов говорить о так называемом «альтруитивном поведении» животных. Я вынужден первоначально взять словосочетание «альтруитивное поведение» в кавычки, поскольку термин «альтруизм» в сложившемся в гуманитарных науках употреблении означает бескорыстную заботу о благе других людей в противоположность эгоизму. Помимо этого, хотелось бы отметить, что жертвенность не сводится к альтруитивному поведению. Кроме того, содер-

жание понятий «альтруитивное» и «альтруистическое» не является тождественным.

Альтруитивное поведение не исчерпывается фактами защиты потомства или, если взять более широко, защиты живыми существами друг друга как таковой. В частности, факт зависимости различных генотипов в одной популяции заставил говорить генетиков и этологов о том, что альтруитивное поведение животных, являющихся носителями определенного гена, может способствовать увеличению его приспособляемости (Фишер, Холдейн), а Гамильтон сформулировал принцип, в соответствии с которым в процессе естественного отбора максимизируется не индивидуальная приспособленность, а совокупная. Другими словами, приспособленность животного следует связывать не только с успехом его собственного размножения, но и с успехом размножения родственных ему ин-

При определении совокупной приспособленности этологи исключают прямых потомков конкретного животного, существующих благодаря помощи, оказываемой им другими, и включают тех потомков его родственников, существование которых является результатом помощи со стороны данного животного. Жертвенное поведение животного как феномен социальной жизни с экономической точки зрения есть, прежде всего, ущерб для него самого. Альтруитивное поведение особи-донора несет выгоду особям-реципиентам, однако сам донор расплачивается за свой альтруизм снижением собственной приспособленности.

По мнению Мак-Фарленда, отбор благоприятствует альтруитивному поведению тогда, когда имеются два основных условия: 1) повышение приспособленности реципиента должно быть большим, чем затраты со стороны донора (снижение его приспособленности) на величину, превышающую их коэффициент родства, и 2) затраты донора на помощь реципиенту сравнительно невелики, а сам донор может впоследствии рассчитывать получить помощь от реципиента [1, с. 125]. Мне не совсем

понятно, что значит «рассчитывать получить помощь от реципиента» в отношении животных. Но мне понятно, когда это является попыткой соотнести экспериментальные данные с известной этолого-математической моделью поведения «ястреб-голубь».

Таким образом, указывается на два вида естественного альтруизма: между особями, находящимися в родстве, и между неродственными особями. Второй тип альтруизма, по-видимому, является производным, или, говоря точнее, имеет аффектативный (< лат. affectatio неестественная, наигранная возбуждённость) характер, если рассматривать его с точки зрения отбора генов, тогда как при других подходах типы могут поменяться местами. Например, у общественных животных, для которых характерна связанность особей близким родством, ограничивающим альтруитивное поведение родственной группой, пришельцев быстро узнают и изгоняют, а у колониальных, неродственных животных на чужаков не обращают внимания.

Вопрос о том, является ли человек «родственным» либо «колониальным» животным, важен при изучении социально-пространственных реалий движения культуры, когда, например, характеристики этнического пространства анализируются соответственно этапам дикости, варварства и цивилизации как планетарной определённости человечества. Следуя этой методологии, можно было бы расставить акценты «родственности» и «колониальности» в зависимости от степени их выраженности, допустим, следующим образом: безусловный приоритет родственности на этапе геофизической пространственной разграниченности, несоприкасаемости или вакуумности границ между культурными целостностями - дикость; смешанное влияние или борьба двух тенденций периода активных территориальных притязаний - варварство; приоритет колониальности на этапе тотальной проницаемости геофизических границ или всепланетного единства человечества – цивилизация.

Альтруитивное поведение животного наносит ему ущерб и не является источником восстановления собственных сил, появления новых возможностей или получения удовольствия. Животное не наслаждается жертвой, совершая её по необходимости. Ф. Энгельс говорил о свободе как об осознанной необходимости, как о поведении, согласном с необходимостью, диктуемой логикой условий, в частности, закономерностями общественного развития. В этом смысле животное, безвозмездно ставящее на карту собственное благополучие, свободно, так как действует не в своих «интересах», а сообразуясь с «логикой социального бытия».

В связи с этим уместно использование термина «жизненное пространство». Жизненное пространство не есть некое вместилище, некая среда обитания. Жизненное пространство имеет внутреннюю

структуру, которая связана с отношениями между особями или людьми: свои нам ближе, чужие — дальше. По мнению Д.В. Пивоварова: «Пространство — это не материальный или духовный субстрат, не материя и не дух, а загадочное свойство расстояния, проявляющееся в отношениях между материальными либо духовными телами» [2, с. 326].

В жертве животное, в отличие от человека, не может обернуть себе на пользу возможности, предоставляемые социальной средой, не способно извлечь из системных связей жизненные импульсы, оно либо «производит» жертву, либо «потребляет» её. Для человека, наоборот, жертва является источником и сил, и вдохновения, и наслаждения потому, что он находится, по причине своего культурного устройства, по обе стороны жертвы, замыкая на себе как момент её производства, так и момент потребления.

Человеку в равной мере свойственно получать удовольствие как от принесения жертвы, так и от её принятия; как от максимизации потребления, так и от его минимизации. Правомерно ли выводить производство и потребление из жертвы? Мне представляется, что для этого есть достаточные основания.

Во-первых, жертва старше связывания процессов производства и потребления в единое целое, когда одно влечёт другое, раскручивая спираль своего соединения до бесконечности. Производство для потребления и потребление для производства, базирующиеся на эквивалентности в конкретном отношении, вырастают из жертвы как из неэквивалентного. Неэквивалентное в обмене, дарах, сообщении предшествует эквивалентному и может осуществляться без его наличия, тогда как обратное неверно. Уместно в связи с рассмотрением вопроса об эквивалентности привести также русскую пословицу «Родным не ссуда, а только остуда», выражающую ту простую мысль, что в долг дают чужим, и что отношения эквивалентного обмена – это отношения между чужими или отношения, делающие то, в чём как бы найдено своё, чужим и отстранённым. В частности, русские не совсем понимают, как это можно давать в долг, например, отцу или сыну, не говоря уже об отношениях между матерью и детьми.

Во-вторых, если человек не обладает бесконечным потенциалом жертвования, то он должен избавиться от претензий на самодостаточность. Хотя это второе утверждение является чисто софистической уловкой, отказ от подобного рода уловок не только противоречит человеческой природе, но и, как случается довольно часто, не позволяет говорить о ней с полной определённостью.

В человеческом сообществе жертва воспроизводит сама себя. Она заразительна. Но это не заразительность успеха или приобретения. Это самозаразительность; это удовольствие, если использовать

терминологию Аристотеля, от совершаемого самим собой, а не от чего-то другого.

Отдельно стоит сказать о жертвоприношении. Р. Смит, Ф. Джевонс, Дж. Фрезер и другие рассматривали жертвоприношение как форму, в рамках которой члены рода общаются между собой и с божеством. Поедание священного жертвенного животного осуществляется в виде совместной родовой трапезы, на которую приглашалось также божество или тотем рода. По существу, родовое божество священное животное — приносилось в жертву самому себе. К. Прейсс первоначальной целью принесения животных в жертву определял стремление освободить заключённую внутри жертвенного животного колдовскую силу.

Жертва как вскрытие невидимых возможностей, раскрепощение дремлющих в человеке сил есть, прежде всего, самоочищение, но это самоочищение не есть отбрасывание ненужного, избавление от того, что отслужило свой срок, оно является, прежде всего снятием внутренних оков, обретением свежего, прямого и мудрого взгляда. Научиться видеть вещи такими, каковы они есть, достаточно трудно, поскольку осуществление культурой воли к жизни имеет своей особенностью втягивание: чем больший отрезок пути пройден, тем труднее повернуть.

Довольно часто жертва понимается в её самом расхожем смысле как откуп. Не имеет значения, является ли она откупом от нищего, чтобы он переключился на другой объект получения пожертвований, или откупом бизнесмена, старающегося получить льготы по налогообложению, или стремлением кого-либо создать привлекательный имидж с наименьшими затратами.

В таком наиболее употребляемом смысле жертва являет собой сделку, получение выгоды путем следования правилам справедливой игры. Это понимание имеет психологические корни, связанные с потребно-стью в комфорте и со стремлением расположить неблагоприятные обстоятельства в свою пользу, задобрить их, заручиться их поддержкой. Так или иначе, но жертвенность, будучи смыслообразующим культурным принципом, не сводится к вопросам безопасности, выражаемым в откупе, а включает в себя и момент дарения, для которого характерна непосредственная связь с самонаслаждением. Этнографы описывают случаи, когда те представители северных народностей, которым обычно не везёт на охоте, случайно убив дикого оленя, наделяют своих соседей подарками без меры, практически ничего не оставляя себе самим. При этом самодовольство такого охотника бывает безгранично, когда он подносит другим свою добычу, и ради этого удовольствия он практически ничего не оставляет самому себе.

Здесь переплетается несколько моментов. Вопервых, имеет место установление отношений

зависимости тех, кто принимает подарок, от того, кто дарит (сравнить: «Подарки любят отдарки» и «Подарки принимать, так отдариваться»). Вовторых, устанавливается полноценная связь между равноправными партнерами, при которой величина взаимного вклада может отступить на второй план в случае нарушения принципа эквивалентности «сколько могу дать, столько и дам, но, сколько бы ни дал - даю всё». Следует особо отметить, что равноправие как момент независимости партнеров приобретает порой просто удивительные формы. Попрошайничество первобытных народов, сталкивающихся с путешественниками из богатых стран, не наносит ущерба их чувству собственного достоинства, как это могло бы показаться на первый взгляд. Просить и даже требовать у другого человека очень естественно для того, кто сам готов в любой момент всё отдать другому.

Жертвоприношение непосредственно связано со строительством человеком своего мира, дома, отношений, и сама жертва может быть понята с её архитектонической стороны как начинание, распространяющее влияние на весь процесс осуществления проекта. Я полагаю, что термин «архитектоника» (< греч. architektonike – строительное искусство – гармоническое соединение частей, их соразмерность в едином целом) позволяет обратить внимание на ряд весьма существенных сторон понимания жертвенности.

В культовой практике жертва как начинание наиболее ярко выражена в двух формах: строительная жертва и жертва духам горных перевалов. У многих народов сохранилась традиция класть, в зависимости от особенностей жизненного уклада, под фундамент строящегося дома монету, горсть зерна или клок шерсти. Тлинкиты Северной Америки при постройке нового дома бросали в ямы, вырытые под опорные столбы, тело убитого раба. Позже раба заставляли просто влезать в каждую из вырытых ям, после чего отпускали на волю. Рабы, шерсть, серебро симво-лизируют на свой лад богатство, устроенность и стабильность среды, благосостояние которой как бы вкладывается в строительство, и тем самым на постройку переносятся черты её собственного благополучия.

Если строительная «правильность» придаёт дому крепость, защищая его только от текущих стихийных неурядиц, то «правильность» традиции позволяет ему обрести культурную почву под ногами, впуская дух жилища. Дух пролонгирует жертвенность, начинания, требуя, в свою очередь, новых жертв. С этим связана забота обитателей жилища о его духах, выражающаяся в их кормлении кровью или жиром убитого животного у охотничьих народов, в оставлении повседневно употребляемой пищи у земледельческих.

Горные цепи являются естественными пространственными гра-ницами, отделяющими этнические

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

группы друг от друга. Перевал символизирует путь в неведомое и чужое, отчего дух — хозяин перевала — играет особую роль в начинаниях, простирающихся за пределы культурного ареала. Поэтому на перевальных тропах в горах Южной Сибири и Центральной Азии имеются места жертвоприношений, где можно обнаружить лоскуты материи, монеты и прочее, оставленное путниками, так называемое «обо», «обо-таш» у алтайцев и монголов. Обряд обо выражает обращение к духам — хозяевам местности. Дух — хозяин перевала — проводник в неведомое, «таможенный контроль» на твёрдость духа и сопутствие удачи при вступлении в чужое.

Через дар выявляется щедрость, вне которой самодостаточность не может быть утверждена, пребывая как возможность и пожелание не знающей самое себя силы. В связи с этим нельзя не вспомнить Аристотеля, который назвал щедрость

доблестью свободного и благородного человека. Не столько в установлении зависимости и подчинении, сколько в независимости и щедрости происходит структурирование пространства «дома».

Таким образом, в архитектоническом смысле жертва может быть рассмотрена как начинание, импульс и путь. Жертва имеет к архитектонике больше отношения, чем производство, изобретение или цель, и жертвенность является сущностной характеристикой культуры, указывающей на её основания. Точка зрения, согласно которой соображения «высокого» порядка проистекают из нужд производства, сообщения или любой другой зависимости, в какую бы форму она ни была облечена, представляется излишне механистичной, заставляющей смотреть, допустим, на мораль только с прагматических позиций, как на средство, чем содержание морали сводится к оправданию.

Литература

- 1. Мак-Фарленд, Д. Поведение животных / Д. Мак-Фарленд. Москва: Издательство «Мир», 1988. 520 с.
- 2. Пивоваров, Д.В. Синтетическая парадигма в философии: избр. статьи / Д.В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2011. – 326 с.

УДК 123+125

А.М. Максимов, доктор философских наук, заведующий кафедрой философии, ФГБОУ ВО «Оренбургский государственный аграрный университет»

e-mail: maksimov_a_m@mail.ru

И.А. Беляев, доктор философских наук, профессор кафедры философии и культурологии, ФГБОУ ВО «Оренбургский государственный университет»

e-mail: igorbelyaev@list.ru

ГРАНИЦА КАК МЕРА ЦЕЛОСТНОСТИ И СВОБОДЫ ЧЕЛОВЕКА

Актуальность настоящего исследования определяется тем, что граница как философская категория служит для фиксации представлений о взаимоотношениях человека с иными феноменами действительности. Граница при этом оказывается местом соприкосновения, единения ивзаимопроникновения различных процессовиявлений, врамках которого обнаруживаются характеристики всего сущего. Верное понимание смысла границы – ключ к выявлению меры целостности и свободы человека, степени его развитости и самодостаточности. Однако эффективному использованию категории границы порой препятствует недостаточная разработанность её содержательного наполнения. Цель исследования состоит в раскрытии особенностей человека в границах его целостности и свободы. Методы исследования: аналитический, синтетический, системный и диалектический; обращение к этим методам позволило уточнить и дополнить представления о границе целостности и свободы человека. Основные результаты исследования заключаются в понимании того, что устойчивость границ как меры целостности и свободы человека, с одной стороны, и их размытость, с другой стороны, в каждом конкретном случае обусловлены факторами как внешнего, так и внутреннего порядка.

Ключевые слова: граница, мера, целостность, свобода, человек.

Граница относится к числу тех философских категорий, с помощью которых фиксируются взаимоотношения человека с природой, миром вещей, другими людьми, самим собой. В силу того, что содержательное наполнение данной категории представлено во всех сферах жизни человека, она получила отражение в учениях философов разных времён и народов. Многообразие применявшихся исследовательских подходов способствовало пониманию границы как того, что выявляет внутреннее и внешнее, активное и пассивное, своё и иное, количественное и качественное, целое и часть, свободу и рабство, а также многое другое. Так, согласно Д.В. Пивоварову, граница – это начало «или конец всякого определенного бытия; межа, отделяющая нечто от иного; место прямого соприкосновения, единения и взаимопроникновения смежно сосуществующих предметов» [4, с. 165].

Различные варианты соотнесения понятий границы и меры обнаруживаются при анализе трудов многих выдающихся мыслителей прошлого, от Платона и Аристотеля до И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля. Эта проблема занимала умы философов и в последующие века.

В настоящее время данная проблема попрежнему остаётся актуальной. В частности, интересную статью, посвящённую рассмотрению связи границы и меры, опубликовал В.С. Кулабухов. Мы поддерживаем автора, избравшего один из аспектов обсуждающейся проблемы предметом своего исследования. Однако нельзя не обратить внимания на допущенное им игнорирование эвристического потенциала идей античных мыслителей, касающихся сути границы и меры. Так, он полагает, что «мера употреблялась лишь как придаток рассуждения (союз, предлог, междометие), игнорирующий рефлексивность» [2, с. 216]. Его позиция входит в противоречие с устоявшимся пониманием того, что всякому философствованию непременно сопутствует рефлексия.

Пивоваров, опирающийся на учение Гегеля, широко использующий характерную для него терминологию («бытие», «ничто», «внутри-себя-бытие», «бытие-для-иного», «количественная граница», «качественная граница», «мера» и другие), отмечающий парадоксальность границ, характеризующий их как то, что разъединяет и объединяет, как конечность качества, содержащего в себе бесконечность, как внешнюю качественную определенность, несущую в себе множества внутренних определенностей, способствует формированию понимания границы как меры целостности и свободы человека.

Целостность не является чем-то застывшим, статичным. Она представляет собой динамическую систему, совокупность элементов которой не ограничивается их системными отношениями, а является мерой количественных и качественных изменений. В её границах все упорядочивается, гармонизуется и благодаря эффективному функционированию обеспечивается качественная определенность предметов и явлений. При этом целостность мы, в отличие от некоторых других авторов, не отождествляем с цельностью. Целостностью какого-либо объекта традиционно признаётся един-

ство частей, которые должны быть ему присущи, их общее синтетическое качество. Цельность же трактуется нами как проникнутость целостности соответствующего объекта свойственными ему разномасштабными целями, определённость ими [11].

Характеризуя границу как меру целостности, мы руководствовались гегелевским пониманием меры, усматривая в ней некий интервал, в границах которого феномены изменяются, но сохраняют при этом самотождественность, единство присущих им качественных и количественных признаков.

Именно обращённость к учению Гегеля позволяет раскрыть содержательное богатство данной категории, понять, что мера обладает пространственно-временными, субъективными и объективными определенностями, что из неё проистекают не только количественные и качественные параметры, но и сущность и явление, содержание и форма, начало и предел, абстрактное и конкретное и другое. Так, в частности, Б.Н. Чичерин, анализируя меру и границы, обращает внимание на то, что «...отличительное свойство русского ума состоит в отсутствии понятия о границах... Всякое понятие является нам в форме безусловной. Для нас исчезают линии, которые отделяют его от смежных с ним областей; мы не постигаем ни место, которое оно занимает в ряду других, ни отношения его к тем понятиям, которые находятся с ним в соприкосновении» [10, с. 635]. Свою позицию он аргументирует многочисленными примерами, свидетельствующими о том, что различные понятия, будь то «власть», «свобода», «централизация», «самоуправление», «закон» или что-либо другое в сознании русских людей, и особенно его современников – либералов, обладают интенцией к бесконечности. Такое положение дел порождает неспособность одних людей проникнуть в мысли других, непонимание между ними, гвалт и остервенение. Хаотичному русскому автор противопоставляет упорядоченного западного человека, сформировавшегося в борьбе разнообразных стихий. Мысли замечательные и своевременные в наши дни. Однако, анализируя их, мы полагает, что автор несколько идеализирует западного человека и недооценивает русского. Так, например, упорядоченность, порожденная фашизмом, никоим образом не вяжется с представлениями о власти, свободе, законе, находящих отражение в различных Конституциях западных стран и международных документах. Не можем мы понять, и каким образом русский народ мог отстаивать свою независимость и свободу в годины испытаний, если бы он был погружен только в бесконечность и не являлся бы носителем меры и границ. Тем не менее, нам импонирует пафос самой статьи, заключающийся не только в её критической направленности по отношению к русскому народу, но и в ориентации автора на светлое будущее. Чичерин был убежден в том, что «...чувство веры и границ - вот что потребно просвещенному обществу. Где лежат эти границы, какова должна быть мера в сочетании различных общественных стихий, — это в каждом отдельном случае определяется различно. Каждый народ имеет свой дух, свои жизненные условия, свое строение, которое вырабатывается и изменяется исторически» [10, с. 638].

Мера, будучи единством сущностных характеристик и внешних проявлений, позволяет выявить целостность или нецелостность системы, её устойчивость, жизнеспособность, предрасположенность к эволюшии.

Система может надёжно функционировать довольно долго, претерпевать изменения своих свойств, но поддерживать имеющиеся границы в относительно стабильном состоянии, когда она с опережением отражает внутренние и внешние параметры собственного существования. Воспринимая воздействия, такая система самоизменяется, но при этом не утрачивает пластичности, способности к самосохранению и дальнейшему развитию.

Характеризуя целостность посредством представления её как системы, мы никоим образом не отождествляем одно с другим. Наша исследовательская позиция проистекает из представления о том, что целостность богаче системы и обращённость к ней позволяет постигать мир не только в контексте взаимодействия составляющих его частей, но и как нечто принципиально единое.

Опора на идеи, представленные в трудах Пивоварова [4; 5; 7; 8], позволяет судить о том, что в границах сложившейся целостности целое может доминировать над частью. Например, Бог для верующего человека олицетворяет ту «точку отсчета», в стремлении к которой человек жаждет возвыситься над собой, приобщить свою душу к Духу, к его животворящему влиянию. Побуждая душу к непрестанному труду, осуществляя духовные искания, человек душевный становится духовным. Но, дабы в своём становлении обрести и сохранить духовность, человек должен понимать, что очень многое в этом мире зависит от него самого, его способности вычленять константные характеристики действительности, умения формировать собственные смысложизненные ориентации, различать истинное и ложное, доброе и злое, своё и иное и другое. Случается, впрочем, и так, что в определённых условиях доминирующее положение обретает часть. Однако человек объективно ориентирован на гармоническое сочетание своих частей и целого.

На то, что человек является деятельным существом, в своё время, обращал внимание и Э. Финк. Он писал, что человек «есть природное создание, которое неустанно проводит границы, отделяет самого себя от природы, от природы вокруг и внутри себя» [9, с. 371]. Многое в этом процессе зависит от наследственности, от социальной, экономической и политической среды, в которой живёт и созидает

человек, от системы норм и ценностей, определяющих его поведение.

Будучи существом деятельным, человек постоянно эволюционирует, изменяя как внутренние, так и внешние границы своего бытия. При этом бездуховный человек, в отличие от духовного, поклоняется миру материальных ценностей, стремясь максимальным образом приобщиться к ним, тем самым порой разрушая собственный духовный мир.

В силу того, что человек является деятельным, многомерным существом, вынужденным постоянно осуществлять свой выбор, он сталкивается с другой, не менее значимой для себя проблемой – проблемой свободы, которая также характеризуется многомерностью [6]. Именно свобода помогает человеку посредством реализации различных возможностей найти себя, обрести свою самость. При этом очень многое зависит от степени развитости, самодостаточности человека, его способности изменять себя и окружающий мир в границах сложившихся целостностей: своё – иное, внутренне – внешнее, духовное – материальное, субъективное – объективное, социальное – природное, освоенное – отчужденное, количественное – качественное и другое.

Богатейшая палитра реализации человеком своих возможностей, обретение свобод в границах различных противоположностей находит отражение в воззрениях различных философов, начиная от Платона и до наших современников – П.С. Гуревича, Д.В. Пивоварова, Л.А. Мясниковой, Н.И. Козлова и других. Однако наибольший вклад в понимание сути данного вопроса внес Гегель, который раскрыл богатое содержание категории «граница», определив её как «... опосредование, через которое нечто и иное и есть и не есть... Граница как небытие каждого из них есть иное обоих» [1, с. 189]. Он показал, что данная категория выступает не только опосредующим звеном между нечто и иным, но и субъективым и объективным, количественным и качественным и другое. Обратил Гегель внимание и на подвижность, изменчивость границ, на то, что они могут становиться, укрепляться, разрушаться, возникать заново, обретая единство своих сторон.

Граница в гегелевском понимании выступает мерой свободы, отражающей взаимодействие вышеуказанных противоположностей, которые одновременно притягиваясь и отталкиваясь, стремятся, с одной стороны, сохранить себя, а с другой — обогатить, проникнув друг в друга. В результате многократно повторяющегося процесса образуется нечто новое, включающее в себя содержания предшествующих

качеств. И это новое может выступать тем качеством, в котором отражена мгновенная свобода, сочетающая в себе свое и иное, внутренне и внешнее, настоящее и будущее, чувственное и волящее и другое. Однако может случиться и так, что во вновь образовавшемся качестве свобода обернется рабством и имевшие место противоположности обостряются ещё больше.

Такие ситуации обычно складываются, когда люди свои магистральные пути к свободе прокладывают, опираясь только на какой-то один вид деятельности. Например, осваивающей деятельности, разрушающей сложившиеся природные, социальные и духовные целостности, порождающей, зачастую, болезненную привязанность людей к материальному, что выхолащивает их внутренний духовный мир.

Препятствием к подлинной свободе может являться низкий культурный, образовательный уровень человека, неверно выверенная шкала ценностей, связанная с ориентацией либо на внутренний мир человека, либо его внешнее окружение. Все это свидетельствует о том, что путь к подлинной свободе нелёгок и проходящий его человек должен постоянно совершенствовать как свой духовный мир, так и телесную организацию, быть высоконравственным, знающим, способным различать и гармонизовать противоположности. Свобода выступает единством самобытия и инобытия и, наряду с этим, мерой отчуждённого и освоенного [3].

Обращённость к данным концептуальным положениям при анализе реалий российской действительности свидетельствует о «размытости» границ свободы и целостности человека. В условиях разбалансированности общественной жизни осложняется процесс формирования оснований свободы, согласования внутреннего и внешнего, освоенного и отчужденного. Отсутствие единства внутри общества, усиливающаяся дифференциация населения на бедных и богатых, произвол бюрократического аппарата и многое другое, затрагивающее аспекты как внутренней, так и внешней жизни человека и общества, не способствует формированию их свобод и укреплению целостности.

Как свидетельствует исторический опыт, многие страны пережили кризисные состояния и выход из сложившейся ситуации искали и находили не в «слепом», бездумном копировании иностранных образцов, а в поиске внутренних источников экономической, социальной, политической и духовной жизни. Не иссяк этот потенциал и в нынешней России.

Литература

- 1. Гегель, Г.В.Ф. Наука логики: в 3 т. / Г.В.Ф. Гегель. Москва: Мысль, 1970. Т. 1. 501 с.
- 2. Кулабухов, В.С. Граница как основополагающая категория в осмыслении понятия меры / В.С. Кулабухов // Известия Алтайского государственного университета. 2012. № 2–2 (74). С. 216–217.
- 3. Максимов, А.М. Свобода как противоречие самобытия и инобытия: дис. ... докт. филос. наук: 09.00.01 / А.М. Максимов. Екатеринбург, 1999. 269 с.

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

- 4. Пивоваров, Д.В. Граница / Д.В. Пивоваров // Современный философский словарь. Москва: Академический проект, 2004. С. 165–167.
- 5. Пивоваров, Д.В. Категории онтологии: учебное пособие / Д.В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2016. 552 с.
- 6. Пивоваров, Д.В. Многомерность свободы / Д.В. Пивоваров, Г.Л. Тульчинский, А.М. Максимов, В.М. Артемов, Р.Ю. Рахматуллин, И.А. Беляев // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2015. № 4. С. 90—97.
- 7. Пивоваров, Д.В. Основные категории онтологии: учебное пособие / Д.В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003. 268 с.
- 8. Пивоваров, Д.В. Пространство и граница / Д.В. Пивоваров // Известия Уральского федерального университета. Серия 3. Общественные науки. 2016. Т. 149. № 1. С. 152–164.
- 9. Финк, Э. Основные феномены человеческого бытия / Э. Финк // Проблема человека в западной философии. Москва: Прогресс, 1988. С. 357–403.
- 10. Чичерин, Б.Н. История политических учений: в 3 т. / Б. Н. Чичерин. -2 изд., испр. Санкт-Петербург: Изд-во РХГА, 2010. Т. 3.-784 с.
- 11. Belyaev, Igor A. Human being: integrity and wholeness / Igor A. Belyaev // Журнал Сибирского федерального университета. Серия «Гуманитарные науки». -2011. T. 4. № 5, май. -C. 633-643.

УДК 13+241+173+37.03

В.Я. Нагевичене, доктор философских наук, профессор кафедры социально-гуманитарных и правовых дисциплин, ФФГАОУ ВО «Южно-Уральский государственный университет (национальный исследовательский университет)»

e-mail: feml@feml.miass.susu.ru

ПРАВОСЛАВНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ КАК ПУТЬ ДУХОВНОГО СТАНОВЛЕНИЯ ЛИЧНОСТИ

В данной работе делается попытка определения понятия «религиозность». Автор учитывает наличие множества трактовок религии, однако ориентируется на ее понимание в православной традиции. Рассматривается процесс формирования религиозности, который опирается на три этапа духовного религиозного становления личности: духовное делание, духовный опыт и духовное думание. Раскрываются особенности этих этапов. Показывается специфика религиозного воспитания как процесса формирования православной религиозности. Особое внимание уделяется формированию религиозности в христианской семье. При этом во внимание принимаются не только естественные условия жизни ребенка, но и сверхъестественные. Анализируется роль православной религии в становлении современного человека. Философский поиск приводит автора к пониманию того, что постижение мира через духовный опыт личности не ограничивается религиозной стороной; в этом процессе имеются техническая, философская, художественная и другие стороны.

Ключевые слова: религия, религиозность, духовность, духовное делание, духовный опыт, духовное думание.

Понятие «религиозность» является вторичным по отношению к понятию «религия», которая имет множество дефиниций. Соответственно формирование корректных представлений о религиозности требует выбора каких-либо дефиниций как базовых.

Д.В. Пивоваров отмечает, что религия может трактоваться как «а) вера в сверхъестественное (Плотин); б) восстановление связи с Богом как Полнотой Бытия, Иеговой (монотеизм); в) особое чувство зависимости человека от бесконечного (Р. Шлейермахер); г) символика первобытных мифов о природе (М. Мюллер); д) вера в невидимые духовые существа (Э. Тейлор); е) олицетворение и умилостивление тех природных сил, перед которыми люди беспомощны (Дж. Фрейзер); ж) фантастическое отражение в форме неземных сил внешних обстоятельств, господствующих над человеком (Ф. Энгельс); з) чувство священного (Дж. Хаксли); и) универсальный невроз навязчивости в форме защиты от чувства внутренней неуверенности и страха (3. Фрейд); к) ритуальная кульминация социально принятых ценностей (Д. Фишер); л) вера в судьбу (Д.Б. Пратт); м) система истин, способных переделать характер принимающего их человека (А. Уайтхед); н) стремление отстоять, во что бы то ни стало, всеобщую ценность какого-либо идеала (Дж. Дьюи)» [5, с. 408-409]. Самые распространенные софистические дефиниции религии основаны на вольных или невольных логических ошибках широкого либо узкого определения понятия религии.

Критически анализируя указанные дефиниции, Пивоваров обращается к формулировке В.С. Соловьева: «Религия, говоря вообще и отвлеченно, есть связь человека и мира с безусловным нача-

лом» [9, с. 5]. «Нетрудно, – пишет он, – убедиться в том, что дефиниция В.С. Соловьева так или иначе обобщает и диалектически синтезирует следующие неточные определения религии: 1) связь с Богом; 2) вера в сверхъестественное; 3) чувство зависимости от бесконечного; 4) символика первобытных мифов о природе; 5) вера в невидимые духовные существа; 6) олицетворение и умилостивление сил природы; 7) фантастическое отражение сил, господствующих над людьми; 8) чувство священного; 9) вера в судьбу, а также дефиниции 3. Фрейда, Д. Фишера, М.О. Гершензона, А.Н. Уайтхеда и Дж. Дьюи» [8, с. 21].

Религия возникает тогда, когда целостная мифологическая картина мира, воплощающаяся через связь человека с Природой, Бытием и Богами, потеряла свою значимость. Религия берет на себя функцию восстановления этой связи человека с семьей, церковью, обществом, Единым, Абсолютом.

Понятие религия несет идею единения человека с тем, что лежит за пределами телесного, материального мира и временного существования, идею установления общности и целостности временного и конечного человеческого существа с абсолютным и вечным бытием. Религия выступает как в индивидуальной, личностной форме сознания, так и в общественной форме сознания и поведения людей в виде социальных, общественных организаций и институтов.

На вопрос о роли религии в обществе можно ответить в зависимости от выбора критерия религиозности, «в конечном счете — от формулирования и обоснования общего определения религии» [8, с. 8]. Общественное предназначение религии Пивоваров видит в том, что она выступает как

«специфическая духовно-практическая связь между людьми, основанная на священном отношении к таким ценностям, которые признаются людьми наиболее важными» [7, с. 68]. Религию он характеризует как «поиск и установление сакральных связей, обеспечивающих индивиду и (или) социальным группам потребную целостность» [6, с. 52–53].

Религия способствует преодолению конечности существования человеческого индивида посредством придания его отношению к абсолютному бытию сугубо личностного характера.

«В течение тысячелетий религия накопила много способов осмысления природных целостностей и иррациональных эффектов человеческого действия. «Иллюзия внетелесности» и «мистическое прозрение» являются наиболее важными способами откровения предельных смыслов. Иллюзия внетелесности - попытка умозрительно выйти из собственного тела и прямо, мистически, увидеть универсум, пределы общества и своего народа. Тем самым открывается сопричастность личного бытия смыслу громадной целостности. Эта иллюзия может оказаться обманчивой, тем не менее, она позитивна, поскольку помогает преодолеть дефицит информации о целом и вытесняет ощущение личного одиночества и заброшенности в мире. Мистическое прозрение – вызывание в себе образа прозрачного мира, когда видны глубинные сущности вещей; этим прозрением также погружаются в самые глубины «Я», преодолевают изнутри себя границы с внешним миром и духовным путем сливаются с Абсолютом» [4, с. 68].

Религиозность связана с процессом воспитания. Конечная задача религиозного воспитания состоит в том, чтобы образовать целостный религиозный характер, в котором ум, просвещенный боговидением, соединялся бы с сердцем, одушевленным самоотверженной любовью к Богу и сильной волей, стремящейся в своей деятельности только к исполнению воли Божьей. Так будет воспитан, «совершен Божий человек, на всякое дело благое уготован» (2 Тим. 3, 17), человек, окрепший в благочестии, который «на все полезно есть, обетование имеюте живота нынешняго и грядущаго» (I Тим. 4, 8).

Религиозное воспитание – это воспитание в духе христианской веры и благочестия. Некоторые теологи, занимающиеся проблемой воспитания, считают, что религиозность формируется тогда, когда в детях обнаруживается достаточная способность к пониманию и усвоению христианской веры. Но, видимо, это мнение ошибочно. Ни один человек своим ограниченным умом не в состоянии объять основные истины религии, исчерпывающим образом усвоить догматы христианской веры о Святой Троице, о воплощении Сына Божьего и другие. Многие образованные люди, постигшие эти догматы на основе самого полного усвоения истин христианской веры, живут и действуют без признания

божественного, без религиозного чувства и отношения, без проявления религиозности. Их религиозное развитие ограничивается лишь умствованием в познании богословского знания, а божественный мир признается человеческим духом непосредственно, по до-верию к божественному авторитету, до-верию, вытекающему из глубины нравственной природы человека, а точнее — из нравственно-чистого сердца.

Религиозность — это высшая форма нравственности, высшая форма сердечности, построенная на вере и до-верии, из которой потом разными путями формируется религиозное знание. В Новом Завете сердце признается высшим органом религиозного ведения. «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5, 8). Образцом единственно верного отношения человека к божественному миру выступает детская вера: «если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное. Итак, кто умалится, как это дитя, тот и больше в Царстве небесном» (Мф. 18, 3–4).

Православие учитывает не только естественные условия жизни ребенка, но и сверхъестественные: в купели крещения младенец омывается от первородного греха, в таинстве миропомазания на него нисходит благодать Св. Духа, в таинстве причащения он принимает в себя пресвятую Кровь Христову. Душа ребенка воспринимает впечатления от мира невидимого, как и от мира видимого, на нее действуют не только чувственные предметы, но и божественные, благодатное осенение. Нужно, чтобы родители содействовали этому естественному и сверхъестественному религиозному становлению ребенка, укрепляя своими нравственно-разумными влияниями, постепенно возникающий в душе союз двух миров – небесного и земного [1].

«Священное не должно делаться обыкновенным, – утверждает П.Д. Юркевич, – Мысли о Боге должны лежать в глубине души, а не на поверхности ее, как сведения, которые ежеминутно должны быть применяемы к потребностям жизни. Сообщаются такие мысли словом кратким, характерным, сосредоточенным. Мгновенно такое слово исторгает душу ученика из этого чувственного мира, но так же скоро дитя возвращается в этот мир, чтобы приучиться выносить его тяжести и исполнять в нем свои обязанности» [10, с. 220–221].

Религиозность — сложная и основополагающая категория философии и религиоведения, которая неоднозначно понимается специалистами, занимающимися исследованием данного феномена. Она предполагает различные пути самопознания и духовного становления религиозной личности в обретении своей целостности, единстве себя с людьми, единоверцами, социумом и Богом. Как внутренняя характеристика духовного мира человека религиозность определяет ряд этапов становления религиозной личности: «духовного делания», «духовного

опыта» и «духовного думания», а также является ключевой жизненной позицией религиозной личности, выбирающей образ жизни в миру, в семье, в социуме или вне мира, в монашестве.

Религиозное воспитание ребенка связано с проблемой «духовного делания», которое пронизывает формирование человека изначальной духовностью, религиозностью.

1. «Духовное делание» — это религиозное воспитание личности, начальный процесс религиозности, связанный с воспитанием в конфессиональной семье, включающий в себя знание символа веры, умение произносить молитвы, проводить посты и участвовать в домашних и церковных богослужениях.

Духовное делание представляет собой процесс духовно-нравственного воспитания ребенка в семье, которое предполагает выработку у него чувства любви к родителям, ближним, единоверцам, церкви и Богу. Кроме чувства любви, необходимо развить чувство страха перед Богом, которое основывается на совести; чувство благоговения, восторга перед Творцом человека и Создателем природы и Вселенной. Необходимо сформировать чувство святости и сакральности данной веры, ее символов, выработать религиозно-нравственное отношение, религиозно-нравственное восприятие мира земного и божественного, ощутить себя в единстве со своей семьей, с близкими по вере единоверцами, с Богом.

Религиозность в христианской семье начинается с «материнской утробы» и завершается процессом воспитания верующего человека — приверженца определенной христианской конфессии.

Детский возраст является самым лучшим для выработки религиозности в человеке. Процесс воспитания в семье происходит как постепенный и естественный. Ребенок учится воспринимать окружающий мир через религиозное чувствование, религиозность в его сознании приобретает устойчивую позицию и постоянно расширяется.

Христианство учитывает не только естественные условия жизни ребенка, но и сверхъестественные: в купели крещения младенец омывается от первородного греха; в таинстве миропомазания на него нисходит благодать Святого Духа; в таинстве причащения он принимает в себя пресвятую Кровь Христову. Душа ребенка воспринимает впечатления как от мира невидимого, так и видимого, на него действуют не только чувственные предметы, но и божественные.

Как утверждают православные теологи, религиозность ребенка успешно развивается тогда, когда к этому подключены все члены семьи. Ее становлению способствует общий дух семейной жизни, объединенный и одухотворенный чувством любви, утверждающим мир и согласие в доме. Религиозность формирует чувство целостности человека в семье, но церковь стремится развить это чувство до целостности с единоверцами, с церковью, то есть с определенной конфессией.

Церковь и храмовое богослужение после семьи — вторичные воспитатели человека. Храм Божий — это высшее училище веры и благочестия, как считают богословы. Став взрослым, человек должен сохранить чувство сакральной любви к храму, церкви, данной конфессии. Он призван научиться жить высшей духовной жизнью, обновлять и укреплять для деятельности свои силы и испытывать чистые и святые отношения к единоверцам и церкви.

«Духовное делание» – это первоначальный этап становления процесса религиозности личности. Оно включает в себя знание символа веры, умение произносить молитвы, проводить посты, участвовать в домашних и церковных богослужениях.

Следующий этап формирования религиозности верующего человека связан с «духовным опытом».

2. «Духовный опыт» – квинтэссенция религиозной личности. В православии духовным опытом называют «встречу» с Богом. Формирование духовного опыта может начаться как теозис, связанный с устремленностью человека к Богу, как процесс обожения человека, способного якобы превратить свою смертную природу в божественную и бессмертную, а закончиться кенозисом – снисхождением Бога к человеку, «встречей» с Богом, после которой человек получает возможность стать святым кенотипического типа святости, если этот духовный опыт будет верифицируем схимонахами.

В том, что современному человеку сразу не дано быть вполне самим собой — со-творцом, душевно-духовным существом, личностью — великая премудрость мира сего. Человек встает на путь познания, но это путь познания только внешнего мира, который практически и рационально может быть определенным образом объясним; внутренний же путь познания личности возможен только методом «познания-постижения» себя, благодаря духовному опыту, что намного сложнее и небезопасно.

Мудрецы Востока и Древней Греции знали, что мудростью добывается истина, которая находиться в глубине души. Для них душа человека была единственной реальностью, а также ключом, позволяющим отмыкать тайны Вселенной с помощью мистического опыта «познания-постижения». Эти мудрецы, великие «посвященные», были близки к основам Единого, Сущности Мира, осознали свою целостность с ним. Будучи готовыми к испытаниям, они понимали, что умирать за Истину есть величайший подвиг. Ими основаны наука, искусство, философия, религия, от них шел живой свет для всех. Учения таких «посвященных» представляли глубокую тайну, раскрываемую через оккультную деятельность.

Духовный опыт может быть мистическим,

гностическим, психологическим, социальным, философским, религиозным — в зависимости от духовного устремления личности к своему идеалу познания. Но личность должна обладать определенной «сдвинутостью», интенцией, «даром» к тому или иному опыту. Гений переживает духовный опыт как озарение, пророки — как откровение, реформаторы — как мессию, монахи — как целостность с Бытием, Миром и Богом.

«В зависимости от характера устремленности человека к своему идеалу духовный опыт подразделяют на: а) психологический; б) теоретический; в) гностический; г) мистический; д) религиозный. В понятии религиозного опыта обычно мыслят именно духовное следование человека за Богом, а не сумму практических конфессиональных умений (таких, как входить в храм, ставить там свечку, осенять себя крестным знамением и тому подобное). Поскольку понятие «практического религиозного опыта» в религиоведении редко употребимо, условимся — в целях сокращения длины выражения «духовный религиозный опыт» — употреблять далее термины «религиозный опыт» и «духовный религиозный опыт» и «духовный религиозный опыт» как синонимы» [2, с. 110].

Духовный опыт – сложный путь самораскрытия, самопознания личности, он весьма индивидуален и становится определяющим в жизнедеятельности религиозной личности, которая выбирает путь отрешения от мира и служения Богу. Религиозный опыт – это путь следования человека к Богу, человек становится уже не только верующим, а религиозным, ибо религия – это связь человека с Богом.

Духовный опыт является идеальной формой постижения любой сферы: музыки, живописи, архитектуры, литературы, техники, религии, философии — это высокое состояние души, связанное с горением сердца, с жертвенностью себя ради Красоты, Добра, Истины и Правды.

3. «Духовное думание» — творчество религиозной личности. Это третий этап формирования религиозности человека, становления религиозной личности. Он связан с выбором ею своей миссии и жизнеустроения не только в этом мире, но и в трансцендентном. Силы провидения определяют ее жизнедеятельность.

Согласно христианским традициям, от верующего требуется углубление своей религиозности, усиление потребности в Священном. Необходимо методично изучать Священное Писание и догматику, причащаться, каяться, соблюдать посты и обряды, исповедоваться, молиться в храме и так далее. Отступление от этих правил может привести человека на путь создания «своей» религии, как это произошло у Л.Н. Толстого. Православию религиозный опыт нужен как акт вчувствования, а также неприемлемости религиозного опыта других религиозных конфессий, в которых Бог может быть кровожадным, мстительным...

Духовное думание связано с третьим этапом религиозного становления личности — выбором творческой миссии. Религиозное призвание тех, кто истинно верует, определяется Провидением; иногда они становятся святыми. В дохристианский период люди, обладающие своими феноменальными способностями, становились знахарями, шаманами, жрецами, колдунами, ведунами. «Чуткость к Божественному и его тайнам — гениальность — это религиозное измерение души. Талантливость характеризует душу, а не дух. Но талант может быть и беспринципный, а вот когда гениальность и талант сочетаются в человеке, имеют цельность, — это истинный гений, ясновидящий (открытое «око») [2, с. 128].

Личное духовное совершенствование может идти двумя путями, широким и узким. Широкий путь проходится человеком постепенно, через пестроту суетной жизни, через брак (церковный или светский), через профессию, деторождение..., а затем уже через созидание себя и своих способностей. Узкий путь становления религиозной личности – праведный, он является уделом тех, кому свойственен особый дар святости, предполагающий жесткое самоограничение. Это - путь праведника. Им идут монахи, аскеты, мученики за веру, избравшие свою форму страдания в земной жизни ради получения жизни вечной. Выбор такого пути характерен для людей духовно-активных, которые могут стать и становятся священниками, монахами, пророками, отшельниками, старцами, провидцами, внеконфессиональными деятелями; именно они создают новые религиозные направления или реформируют старые общины. Творчество в сфере религии предполагает наделение человека даром харизмы, Божественным даром благодати.

«К святому типу духовной целостности религиозные гении идут через апокатастасис, то есть через
такое изменение их плоти, души и духа, когда сама
плоть просветлена и одухотворена. Апостолы, блаженные, исповедники, мученики, преподобные —
характерные примеры христианских святых. Святость — высшая степень сакрального отношения,
то есть праведность, благочестие, богоугодность,
проницание деятельной любовью к Богу и освобождение себя от импульсов себялюбия. Всякая
религиозность сопряжена с сакрализацией, но не
каждый верующий на практике способен стать святым» [2, с. 141].

Религиозная личность — творец. Творчество этой личности пробивает себе дорогу через «сродный» труд (Г.С. Сковорода), через благо, данное от Бога — благодать.

Именно религиозное становление, а не первоначальное воспитание, которое связано с гетерономией, формирует религиозную личность. Духовность – это способ бытия человека как восхождения к своей человеческой сущности. Духовность и ре-

лигиозность имеют некоторые тождественные черты применительно к становлению человека, но религиозность отличается от духовности своей устремленностью к Богу или Абсолюту.

Духовное думание — высший расцвет личности в раскрытии своего творчества в той сфере, к которой он имеет предназначение, полученное как Откровение, Озарение как Истина в последней инстанции, как Добро и Красота.

Постижение мира представляет новый ракурс видения окружающей действительности. Эта картина мироощущения и мировосприятия основана не только на эмпирическом и рациональном опыте, включенном в систему научной картины мира (эпистемология), но еще и на уровне гностического познания, то есть сугубо личностной картине восприятия окружающей действительности, исходящей из знания, полученного в мистическом духовном опыте.

Личность, обладающая духовным опытом, является неординарной, индивидуально и непосредственно воспринимающей мир через символику Откровения, которую пытается затем выразить в системе знания на уровне категориального аппарата философского или религиозного мышления.

Личность в мистическом, гностическом или духовном опыте может обладать ясно-слышанием, ясно-видением, ясно-восприятием, ясно-представлением, историческим ретроспективным видением прошлого и будущего, видением Космоса, Мира, Бога...

«Познание» или «постижение» действительного бытия может вершиться не только рационально или эмпирически, поскольку этот процесс индивидуален, но и мистически, религиозно, сверхчувствительно, и в силу того, что существует множество форм «постижения» бытия. В конкретных условиях наука (эпистемология) ставит границы постижения

столь широким масштабам бытия, которые она охватить не может. Как пишет С.П. Никаноров: «Нам представляется, что «постижение бытия» как область исследования в настоящее время определяется не только теми границами, которые, можно считать, общеизвестны. Эти границы включают проблематику соотношения результата познания с реальностью (истинность знания), предмет сознания (аспект человека «я сам», другой человек, человек вообще, человеческие сообщества, природа, космос, процесс познания), методологию и методы познания (анализ, синтез, идеализация, редукция и другие), историческую динамику познавательных процессов («смена парадигм»), формы и формирование знания, а также соотношение процессов познания с их системным окружением (всякий акт познания сопровождается самооценкой и тому подобное)» [3, с. 69].

Проявление этого духовного опыта идет через «символ» в восприятии: образ, единая картина мира, слышание голосов, видение завершенной системы (техники, романа, картины, философской концепции, религиозного Откровения, предвидения...). Поэтому духовное постижение мира осуществляется и через техническое, философское, художественное, эстетическое, религиозное, мифологическое, мистическое, оккультное постижение, то есть здесь проходит многомерное количество форм постижения мира через духовный опыт личности.

Религиозность — это творчество, выход за рамки обыденного существования, духовное восхождение к высшим идеалам и реализация их в творческой деятельности, в своей судьбе; она не противоречит общечеловеческим духовным ценностям, а цементирует их, особенно в глобальных, сокрушающих мир ситуациях. Религиозность — это «ходить пред Богом» (Псал. 13–8, 7–10), это привычка к «благочестивой жизни».

- 1. Нагевичене, В.Я. Христианская религиозность как духовное становление личности, брака и семьи: монография / В.Я. Нагевичене. Екатеринбург: Банк культурной информации, 2001. 208 с.
- 2. Нагевичене, В.Я. Целостный человек (христианская традиция): монография / В.Я. Нагевичене, Д.В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005. 158 с.
- 3. Никаноров, С.П. Социальные формы постижения бытия / С.П. Никаноров // Вопросы философии. $1994. N_{\odot} 6. C. 64$ –69.
- 4. Пивоваров, Д.В. История и философия религии: учебное пособие / Д.В. Пивоваров, А.В. Медведев. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, Нижневартовск: Изд-во пед. ин-та, 2000. – 86 с.
- 5. Пивоваров, Д.В. Религия / Д.В. Пивоваров // Современный философский словарь Под ред. В.Е. Кемерова. Москва-Бишкек-Екатеринбург: «Одиссей», 1996. С. 408–409.
- 6. Пивоваров, Д.В. Религия как социальная связь. Сакрализация оснований культуры / Д.В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1993. Ч. 2. С. 52–53.
- 7. Пивоваров, Д.В. Религия: сущность и обновление / Д.В. Пивоваров // Философские науки, 1992. № 2. С. 66–74.
- 8. Пивоваров, Д.В. Социоцентрические религии: монография / Д.В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2015. 140 с.
- 9. Соловьев, В.С. Чтения о Богочеловечестве / В.С. Соловьев // Сочинения: в 2-х т. Москва: «Правда», 1989. Т. 2. 735 с.
 - 10. Юркевич, П.Д. Чтения о воспитании / П.Д. Юркевич. Москва: Н. Чепелевский, 1865. 272 с.

УДК 2-1+2-335+101.3(470.5)

А.В. Перцев, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии и философии образования департамента философии ИСПН, ФГАОУ ВО «УрФУ имени первого Президента России Б.Н. Ельцина»

e-mail: apertzev@mail.ru

Е.В. Мельникова, кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения департамента философии ИСПН, ФГАОУ ВО «УрФУ имени первого Президента России Б.Н. Ельцина»

e-mail: e.v.melnikova@urfu.ru

ФИЛОСОФСКАЯ ВЕРА: К. ЯСПЕРС И Д. ПИВОВАРОВ

В статье предпринята попытка через сравнение основных положений религиозно-философских концепций Карла Ясперса (1883-1969) и Даниила Валентиновича Пивоварова (1943-2016) оценить вклад выдающегося ученого, основателя кафедры религиоведения УрФУ Д.В Пивоварова в отечественные науки о религии.

Методологической основой подобного сравнения выступает, с одной стороны, то, что оба мыслителя понимают религию не теологически и не психологически — они являются сторонниками онтологического подхода к ней. Не связывая свое учение с какой-либо определенной конфессией, не идя по пути сравнений и обобщений, оба философа рассуждают в терминах и понятиях трансценденции и экзистенции, отстаивая идею о всеобщем универсальном характере принципа, лежащего в основе всех мировых религий. С другой стороны, соотнесенность экзистенции человека с трансценденцией рассматривается в учениях Ясперса и Пивоварова не как теоретическая, а как «практическая» проблема, решение которой осуществляется так или иначе каждым индивидом, что помогает или препятствует его мироориентации и деятельности в мире. Подобное сравнение облегчается, помимо прочего, тем, что оба мыслителя были, что называется, «практичными людьми». Они искали практичной веры и практичной философии. Наконец, оба рассматривали философское фундирование веры как способ объяснить представителям различных конфессий сходство их базовых мировоззренческих представлений — при всех различиях вероучений и культов. Отнюдь не навязывая единых «философских стандартов», они добивались возможности межконфессионального диалога — на базе университетской философии, обеспечивающей толерантность и взаимопонимание, но не тождество.

Данный подход, через сравнение философско-религиозных позиций Ясперса и Пивоварова, позволил не только изложить в краткой форме основные положения Уральской школы, но и определить их место в спектре направлений, существующих в философии религии.

Ключевые слова: «симфоника», «философская вера», религия, философия, теология, миссия университета, философия религии, онтология религии, гносеология религии, праксеология религии, «диалектико-логический алгоритм», «операционализм», «космоцентрическая религия», «эгоцентрическая религия», «социоцентрическая религия».

Человек, известный в университете по совместным рутинным, повседневным делам — а бывает и академическая повседневность! — редко воспринимается как мыслитель масштабный, незаурядный. Большое видится на расстоянии — не только в силу особенностей человеческого зрения, но и потому, что масштабным мыслителям подобает некоторая отрешенность, удаленность от суеты. Эти качества удобнее приписывать тем, кто живет в иных городах и странах, а то и в иные эпохи. Куда труднее разглядеть их в коллеге, который работает рядом.

Здесь, возможно, и помогла бы наукометрия, столь модная ныне. Если руководствоваться ею, то Пивоваров был абсолютным победителем: он опубликовал 32 монографии. Больше чем все остальные ученые философского факультета УрФУ, вместе взятые. Но наукометрия, как и всякая статистика, ничего не доказывает – она только иллюстри-

рует нужные мысли. Количественные показатели трактуются достаточно произвольно - выбирается наиболее выигрышный, а остальные обходятся молчанием. Монографии ныне трактуются как признак отсталости – зелен виноград. В большей цене опубликованные за рубежом статьи и тезисы. Но и здесь Пивоваров был абсолютным чемпионом. Ныне гордятся двумя страницами, опубликованными в каком-нибудь провинциальном, но западном университете. Пивоваров не конкурировал с западными аспирантами - он работал в американском университете профессором. В 1989 году по программе Фулбрайта он в качестве приглашённого профессора читал специальный курс по теории познания, а также занимался исследованием философского операционализма П.У. Бриджмена в Северо-Западном университете (город Чикаго). Его наставником в философии был профессор С. Тулмин.

Но главное, пожалуй, заключается в том, что

Пивоваров разработал собственную философскую концепцию, которая определяла роль веры в человеческом познании. Гносеологи в СССР были атеистами, по крайней мере официально. Богословы по этой причине сторонились их, а заодно и философии вообще. Религиоведы сложных философских построений Пивоварова просто не понимали – они были антиметафизиками не по убеждению, а по воспитанию – их приучили ориентироваться на конкретику обрядов и на культовые изображения (хотя Библия, равно как и Коран, такое отнюдь не приветствуют).

Поэтому сопоставлять Пивоварова с кем-либо из отечественных авторов достаточно трудно. Зато сходство его учения с философией веры Ясперса просто бросается в глаза.

Начать, возможно, следовало бы с того, что оба мыслителя были людьми практическими. Ясперс пришел в философию из медицины. Ему случалось бывать практикующим врачом и вести общий прием больных, не ограничиваясь психиатрией, которая стала его специальностью. Причем весь этот путь был проделан им вполне сознательно, в соответствии с планом, который он еще в юности сообщил в письме отцу (которое, правда, осталось неотправленным): «С месяц назад я решил для себя, что хочу оставить изучение права и заняться изучением медицины; если бы я обладал необыкновенно одаренным умом, то я начал бы прямо с изучения естественных наук и философии, чтобы встать на академическую стезю. ...Я бы сделал свою докторскую диссертацию по философии. Разумеется,... я также обстоятельно штудировал бы и медицину как одну из основ, на которой могут строиться и психология, и философия. ... Но поскольку необходимое условие отсутствует, я буду поначалу изучать медицину... Мой план таков: после предписанного числа семестров – их будет 11 или 12 – я сдам свой государственный экзамен. Если я тогда всё еще буду верить, как верю сейчас, что у меня есть способности, я перейду к психиатрии и психологии; затем я, видимо, стану, прежде всего, врачом психиатрической лечебницы или ассистентом у университетского профессора, который преподает психиатрию. Наконец, я, вероятно, изберу университетскую карьеру, по примеру Крепелина в Гейдельберге.... Философия...благодаря медицине и естественным наукам еще больше, вероятно, оживится во мне. Возможно, она, как я надеюсь, убережет меня от односторонности, которую обычно влечет за собой зазнайство естествоиспытателей. Она вообще, возможно, даст содержание моей жизни. И она тоже необходима, чтобы оградить от абсурдности естественно-научного мышления... Липс говорит так: если человека вынуждают к тому, чтобы отвергнуть часть его предшествующей жизни и сделаться другим, это дается ему очень тяжело. Этого мнения.... я не разделяю. Я пришел к такой точке моей жизни, в которой я порываю с предшествующим. Но я охвачен радостью от сознания правильности поступка» [1, с. 62].

Выбрав же медицину – как путь к философии – студент Ясперс завел себе в родительском доме научную лабораторию с массой приборов, а также с подопытными животными.

Пивоваров тоже начал свой путь в философию с изучения наук естественных и практических, а именно с учебы в Уральском политехническом университете, и внимательно следил за успехами этих наук на протяжении всей жизни. И точно так же, как Ясперс, он полагал, что ограничиваться только этими областями знания нельзя. Он был далек от «односторонности естествоиспытателей» и их «зазнайства», заставляющего полагать, что все человеческое может быть объяснено только естественными и техническими науками. Он тоже считал такую точку зрения «абсурдностью естественно-научного мышления».

Науки точные и прикладные рассматривались им как исходный, но вовсе не конечный пункт человеческого познания. Но этот исходный пункт должен быть пройден непременно – причем основательно. Пивоваров вернул американцам философию П.У. Бриджмена – те уже позабыли его «операционализм», но после курса, прочитанного Пивоваровым, стали осваивать заново. «Операционализм» был не просто любимой философией Пивоварова, он выражал саму его деятельную суть. Она состояла не только в том, что он все умел делать собственными руками, вплоть до чеканки и фотошопа. Она состояла и в том, что на любую проблему он всегда отвечал действием, стремясь предложить ее практическое решение.

Он всегда верил в то, что абсолютное большинство проблем можно решить. Поскольку же в этом должно по необходимости участвовать много различных людей, он верил, что можно будет найти ту основу, на которой все эти разные люди сойдутся и договорятся — найдут не просто общий язык, но и общее дело.

Именно потому Пивоваров и создал научную школу «Синтетическая парадигма в философии», объединившую более 70 ученых, и подготовил для нее кадры – 21 доктор и более 30 кандидатов наук.

Именно поэтому он создал «симфонику» как методологию толерантного ведения споров.

Наконец, он разработал такой философский подход к пониманию религии, который позволил бы, не поступаясь собственной верой (для Пивоварова это была вера православная), вести диалог с представителями иных конфессий и налаживать взаимодействие с ними при решении важнейших и наиболее острых социальных вопросов.

В этом главное сходство учений Ясперса и Пивоварова.

Ясперс писал, что к проблемам теологическим он пришел от философии, и научился рассуждать

о них как философ: «Еще после первой мировой войны у меня не было никакого интереса к теологии. Поскольку теология не была научным историческим исследованием, которое по праву могло бы найти свое место на философском факультете, она казалась мне столь шаткой, что, пожалуй, могла расцениваться как один из симптомов времени, но меня лично она затрагивать не могла.

С годами не обращать внимания на теологию стало просто невозможно. Реальное ее повсеместное существование постоянно давало о себе знать. В один прекрасный день я даже осознал, что говорю о вещах, на которые заявляет свои претензии теология. После одной из лекций по метафизике (1927/28 годы) в конце семестра ко мне пришел католический священник, чтобы поблагодарить как слушатель и выразить согласие с моими мыслями: «У меня только одно возражение: большинство из того, о чем вы читали лекции, по нашему мнению, относится к теологии». Эти слова умного молодого человека, который произвел на меня большое впечатление, озадачили. Мне стало ясно: я говорю о вещах, которые остальные считают относящимися к сфере теологии, не так, как теолог – я философствую. И это требовалось прояснить окончательно» [13, c. 314].

То, что читал Ясперс, как и то, что читал Пивоваров, не было теологией. Это было философское учение о Трансценденции - о Запредельном, которое невозможно познать научно, как доказал еще И.Кант. Но это отнюдь не означало, что его не следует познавать вообще. Всякий, кто согласен с пословицей: «Гений – это человек, который делает то, чему его никто не учил», должен признать, что есть некоторая тайна творчества и в науке, и в технике, и в искусстве. К нам взывает нечто Запредельное, то есть лежащее за пределами точных наук. В ответ возникает нечто новое, ранее не виданное, качественно иное - в противоположность убогим попыткам «креативить», то есть механически перекомбинировать материалы, похищенные из разных источников.

Об этом Запредельном пытается сказать на своем собственном языке всякая религия. Не замечать этих попыток нельзя, особенно сегодня. Однако философии - и только философии - по силам предложить тот язык, на котором разные религии смогут говорить между собой. Ведь понятие «Бог» есть понятие философское. Ни одна из религий не знает понятия «Бог вообще». Каждая религия знает только своего Бога, и попытка «обобщить» его, поставить в один ряд с другими, чужими богами будет рассматриваться как оскорбление. Уже в силу этого теологи относятся к философии с недоверием. Вопервых, она, создавая абстракцию «Бог», волей-неволей встает на путь экуменизма. Во-вторых, она проявляет чересчур большую самостоятельность от теологии, отнюдь не выступая в роли ее служанки.

Ясперс пишет: «Занимаясь философией, нельзя не обращать внимания на реальное существование церкви и теологии. Мы мыслим, черпая из собственного источника, который не признается церквями и сам по себе не имеет никакого отношения к церквям. Этот источник нужно было осознать, и, хотя церкви и отрицают его, он должен утвердиться как истина. Осознание того, что философия была на протяжении тысячелетий самостоятельной силой, задолго до возникновения христианства, а затем – вне его, все более крепло во мне и обретало все более решающее значение. Я противостоял церкви и теологии не так, как просветители – чтобы отрицать их, а как служитель этой великой самостоятельной истины. Я, правда, хотел быть членом христианской общины - в соответствии со своим историческим происхождением, принимая во внимание те великие силы, которые поддерживают строй западной жизни. Но я должен был утвердить смысл философии - он виделся мне в том, чтобы давать основу для жизни. Этот смысл никого ни к чему не принуждает, он не может быть объявлен общим для всех, однако его суть следует показать каждому, кто рожден для него и ищет его, следуя движениям своей чистой души» [13, с. 315].

Задача теологии (богословия) и задача философии, таким образом, совпадает в том, чтобы дать человеку общую ориентацию в мире, которая будет служить его жизни. Человек может иметь все материальные блага, достичь успехов в своей деятельности, но при этом быть несчастным, если у него нет общего представления о том, ради чего он живет и какую миссию в мире выполняет. Ему надо, чтобы перед ним была развернута картина мира в целом, обозначено его место на этой картине, сказано о его возможностях, о союзниках и врагах. Тогда он свободно решит, что ему делать не только в сию, данную минуту, а вообще — на протяжении всей своей жизни.

Философия как мировоззрение рисует эту картину своими средствами. Теология как мировоззрение рисует ее своими средствами. Но философия, в отличие от теологии, еще и размышляет о вере как человеческой способности. Теологи издавна говорили, что размышлять о сущности веры - значит умалять ее, поскольку всякое мышление есть сомнение. Надо просто сказать «Верую, ибо абсурдно», и прекратить всяческие размышления о непостижимом. Философ сказать так не может. Несмотря на неудачи, которые длились два с половиной тысячелетия, он все равно будет стремиться говорить о связи человека с трансценденцией, о способах восприятия посланий этой трансценденции, о попытках установить обратный контакт, о психологической подготовке к нему.

Итак, философия может и должна постичь природу веры, не превращаясь при этом ни во введение в богословие, ни в «научное», то есть атеистическое

мировоззрение. Ясперс написал слова, под которыми, не колеблясь, мог бы поставить свою подпись и Пивоваров: «Первое: с самой ранней поры я ни разу, даже полуосознанно, не смотрел на философию как на науку, над которой высится, доминируя, церковная вера. Я не считал никогда, что церковная вера ограничивает философию, направляет ее и способствует ее распространению вширь, за пределы всего мира науки, в мир веры. Столь же мало мне был свойственен и другой настрой, повидимости, прямо противоположный: я не считал, что философия - это «научное мировоззрение». И то, и другое - понимание философии как введения в богословие и ее толкование как научного мировоззрения – равносильно признанию философии неким знанием, подразумевающим необходимость выучивать определенный набор положений, которые равно значимы для всех, то есть признанию философии подобным другим наукам процессом исследования и изучения. Все более содержательной, все более действительной являла мне себя подлинная философия, существовавшая на протяжении тысячелетий и, достигая своих вершин в учениях Платона и Канта, осознававшая себя именно таковой. Существенное - это философские идеи, значение которых не может быть выведено ни из чего другого, кроме их собственного первоистока. Они – те силы, которые нужны для действительной, реальной жизни. Нигде философия не предоставляет свои результаты как средство для планирующей деятельности в мире. Однако она приводит к ясности основу сознания, исходя из которой обретают свои границы и смысл результаты науки и возможности для планирующей деятельности» [13, с. 317].

Постигнув философски суть веры в Запредельное, Ясперс называл это «философской верой» философ обретает возможность объяснить одному верующему веру другого верующего. Так может быть обеспечено взаимопонимание между ними, толерантность (без отказа от собственных убеждений и верований), а, стало быть, и налажено практическое взаимодействие верующих: «Присоединение философии к изначальной способности к вере - не только в себе самом (для меня это всегда было само собой разумеющимся), а в публичном преподавании философии для меня всякий раз было делом крайне необычным. Это было невиданное притязание, разделить которое не могли другие. В 1949 году в Женеву были приглашены, чтобы провести беседы о гуманизме, представители коммунистов, католической и протестантской теологии, а также философы. Я воочию убедился, что все другие могли говорить как представители мощных социальных сил, стоящих за ними, что они обретали опору и уверенность от этих сил, тогда как представитель философии не имел за собой ничего, кроме истории философии - единственно великой в духовном плане, однако не имеющей никакого веса в социальном отношении. Когда мне пришлось выступать, по сути, в совершенном одиночестве, не ощущая никакой социальной опоры, мне показался самым животрепещущим вопрос, который я задавал себе уже давно: мы, представители философии, имеем столь ясные убеждения, так отчего же мы делаем нечто абсурдное, иллюзорное — не от бессилия ли? Мне удалось восстановить душевное равновесие в этой ситуации, во-первых, опять-таки практически постигая принципы философии, а во-вторых — осознавая заново суть университета как инстанции, представляющей самостоятельную философскую истину» [13, с. 316—317].

Говоря иными словами, университет – именно как университет, имеющий философский факультет, развивающий такую философию, которая объединяет в целое все направления исследований в нем - становится тем местом, где могут встретиться и наладить диалог представители всех религий. При этом «идея университета» состоит не в том, что его представители предстанут в роли «прислуги» теологии, в роли коммуникаторов и переводчиков, которые во что бы то ни стало должны быть просто посредниками между теологиями, сами не представляя ничего – так, просто персонал. Нет, у университета есть своя «философская вера», которая опирается на многовековую философскую традицию. Он есть храм этой веры. Но это такой храм, куда с уважением, не чувствуя себя униженным, может войти носитель любой религиозной веры, чтобы вступить в диалог с носителем другой религиозной веры.

«Самосознание философии всякий раз вновь обреталось мною как дело и идея университета. В современном его виде университет есть превращение знания, руководимого и направляемого философией, в самостоятельную тягу к знаниям, так что смысл университета - не в господстве какой-то определенной философии, а в том, что все в целом живо проникнуто философией. Университет как таковой уже не является христианским, а еще менее того – ориентированным на какое-то определенное вероисповедание. Он не утратил бы своего смысла, а только расширил бы его, если бы на теологическом факультете было несколько отделений, на которых верующие люди преподавали бы основы библейской (католической, протестантской, иудейской) и буддистской веры.

Направляющая роль веры для познающего человека может быть постигнута двояко: либо идя от религий, сообщающих себя через посредство теологий так, как они сформировались исторически, либо идя от изначально философского, глядя на эти иные, внешние по отношению к философии и чуждые ей, ограниченные возможности.

...Философский университет — это то пространство, где разворачивается бесконечно продвигающееся вперед познание. Здесь встречаются

разнообразные предпосылки для мышления, порожденные разнообразием веры, встречаются, взаимно воспринимая друг друга, ради того, чтобы поставить вопрос друг другу и породить друг у друга сомнения. В основе же всего лежит всеохватывающая вера, которую никто не может назвать своей собственной, представив ее в определенном облике: вера в путь истины, на котором могут встретиться все, кто честно ведет исследование. Они остаются открытыми в мышлении своем, они не замыкаются от других. Другие образы веры не исключаются, а если это происходит, то, скорее, служит признаком неистинной веры. Это пространство университета содержит все возможности для специальных научных исследований. Его духовная жизнь, покрывая сводом и пронизывая все, реализуется в ходе спора теологии и философии» [13, с. 320].

Учение о философской вере было создано Ясперсом в тридцатые годы прошлого века и изложено им в работе «Философская вера» (1931). Полвека спустя основные положения этого учения причудливо преломились как в самобытной философской концепции сущности познания и веры Пивоварова, так и самом важном «проекте» его жизни — основанной им кафедре религиоведения Уральского университета.

Концепция Пивоварова уникальна тем, что не только представляет собой базу, на которой могут сойтись и вступить в диалог различные религии. Более того, эта концепция может стать основой общения религий с современными общественными науками, в том числе философией.

При этом предлагаемый Пивоваровым подход далек как от навязчивости экуменизма, так и от беспринципности эклектизма. Синтезирующим принципом, новизной интеграционного подхода концепции Пивоварова выступает принцип «симфоники». Сутью «симфоники», по мысли Пивоварова, является «познание через согласие». При этом «симфоника», с одной стороны, понимается Пивоваровым как особый когнитивный процесс достижения консенсуса конкурирующими воззрениями, а, с другой стороны, в то же время, это «синоптический» обзор (синопсис) и анализ конкурирующих теоретических моделей этих воззрений, то есть, своего рода, особая метатеория, философия [11].

Подобный сложный ансамбль идей редко возникает в результате откровения или отстраненного созерцания. Как правило, этот ансамбль складывается в ходе длительных и упорных самостоятельных исследований и отражает уже пройденный мыслителем путь.

Начало деятельности Пивоварова как философа пришлось на тот период его жизни, когда он молодым специалистом читал курс лекций по диалектическому материализму на философском факультете, представлявшем собой яркое явление отечественной обществоведческой мысли. Его трудовая дея-

тельность проходила в интенсивном философском дискурсе среди таких новаторов отечественной философской мысли как М.Н. Руткевич, Л.М. Архангельский, И.Я. Лойфман, Л.Н. Коган, К.Н. Любутин, А.Ф. Еремеев, В.Т. Звиревич.

И как результат, курс лекций по диалектическому материализму в исполнении Пивоварова превратился в увлекательный диалектический анализ категорий онтологии и гносеологии, анализ, который по строгости, точности и филигранности формулировок не уступал трудам средневековых схоластов. Авторский подход к курсу основывался на уважении к Слову как Логосу и был, своего рода, альтернативой косному метафизическому материализму и эмпиризму в духе Т. Гоббса, для которого слова были всего лишь произвольными маркерами опыта

Диалектика категорий, как она предстает в работах Пивоварова, это не логика взаимосвязи неких «отражений» или «меток», это само-движение и само-развитие понятий, их взаимное полагание и взаимный переход. Диалектико-логический алгоритм, предложенный Пивоваровым, представляет собой ряд последовательных интеллектуальных процедур, позволяющих производить категориальный анализ по его авторской «матрице пяти- и девятичленных фигур» [3, с. 180].

Именно в этом философском анализе и была создана та основа, тот несущий фундамент, который позволил провести подлинно философский анализ сущности религии, опираясь на него, предложить интегральную модель религии и обеспечить методологическую базу диалога существующих религий.

Вместе с тем, это ни в коем случае не истолкование сути одной религии с позиций или в терминах другой. Такой подход приводил бы к очевидному неравноправию этих религий, что с методологической точки зрения неприемлемо в рамках свободного открытого диалога, столь необходимого современному миру. В понимании Пивоварова философские категории — это и есть тот язык, на котором любая теологическая доктрина может быть объяснена без ущерба для ее уникальности и роли («достоинства»).

Диалектический метод, предполагающий всесторонний анализ различных аспектов предмета, привел Пивоварова к созданию синтетической, «сущностной дефиниции» религии, обобщающей максимально широкий круг различных культов и конфессий. В своей работе над «сущностной дефиницией» религии Пивоваров основывался на определении религии В.С. Соловьева, который понимал ее как связь человека с безусловным началом и средоточием всего существующего [12]. Соответственно, Пивоваров предложил определять религию в самом широком смысле как форму индивидуального и общественного сознания, которая сакрализует связь человека с Абсолютом [8, с. 27].

Необходимость категории Абсолюта в этом определении религии обосновывается следующим образом: «Безусловное начало всего существующего в философии обозначается латинским термином «absolutus»;... под «Абсолютом» философы понимают первоначало вечное, бесконечное, совершенное, свободное, вездесущее, непротяженное, притягивающее к себе все компоненты мироздания и так далее ... дефиниция В.С. Соловьева так или иначе обобщает и диалектически синтезирует следующие неточные определения религии: 1) связь с Богом; 2) вера в сверхъестественное; 3) чувство зависимости от бесконечного; 4) символика первобытных мифов о природе; 5) вера в невидимые духовные существа; 6) олицетворение и умилостивление сил природы; 7) фантастическое отражение сил, господствующих над людьми; 8) чувство священного; 9) вера в судьбу....» [8, с. 21].

При этом сам Пивоваров указывал, что категория Абсолюта похожа на своего рода логическую переменную, вместо которой можно методологически корректно подставлять частные случаи Абсолюта любой из религий, что позволяет приведенному определению религии быть универсальным.

Пивоваров был убежден, что любая религия и религия «вообще» отвечает на так называемый «основной вопрос», который, по его мнению, состоит из следующих взаимосвязанных подвопросов: 1) существует ли Абсолют? 2) как его можно познать? 3) как к нему следует практически относиться?

Соответственно, структура дисциплины «Философия религии», являющаяся, по мнению Пивоварова, ядром религиоведения и выполняющая методологическую и эвристическую функции в рамках религиоведения, должна отражать структуру «основного вопроса» религии.

Очень важно отметить, что, по мысли Даниила Валентиновича, подготовка специалиста-религиоведа требует основательного изучения философии. Он считал, что студент, изучая религиоведение, непременно должен обладать и общефилософскими знаниями по онтологии, истории философии, теории познания, социальной философии.

В преподавании же религиоведения курс «Философия религии» должен предшествовать истории религии, социологии религии, психологии религии и другим религиоведческим дисциплинам, закладывая необходимый методологический фундамент дальнейшего профессионального роста специалиста-религиоведа.

Указанные выше подвопросы «основного вопроса» религии привели его к идее выделения в курсе «Философии религии» трех основных разделов: с первым подвопросом о существовании Абсолюта соотнесена «Онтология религии», вопросу о познаваемости Абсолюта соответствует «Гносеология религии» и вопросу о практическом отношении к Абсолюту посвящен раздел «Праксеологии религии». Поскольку Пивоваров считал освоение трех этих разделов абсолютно необходимым условием формирования грамотного религиоведа, имеет смысл кратко осветить каждый из них.

По замыслу Пивоварова, изучение курса логично начинать с освоения основных философско-религиозных понятий. Этому была посвящена «Онтология религии», которую сам Даниил Валентинович считал теоретическим ядром философии религии. При преподавании этого раздела основной акцент делался на разбор онтологических категорий в религиоведческом аспекте их взаимосвязей и взаимопереходов. С присущим ему мастерством Пивоваров учил будущих религиоведов искусству категориального анализа, умению, используя авторский «диалектико-логический алгоритм», выстраивать собственную систему категорий, и обучал основным принципам составления «синоптических списков» связанных понятий.

Так, на примере анализа понятия «человек» (через антиномии материи и духа, души и плоти) Пивоваров демонстрировал, как из всего многообразия религиозно-антропологических взглядов можно выделить три базовых, конкурирующих друг с другом религиозно-философских модели человека: 1) одномерной (человек состоит либо из материи, либо из духа); 2) двумерной (человек устроен из души и плоти, а дух – только разумная грань души); 3) трехмерной (в человеке есть три первоначала – дух, душа и плоть, вместе образующие тело, то есть целое) [5, с. 412–413].

Следующим разделом философии религии по Пивоварову является ее гносеология — «разновидность теории познания, изучающая особенности духовной веры, религиозного знания, языка религии и способов постижения абсолютной реальности» [6, 9].

В этом разделе изучались такие вопросы, как сравнительный анализ обыденного, научного, религиозного видов опыта; соотношение религии и науки в истории человечества, специфика языка религии («объект-язык» и «субъект-язык»), соотношение профанного и священного в религиозном языке, «осваивающее» и «отчуждающее» познание и так далее.

Кроме того, в рамках этого курса рассматривалась созданная Пивоваровым концепция двух типов веры («faith-веры» и «belief-веры») и их роль в процессе познания. Структура познавательного процесса по Пивоварову выстраивалась в терминах «операционального подхода», разработанного автором в рамках его «синтетической концепции идеального» [10]. Этот подход позволяет рассматривать любую деятельность с точки зрения схем-операций, отвлекаясь, таким образом, от ее предмета.

В рамках праксеологии религии изучается поведение верующих, культовая и внекультовая активность, религиозные обряды и церемонии, методоло-

гические и аксиологические аспекты религиозной активности.

Содержание этой дисциплины раскрывается через такие темы, как церковь как система, взаимоотношения церкви и государства, церкви и идеологии; сакрализация базовых ценностей как основополагающая функция религии; религиозные идеалы в основании культуры; отношение к иноверию и прочие.

Кроме того, в этом курсе Пивоваров давал собственную классификацию религий, основанную на его «сущностной дефиниции» религии и разделении в зависимости от того, в каком измерении мыслится средоточие Абсолюта.

В понимании Пивоварова сакрализация связи с космическим центром, с Богом, средоточием вселенной представлена в «космоцентрических» религиях. Абсолют здесь фигурирует как Бог-личность в мировых монотеистических религиях, вечный закон – Дхарма или Рита в индуизме или как неперсонифицированное трансцендентное Бытие, как абсолютный исток всякого существования – Брахман [7, с. 157–159].

Сакрализация же связи со своим истинным «я» дает нам букет «эгоцентрических» религий, индивидуалистических, чаще всего атеистических, внецерковных и внеконфессиональных, исходящих обычно из идеи самодостаточности истинного «Я» как микрокосма. К разряду таковых Пивоваров относил индуистское учение об адвайте, дзэнбуддизм, многие современные культы [7, с. 159].

Сакрализация связи индивида и общества приводит к появлению «социоцентрических», секулярных, гражданских религий и культов, которые выражают стремление человека или общества собрать свою сущность воедино и обрести священное всеединство. Сюда относятся культы предков, вождя, партии, избранного народа, нации, государства, денег, науки, техники, патриотизм, нацизм и другие [7, с. 159].

Эти три типа религии находятся в сложном динамическом взаимодействии. Они либо находятся в дружеском единстве, либо конфликтуют друг с другом. Следует учитывать, что, по мысли Пивоварова, в одной и той же исторической религии могут совмещаться друг с другом разные образы Абсолюта.

В то же время та же самая матрица позволяет выделить по аналогии три типа религиозности, которые в большей или меньшей мере могут быть присущи любой религии. Так, недостаток космоцентрической религиозности восполняется социоцентрическими и эгоцентрическими, сакрализующими повседневный опыт и массовую мораль.

Пивоваров полагал, что религия в целом (понимаемая в широком смысле как сакральная связь человека с Абсолютом) играет фундаментальную роль в культуре и является смыслообразующей основой общественной жизни. Он называет это явление своего рода законом «сохранения религиозной энергии» и утверждения о полном устранении религии из жизни общества, равно как и маргинализации религии, утрате ее фундаментально-корневой функции в культуре, по убеждению Пивоварова, являются малоубедительными, надуманными. Религиозность, по его мнению, есть неотъемлемая черта человека [7, с. 173-174]. И если исходить из этих его взглядов, очевидным становится его призыв использовать методологию толерантного спора, основываясь на принципах выведенной им «симфоники».

Учение Пивоварова, помимо прочего, позволяет четко разграничить серьезную теологию и современные подделки в стиле массовой культуры, которыми довольствуются экстремисты. Ни одна их агитационная брошюра не может рассматриваться как нечто серьезное в теоретическом плане, будучи соотнесено с принципами философского подхода.

Представляется, что борьба с экстремизмом должна не только сводиться к разоблачению его антигуманной практики, но и к развитию у верующих людей вкуса к серьезному теоретически фундированному мышлению, которое откроет выход к серьезному богословию, к освоению всех духовных богатств, которые сохраняются во плоти вероучений.

Человек, который хотя бы один раз понял теологическую мысль во всей ее глубине, никогда больше не удовольствуется пропагандистскими подделками. И в этом плане учение Пивоварова можно назвать философской пропедевтикой, которая выступает как введение в понимание сложнейших теологических учений, истории религии.

- 1. Перцев, А.В. Молодой Ясперс: рождение экзистенциализма из пены психиатрии / А.В. Перцев. Санкт-Петербург: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. 340 с.
- 2. Пивоваров, Д.В. Диалектико-логический алгоритм // Современный философский словарь / Под общ. ред. д.ф.н. профессора В.Е. Кемерова. Лондон: Франкфурт-на-Майне; Париж: ПАН-ПРИНТ, 1998. C. 242–244.
- 3. Пивоваров, Д.В. Основные категории онтологии: учеб. пос. / Д.В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2006. 268 с.
- 4. Пивоваров, Д.В. Культура и религия: сакрализация базовых идеалов: моногр. / Д.В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2013. – 248 с.

- 5. Пивоваров, Д.В. Онтология религии / Д.В. Пивоваров. Санкт-Петербург: Изд-во «Владимир даль», 2009. 506 с.
- 6. Пивоваров, Д.В. Гносеология религии: учеб. пособие / Д.В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2009. 380 с.
- 7. Пивоваров, Д.В. Праксеология религии: учеб. пособие / Д.В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2010. 360 с.
- 8. Пивоваров, Д.В. Социоцентрические религии: моногр. / Д.В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2015. 140 с.
- 9. Пивоваров, Д.В. Проблема носителя идеального образа: операционный аспект: моногр. / Д.В. Пивоваров. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1986. 130 с.
- 10. Пивоваров, Д.В. Операционный аспект научного знания: моногр. / Д.В. Пивоваров. Иркутск: Издво Иркут. ун-та, 1987. 176 с.
- 11. Пивоваров, Д.В. Рыльцев, Е.В. Симфоника: исходные принципы и понятия [Электронный ресурс] Режим доступа: http://mirznanii.com/info/pivovarov-daniil-valentinovich-ryltsev-evgeniy-valentinovich-simfonika-iskhodnye-printsipy-i-ponyati 287058 (дата обращения: 10.09.2016).
- 12. Соловьев, Вл. Чтения о богочеловечестве [Электронный ресурс] Режим доступа: http://vehi.net/soloviev/chteniya/01.html (дата обращения: 10.09.2016).
- 13. Ясперс, К. Философская автобиография / Перцев А.В. Молодой Ясперс: рождение экзистенциализма из пены психиатрии. Санкт-Петербург: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. 340 с.

УДК 165.12

Ф.Н. Поносов, доктор философских наук, профессор кафедры философии, ФГБОУ ВО «Ижевская государственная сельскохозяйственная академия» e-mail: peshta@bk.ru

О.Н. Малахова, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, ФГБОУ ВО «Ижевская государственная сельскохозяйственная академия» e-mail: olgakash846@gmail.com

СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ ПОЗНАНИЯ: ОППОЗИЦИЯ ИЛИ ТОЖДЕСТВО?

Статья выявляет методологические основания оппозиции и тождества субъекта и объекта познания в философии. Так, в методологическом арсенале философского постмодернизма признаётся существующим лишь уровень субъективации, на котором и происходит отождествление субъекта и объекта познания. При постмодернистском секвестировании механизма познавательной деятельности исчезает возможность анализа процессуальности человеческого познания. Игнорируются уровни объективации и объектный. Одной из причин подобной элиминации стало отсутствие серьёзного анализа структуры процесса человеческого познания и недостаточная оценка исследований данной проблемы в эпистемологии, и, в частности, концепции третьего мира Карла Поппера. Это и порождает методологическую недостаточность. А именно методологической ошибкой, методологическим основанием, «смерти субъекта» в теории познания постмодернизма стало отождествление мира состояний сознания, ментальных состояний, то есть субъективного мира познающего и мира объективированного знания.

Альтернативой постмодернистской методологии выступает субъект-объектная парадигма анализа человеческого познания, а использование принципа холизма в анализе познания даёт возможность преодоления методологической односторонности.

Ключевые слова: субъект познания, объект познания, оппозиция, тождество, методология.

Среди человеческих ценностей на одном из первых мест всегда находилась истина. Но природа истины такова, что она открывается человеку не сразу. Достижение истины детерминируется многочисленными факторами, важную роль среди которых играет методология. В этой связи отметим, что для достижения истины различные философские направления предлагали и предлагают сегодня различный методологический инструментарий.

На умы современников значительное влияние оказывает философский постмодернизм. В философии постмодернистская трактовка познавательного процесса многим представляется довольно оригинальной и новой: анализируя взаимоотношения субъекта и объекта познания, она предполагает их отождествление, растворение друг в друге, констатируется «смерть субъекта». Но насколько она нова и оригинальна в этом плане? Каковы основания элиминации познающего субъекта? Так, один из основателей философского постмодернизма, Ж. Батай утверждал, что человеческое существование представляется недостоверным, если его подвергнуть сомнению, рефлексии, ибо человеческое бытие, начиная с акта зачатия, определяет случайность. Безумная недостоверность существования, «...малейший сбой в цепи событий, крайним звеном которой я являюсь, - и вместо меня, жаждущего быть собой, было бы относительно меня лишь ничто, как если бы я был мёртв» [1, с. 225]. По его мнению, так осуществляется замена философского субъекта, то есть мыслящего «Я», на человеческое существование. Вследствие этого вместо мысленной конструкции «Я» появляется маленькое, бытийствующее в своей прямой телесности «я». И больше ничего.

Подобную точку зрения представил М. Бланшо. Он утверждал, что «...никогда «я» не было субъектом опыта, «я» не добирается до него, не добирается до него «я» как индивид, эта пылинка, не добирается до него «я» всеобщности, которому отведено представлять абсолютное самосознание, до него доходит только неведение» [3, с. 75]. «Ничто», небытие или «пустое» открывает зазор в замкнутом бытии себе тождественного «Я» и ставит под вопрос его существование. «Я» оказывается «пустым местом», «дырой». Эта линия прослеживается у Ж. Бодрийяра, считавшего, что в отсутствие субъекта «невозможно провести различение между реальным миром и моделями, где всякая реальность есть лишь секреция симуляционных моделей» [4, с. 63]. Такая тождественность становится методологической базой, полной обратимости всех знаков и оппозиций. Реальность полностью заменяется симулякром, видимостью. Красноречиво об элиминации субъекта сказал М. Фуко: «На местонахождении говорящего субъекта философии...оказывается пустота, в которой завязывается и развязывается, комбинируется и самоустраняется множественность говорящих субъектов» [14, с. 116].

Взгляды, призывающие к отождествлению субъекта и объекта познания, представлены и в работах других постмодернистов: Ж. Делёза, Ф. Гваттари, Ж. Дерриды, М. Бланшо, Ж. Бодрийяра. Защищая

идею отождествления субъекта и объекта познания, Г.П. Щедровицкий писал, что «...эта идея состоит в том, чтобы развивать мышление и деятельность как субстанции особого рода и описывать их без человека, или, иначе, без субъекта действия. И, продолжая эту линию, я бы сказал, что главное мошенничество - это идея человека с его психикой, а второе мошенничество – это идея субъекта, оппозиция «субъект-объект». И пока эта категориальная схема не преодолена, и вы продолжаете мыслить в ней, вы ничего не сможете сделать. Поэтому я бы сказал, что эта схема есть величайшее мошенничество последних 800 лет европейской культуры» [15, с. 570]. Таким образом, основания для отождествления субъекта и объекта познания допустимо признавать существующими.

Проблемы познания в современной философии рассматривались также «через призму языка». «Лингвистический поворот» в философии XX века есть реакция на позитивистски натуралистическое понимание истины как ценностно-нейтрального утверждения самой действительности. В границах этой методологии в философских изысканиях Л. Витгенштейна, М. Хайдеггера представлена попытка выявить взаимосвязь познания и логико-семантических структур языка, взаимосвязь с антропологическими факторами. В аналитической философии представлены некоторые основания для отождествления субъекта и объекта познания. Это, в частности, выражается в том, что в философии языка актуальной стала проблема корреляции между тем, что «может быть сказано ясно», то есть предстать в логически отчётливой, «прозрачной» форме знания о мире, фактах, объектах и тем, что не укладывается в формы знания, не поддаётся свойственным ему способам выражения и должно постигаться иначе. В этой связи Витгенштейн, например, утверждал, что не всё открывается человеку информативно-познавательным путём. Самые важные для человека проблемы существования лишь «показывают» себя, но не поддаются анализу [5]. Это значит, что язык отсылает к «невыразимому», то есть к тому, о чём нельзя сказать. Получается, что знание, объективированное в слове, утрачивает свою самоценность, самостоятельное существование, утрачивает практическую ценность и становится ненужным.

Но давайте взглянем на эту проблему с другой стороны: может быть мошенничеством (или методологической ошибкой) представляется само это отождествление субъекта и объекта познания? В чём причины такого отождествления? В классической схеме познавательного процесса в качестве основных структурных составляющих выступают познаваемый объект, субъект познания, объективированное знание и их гносеологическая взаимосвязь. Воспринимаемая информация передаётся с уровня субъективации на уровень объективации и далее на объектный уровень когеренции. Этот

познавательный цикл может повторяться. Ошибки и заблуждения, возникающие в познании, достижение истины порождены действием данного механизма, а именно — влиянием на него тех или иных факторов когерентности. Последние ответственны за появление различных форм, результатов познавательной деятельности человека: абсолютной истины, истины относительной, гносеологических ошибок и заблуждений, иллюзий, видений и других. Эти формы отличаются друг от друга степенью соответствия объективированных образов действительности [10, с. 206].

Нам представляется, что постмодернистская методология познания является недостаточно разработанной. Дело в том, что в методологическом арсенале философского постмодернизма признаётся существующим лишь уровень субъективации, на котором и происходит отождествление субъекта и объекта познания. Игнорируются уровни объективации и объектный. Это порождает методологическую недостаточность. Но, как известно, целостность выступает исходным основополагающим принципом при анализе всех ипостасей человеческого бытия [2, с. 139]. В постмодернизме этот принцип не реализован.

Почему это могло произойти? На наш взгляд, одной из причин этого стало отсутствие серьёзного анализа структуры процесса человеческого познания и недостаточная оценка исследований данной проблемы в эпистемологии, и, в частности, концепции третьего мира К. Поппера. В известной степени данная концепция являет собой противоположную философскому постмодернизму точку зрения. Представляя сущность своей концепции, Поппер писал, что мы можем различить следующие три мира, или универсума: во-первых, мир физических объектов; во-вторых, мир состояний сознания; в-третьих, мир объективного содержания мышления, прежде всего содержания научных идей, поэтических мыслей и произведений искусства [11].

Что же представляет собою третий мир с точки зрения теории познания, какими механизмами он создаётся? Ответы на эти вопросы, представленные нами, по сути представляют собой дальнейшее развитие попперовской концепции третьего мира. Для начала отметим, что для ответа на них, нужно обратиться к анализу ряда деталей механизма познавательной деятельности. Реальный объект познания существует объективно, находится вне человеческой головы, он независим от человеческого сознания и является первичным по отношению к отражённому. Отражение, как известно, может существовать в двух формах: субъективированной и объективированной. Объективированное знание — это и есть «третий мир» Поппера.

Как правило, в человеческом акте познания субъективированное знание предшествует объективированному, а последнее без первого существо-

вать не может, поскольку возникает как результат познавательного взаимодействия предмета или явления объективного мира и познающего субъекта. На формирование субъективированного знания оказывают влияние субъективные факторы, такие, например, как эмоциональное состояние, жизненный опыт, психофизиологические особенности. При этом проявляет себя относительная самостоятельность субъективированного знания, заключающаяся в том, что оно может определённое время «храниться» без каких-либо изменений в голове познающего. Отметим и то, что между субъективированным и объективированным знанием существует тесная взаимосвязь, выражающаяся, в частности, в том, что субъективированное знание может трансформироваться в объективированное. Как это происходит? Его носитель, то есть познающий субъект, выносит его за пределы своего мозга, воплощает в определённой материальной форме - в рисунке, в слове, в жестах и так далее. То есть совершается процесс объективации, овеществления человеческого знания. Так создаётся «третий мир». В этой связи мы вправе заявить, что «третий мир» (как Поппера, так и цивилизации) создаётся процессами объективации человеческого знания.

Отметим далее, что процесс объективации знания детерминируется составляющими сознания, в частности, самосознанием, волей и другими. Субъективированное знание являет собою результат процессов субъективации, процессов превращения энергии внешнего познающему мозгу раздражения в факт сознания. Данные процессы подконтрольны сознанию, имеют субъективный характер, что и отличает их от процессов интериоризациии. С другой стороны, сближает с процессами объективации, представляющими их диалектическую противоположность. Из вышеизложенного следует, что в человеческих познавательных актах объективированное знание, объект познания и субъективированное знание тесно взаимосвязаны, но в то же время они имеют относительную самостоятельность. Это две стороны гносеологического акта [10].

Принципиально новым для теории познания является выделение в процессах объективации её форм. Объективация по формам своего воплощения выступает или как знаковая, или как предметная, или как операциональная. Знаковая и предметная формы объективации достаточно давно исследуются философами. А вот разработка проблемы существования операционального аспекта в знании принадлежит известному российскому философу Д.В. Пивоварову. Он отмечал, что всякое знание, в том числе философско-онтологическое, есть сплав из далеко не всегда совпадающих друг с другом операционального и предметного значений [8, с. 35-63]. В «Категориях онтологии» философ развивает эту мысль следующим образом: «Чем глубже человеческая деятельность осваивает объект, тем точнее совпадение предметной и операциональной граней знания. Решить, что в сплаве предметного и операционального значений в знании обусловлено нашей деятельностью, а что — самими вещами, позволяет только последующий прогресс познания» [9, с. 9–10]. В реальном человеческом познании данные формы обогащают друг друга. Эти формы объективации, предполагающие материализацию, овеществление знаний, мы выделяем в особый тип и называем объективацией овеществления.

Конечно, помимо этого, знания могут существовать и в субъективированной форме. Принципиально важным нам представляется то, что в процессе познания формы субъективированного знания ставятся в один ряд с предметами и явлениями объективного мира, отражением которого они являются. Почему и для чего это осуществляется? Ответ в следующем: для достижения наиболее полного соответствия между ними субъект познания мысленно выносит их за пределы своего мозга и соотносит друг с другом. О том, что такое вынесение, вполне определённо сказал Д.И. Дубровский: «...всякое явление сознания интенционально, то есть всегда относится к чему-то, направлено на определённый объект» [6, с. 180]. Это означает, что явления сознания предполагают их объективацию. В своё время Э. Гуссерль писал, что исследовать сознание без учёта его отнесённости к объекту, по терминологии философа, его интенциональной направленности на объект, невозможно. Данный тезис позднее развивает ряд авторов [7; 12; 13]. Учёные часто только находят то, что создаёт природа: в данном случае мы имеем в виду особый физиологический механизм, обеспечивающий объективацию - механизм экстериоризации. Именно он представляет собою физиологическую основу объективации знания. Субъект познания, человек, владеет определёнными механизмами референции, они включены в исходные перцептивные структуры.

Таким образом, существует объективация без воплощения гносеологических образов, знаний, во внешних материальных формах. Это такая объективация, при которой мысленно сравниваются друг с другом предметы объективного мира и субъективированные знания о них. Учитывая её своеобразие, мы классифицируем её как объективацию особого типа и называем мысленной объективацией. Интенциональность сознания реализуется через два типа объективации: посредством объективации овеществления и мысленной объективации.

В отношении теории познания постмодернизма справедливы слова Поппера, в которых представлена оценка традиционной эпистемологии. Он отмечал, что традиционная эпистемология исследует знание и мышление в субъективном смысле, то есть в духе обычного употребления слов «я знаю», «я мыслю». Это приводит людей, занимающихся

эпистемологией, к несообразностям: стремясь исследовать научное знание, они фактически исследуют нечто такое, что не имеет отношения к научному знанию, ибо научное знание не есть просто знание в смысле обычного использования слов «я знаю». В то время как знание в смысле «я знаю» принадлежит тому, что я называю «вторым миром», миром субъектов, научное знание принадлежит к третьему миру, к миру объективных теорий, объективных проблем и объективных рассуждений. Таким образом, заключает философ, традиционная эпистемология Дж. Локка, Д. Беркли, Д. Юма и даже Б. Рассела не соответствует в некотором строгом смысле этого слова стоящей перед ней цели. Следствием этого является то, что большая часть и современной эпистемологии также не соответствует своей цели [11, с. 442]. Мы бы сказали, в том числе и теория познания философского постмодернизма. А именно: методологической ошибкой, методологическим основанием, «смерти субъекта» в теории познания постмодернизма стало отождествление мира состояний сознания, ментальных состояний, то есть субъективного мира познающего и мира объективированного знания.

Вышесказанное позволяет сделать вывод о том, что субъект-объектная парадигма анализа человеческого познания, включающая в себя их оппозицию, известное противостояние представляет более перспективной. Тем не менее, отождествление субъекта и объекта познания, представленное в гносеологии философского постмодернизма, не является безосновательным. Действительно, на определённом этапе человеческого познания такое отождествление имеет место. Это наблюдается в актах рефлексии, самоанализа, тогда, когда человек мысленно перерабатывает поступившую к нему информацию. Но такая обработка является частью процесса человеческого познания. Философский постмодернизм эту часть выдаёт за целое, в этом состоит его вторая методологическая ошибка, которая также привела к неразличению субъекта и объекта познания. В связи с этим сохранение оппозиции субъекта и объекта познания в противовес их отождествлению представляется нам более плодотворной и перспективной методологической позицией.

- 1. Батай, Ж. Внутренний опыт / Ж. Батай // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. Санкт-Петербург: Мифрил, 1994. 346 с.
- 2. Беляев, И.А. Свобода целостного человеческого существа в социально-личностном измерении / И.А. Беляев, А.М. Максимов // Вестник Оренбургского государственного университета. 2011. № 11 (130). С. 139–145.
- 3. Бланшо, М. Опыт-предел / М. Бланшо // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. Санкт-Петербург: Мифрил, 1994. 346 с.
- 4. Бодрийяр, Ж. Фрагмент из книги «О соблазне» / Ж. Бодрийяр. // Иностранная литература. -1994. № 1.- С. 59-66.
 - 5. Витгенштейн, Л. Философские работы / Л. Витгенштейн. Москва: Гнозис, 1994. Ч. 1. 612 с.
- 6. Дубровский, Д.И. Информация, сознание, мозг / Д.И. Дубровский. Москва: Высшая школа, 1980. 286 с.
- 7. Коршунов, А.М. Отражение. Деятельность. Познание / А.М. Коршунов. Москва: Прогресс, 1979. 216 с.
- 8. Пивоваров, Д.В. Наука и религия: гносеологические очерки / Д.В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2013. С. 35–63.
- 9. Пивоваров, Д.В. Категории онтологии / Д.В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2016. 552 с.
- 10. Поносов, Ф.Н. Гносеологический ряд форма взаимосвязи истины и заблуждения в познании / Ф.Н. Поносов. Ижевск: ФГОУ ВПО Ижевская ГСХА, 2010. 336 с.
 - 11. Поппер, К.Р. Избранные работы / К. Поппер. Москва: Прогресс, 1983. 605 с.
- 12. Ракитов, А.И. Регулятивный мир: знание и общество, основанное на знаниях / А.И. Ракитов // Вопросы философии. -2005. -№ 5. С. 82–94.
- 13. Сорина, Г.В. Принятие решений как интеллектуальная деятельность / Г.В. Сорина. Москва: Прогресс, 2005. 253 с.
- 14. Фуко, М. О трансгрессии / М. Фуко // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. Санкт-Петербург: Мифрил, 1994. 346 с.
- 15. Щедровицкий, Г.П. Философия. Наука. Методология / Г.П. Щедровицкий. Москва: Шк. Культ. Политики, 1997.-656 с.

УЛК 130.122

Р.Ю. Рахматуллин, доктор философских наук, профессор кафедры философии и истории, ФГБОУ ВО «Башкирский государственный аграрный университет» e-mail: rafat54@mail.ru

ПРОБЛЕМА ИДЕАЛЬНОГО В СВЕТЕ ТРУДОВ Д.В. ПИВОВАРОВА

Посвящается памяти Учителя и Друга— Даниила Валентиновича Пивоварова

Целью статьи является освещение вклада Д.В. Пивоварова в разработку природы идеального. Этот вклад заключается в следующем: а) он критически оценил концепции идеального, представленные в работах Д.И. Дубровского, Э.В. Ильенкова, М.А. Лифшица; б) выяснил, что все указанные теории объединяет общая идея: идея отражения мира при помощи репрезентанта; в) обосновал, что в качестве репрезентанта могут выступать три феномена: субъективная реальность (Дубровский), схема (структура) практики (Ильенков), эталон, способный представлять определенный класс предметов (Лифшиц); г) аргументировал, что все они обладают одним свойством — являются переносчиками информации об объекте, но не содержат в себе вещества этого объекта. Исходя из этого, Д.В. Пивоваров создал свою — синтетическую — теорию идеального. Согласно его мнению, идеальное возникает при взаимодействии субъекта и объекта. При этом происходит перенос «чистой информации» от объекта к субъекту при помощи репрезентанта.

Ключевые слова: идеальное, субъективная реальность, интериоризация, репрезентант, операционализм.

Философское творчество Д.В. Пивоварова многогранно. Большая часть его публикаций, относящихся к 1974-2000 годам, так или иначе была связана с попыткой решить природу идеального. Наше близкое знакомство с ним, перешедшее затем в дружбу, началось именно на почве решения этой проблемы. В 1975 году, когда я был студентом философского факультета Уральского университета, руководителем моей дипломной работы был назначен старший преподаватель кафедры диалектического материализма Д.В. Пивоваров. Меня тогда интересовали визуализированные представления научного знания. Он убедил меня, что сначала нужно разобраться в природе психических процессов, прежде всего, мышления и чувственных образов, а затем можно будет заняться природой визуализации и её местом в познании. В результате была сформулирована тема дипломной работы - «Проблема идеального». В то время в отечественной философии обсуждались две концепции идеального – Д.И. Дубровского и Э.В. Ильенкова [13]. Как и многие, я придерживался точки зрения Дубровского, который критиковал Ильенкова за то, что тот допускал внепсихические формы существования идеального. Дубровский объяснял идеальное как «чистую информацию» об объекте, раскодированную определенными мозговыми центрами из нейродинамических процессов: «Идеальное не существует само по себе, оно необходимо связано с материальными мозговыми процессами, есть не что иное, как субъективное проявление, личная обращенность мозговых нейродинамических процессов <...>. Идеальное есть сугубо личностное явление, реализуемое мозговым нейродинамическим процессом, определенного типа» [2, с. 188]. Иде-

альное, по сути, и есть субъективная реальность, считал Дубровский. Изложению и интерпретации его взглядов на идеальное по рекомендации Даниила Валентиновича была посвящена отдельная глава дипломной работы, в которой мы пришли к выводу, что слабым местом этой концепции является неразработанность вопроса о механизме переноса информации об объекте, представленной сознанию в виде мысли. Если генезис образа, возникающего в результате чувственного отражения, еще можно как-то объяснить физиологическими механизмами, выработанными в филогенезе, то как, например, объяснить перенос в мозг информации, в которой содержится идея об атомном строении этого объекта или идея о его стоимости? То есть речь шла о переносе сущности объекта в субъективный мир. Только потом я понял, что Даниил Валентинович, совершенно не критикуя мою приверженность взглядам Дубровского, очень деликатно подвел меня к поиску механизмов переноса «чистой», элиминированной от объекта информации внутрь психики. Как он выразился, нужно решить проблему «овнутривания» внешнего.

Тогда в отечественной философии и психологии набирал обороты деятельностный подход, который Даниил Валентинович, вслед за П. Бриджменом, называл операциональным. Он был и всегда оставался сторонником этого подхода в решении проблем, связанных с когнитивными процессами. Поэтому рекомендовал мне внимательно прочитать работы психологов Ж.Пиаже, Л.С. Выготского, А.Н. Леонтьева, В.В. Давыдова и философа Э.В. Ильенкова, который первым в отечественной философии поднял вопрос о роли интериоризации в формировании субъективной реальности человека. «Диалектиче-

ская логика» - обобщающая главные философские идеи книга Э.В. Ильенкова – оказалась революционной работой, позволившей, казалось бы, соединить несоединимое – ленинскую теорию отражения и «буржуазную» концепцию конструктивизма. Как известно, Ильенков был «марксистским младогегельянцем», отстаивавшим гегелевский принцип тождества мышления и бытия (в марксистском понимании – бытия и мышления). Этот принцип никак не противоречил гносеологии марксизма, рассматривавшей мышление и образы в качестве результата отражения объективной реальности, ибо «сознание есть отражение бытия». Но как это «бытие» проникало в сознание? Как говорил Пивоваров, не при помощи же демокритовских «эйдолонов» (он имел в виду концепцию Демокрита, который полагал, что каждая вещь излучает в окружающий мир свои копии – «эйдолоны»), которые проникают в сознание и представляют там вещи.

Концепция идеального, автором которой был Э.В Ильенков, подвергалась многими критике изза его утверждения, что идеальное существует и за пределами психики в виде форм (схем) практической деятельности человека. Как марксист, он не сомневался в объективности истины, первичности объекта по отношению к знанию. А знание считал конструкцией, возникающей в результате интериоризации материальных действий субъекта с объектом. «Идеальный образ предметной действительности <...> существует только как форма (способ, образ) живой деятельности, согласующейся с формой её предмета, но не как вещь, но как вещественно фиксированное состояние или структура» [4, с. 183]. Таким образом, структура мысли об объекте оказывается «скроенной» по схеме практической деятельности с ним. Получается, что эта схема (идеальное) существует и в объективной, и в субъективной реальности. Мысль есть результат интериоризации практики, но идеальное существует и вне мысли. Важно заметить, что эта точка зрения опиралась на результаты знаменитого загорского эксперимента по формированию логического мышления у слепоглухих детей. Известно, что Ильенков был одним из идейных вдохновителей этого эксперимента, который демонстрировал процесс формирования мышления при помощи освоения слепоглухими детьми практических операций [1].

Пивоваров обнаружил, что рассуждения Ильенкова во многом согласуются со взглядами американского физика Бриджмена, создавшего свою философию науки под названием операционализм. Основные идеи операционализма были сформулированы Бриджменом еще в 1927 году в книге «The Logic of Modern Physics» («Логика современной физики»), но полное изложение его эпистемологической концепции содержится в книге «Reflections of a Physicist» («Размышления физика»), изданной в расширенном варианте в 1955 году [5]. Бриджмен

усилил теорию значения прагматизма, выраженную в виде «принципа Пирса», согласно которому значение понятия есть знание о его применении. Основываясь на материале физики, он доказывал, что значение физических терминов формируются в результате эмпирических действий с их денотатами. Содержание теории относительности отличается от содержания классической механики тем, что в ней применены другие способы измерения, чем в классической механике. В «Размышлениях физика» Бриджмен допускает существование не только практических, но и так называемых «карандашнобумажных» операций, интериоризация которых также порождает новую идеальную реальность. Единственное, в чем не соглашался Пивоваров с американским физиком, это в том, что тот абсолютизировал индивидуальный характер практических действий каждого исследователя, порождающего у него свое, уникальное видение объекта исследования. «Я не вижу другого пути, как смотреть на мир из себя как из центра этого мира», - писал Бриджмен [16, с. 114]. Как шутливо объяснял эту идею Даниил Валентинович, Бриджмен утверждает, что у тебя - твоя наука, а у меня - моя наука. И наши науки различаются так же, как твоя зубная боль отличается от моей зубной боли [10, с. 487].

«Операции, конституирующие человеческие понятия и представления, по Бриджмену, имеют сугубо индивидуально-субъективную обусловленность, напоминают «элементы мира» Э. Маха. Поэтому операционализм отказывается от идеи истинности знания» [8, с. 22]. Критикуя этот тезис Бриджмена, Пивоваров выдвинул идею о необходимости разделения «операции вообще» и «единичной операции». Интериоризация первой, по его мнению, порождает рациональное знание, следовательно, и науку. Интериоризация «единичной операции» лежит в основании появления чувственного образа [9, с. 8–9]. Общность же «моей» и «твоей» науки, как он считал, заключается в том, что существуют «операции вообще», которые порождают тождественность «моих» и «твоих» представлений. Это объясняется тем, пишет он, что «операция вообще», являясь технологической стороной практики, есть постепенно выработанные человечеством приемы, схемы действия, которые применяются относительно независимо от специфических ситуаций деятельности и особенностей конкретных предметов. Она сопряжена с существенными и родовыми свойствами вещей. Напротив, «единичная операция» обусловлена конкретными обстоятельствами действия и индивидуальными особенностями предметов» [8, с. 24].

В период с 1974 по 1986 год им было написано более сорока работ, так или иначе касающихся проблемы идеального, обобщенные в его докторской диссертации, которую он блестяще защитил 22 января 1987 года. Этот день мне запомнился: «за-

щищались» мы вместе на одном заседании совета – он и я, его аспирант, который защищал кандидатскую диссертацию под его руководством. Большая часть диссертации Даниила Валентиновича была посвящена операциональному (деятельностному) подходу к проблеме идеального. Но ему удалось синтезировать в ней три концепции идеального -Дубровского, Ильенкова и получившую в 1983 году известность концепцию М.А. Лифшица. Известно, что Лифшиц был другом Ильенкова (они познакомились еще в 1950-е годы на почве приверженности к гегелевской онтологии в её марксистском прочтении). И когда Ильенков умер (1979 год), Лифшиц писал предисловие к его книге «Искусство и коммунистический идеал». Именно из этой статьи постепенно вырастала так и незавершенная книга Лифшица «Диалог с Эвальдом Ильенковым», в которой он пытался систематизировать свои мысли об идеальном, зревшие с 1930-х годов [6]. Часть книги после его смерти (1983 год) была опубликована в журнале «Вопросы философии» под названием «Об идеальном и реальном» [5].

Лифшиц считал, что Ильенков двигался в правильном направлении в исследовании феномена идеального. Но остановился на полпути из-за того, что, во-первых, отвлекался на бесплодные дискуссии со сторонниками Дубровского, во-вторых, увлекся психологией (имеется в виду активное участие Ильенкова в загорском эксперименте и руководство семинаром на психологическом факультете МГУ). Самой главной ошибкой Ильенкова Лифшиц считал его отступление от гегелевской традиции: поместив идеальное в социальное пространство (сферу практической деятельности человека). Ильенков отказался от идеи его присутствия в природных процессах. Сам Лифшиц считал, что «идеальное есть во всем, оно есть и в материальном бытии, и в сознании, оно есть и в обществе, и в природе» [5, с. 121].

Как известно, в панлогической онтологии Гегеля идеальное в виде логического присутствует во всех трансформациях Абсолютной идеи, включая и её природное инобытие. Поэтому идеальное в бытии личности есть лишь проявление идеального как всеобщей характеристики бытия: «Идеальное есть только модификация всеобщего, которое, согласно прекрасному изложению этого вопроса у Ильенкова, имеет объективное существование, а не только отражается в человеческих понятиях и духовной культуре вообще. Поэтому он противоречит самому себе, когда определяет идеальное как «аспект культуры», коллективно созидаемый людьми мир духовной культуры, внутри себя организованный и расчлененный мир исторически складывающихся и социально зафиксированных («узаконенных») всеобщих представлений о «реальном мире» [5, c. 136].

Кроме экстраполяции идеального за преде-

лы социального Лифшиц дополняет концепцию Ильенкова еще одним новшеством: он считает, что идеальное существует в реальном мире в виде образцового предмета, эталона. «Идеальное - нечто хорошее, а не плохое или безразличное» [5, с. 134]. Вот как весьма точно комментирует эту идею Пивоваров: «По М.А. Лифшицу, идеальное онтологически первично и в отношении к сознанию родового человека, и в отношении к общественной практике: в своем исходном пункте идеальное есть такой результат природного развития, который наиболее полно концентрирует в себе объективную меру целого класса вещей или процессов, является эталоном этого класса» [8, с. 14-15]. Думается, что такое представление об идеальном является еще одним доказательством приверженности Лифшица философии Гегеля: оно определялось гегелевской концепцией истины как совпадения объекта с идеей. Объект, как онтологизированная идея, может полностью или не полностью совпадать со своим первоисточником. В первом случае мы имеем дело с идеальным, как полным материальным воплощением идеи в объекте, в котором высвечивается «родовая сущность» определенного класса вещей. Важно заметить, что согласно Лифшицу идеальность этого объекта-эталона заключается не в его субстрате, а в функции представлять целый класс вещей, выступать их репрезентантом. На это обращает внимание и Пивоваров: «Это природный идеал-образец, не содержащий в себе вещества всего отражаемого класса вещей, но репрезентирующий человеку весь класс» [11, с. 249].

Указанные три концепции Пивоваров называл результатами исследования идеального в трех сферах: на стороне субъекта (Дубровский), на стороне практики (Ильенков) и на стороне объекта (Лифшиц) [8, с. 13]. Они послужили «строительным материалом» его собственной - синтетической концепции идеального, согласно которой эти точки зрения «своеобразно воспроизводят лишь разные аспекты идеального отражения» [8, с. 15]. Он полагал, что идеальное представляет собой отражение субъектом объекта через репрезентант, в качестве которого может выступать эталонный объект (Лифшиц), схема действия (Ильенков), образ сознания (Дубровский). Обязательным условием идеального отражения является «наличие трех его «опорных пунктов», информационная связь между которыми осуществляется посредством человеческой деятельности: а) эталонного предмета или его знака, б) сопряженной с эталоном схемы действия (практической или умственной), субъективной способности человека воспроизводить в сознании образ класса вещей посредством восприятия эталона (признака, знака) этого класса» [8, с. 16–17].

После защиты Пивоваровым диссертации на тему идеального наступило относительное затишье в дискуссиях по этой проблеме. Лишь

в 2000 году он пишет статью на английском языке «Ideality: a synthetic conception» [17] и в соавторстве с К.Н. Любутиным издает книгу «Синтетическая теория идеального», в которой его взгляды на природу идеального дополнены идеями К.Н. Любутина о субъектно-объектных отношениях [7]. Эта книга была раскритикована Дубровским: в 2002 году появляется его большая статья «Еще раз о проблеме идеального», содержащая довольно жесткую критику, главным образом идей, автором которых был Пивоваров. Дубровский обвиняет его в гегельянстве и, по сути, в поддержке позиции Лифшица [3, с. 98-99]. Казалось бы, после такой критики должен был последовать ответ Даниила Валентиновича, выраженный в виде какой-то публикации. Но он не ответил. Думаю, на то были три причины. Первую из них выразил сам Дубровский, написав в указанной статье, что дискуссия на эту тему между ним и авторами критикуемой книги бесплодна, так как «у нас разные исходные позиции и теоретические задачи, разные подходы к исследованию классической проблематики «психического», «сознания», «духовного»; общий для нас термин «идеальное» употребляется часто в разных смысловых измерениях, которые трудно логически четко соотнести между собой» [3, с. 95].

Вторая причина была в том, что Дубровский отчасти был прав: защищаемая Пивоваровым концепция идеального на самом деле основывалась на гегелевской традиции и неявно тяготела к концепции Лифшица. Даниил Валентинович знал и хорошо относился к философии Гегеля. Введенная им в философию синтетическая парадигма, по сути, является развитием гегелевской идеи триадичности развития и раскрытия сущности («тезис → антитезис → синтез»). Показательно, что научная школа Пивоварова, созданная в 1980-е годы, называется «Синтетическая парадигма в философии». Так он назвал и сборник своих избранных статей. В каждой из включенных в этот сборник статей мы видим присутствие идеи «примирения» разных точек зрения в их синтезе [12]. Слушавшие его лекции наверняка помнят, что он, как и И.Я. Лойфман, пользовался в них, как правило, методом триадичности

Третья причина заключалась в том, что научные интересы Даниила Валентиновича постепенно смещались с темы идеального на тему сакрального, природы Бога, души и духа. И дело не только в том, что он был заведующим кафедрой религиоведения, читал лекции по философии религии. Более глубокой причиной был поиск ответа на вопрос, а что (или кто) стоит за индивидуальной и общественной жизнью, нашими знаниями и переживаниями. Когда мы работали с ним над темой моей докторской диссертации, я как-то сказал ему, что обнаружил противоречие в концепции Ильенкова. Оно заключалось в том, что сама практическая

деятельность, которую Ильенков рассматривал как объективную основу мышления, невозможна без мыслительной деятельности. Возникал «круг» в определении: мышление есть интериоризованная практика, а практика есть деятельность человека, предполагающая наличие мышления. Немного подумав, он сказал: «может быть лучше отталкиваться от Гегеля?». Я ему ответил, что меня не устраивает панлогизм Гегеля, ибо часть человеческих знаний получена внерациональным путем, например, пророческие знания. «Тогда ищи», - сказал он мне. Через несколько месяцев я показал ему текст, в котором была изложена моя онто-гносеологическая концепция, основанная на теории «коллективного бессознательного» К.Г. Юнга. Согласно ей и идеальные образы, и теоретические модели, и архитектурные проекты, и музыкальные произведения представляют собой трансформированные проявления первичных феноменов, имеющих внелогическую, внепсихическую и внематериальную природу. В человеческой психике они представлены архетипами [14, с. 83-114]. Я знал, что моя концепция противоречит представлению об идеальном Даниила Валентиновича, который считал идеальным только то, что имеет рациональную структуру [8, с. 16]. Но он одобрил мое решение, сказав, что это будет важным показателем новизны диссертационного исследования. И добавил: «ты ушел от Гегеля к Платону».

Многие годы спустя, когда мы общались уже при помощи электронной почты, я попросил его оценить написанную мной в том же платоновском духе статью, в которой дальше развивал идею о существовании порождающих структур (фракталов), неких матриц, генетически предшествующих появлению идеальных и материальных объектов [15]. Он ответил, что это интересная тема, над которой стоит работать. И в конце письма написал, что все равно остается вопрос о начале: или эти порождающие структуры кем-то созданы, или сами представляют собой это начало, подобное гегелевской Абсолютной идее или Дао. По сути, вопрос упирался в природу Бога, высшей формы существования идеального бытия.

К сожалению, я так и не успел спросить Даниила Валентиновича, наделяет ли он Бога, это высшее идеальное, атрибутом рациональности, является ли человеческая рациональность проявлением рациональности Бога. Не удалось найти ответ на этот вопрос и в его работах по онтологии религии, в которых он излагает существующие представления о Боге и моделях связи с ним, не афишируя собственные взгляды. Могу лишь предположить, что будучи православным христианином, Даниил Валентинович верил в рациональность Бога. Такое допущение вытекает из того, что православная теология является катафатической, наделяющей Бога многими человеческими атрибутами, в том числе,

разумом. Конечно, его натура пытливого исследователя могла сомневаться в этом. Теперь он может рассеять свои сомнения, оказавшись сам в мире чистого духа. Не хочется верить, что его больше нет. Нигде...

Подведя итог, можно сказать, что вклад Даниила Валентиновича Пивоварова в разработку проблемы идеального заключается в следующем:

- 1. Он в простой и ясной форме донес до философского сообщества суть существующих взглядов на природу идеального, облегчив тем самым дальнейшие исследования этой темы.
- 2. Разработал синтетическую концепцию идеального, в которой утверждается тезис о трех формах существования этого феномена: а) в виде

субъективной реальности, в которой нет ни одной частицы материального; б) в виде схемы (структуры) практического действия, которая «не содержит в себе вещества объекта, по контуру и сторонам которого движется субъект» [11, с. 250]; в) в виде эталона, идеальность которого заключается в его способности выступать в качестве репрезентанта целого класса, а не в вещественном субстрате.

3. Работы Пивоварова по проблеме идеального не завершают исследования этой темы. Остаются вопросы о соотношении идеального и духовного, рационального и идеального, генезисе идеальных форм и тому подобное. Но они служат своеобразным ферментом, способным активизировать дальнейшие исследования этого феномена.

- 1. Гургенидзе, Г.С. Выдающееся достижение советской науки / Г.С. Гургенидзе, Э.В. Ильенков // Вопросы философии. 1975. № 6. С. 63–73.
- 2. Дубровский, Д.И. Психические явления и мозг / Д.И. Дубровский. Москва: Изд-во «Наука», 1971. 386 с.
- 3. Дубровский, Д.И. Еще раз о проблеме идеального / Д.И. Дубровский // Философия и общество. -2002. -№ 2. C. 89–120.
- 4. Ильенков, Э.В. Диалектическая логика. Очерк истории и теории / Э.В. Ильенков. Москва: Политиздат, 1984. 320 с.
- 5. Лифшиц, М.А. Об идеальном и реальном / М.А. Лифшиц // «Вопросы философии». 1984. № 10. С. 120—145.
- 6. Лифшиц, М.А. Диалог с Эвальдом Ильенковым (Проблема идеального) М.А. Лифшиц. Москва: Прогресс-Традиция, 2003. 368 с.
- 7. Любутин, К.Н. Синтетическая теория идеального / К.Н. Любутин, Д.В. Пивоваров. Екатеринбург, Псков: Изд-во ПОИКРО, 2000. 207 с.
- 8. Пивоваров, Д.В. Операционный аспект идеального отражения: автореф. дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.01 / Пивоваров Даниил Валентинович. Свердловск, 1986. 39 с.
- 9. Пивоваров, Д.В. О соотношении чувственного и рационального / Д.В. Пивоваров // Чувственное и рациональное. Свердловск: УрГУ, 1982. С. 3–13.
- 10. Пивоваров, Д.В. Операционализм / Д.В. Пивоваров // Современный философский словарь. Москва: Академический проект, 2004. С. 487–488.
- 11. Пивоваров, Д.В. Идеальное / Д.В. Пивоваров // Современный философский словарь. Москва: Академический проект, 2004. С. 246–252.
- 12. Пивоваров, Д.В. Синтетическая парадигма в философии: избранные статьи / Д.В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Ура. ун-та, 2011. 536 с.
- 13. Плеханов, И.А. Д.И. Дубровский и Э.В. Ильенков: неоконченный спор о природе психики и идеальном / И.А. Плеханов // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. -2007. -№ 1. C. 153–162.
- 14. Рахматуллин, Р.Ю. Онтологизированные образы в научном познании: генезис и функции: дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.01 / Рахматуллин Рафаэль Юсупович. Уфа, 2000. 276 с.
- 15. Рахматуллин, Р.Ю. Фрактальная концепция творчества / Р.Ю. Рахматуллин // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 7—1 (57). С. 145—147.
 - 16. Bridgman, P.W. Reflections of a Physicist / P.W. Bridgman. N.Y.: Philosophical Library, 1955. 576 p.
- 17. Pivovarov, D.V. Ideality: a synthetic conception / D.V. Pivovarov // The Urals International Journal of Philosophy. Yekaterinburg: The Ural State University, 2000. pp. 58–65.

УЛК 316.6

Г.М. Тихонов, доктор философских наук, профессор кафедры социологии, психологии и культурологии, ФГБОУ ВО «Ижевский государственный технический университет имени М.Т. Калашникова» e-mail: gtichonov@list.ru

ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ОДИНОЧЕСТВА В СТРУКТУРЕ ДУХОВНОГО МИРА ЧЕЛОВЕКА

На основании анализа различных теоретических моделей выявляются онтологические основания одиночества. Опираясь на теорию рефлексии Г.В.Ф. Гегеля и рассмотрев механизм появления качества в результате диалектического взаимодействия внутренних и внешних противоположностей бытия, автор делает вывод о том, что одиночество представляет собой процесс соотношения потенций самобытия, которое стремится быть субъектом, и сил инобытия, противостоящих ему. Это процесс, при помощи которого нечто пытается сохранить свою неповторимость и индивидуальность, свою особенность. В зависимости от пропорций наличного дисбаланса со средой самобытие переживает либо состояние вынужденного, разрушительного, либо позитивного, принимаемого одиночества. Предельной объяснительной моделью одиночества служит идея процесса неравновесного взаимодействия качеств. Выявив онтологические основания одиночества, можно утверждать, что оно представляет собой необходимую и неотъемлемую компоненту духовного мира человека. Сама духовная жизнь человека выступает, во-первых, как взаимоотражение знания (мера сознательного); во-вторых, как установка (мера бессознательного) и, в-третьих, как оценочные состояния совести и веры. В этой связи одиночество, рассматриваемое в контексте духовности, включает в себя меру сознательного, то есть знания, проявляется как бессознательная установка и в качестве подсознательного характеризуется оценочными состояниями. Представляя собой важный элемент динамичной сущности внутреннего мира человека, одиночество выступает как внутренняя причина генезиса человеческого духа в его индивидуальной и общественной формах, детерминирует становление и развитие важных смысложизненных отношений, формирует отношения человека к внешнему миру, другим людям и самому себе, а главное несет ответственность за напряженность, а иногда и трагичность душевных состояний.

Ключевые слова: одиночество, духовное, иррациональное, теория рефлексии, онтология, сознательное, подсознательное, бессознательное.

Понятие «одиночество» представляется ясным даже обыденному сознанию, однако ясность его обманчива, так как она скрывает сложное, философски противоречивое содержание, которое может ускользать от рационального анализа. Уже с определения данного понятия начинаются сложности в его интерпретации. Несмотря на существенные различия, можно выделить три общих аспекта:

- 1. одиночество рассматривается как дефицит социальных контактов;
- 2. одиночество трактуется как субъективный феномен, существенно отличающийся от уединения или, так называемой, объективной социальной изоляции;
- 3. считается, что одиночество переживается чаще всего как нежелательное и сугубо негативное состояние [6].

Таким образом, большинство наличных дефиниций не демонстрируют, чем на самом деле является одиночество, а лишь показывают возможные причины его появления. Как утверждает Р. Вейс, получившие известность многочисленные дефиниции являются больше мини-теориями [12]. Л.А. Перлман и Д. Пепло, исследователи феномена одиночества, предлагают разделить эти дефиниции на три основные группы:

1. одиночество представляет собой следствие

неудовлетворенной потребности в человеческом общении и близких доверительных отношениях;

- 2. одиночество может быть и результатом когнитивных процессов. Желаемые идеальные отношения человека сравниваются с реальными жизненными отношениями. Одиночество, как раз, и вызывается осознанием несоответствия между ними:
- 3. одиночество есть проявление недостаточной социальной поддержки. Это происходит, как правило, тогда, когда человек начинает чувствовать формальность поверхностного общения [11].

На наш взгляд, все эти группы определений, наверное, не отражают полностью сущность переживания одиночества. Об одиночестве можно говорить тогда, когда отношения отражают позицию негативно ощущаемой разделенности с другими людьми. Эта разделенность, а точнее, отделенность должна восприниматься болезненно, потому что простая разделенность с другими людьми часто не означает одиночества и его наступления.

Состояние одиночества имеет много слоев, и переживание одиночества отличается от переживания таких эмоций, как страх, надежда, радость, уныние, печаль, и тому подобных. Во-первых, это связано с тем, что у одиночества есть когнитивный аспект, проявляющийся в несоответствии реальных

и идеальных отношений индивида. Во-вторых, эмоциональная сторона, которая переживается в одиночестве, содержит в себе большое количество различных негативных ощущений. Причем, одной из важных сторон этих ощущений будет являться тоска по человеческой связи. В-третьих, поведение индивида будет выражаться либо в избегании контактов, либо, наоборот, в их чрезмерном навязывании. В любом случае выделяют определенные поведенческие корреляты. В-четвертых, через соответствующий внешний вид передается своеобразный телесный аспект, который также имеет значение.

На основе вышесказанного попробуем сформулировать определение интересующего нас понятия: одиночество — это болезненное осознание внутренней отделенности от других людей и возникающая на этом основании тоска по человеческой связи и придающим жизни смысл отношениям [8].

Осознание здесь связано с когнитивной оценкой ощущения одиночества через признание нехватки важных и значимых для человека отношений. В конечном итоге, одиночество всегда актуализируется в сознании человека. Данное осознание всегда болезненно. Речь идет, в данном контексте, о негативных, удручающих человека чувствах переживания одиночества. Негативным и разрушительным в этой связи является воспринимаемая отделенность индивида от других людей. Широко употребляемое словосочетание «дефицит социальных связей» здесь преднамеренно не вводится, так как оно предполагает наличие других людей в переживании одиночества. Внутреннюю же разделенность с другими людьми можно испытывать и в толпе, как, впрочем, и при внешней разделенности можно чувствовать единение с другими. Таким образом, внутреннюю разделенность необходимо отличать от внешней разделенности, которая часто проявляется через уединение.

Боль этой внутренней разделенности порождает тоску по связи с другими людьми. Эта связь понимается не как пространственная близость, но, в основном, как сущностное единение с другими людьми, как осознание таких же ценностей, представлений, переживаний и убеждений. Отношения между людьми будут восприниматься как позитивные и конструктивные только при такой внутренней связи.

Философия, психология и социология, то есть современные социогуманитарные науки, предлагают большое количество разнообразных теоретических трактовок в исследовании одиночества [3]. Однако все многообразие этих теоретических трактовок об одиночестве, можно свести к двум альтернативным моделям.

Сторонники первой модели утверждают, что одиночество — это субъективное внутреннее переживание, а не особое внешнее состояние. В соответ-

ствии с этой трактовкой одиночество происходит из специфической склонности индивидуального сознания; основная причина одиночества находится в базовой структуре личности и вырастает из индивидуальности человека, его внутренней природы.

Конституция души человека такова, что с необходимостью порождает либо ощущение самодостаточности, либо дефицита полноценного бытия. Предположим, что указанная трактовка верна и причина одиночества – самосознание человека. Однако это самосознание, идущее из глубины личности, все-таки грубо искажает истину об одиночестве человека и его действительном положении в мире и на практике, пронизывая все существо человека, наполняет его жизнь иррациональными эффектами.

Сторонники второй альтернативной модели считают, что человек не виновен в своем одиночестве; одиночество — результат специфических социальных условий, которые вынуждают человека маскировать свои намерения, уходить в себя, подавлять свои желание быть открытыми с другими людьми, убегать в свой внутренний мир от враждебного окружения. Поэтому причины одиночества, как они думают, находятся только в обществе, а не в человеке. Следовательно, чтобы избавить человека от одиночества, нужно попытаться изменить характер социальных связей.

Две эти альтернативные модели, на наш взгляд, являются односторонними и не показывают всей сложности и противоречивости феномена одиночества. Первая из моделей строится на методологии доминирования части над целым, вторая — целого над частью. Обобщая эти модели, попытаемся выработать собственную точку зрения на данный феномен. За основу возьмем модель, которая учитывает обе трактовки и основана на методологии обоюдного влияния в процессе формирования целого и части.

С одной стороны, феномен одиночества определен индивидуальным ощущением самодостаточности (личность – микрокосм), а, с другой стороны, обусловлен характером социальных связей, которые могут быть враждебны человеку или притягательны (личность – социальная роль). Соотношение внутренних и внешних факторов одиночества различно, конкретно и своеобразно, что, в свою очередь, порождает и многообразие форм одиночества. Так, при крайних формах одиночества «человек может потерять себя, обеднять себя и даже убивать себя» [10, с. 15].

Особенности социальных связей, их изобилие или недостаток сами по себе не порождают у человека состояния одиночества. Оно возникает в зависимости от реакции микромира человека на эти связи, которые могут привлекать его или отталкивать, соответствовать или не соответствовать его потребностям и исполняемой им социальной роли. Таким образом, в зависимости от конкретного контакта че-

ловека и общества «виновником» одиночества может, в той или иной степени, оказаться и индивид, и социальная среда, и микрокосм Я, и исполняемая социальная роль [7; 8].

Углубляя рассматриваемую модель, попытаемся вскрыть онтологические основания одиночества. Для этого будем опираться на теорию рефлексии Г.В.Ф. Гегеля, при помощи которой можно объяснить динамику появления одиночества как системного целого. Говоря о качестве в своем известном труде «Наука логики», Гегель определят его как тождественную бытию определенность, которая «едина со своим бытием, она не выходит за его пределы и не находится также внутри него, а есть его непосредственная ограниченность» [1, с. 137]. Наличное бытие, продолжает Гегель, есть определенное бытие или существующая определенность, которая заключает в себе противоречие и отличие от другого бытия. Оно может противопоставляться другому наличному бытию, более того, определяется через него. Далее Гегель вводит понятие нечто, которое ведет своеобразную борьбу в двух направлениях: во-первых, с иным, которое находится внутри нечто, и, во-вторых, с внешним иным.

В своем другом нечто находит границу. Благодаря своей границе нечто имеет в ней свое качество [1]. Эта качественная граница проникает и пронизывает наличное бытие, и, как пишет А.М. Максимов, человек с ее помощью «определяет свою устойчивость по отношению к другому, упругость бытия» [9, с. 15]. Сама граница содержит в себе диалектическое противоречие: она, с одной стороны, является реальностью наличного бытия, а с другой – его отрицанием. Следовательно, наличное бытие всегда ограничено, определено и конечно. Нечто наполнено динамикой, оно не может долго находится в своих границах, оно начинает постепенно противоречить самому себе и выходить из своего первоначального состояния. В этой связи можно констатировать, что нечто может обретать другое качество.

Характеризуя далее нечто, Гегель указывает, что оно бывает всегда конечным и изменчивым. Нечто каждое мгновение становится другим, осуществляя переход от одной определенности к другой. Например, А может определятся через Б, которое, в свою очередь, может определяться через В и так далее. Наличное бытие в процессе двух взаимодействующих качеств, с одной стороны, хочет сохранить свои границы, не впустить другое, а с другой стороны, оно стремится расширить свои границы и проникнуть в другое.

На основе данного рассуждения, наверное, можно предположить, что одиночество есть результат двух взаимодействующих качеств — это может быть конструкция «субъект-субъект» или конструкция «субъект-объект», то есть результат либо отталкивания, либо впускания в себя другого. В зависимо-

сти от этого одиночество человеком добровольно принимается и выбирается сознательно, представляя собой реакцию на идущее извне и отражаемое индивидом содержание. В этом случае нечто добровольно принимает другое и оборачивает его своим внутренним. В других случаях оно бывает вынужденным – когда самосознание отталкивает нежелаемое внешнее содержание. Поэтому главной предпосылкой появления одиночества в данном контексте является угроза утраты нечто своей самости.

Под воздействием иного нечто теряет способность собственного целеполагания, свою субъективность как активность, свою непосредственность, превращаясь в объект, своеобразное опосредованное средство иного. Здесь нечто становится пассивной субстанцией, подчиняется иному, а само одиночество определяется как состояние беспокойства и не бывает самостоятельным качеством. Нечто также постоянно осуществляет рефлектирующее движение, то есть производит абсолютное самоотталкивание внутри самого себя, и при этом оно пытается сохранить свою непосредственность, борется с иным, выходя за пределы самоположенного иного. Нечто здесь выступает как активная субстанция; она присваивает новые потенции, становится мощной силой и дальше распространяет собственное качество.

Когда нечто и иное взаимодействуют, то наблюдается рефлексия, то есть объективный реальный процесс взаимного отражения противоположностей. Противоположность, как утверждает Гегель, есть единство тождества и разности. Все предшествующие определения рефлексии (тождество, разность, определенное различие) в противоположности содержатся в снятом виде, поэтому различие в ней есть различие положительного и отрицательного. Каждая из противоположных сторон отражается в другой и есть лишь постольку, поскольку есть другая сторона. В противоположности различное (то есть одна из сторон противоположности) имеет перед собой не иное общее, а свое иное. Это свое иное образует новое качество, несводимое ни к качеству А, ни к качеству Б и в снятом виде сохраняющее в себе положительное содержание А и Б. Новое качество есть диалектическое тождество ранее взаимодействующих внешних противоположностей, ставших затем внутренними.

Это новое качество нельзя предсказать на основе взаимодействующих качеств А и Б, иногда оно оказывается противоположным по своему качеству ранее поставленным человеческим целям, социальной практике. Результат неравновесного взаимодействия противоположных качеств имеет эмерджентный специфический характер. Порой иррациональный эффект деятельности производит неожиданное порабощение человека. Зная, что эмерджент иногда оборачивается в отношении целеполагающего субъекта иррациональной ре-

альностью, можно вслед за известным российским философом и ученым Д.В. Пивоваровым предположить, что существуют иррациональные формы одиночества [4].

Представляя собой важную часть изменяющейся и динамичной сущности внутреннего мира человека, одиночество «работает» как внутренняя причина становления общественного и индивидуального духа, обусловливая генезис смысложизненных отношений человека к внешнему миру, к другим людям, к себе и отвечая за напряженность, а иногда — и драматизм душевных состояний.

Органически соединяясь с духовностью человека, одиночество является не просто отрицательным психогенным фактором, но представляет собой необходимый элемент формирующейся личности, который включает в себя и ситуативные, и характерологические признаки. Многие авторы, исследующие одиночество, либо абсолютизировали, либо игнорировали тот или иной признак и поэтому обедняли понятие одиночества.

Опираясь на теорию рефлексии Гегеля и рассмотрев механизм появления качества в результате диалектического взаимодействия внутренних и внешних противоположностей бытия, сформулируем следующий вывод: одиночество представляет собой процесс соотношения потенций самобытия, которое стремится быть субъектом, и сил инобытия, противостоящих ему. Это процесс, при помощи которого нечто пытается сохранить свои неповторимость и индивидуальность, свою особенность. В зависимости от пропорций наличного дисбаланса со средой самобытие переживает либо состояние вынужденного, разрушительного, либо позитивного, принимаемого одиночества. Предельной объяснительной моделью одиночества служит идея процесса неравновесного взаимодействия качеств.

Суть ее состоит в том, что в зависимости от конкретных результатов впускания Я и отталкивания качеств одиночество может быть позитивным, то есть добровольно принятым, оказываясь такой реакцией на идущее извне содержание, когда нечто либо добровольно воспринимает иное и делает своим внутренним, либо считает его излишним для самобытия и не создающим гармонии со средой. В других случаях одиночество как результат активного отталкивания негативного внешнего содержания из-за его угрозы индивидуальности нечто становится вынужденным.

Подробный анализ онтологических оснований одиночества помогает прояснить главные сферы и причины его появления на всех уровнях духовного мира человека. От ткани духовного одиночество нельзя отделить, так как это его сущностный и необходимый элемент. Однако в анализе термина «духовное» существует определенная трудность, потому что в него вкладывается разными автора-

ми слишком различное содержание. Одни ученые рассматривают это понятие сквозь призму термина «сознание», другие связывают его с термином «психическое» или «идеальное». М.С. Каган показал неправомерность такого сведения [2].

За основу возьмем трактовку духовного, предложенную Пивоваровым, как наиболее адекватную и совпадающую с нашим пониманием этого феномена [5]. Одиночество входит в духовное, как и все феномены внутренней жизни человека. Внутренний мир человека можно рассмотреть как результат и процесс взаимодействия сфер бессознательного, сознательного и подсознательного. Исследуем феномен одиночества подробнее в структуре этих сфер. Каждая из приведенных в качестве примера сфер - бессознательное, сознательное и подсознательное - являются относительно автономными системами, которым свойственны присущие им противоречия внутри целостного духовного мира и которые обладают собственными мерами тождества противоположностей.

В общем и неполном виде сферу сознательного можно представить противоречием рационального и чувственного. Диалектической мерой тождества разума и чувства является знание. На этом уровне осознание своего одиночества заставляет человека пытаться преодолеть возникшее противоречие между ним самим и социальными институтами, устранить дисгармонию между ним и природой. Здесь преобладает мировоззренческое, рациональное начало.

Сфера бессознательного, которая является обратной стороной сознательного, характеризуется противоречивым взаимодействием самых разнообразных влечений, симпатий и антипатий и, в общем, разрешается появлением определенной установки. Эта установка отражает внутреннюю потребность к самоопределению своего Я, являясь своеобразным стимулом. На этом уровне возникновение одиночества обусловлено дисбалансом между ценностями, принципами и нормами, которые господствуют сегодня во внешнем мире, и внутренними, только ему присущими устремлениями индивида. В этом смысле одиночество является одной из форм проявления этого несоответствия, его психической фиксацией. Также его можно считать защитным механизмом проявления внутренней бессознательной жизни человека. Если рассматривать специфику одиночества на бессознательном уровне, то необходимо отметить, что она, по нашему мнению, имеет глубоко-личностный, экзистенциально-переживательный характер и, обычно, проявляется как скука, меланхолия, желание к перемене мест, уединение, жалость к себе, то есть имеет неявную форму. Таким образом, на этом уровне одиночество может отражать всю палитру разнообразных оттенков духа.

Сфера подсознательного, последняя из назван-

ных сфер, проявляется как оценочный посредник между бессознательным и сознательным, которая обладает двумя полюсами. Первый полюс – подсознательное, которое обращено в сторону бессознательного, помогает оценивать человеческие влечения и отвращения и при помощи превращенного сознательного образует веру на этом полюсе. Вера может регулировать поведение человека обратными связями, которые принимают форму смирения и надежды, снимая в себе противоположности ненависти и любви. Одиночество здесь выступает как своеобразный модус между ненавистью и любовью. В контексте реализации модуса любви одиночество преодолевается, его носитель приобретает новое качество, становится активной субстанцией. В контексте же преобладания модуса ненависти одиночество усиливается, его носитель не получает нового качества и остается пассивной субстанцией.

Второй полюс — это полюс совести, он обращен в сторону сознательного и представляет собой подсознательную оценку принятия внешних и внутренних событий. Совесть характеризуется, помимо всего прочего, наличием раскаянных или праведных состояний, при помощи которых она управляет человеком, инициируя их. В этом плане одиночество выступает как модус между приятием и неприятием событий, как внешних, так и внутренних. Таким образом, можно утверждать, что на подсознательном уровне одиночество может выступать как в пассивной, так и в активной формах и оборачиваться побуждающим стимулом

для превращения бессознательных процессов в сознательные, затрагивая при этом язык, посредством которого человеком осознанно фиксируются определенные рассогласования между своими требованиями и желаниями, а также претензиями к миру и подобными рассогласованиями мира и человека. Здесь одиночество как бы переводит потенциальные неосознаваемые и неустойчивые тревоги человека в актуальные.

Обобщая вышесказанное, констатируем, что духовная жизнь человека выступает, во-первых, как взаимоотражение знания (мера сознательного), во-вторых, как установка (мера бессознательного) и, в-третьих, как оценочные состояния совести и веры. В этой связи одиночество, рассматриваемое в контексте духовности, включает в себя меру сознательного, то есть знание проявляется как бессознательная установка и в качестве подсознательного характеризуется оценочными состояниями. Представляя собой важный элемент динамичной сущности внутреннего мира человека, одиночество выступает как внутренняя причина генезиса человеческого духа в его индивидуальной и общественной формах, детерминирует становление и развитие важных смысложизненных отношений, формирует отношения человека к внешнему миру, другим людям и самому себе, а главное несет ответственность за напряженность, а иногда и трагичность душевных состояний. Подводя итог исследованию, скажем, что одиночество - это неотъемлемая и необходимая компонента духовного мира человека.

- 1. Гегель, Г.В.Ф. Наука логики: в 3 т. / Г.В.Ф. Гегель. Москва: Мысль, 1970. Т. 1. 501 с.
- 2. Каган, М.С. О духовном / М.С. Каган // Вопросы философии. 1985. № 9. С. 91–102.
- 3. Лабиринты одиночества; под ред. Н.Е. Покровского. Москва: Прогресс, 1989. 624 с.
- 4. Пивоваров, Д.В. Иррациональное и рациональное в проблеме смысла жизни / Д.В. Пивоваров // Отношение человека к иррациональному. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1989. С. 51–78.
- 5. Пивоваров, Д.В. Иррациональное, сверхъестественное и предмет философского атеизма / Д.В. Пивоваров // Отношение человека к иррациональному. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1989. С. 9–38
- 6. Покровский, Н.Е. Проблема аномии в современном обществе / Н. Е. Покровский. Москва: Издательство МГИМО, 1995. 346 с.
- 7. Тихонов, Г.М. Одиночество: стереотип и реальность: монография / Г.М. Тихонов. Ижевск: Изд-во ИжГТУ, 2005. 374 с.
- 8. Тихонов, Г.М. Феномен одиночества: опыт каузальной интерпретации: монография / Г.М. Тихонов, А.Ф. Фаррахов. Ижевск: Изд-во ИжГТУ имени М.Т. Калашникова, 2014. 176 с.
- 9. Человек и его социальное существование: коллективная монография / И.А. Беляев, О.Г. Бриллиантова, А.М. Максимов, Г.М. Ралдыгина и др.; под ред. И.А. Беляева, А.М. Максимова. Оренбург: Издательский центр ОГАУ, 2007. 136 с.
- 10. Человек самоопределяющийся: монография / И.А. Беляев, В.В. Кашин, А.М. Максимов, Н.С. Рыбаков и др.; под ред. И.А. Беляева. Екатеринбург: Изд-во УрАГС; Оренбург: Филиал УрАГС в г. Оренбурге, 2004. 108 с.
- 11. Peplau, L.A. Loneliness: A sourcebook of current theory, research and therapy / L. A. Peplau & D. Perlman. New York: Wiley & Sons, 1982. 430 p.
 - 12. Weiss, R.S. Loneliness / R.S. Weiss. Cambridge, Mass.: MTI press, 1973. 236 p.

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

УДК 124.5, 130.2

Д.М. Федяев, доктор философских наук, профессор кафедры философии, Омский государственный педагогический университет

e-mail: fedyaev@omgpu.ru

Л.В Федяева, кандидат педагогических наук, доцент кафедры педагогики, Омский государственный педагогический университет

e-mail: fedyaev@omgpu.ru

ОТ ОПЕРАЦИИ К ПРЕДМЕТНОМУ ЗНАНИЮ: ИНДИВИД И СООБЩЕСТВО

Цель статьи: показать особенности эволюции познавательного потенциала индивида сравнительно с познавательным потенциалом сообщества, в которое он включен. Построение образа объекта опосредовано совокупностью операций, производимых с этим объектом. Формирование предметного компонента знания зависит от многообразия и разносторонности операций, что ведет к установлению операционного инварианта. Процесс развития труда и познания определяет доминирование операционной составляющей в структуре познания индивидов. В ходе истории познавательный потенциал и размах практической деятельности человеческого сообщества увеличивается, но растет и рассогласование между возможностями совокупного и единичного субъектов познания. В процессе познавательной деградации индивидов имеются две узловые точки: 1) Становление индустриальной эпохи привело к технологическому отчуждению труда, при этом знание, необходимое для выполнения элементарных операций субъектом трудовой деятельности, не выходит за пределы этой узкой области, не обогащает его картины мира. 2) Становление постиндустриальной эпохи привело к распространению принципов организации материального производства индустриального типа на духовную деятельность и образование.

Ключевые слова: операция, схема, предметное знание, технология, образование.

Участниками известной дискуссии об идеальном значительное внимание было уделено зависимости идеального образа от операционного базиса материальной деятельности. Возражая против формулы «мы видим мир таким, каков он сам по себе», Д.В. Пивоваров писал, что ей «следует противопоставить более точную формулу: «Мы видим мир таким, каким его понимаем, а понимаем мир в конце концов так, как умеем с ним практически обращаться» [8, с. 57]. В осмыслении области «практического обращения» центральное место заняла категория операции — «способа действия, посредством которого субъект осуществляет практическую и познавательную цель». Пивоваров констатирует, что исходная идея операционализма (в широком смысле слова) принадлежит И. Канту [7].

Согласно «Критике чистого разума» научные понятия, выражающие самое существо теоретических концепций, обременены схемами. Схема, по И. Канту, есть продукт воображения, но ее следует отличать от образа. Скажем, пять точек могут послужить образом числа пять. «Если же я мыслю только число вообще, ...то такое мышление есть скорее представление о методе (каким представляют в одном образе множество, например, тысячу) сообразно некоторому понятию, чем сам этот образ, который в последнем случае, когда я мыслю тысячу, вряд ли могу обозреть и сравнить с понятием. Это представление об общем способе, каким воображение доставляет понятию образ, я называю схемой этого понятия» [4, с. 222]. В случае с тысячей – это последовательное накопление единиц, применительно к другим понятиям – иные совокупности операций.

Идея, согласно которой построение образа объекта опосредовано (или даже задано) совокупностью операций с этим объектом, получила развитие в философии, психологии, педагогике, неоднократно подтверждалась экспериментально. Анализируя труды Ж. Пиаже, Л.С. Выготского, А.Н. Леонтьева, П.Я. Гальперина и других, Пивоваров заключает, что «носителем информации от объекта к субъекту служит операция (разновидность социального движения), а не вещественный субстрат, в котором его собственная форма не может сама по себе, вне операционного посредника, информировать субъекта о содержании объекта» [8, с. 66].

Если же основой познания является операция практического действия, то нельзя не заметить, что операция, направленная на объект, во-первых, в большей или меньшей степени изменяет его, во-вторых, совокупность операций с тем или иным объектом может носить односторонний, однонаправленный характер. Поэтому постижение объекта самого по себе вызывает некоторые сомнения. В какой-то мере преодолеть их позволяет достижение операционного инварианта. «Если объект продолжает преобразовываться субъектом с помощью новых и новых схем действия, возрастает вероятность возникновения в системе разнообразных операций инварианта, все меньше зависимого от особенностей деятельности субъекта. В пределе такой инвариант может быть назван предметным компонентом знания» [8, с. 78–79]. Установление операционного инварианта – вопрос времени.

В качестве субъекта познания может выступать индивид (всегда включенный в некоторое сообще-

ство) и собственно сообщество, образованное индивидами – от группы, выделенной по тем или иным основаниям, до человечества. В силу разделения деятельности между индивидами совокупные познавательные возможности всегда превышают индивидуальные. В ходе истории можно выделить две узловых точки, в которых качественно изменялся познавательный потенциал индивида (или, точнее, значительного количества индивидов) сравнительно с познавательным потенциалом сообщества. Первая связана со становлением машинного производства.

Его предпосылкой была мануфактура, разделившая труд на элементарные операции – простые и совершенные, что способствовало специализации и оптимизации орудий труда. Кроме того, непосредственная взаимная зависимость отдельных работ и рабочих способствовала выработке общественно необходимого рабочего времени для каждой операции. Элементарные операции, сложившиеся в мануфактуре, а также последовательность их выполнения овеществляются и тем самым закрепляются в машинном производстве. Операцию выполняет теперь машина, а рабочий управляет машиной, превращаясь в ее придаток. В дальнейшем совершенствование технологии связано с выработкой новых элементарных операций и тем самым с развитием разделения труда, например, операций транспортировки предмета труда и управления его процессом. Элементарные или «базовые» операции не допускают вариативности, но самая их частичность, фрагментарность предполагает возможность многочисленных комбинаций. Ограниченный набор операций открывает возможность создания множества технических средств и использования множества самых разнообразных технологий, имеющих общей основой механическое «взятие» предмета труда. Поэтому техника, ориентированная на базовые операции и их овеществление, адекватна культурам, идеалом которых является прогрессирующее освоение природной среды. Правда, этот идеал движения, осуществляемого за счет роста технической мощи и увеличения техномассы, имеет своей основой стандарт трудовой деятельности как ритмичной, повторяющейся частичной работы, то есть динамика совокупного движения оплачивается статикой частичной работы – отчуждением труда.

Оценка отчужденного труда К. Марксом широко известна. Во-первых, «отчуждение проявляется не только в конечном результате, но в самом акте производства, в самой производственной деятельности». Более того, «в отчуждении предмета труда только подытоживается отчуждение в деятельности самого труда» [5, с. 90]. Во-вторых, он есть «только средство для удовлетворения других потребностей, но не потребности в труде». В-третьих, «получается такое положение, что человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций…» [5, с. 91]. Наконец, отчужденный труд «превращает для че-

ловека родовую жизнь в средство для поддержания индивидуальной жизни» [5, с. 92].

Процесс технологически отчужденного, частичного труда, характерного для индустриальной эпохи, почти ничего содержательно не дает индивиду как субъекту познания и целесообразной деятельности. Каждый выполняет свою операцию, добавляет какуюто черту в суммарный образ целого, но о смысле совместной деятельности он нередко узнает только из «чистого любопытства», поскольку это знание совершенно не нужно для успеха частичной работы. Знание, которым владел ремесленник доиндустриальной эпохи, было весьма ограниченным, но это было его личное знание. Индустриализм построен на научном знании, но «наука ... не существует в сознании рабочего, а посредством машины действует на него как чуждая ему сила, как сила самой машины» [6, с. 206]. В своей обыденной жизни каждый осуществляет множество практических операций, что способствует становлению и развитию личности, постижению мира. Частичный характер труда «на работе», составляющей значительную часть жизни, в ходе которого индивид вновь и вновь реализует одни и те же заданные ему операции, фактически выводит эту часть жизни из области познания. Операционные инварианты находит сообщество, но не индивид. Индивид же знает только свои операции. Частичный характер труда типичен не только для рабочих профессий. Как неоднократно отмечалось, это сущностная характеристика индустриализма (например, инженерный дипломный проект одного из авторов этих строк назывался «Устройство сопряжения УВИ с БСЕ». Что такое УВИ и БСЕ, для чего они предназначены, не имело никакого значения. На выходе УВИ имеются такие-то сигналы, на входе БСЕ должны быть другие. Цель проекта – преобразовать одно в другое).

Выявление второй узловой точки требует вернуться к Канту. Его гносеология многозначна. Не случайно говорят, что у каждого философа свой Кант. Одни читатели его произведений делают акцент на непознаваемости вещей самих по себе, другие на активности субъекта познания. Оба тезиса взаимосвязаны. Кантовский субъект познания вносит в мир пространство, время, категории рассудка и тем самым его упорядочивает, предписывает природе законы. Но это значит, что он и знания получает об упорядоченном, очеловеченном мире, а не мире самом по себе. Продвижение познания вперед ничего не меняет, если познанием освоена новая область универсума, значит и она упорядочена и очеловечена.

Категории составляют набор ключевых вопросов, которые человек задает миру. Разумеется, в каждом акте познания категории априорны: начиная, например, исследовать причины чего-либо, субъект познания заранее уверен, что без причины ничего не бывает. Субъект познания вопрошает о том, какие общие закономерности обнаруживаются в изучаемом процессе, а какие уникальны или единичны, что в нем необходимо, а что случайно, каковы заложенные в нем возможности и прочее. Категории не раз сравнивали с узлами сети, которую человек набрасывает на мир. Как известно из опыта работы с сетью, что-либо ценное, но некрупное может в нее не попасть.

«Ответы» объекта зависят, во-первых, от вопросов, которые ему задают, во-вторых, от способов, при помощи которых его вынуждают отвечать. Переломным в развитии естествознания Кант считает момент, когда «естествоиспытатели поняли, что разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти впереди, ...а не тащиться у нее (природы – Д.Ф. и Л.Ф.) словно на поводу». После того как перелом совершился стало очевидным, что к природе следует подходить с наличными принципами и «с другой стороны с экспериментами, придуманными сообразно этим принципам для того, чтобы черпать из природы знания, но не как школьник, которому учитель подсказывает все, что он хочет, а как судья, заставляющий свидетеля отвечать на поставленные им вопросы» [4, с. 85-86]. Если целенаправленный, технически оснащенный эксперимент - операция научного поиска - был в известной мере новостью во времена Канта, то замечательный образ судьи показывает связь с типичным средневековым образом мысли и действия - термин «естествоиспытатель» первоначально означал: тот, который пытает природу, а его инструментарий суть орудия пытки.

Многовековой опыт применения пыток к людям показывает, что при тщательно разработанных операциях и наличии адекватного инструментария большинство допрашиваемых в конечном счете признаются, причем отвечают именно на те вопросы, которые им задают, и отвечают именно так, как от них требуют: на чем вы приехали к месту шабаша? На метле? Где именно вы встречались с иностранным шпионом? и тому подобное. Может быть, и с природой происходит нечто подобное?

Комментируя активно-агрессивный контекст кантовской гносеологии, В.Ф. Эрн (в 1914 году) объявил Канта предтечей и идеологом германского милитаризма: «О, Кант недаром чувствовал законодательный характер своего разума! Хотел он предписывать законы Природе, поистине же стал Ликургом выступающего на всемирную сцену германского духа» [10, с. 102]. В статье «От Канта к Круппу» читаем, что «орудия Круппа были ... всенемецкими, национальными а priori всего военно-политического опыта, долженствовавшего развернуться перед ними, ...коим с неизбежностью весь сырой материал грядущих потрясений должен быть оформлен категориями и «схемами» основных вожделений пангерманизма» [10, с. 105]. Эрн подчеркивает, что крупповские орудия есть некий технический и научный предел (вот некоторые характеристики «Парижской пушки»: Вес -256 т, длина ствола – 28 м, масса снаряда – 120 кг, дальность выстрела - 130 км, максимальная высота траектории – 45 км). Кстати, пределом являются и категории. До них, согласно Гегелю, дошли древние и тем самым подготовили почву для науки Нового времени: «Философствуя обо всем происходящем, они развили себя до всеобщности, полностью приведенной в действие. В Новое время, напротив, индивид застает абстрактную форму подготовленной...» [1, с. 17-18]. Достижение всеобщности - предел, а далее познание начинает оперировать созданными древностью орудиями. Итак, Эрн заменяет духовные орудия (категории) материальными (пушками Круппа), но сохраняет логику кантовских рассуждений: категории несут порядок природе, крупповские орудия несут германский порядок человечеству.

Чрезмерная пафосность статьи Эрна очевидна, но его интерпретация кантианства удивительно соответствует самоощущению современной культуры, для которой характерно известное упоение технологической мощью. Так, по мнению Дж. П. Гранта, самое слово «технология» выражает суть современной эпохи, тогда как для прежних была характерна «только» техника. Оказывается, что великая перемена произошла в западной идее блага. В изначальном понимании благо есть то, что предъявляет к нам непререкаемое нравственное требование. В сравнении с нашими предками мы исключили из слова «следует» значение безусловного обязательства. «И больше того, приход в мир новой изменившейся интерпретации блага связан с восхождением технологической цивилизации... Мы свободны желать какого нам угодно хода событий и выбирать средства для этого. Совокупность природы в растущей мере переходит в наше распоряжение, как если бы сама по себе она была просто «сырым материалом» и больше ничем» [3, с. 161]. Аналогичные оценки современной культуры мы встречаем и у других авторов. Получается, что современная эпоха предписывает природе законы почти по Канту.

Торжеству технологии, основанной на комбинировании элементарных операций, превращению Технологии в фетиш современной постиндустриальной культуры способствовали, по нашему мнению: а) рывок в развитии цифровой техники, прежде всего — появление персонального компьютера; б) уменьшение относительной численности людей, непосредственно занятых в сфере материального производства.

Итак, компьютер. Как и любой представитель класса «цифровой» техники, он не мог бы появиться вне двоичной системы исчисления. Техническое моделирование всех цифр десятичной системы почти невозможно представить, тогда как две цифры легко моделируются. 1 и 0 соответствуют поло-

жениям «включено» и «выключено», относительно высокому и низкому потенциалам в электрической пепи

Попытаемся рассмотреть, что у компьютера «внутри», добраться до первоэлементов. Рассмотрим принципиальные схемы больших интегральных схем. Там мы обнаружим электронные устройства, хорошо знакомые каждому, кто изучал основы электроники в глубинах прошлого столетия, реализующие ряд стандартных операций. Вот некоторые из них: переход из десятичной системы в двоичную и обратно (шифратор и дешифратор могут быть выполнены в виде простейших диодных матриц), логические функции «И» и «ИЛИ» (одна и та же электрическая схема, именуемая схемой совпадения, но в разных режимах), функция «НЕ» (перевод единицы в ноль и наоборот, что обычно дополняет функции «И» и «ИЛИ»), запоминание (осуществляется, например, «триггером», который комбинируется из двух схем совпадения). Чтобы все эти элементы четко работали, необходимо формирование прямоугольных импульсов с крутыми фронтами, что тоже осуществляется хорошо известными устройствами. Уже давно разработчикам электронной техники было понятно, что комбинациями таких стандартных операций и, соответственно, элементов можно сделать очень многое, но, что вполне естественно, с усложнением изделий снижалась их надежность.

Качественный скачок произошел в начале 80-х годов, на пути миниатюризации. В том же объеме, в котором раньше размещалось менее десятка логических схем, стало возможным размещать сотни. Одновременно резко увеличилась надежность, что и предопределило персональный компьютер и многое другое: планшетники, цифровые фотокамеры, сотовые телефоны, айфоны - смартфоны и другое, что резко расширило номенклатуру предметов вожделений потребителя. Во всех этих изделиях самые разнообразные функции реализуются на основе комбинаций стандартных элементарных операций и, соответственно, элементов, что аналогично комбинированию базовых операций в машинном производстве. То же самое обнаруживается в действиях пользователя, который комбинирует стандартные операции управления, решая при помощи компьютера самые разнообразные задачи.

С появлением персонального компьютера техника в какой-то мере «замыкается на себя». В свое время техническое средство как средство труда применялось к материально-вещному предмету труда — фрагменту объективной реальности. Гигантские ЭВМ двадцатого столетия сохраняли традиционную функцию средства труда: где-то в конце цепочки предполагалось, например, управление производственным процессом или движением транспорта, наведение ракеты на цель и тому подобное. Сегодня же множество «пользователей» персональных компьютеров работают с информа-

цией, не выходя за пределы виртуальной реальности, а результаты их работы весьма опосредованно соотносятся с реалиями упрямых объектов. «Выложить» в Интернет можно все, что угодно, степень свободы-произвола велика. Субъект не предписывает законов объекту, но ничто не мешает ему в это верить.

Уменьшение численности участников материального производства, на первый взгляд, представляется чисто количественным изменением, но оно ведет к качественным изменениям в самосознании культуры. Когда-то, когда значительная часть населения работала на заводах и фабриках, производственная тематика интенсивно обсуждалась СМИ, была предметом искусства и литературы. Сегодня же большинство занято чем-то другим, СМИ, если и затрагивают вопросы производства, то преимущественным предметом обсуждения являются связанные с ним финансовые махинации, жанр производственного романа отошел в прошлое. К тому же большая часть объема современного производства вынесена в «третьи» страны. В результате оказывается, что значительная часть населения занимается деятельностью гуманитарной (в широком смысле слова) направленности. Существенная особенность, характеризующая постиндустриальную эпоху, заключается в том, что гуманитарная деятельность начинает строиться по тем же принципам, по которым строилась производственная деятельность индустриальной эпохи: на выделении элементарных операций (или же заменяющих их элементов), их оптимизации и комбинировании.

Например, в литературе бурно развивается жанр «фэнтези». Фантазия писателя, создающего реалистическое произведение, всегда ограничена объективной реальностью (то есть не прямо тем, что было, а тем, что могло быть). «Фэнтезийный» писатель практически свободен. В Среднеземье или ином подобном месте может быть все, что угодно, а потому он свободно включает в свое произведение ранее найденные в ходе истории литературы образы, темы, ситуации, повороты сюжета, действие которых на читателя уже проверено, создавая из них разнообразные комбинации.

Нередко приходится слышать об избирательных технологиях. Многие считают, что при наличии профессиональной команды, владеющей необходимым набором операций, претендент будет избран независимо от особенностей объекта, к которому технология применяется — «электората». Словосочетание «пиар-технологии» тоже стало привычным и не режет слуха. Вспомним еще раз Гранта: «Мы свободны желать какого угодно хода событий и выбирать средства для этого». Ценностный отрыв операции от объекта — примета нашего времени.

Весьма характерно, что торжество технологии в ее индустриально-технической форме обнаруживает-

ся в образовании - основе и предпосылке познания. В отечественном образовании последних десятилетий под влиянием идеологии Болонского процесса произошел решительный поворот от установки на знание к установке на компетентность. Под компетентностью обычно понимается способность специалиста решать типичные профессиональные задачи, возникающие в реальных ситуациях профессиональной деятельности. Дефиниций компетентности в литературе множество, но их суть в принципе неизменна. В одной из работ ученых-педагогов имеется замечательное для нашей темы определение: «Компетентность – результат образования, выражающийся в овладении учащимся определенным набором (меню) способов деятельности по отношению к определенному предмету воздействия» [2, с. 7]. Таким образом, речь идет о способах, которые уже разработаны, имеются в наличии, а компетентный субъект деятельности комбинирует их, подобно трудовым операциям, применительно к конкретной ситуации, то есть действует в индустриально-технологическом стиле.

Далее читаем, что «базовой образовательной технологией, поддерживающей компетентностный подход в образовании, является метод проектов. Метод проектов по своей дидактической сущности нацелен на формирование способностей, позволяющих эффективно действовать в реальной жизненной ситуации, ... ориентироваться в разнообразных ситуациях, работать в различных коллективах...». Выясняется, что он «позволяет наименее ресурсозатратным способом создать условия деятельности, максимально приближенные к реальным» [2, с. 10-11]. Правда, у него имеется недостаток: «Метод проектов столь же плохо приспособлен для формирования систематических основ наук, сколь классический урок плохо приспособлен для формирования ключевых компетентностей учащихся [2, с. 16]. Широко применяется также модульное обучение, обучение методом кейсов. Они развивают ту же идеологию комбинирования операций. Кстати, в последние годы «технология» — одно из наиболее часто употребляемых понятий педагогической науки.

Идеология компетентности пропагандируется и реализуется под лозунгом «учить учиться» и сопровождается теоретической и практической девальвацией предметного знания. Во-первых, оно квалифицируется как «скоропортящийся продукт»: считается, что знание, полученное сегодня, завтра уже не будет иметь ценности. Во-вторых, оно представлено в Интернете, зачем «транслировать» его на занятиях? – это мнение широко распространено в кругу ученых-педагогов. В-третьих, образование объявляется личностно ориентированным, что еще более снижает статус предметного знания: «Собственно личностным процессом является усвоение не знания как такового, а извлечение из массива информации собственного, личностного знания; не предложенной извне оценки, а построение собственного оценочного суждения; не выполнение заданной деятельности, а выработка ее индивидуального стиля, способа самовыражения через эту деятельность» [9, с. 60]. Практически установка на компетентность в вузовском образовании уменьшила время, отводимое на освоение предметного знания и глубину освоения.

Судя по тому, что Технология, нацеленная на природу и человека, является в наши дни более или менее успешной, совокупному субъекту удается переход от операционного к предметному знанию, но тот факт, что индивидуальный субъект познания все более и более ориентируется на эффективную операцию, ставшую самоценной, не может не вызывать некоторой тревоги. Сообщество, как известно, состоит из индивидов.

- 1. Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель // Соч. В 14-ти т. Москва: Гос. изд-во, 1959. Т. 4. 440 с.
- 2. Голуб, Г.Б., Перелыгина, Е.А., Чуракова, О.В. Метод проектов технология компетентностно-ориентированного образования / Г.Б. Голуб // Под ред. Е.Я.Когана. Самара: Изд-во «Учебная литература», Изд. дом «Федоров», 2006. 176 с.
- 3. Грант, Дж.П. Философия, культура, технология: перспективы на будущее / Дж.П. Грант // Новая технократическая волна на Западе. Москва: Прогресс, 1986. С. 153–162.
 - 4. Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант // Соч. В 6-ти т. Москва: Мысль, 1964. Т. 3. 799 с.
- 5. Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс, Ф. Энгельс. Москва: Политиздат, 1974. Т. 42. C. 41–174.
- 6. Маркс, К. Экономические рукописи 1857–1861 гг. / К. Маркс // (Первоначальный вариант «Капитала»). В 2-х ч. Ч.2. Москва: Политиздат, 1980. 619 с.
- 7. Пивоваров, Д.В. Операционализм / Д.В. Пивоваров // Современный философский словарь / Под общ. ред. В.Е. Кемерова и Т.Х. Керимова. 4-е изд. испр. и доп. Москва: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2015. С. 446–449.
- 8. Пивоваров, Д.В. Проблема носителя идеального образа: операционный аспект / Д.В. Пивоваров. Свердловск: Изд-во Урал. Ун-та, 1986. 130 с.
- 9. Сериков, В.В. Личностно ориентированное образование: поиск новой парадигмы / В.В. Сериков. Москва: Педагогика, 1998. 149 с.
 - 10. Эрн, В.В. От Канта к Круппу / В.В. Эрн // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 101—107.

УДК 124.5

И.А. Аполлонов, кандидат философских наук, доцент кафедры философии, ФГБОУ ВО «Кубанский государственный технологический университет» e-mail: obligo@yandex.ru

ПРОБЛЕМА ЭТНОКУЛЬТУРНЫХ ОСНОВАНИЙ ЛИЧНОСТНОЙ САМОТОЖДЕСТВЕННОСТИ

В статье рассматриваются особенности этнических форм культуры, определяющие этнокультурную идентичность человека. Исследуется культура как социальный код, определяющий специфику и воспроизводство общественных структур и человека как «общественного животного». Рассмотрена диалогическая природа культурного кода. Показано, что основанием диалогичности культуры является апофатический горизонт совершенства смысла, предвосхищение которого определяет воспроизводство и развитие форм культуры. Этот подход основывается на концепции Д.В. Пивоварова, рассматривающего культуру как деятельность, связанную с производством идеалов. Проанализирована природа этнокультурного идеала. Установлено, что он являет собой представленное в культурных образцах символическое единство традиционных норм и ценностей. Этнокультурная идентичность личности определяется экзегезой этнических форм культуры, выявляющей в нормах и образцах апофатичность идеи, формирующей в себе представления о человечности человека.

Ключевые слова: культура, социальный код, идеалопроизводство, этнокультурная идентичность, нормы, ценности, этнокультурный образец, самопонимание, Д.В. Пивоваров.

Задачей статьи является рассмотрение особенностей культуры в структуре этнокультурного предиката личностной самотождественности, поскольку этнокультурный предикат (например, то, что я русский) относит меня не только к народу, как множеству этнофоров, но и к культуре, которая является основанием целостности и уникальности как этого множества, так и моей личностной уникальности.

В данном контексте культура рассматривается как особый код, определяющий особенности общественной структуры и способы её воспроизводства. Рассмотрение культуры как социального кода определяет культурологический поворот в общественных науках, при котором общество, в частности этнос, рассматривается как результат действия форм культуры. В свою очередь, подобный поворот ведёт к крайне широкой трактовке феномена культуры, при которой уже невозможно говорить в духе Л. Моргана о докультурных народах, стоящих на ступенях дикости и варварства.

Примером подобной трактовки является подход В.С. Стёпина, согласно которому культура является своеобразным «генетическим кодом» или социокодом воспроизводства и развития форм человеческой жизнедеятельности. Такой код рассматривается как система надбиологических программ (язык, знания, обычаи, верования, нормы, ценности, «артефакты второй природы»), которые регулируют социальную жизнь людей [5]. Вместе с тем, культуру, по мнению Стёпина, нельзя сводить лишь к совокупности отдельных социальных кодов. Академик РАН вслед за основоположниками культурно-исторической типологии пытается увидеть за многообразием отдельных норм и образцов органическую целостность культуры. В качестве осно-

вания подобного единства он рассматривает культурные универсалии, которые представляют собой базовые ценности, фундаментальные жизненные смыслы понимания человека, природы, нравственности. Такие универсалии рассматриваются в качестве категорий культуры, создающих целостный образ человеческого мира. Категоризация представляет собой аккумулирующие социальный опыт схематизмы, определяющие базисную структуру человеческого сознания, на основе которой происходит квантификация и сортировка социального опыта, и, тем самым, формируются особенности восприятия, осмысления, оценивания и переживания мира. Поэтому для человека универсалии его культуры по преимуществу выступают как нечто очевидное, само собой разумеющееся. Соответственно, культурные универсалии являются глубинными (и по большей части бессознательными) программами социальной жизни, которые определяют конкретные программы общественно фундированного поведения человека [10].

Подобный подход, как отмечалось выше, направлен на утверждение культуры в качестве исходной и предельной социально-гуманитарной категории. Рассмотрение культуры как системной совокупности программ человеческой деятельности, базирующихся на универсалиях, в которых заключены ценностные интенции и смысловые интуиции, определяющие очевидности категориального структурирования жизненного опыта, позволяет увидеть в ней генетический код воспроизводства и развития определённого общества и цивилизации. Однако к содержанию данной схемы есть ряд принципиальных вопросов.

Прежде всего, при таком подходе неясно, в чём надбиологичность подобных программ, поскольку

механизм подражания как раз биологичен, характерен для стайных птиц и стадных животных. Однако культура изначально противопоставлялась биологическому (что утверждает и Стёпин) как докультурному. Поэтому набор программ, алгоритмизирующих ту или иную деятельность (нормы принятого в данном обществе поведения) и оценочные стереотипы, формирующие индивидуальные предпочтения (стандарты престижа), представляет собой культурную привычку, но не собственно культуру.

Другой вопрос связан с проблемой тех изменений, в результате которых происходят социокультурные трансформации. Стёпин различает в культуре как социальном кодировании три диахронных слоя: реликты прошлого, воспроизводящие формы жизни прошлых эпох, программы настоящего, воспроизводящие современный образ жизни, и программы, обращенные в будущее. Наличие подобных слоёв очевидно: мыть руки перед едой и плевать через левое плечо при встрече с чёрной кошкой относятся к разным по времени и несоизмеримым в своих основаниях культурным универсалиям. Очевидна и культурогенная роль эпохальных новаций: «молитесь о врагах своих», «и всё-таки она вертится!»; «свобода, равенство и братство» и тому подобное, всего того, что формирует новое категориальное видение мира. Однако непонятно, во-первых, на каких основаниях они сосуществуют в рамках единой культуры или отдельного сознания, и, во-вторых, откуда берутся эти самые программы будущего.

В попытке ответить на последний вопрос Стёпин обращается к классической оппозиции «Восток-Запад», интерпретируя всё многообразие культурно-исторических типов в дихотомии «традиционная и техногенная цивилизация». Культурным кодом первой из них объявляется даосский принцип «у-вэй», идеал минимального действия, адаптации к природно-космическим ритмам, тогда как ценность преобразующей деятельности над природными объектами, инноваций и прогресса характерна для второй из них. С этими же кодами связаны и принципы личностной идентификации: в первом случае человек рассматривает себя как часть группы, а во втором — ориентируется на идеал свободного и автономного индивида [5].

Подобный ответ показывает абстрактность рассматриваемой схемы культуры как социального генома. При всей очевидности противопоставления индустриальной цивилизации Запада традиционным историко-культурным общностям любой историк видит в подобном подходе массу неувязок и противоречий, уводящих от действительной сущности рассматриваемых культур и феномена культуры как такового. На это, в частности, возражая Стёпину, указывает М.Б. Пиотровский: «Я, честно говоря, не вижу разницы между традиционалистскими и новыми обществами, с точки зрения востоковеда, который изучает разные эпохи» [5, с. 19]. Действительно, в Китае эпохи «борющихся царств» (когда был разработан упомянутый выше принцип «у-вэй») шел по существу модернистский диалог о принципах социально-политического устройства Китая между множеством философских школ (Конфуция, Мо, Фа, даосизмом и другими). В результате в стране произошли цивилизационные изменения сродни геологическим (например, создана обширная система ирригационного земледелия, изменившая ландшафт и климат). Фундаментальные открытия, определившие контуры человеческой цивилизации (земледелие и скотоводство, транспорт, синтетические материалы и тому подобное) были сделаны более 10 тысяч лет назад, в период «неолитической революции», когда дихотомии «Восток -Запад» не было и в помине.

Вместе с тем, такие доиндустриальные практики, как загонная охота с выжиганием степи и бесполезным истреблением тысяч животных или истребление викингами лесов в Гренландии сложно назвать гармонией с ритмами природы. Более того, само осознание ценности природы и экологического мышления как раз связано с новоевропейскими просветительскими идеалами «естественного человека», впервые артикулированными Ж.Ж. Руссо и развивающимися в европейской романтической традиции, воспевающей «благородного дикаря».

Неоднозначно дело обстоит и с основанной на сложившихся стереотипах оппозицией идентичностью личности: групповой (традиционное общество) и индивидуальной (инновационное общество). Как справедливо отмечает А.Я. Гуревич, к подобной оппозиции нельзя подходить с точки зрения эволюционного прогресса, поскольку каждая культура являет исторически конкретное состояние индивида и общества [4]. И действительно, если афинянам времён Перикла, римлянам времён Цицерона, немцам времён Ф. Энгельса сказали бы, что их правнуки будут обожествлять своих правителей, они бы отнеслись к этому как к глупой шутке.

Таким образом, в представленной Стёпиным модели культуры отсутствует ряд важных конститутивных черт. Прежде всего, не учитывается структура культурных кодов и принцип их функционирования. И здесь принципиальное значение имеют исследования Ю.М. Лотмана, показавшего, что всякий культурный код обладает внутренней семантической неоднородностью, основанной на взаимонепереводимой разноязычности. Поэтому функционирование «культурного гена» представляет собой непрекращающийся взаимоперевод, результатом которого становится артикулирование рядов оппозиционных пар, в контексте которых и создаются тексты культуры [6]. Здесь становится понятным приведённое выше парадоксальное возражение Пиотровского концепции Стёпина, поскольку он, как профессиональный востоковед, видит, что антиномия «традиционность» и «инновационность» не различает культуры, а присутствует в каждой из них в качестве её необходимой бинарной оппозиции. Такое присутствие характеризует и современные общемировые тенденции, получившие парадоксальное название «глокализация», поскольку процессы глобализации не нивелируют, а, напротив, усиливают локальные компоненты культуры и общества. Так, даже в таком базовом сегменте массовой культуры, как реклама, сосуществуют в своей диалектической двойственности как тенденции космополитизации, унифицирующей те или иные бренды, так и парохиализации, подчёркивающей местный, традиционный, проверенный временем характер товара [2].

Вместе с тем, возникает проблема запуска подобного диалога, при котором культурные формы, как определённый набор «генов», «прорастают» в собственно культуру. В этой связи Лотман говорит о наличии в культурном коде «пустых клеток» как резерва непознанного, неопределённого, неосмысленного. Именно они разрывают механический автоматизм стимул-реактивных связей и открывают место осознанному действию, основанному на оценке и выборе [6]. Такая презумпция незнания в качестве главного условия диалога, начиная с Сократа, становится общим местом в рассмотрении этого феномена. В частности, В.М. Межуев отмечает, что диалог возникает в режиме незнания истины, её сокрытости и поэтому диалогом является не всякий разговор, а путь к истине [7].

На наш взгляд, подобные «пустые клетки» представляют собой не только неуверенность в полноте и достоверности знаний, но и осознание незавершенности своего знания. В такой пустоте прежде всего присутствует предвосхищение совершенства смысла и имманентный такому предвосхищению разрыв, онтологическая дистанция между наличным «есть» и должным «быть». Поэтому показанный Лотманом взаимоперевод различных языковых кодов (диалог и экзегеза как способ бытия культурной формы) находит своё основание в открытой К.О. Апелем трансцендентальной языковой игре идеального коммуникативного сообщества, в которую «могли и должны были бы играть все разумные существа». Имплицитное предвосхищение такой игры присутствует во всяком осмысленном поведении как условие возможности и значимости именно осмысленного действия. И такое предвосхищение связано с устремлённостью к тождественности индивидуального «я мыслю» и логоса идеального коммуникативного сообщества [1]. Предвосхищение такого логоса, на наш взгляд, и составляет подлинную природу культурных универсалий, генерирующих апофатическую целостность социума, определяющих горизонты его развития. Не программы, образцы и доминанты, квантифицикующие и категоризирующие жизненный опыт, а предчувствие, интуиция, ощущение ускользающего мерцания Правды. И культура предстаёт диалогом, эксплицирующим и осуществляющим это предвосхищение в тех самых программах, образцах и доминантах.

Подобный подход побуждает к рассмотрению культуры как преимущественно сферы идеального должноствования, причём не столько области типов, образцов и планов: того, что формирует проективный горизонт человеческой деятельности, сколько вертикали идеалов, устремлённых к предельному совершенству: того, что определяет духовный уровень общественной жизни, того, «что признаём мы объективным смыслом и оправданием нашей жизни» [11, с. 639]. И построение культуры, по мысли П.А. Флоренского, определяется именно таким духовным законом.

От такого взгляда на культуру отталкивается возражение Стёпину со стороны Г.А. Гаджиева, отрицающего абсолютную ценность любой культуры, поскольку каждая из них представляет собой микст гуманизма и варварства, вкуса и безвкусицы, истины и заблуждения [5, с. 8]. То есть «культурность» культуры, с одной стороны, в экстенсиональном аспекте уже наличной данности её форм и артефактов, но, с другой стороны, содержательно превосходит эту наличную данность, поскольку выводит человека за пределы такой данности.

Подобный взгляд на сущность культуры представлен в концепции Д.В. Пивоварова, определяющего культуру как идеалообразующую сторону человеческой жизни. Это определение сужает и конкретизирует рассмотренную выше предельно абстрактную трактовку культуры как представленной в различных социокодах всей суммы форм человеческой деятельности вообще. В нём подчёркивается конституирующая специфичность культуры, которая представляет собой не всякий, а особый вид деятельности, связанный с производством идеалов, которые, в свою очередь, являются не ценностями вообще, а особыми ценностями, определяющими приемлемость определённого поведения. Именно идеал позволяет осмыслить как преемственность социокультурной традиции, так и её трансформацию, поскольку он критичен, нацелен на преобразование той действительности, которая сама же его порождает [9].

При этом целостность этнокультурного идеала представляет собой символическое единство традиционных норм и ценностей. Как отмечает Пивоваров, идеал имеет материальную и духовную стороны, но не бывает либо исключительно материальным, либо чисто духовным, поскольку в нём совмещаются образы чувственно данной сингулярной предметности и идеи как общей, родовой сущности вещей [9]. Областью нормативно-ценност-

ного сопряжения общественного идеала является культурный образец. Должноствовательный характер образца обладает социальной значимостью и, соответственно, входит в область общественного идеала. И в то же время образец представляет собой нормативное схватывание, выявляющее и определяющее мерцающую апофатичность идеала. Подобное схватывание придает устойчивость ценностной неопределенности и является мерой ее реализации. Таково, например, схватывание идеи красоты в правиле «золотого сечения» или идеи любви в трагедии «Ромео и Джульетта». В этом плане чувственно-телесный аспект идеала ценится не меньше, чем его идейное, сущностное, трансцендентальное значение [8]. В контексте этнической культуры это образцы, определяющие истинность человеческой жизнедеятельности, его «быть по-настоящему».

Таким образом, рассмотрение этнокультурной традиции как органически развивающейся нормативно-ценностной структуры связано с осмыслением образцов, составляющих ядро данной структуры. В подобных образцах обобщены представления о совершенстве в различных сферах общественной жизни. Они же являются носителями общественных идеалов. Сфера общественного идеала, как и всякой ценности, с одной стороны, интуитивно самоочевидна, что определяет значимость этнокультурных образцов, а с другой стороны, скрыта и ускользает за пределы рационального схватывания и до-конца-проговаривания. Образец лишь означивает идеал, является «дверью», за которой открывается бесконечная перспектива его постижения. Эта перспектива определяет единство этно-культурной традиции, поскольку именно посредством подобного осмысления идей разворачивается диалог, завязывающий воедино ширящееся множество оппозиций культуры. И культурные символы, схватывающие эти идеи, являются средством такой связи, пред-рассудком осмысленности диалога.

Соответственно, культура как идеалообразующая деятельность разворачивается на границе явленности нормы, образца, эталона и той идеи,

которая схватывается, высвечивается, устанавливается, конкретизируется в такой данности. В идеалах этнической культуры представлены базовые ценности человеческой жизнедеятельности, которые определяют «социальную беременность» человека. И сакральный характер подобных образцов и норм зиждется на таинстве причастности к идеалам истинной связи человека и мира. Ведь мироотношение по своей сути не может быть сведено лишь к сумме связей индивида и мира: в нем раскрывается укорененность человеческого существа в бытии, которая определяет целостность этих связей [3]. В данной целостности человек обретает себя как особый мир. Поэтому этнокультурная идентичность человека являет собой данность, которая должна осуществиться, развернуться в собственный личностный проект, представляющий собой экзегезу норм и образцов этнических форм культуры, раскрытия в них горизонта человекообразующих идеалов. Такая экзегеза есть майевтика, в ее контексте человек находит себя как себя, достигает самоидентификации, которая, в свою очередь, становится необходимой стороной апофатического холизма этнокультурной традиции. В такой самоидентификации обретается индивидуальная, субъектная сторона общества как особой родо-индивидуальной целостности.

Таким образом, именно человек как субъект бытия является точкой сопряжения нормативноценностного символа этнокультурной традиции, поскольку он своей жизнью связывает наличную данность культурных форм и образцовую заданность в её идейной перспективе. При таком сопряжении реальность «есть» представляет утверждение себя в Правде «должно быть». И такое утверждение представляет собой человеческое измерение культурной границы, которая пролегает между данностью «есть» и заданностью «должно быть». И на этой границе идея обретает человеческий масштаб, а человек – идейную перспективу. В данном контексте этнические формы культуры как национального генома можно рассматривать как самоутверждение народного «мы», порождающее личностное «я» в поиске особой правды человеческого бытия.

- 1. Апель, К.-О. Трансформация философии / К.-О. Апель. Москва: «Логос», 2001. 344 с.
- 2. Арутюнов, С.А. Кто идёт за «клинским»? / С.А. Арутюнов // Этнографическое обозрение. № 1. 2007. С. 90—95.
- 3. Беляев, И.А., Максимов, А.М. Мироотношение человека и его свобода / И.А. Беляев, А.М. Максимов // Интеллект. Инновации. Инвестиции. № 2. 2012. С. 112—117.
- 4. Гуревич, А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе / А.Я. Гуревич. Санкт-Петербург: «Александрия», 2009. С. 492.
- 5. Куда идет российская культура? (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии. № 9. 2009. C. 3–60.
 - 6. Лотман, Ю.М. Социосфера / Ю.М. Логман. Санкт-Петербург: «Искусство СПБ», 2004. 704 с.
- 7. Межуев, В.М. Диалог как способ межкультурного общения в современном обществе / В.М. Межуев // Вопросы философии. № 9. 2011. С. 65-73.

- 8. Пивоваров, Д.В. Идеал / Д.В. Пивоваров // В. Кемеров. Философская энциклопедия. «Панпринт», 1998. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://terme.ru/dictionary/183/word/ideal (дата обращения: 12.10.2016).
- 9. Пивоваров, Д.В. Культура и религия: сакрализация базовых идеалов / Д.В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2013.-248 с.
- 10. Стёпин, В.С. Философский анализ универсалий культуры / В.С. Степин // Гуманитарные науки. № 1. -2011.-C.8-15.
- 11. Флоренский, П.А. Христианство и культура / П.А. Флоренский. Москва: ООО «Изд-во АСТ», 2001.-672~c.

Статья подготовлена при поддержке РГНФ, грант № 16-12-23020 a(p) «Этническая культура как пространство становления личности в контексте глобализации (на примере исследования самопонимания этнокультурной идентичности молодежью Кубани, Адыгеи и Абхазии)»

УДК 141.41 + 141.5+17.021.2

Г.С. Рыжкова, кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения, ФГАОУ ВО «Уральский Федеральный Университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина» e-mail: ryzhckovag@ya.ru

Д.В. ПИВОВАРОВ О ЛИЧНОСТИ: АВТОНОМИЯ ИЛИ ГАРМОНИЯ ЦЕЛОСТНОСТИ?

В работе исследуется соответствие понятия личности его дохристианским и христианским истокам. Дается суммарное определение личности как понятия о самостоятельном суверенном и относительно независимом от внешнего воздействия способе выражения индивидуального человеческого «я».

Устанавливается, что все современные понятия личности восходят к античным определениям: $\pi o \lambda i \tau \eta_{\varsigma} - couuy$ мный индивид; $\pi p o \sigma \omega \pi o v - nuu o$; $i \delta i o \tau \eta_{\varsigma} - u$ ндивид вне общества. С начала XX века органической частью практически всех антропологических систем стало учение о личности—персонология. Представлены два ее варианта— персонализм и имперсонализм. Исследуется процесс формирования понятия «личность» в христианстве. Показывается, что идея личности в полноте содержательных признаков утверждается после европейской Реформации и исторически созревает после И. Канта, обретая персоналистичность, становится основой персонализма. По отношению к персонализму встречно формируется противоположный тип неавтономного понимания человека— имперсонализма как учения о человеке, как существе сугубо социальном.

На основе работ Д.В. Пивоварова выдвигается тезис: есть третий путь определения личности, совпадающий с христианской традицией — следование по пути соединения с Абсолютным Духом (не с обществом и не с самим собой). Личность — «в гармонии целостности», и она присуща каждому человеку.

Ключевые слова: философия, антропология, личность, персонология, персонализм, имперсонализм, универсальный человек.

Очень часто автора характеризует не то, какие термины он употребляет в своих рассуждениях, а то, каких избегает. При всей философской эрудиции Даниил Валентинович Пивоваров практически не вводил в свой научный лексикон понятия личностного ряда: «личность», «персона», «персонализм», «имперсонализм». Зато в ряде его работ присутствует развернутое, концептуально выстроенное обоснование идеи гармонической целостности человека [6, 7, 8, 9]. Ни одной работы с включением в название «личности» у Д.В. Пивоварова нет. Что это: интеллектуальная интуиция или сознательный выбор? Или, быть может, внимательное рассмотрение себя, своего внутреннего мира? Ведь обойти понятие «личность», если пишешь по антропологическим вопросам, можно только, если его не при-

По проблеме личности издано огромное количество работ – и в философии, и в социологии, и, особенно, в психологии, там идея личности стала поистине основополагающей. Существует также немалая вторичная литература, описывающая теории личности [5, 11]. Одних определений понятия личности специалисты насчитывают до пятисот. Суммируя их содержания, можно определить «личность» как понятие о самостоятельном суверенном и относительно независимом от внешнего воздействия способе выражения индивидуального человеческого «я». Общим признаком для личности будет факт автономного существования человека, противопоставленного ближайшему окружению, культурной группе, обществу, миру в целом.

С начала XX века органической частью практически всех антропологических систем стало учение о личности – персонология. Представлены два ее варианта – персонализм (в США – А.Б. Олкот, Р.Т. Флюеллинг; в Германии – Г. Тейхмюллер, Г. Лотце; во Франции – Э. Мунье, Ж. де Лакруа; в России – Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский, В.Н. Лосский) и имперсонализм (К. Маркс, Э. Дюркгейм, П.А. Сорокин).

В персонализме содержание личности связывается с такими проявлениями существования человека, как свобода, духовность, способность к творчеству. Всем персоналистам свойственно видеть в понятии личности, скорее, аксиологическое, чем онтологическое содержание, поскольку утверждается, что личностью человек становится в процессе самовыявления, до этого он - потенциальная личность (по Н.О. Лосскому) или индивид (по Н.А. Бердяеву, В.Н. Лосскому и Э. Мунье). Получается, что не каждый человек - личность, а лишь тот, кто удовлетворяет некоторым параметрам, в основном творческим. Персонализм сакрализирует высшие духовные проявления человека вплоть до обоживания, до антропологизма. По терминологии Пивоварова, это «вера в то, что человеческий род сотворен для того, чтобы править миром и быть средоточием Вселенной» [8, с. 613].

Противоположный тип учения о личности – имперсонализм – утверждает, что личность (она же – сущность человека) есть отображение общественной жизни – «совокупность всех общественных отношений» (Маркс), или «индивидуальное бытие

общественных отношений» (Дюркгейм), или «сумма ролей и статусов, предлагаемых личности обществом» (Сорокин). Имперсонализм, по Пивоварову, есть следствие социоцентрического религиозного мировоззрения, обоживающего общество (модель конфуцианского и коммунистического мировоззрений). Его идеал – человек как «существо, имеющее сугубо социальную сущность» [6, с. 461], опыт советской России показал ограниченность понимания человека-общественника. Но есть и нечто позитивное в имперсонализме: признание, что каждый человек - личность, поскольку, так или иначе, вовлечен в общественную деятельность. Вся совокупность частной жизни, в которой и проявляется ее оригинальность, относится имперсоналистами к несущественной - это значительно суживает понятие человека.

И та, и другая позиции не удовлетворяют современному человековедению, первая — своей элитарностью, вторая — упрощенным видением сущности человека. Тем не менее, персонализм представляется более привлекательным и в теории, и на практике. Говорить о личности считается модным, современным и демократичным. Кажется, что это — вечное понятие, как «человек» и «индивид», тем более что многие теоретики персонализма так и утверждают.

В историческом аспекте все современные оттенки понятия личности восходят к трем античным определениям: πολίτης – человек полиса («политическое животное», по Аристотелю); πρόσωπον – лицо; ιδιώτης – изолированный от общества индивид, в противоположность πολίτης человеку общественному. Причем «πρόσωπον» обозначало не только собственно лицо человека, оно несло также некоторый ролевой оттенок, когда применялось к человеку целиком, так называли рольмаску актера или юридическую роль-функцию. В персонализме, следовательно, нельзя не увидеть греческое π ро́о ∞ π о ν , а в имперсонализме – π о λ і́ τ ης. Близким к πρόσωπον было латинское «persona», которым обозначался человек, исполняющий определенную роль по отношению к другим лицам, но, в отличие от греческого аналога, persona понималась более онтологически, как автономный субъект, и в ролевом смысле употреблялась с предикатами: persona grata или non grata; persona civitata или privata.

Византийскими отцами в IV веке к этому терминологическому ряду было добавлено еще одно понятие – ипостась (υπόστασις). Отцы Капподакийцы, а затем и преподобный Иоанн Дамаскин приблизили, вплоть до отождествления, понятия «ипостась» и «лицо». «Ипостась» в применении к одушевленным существам стало понятием персоналистического ряда, а «лицо» – из нормативно-ролевого, аксиологического понятия превратилось в онтологическое. Об этом говорит преподобный Иоанн Да-

маскин: «святые отцы, отказавшись от бесполезных словопрений, общее и о многих предметах высказываемое, то есть низший вид, назвали субстанцией (ουσίαν), природою (φύσιν) и формою (μορφήν), например, ангела, человека, собаку и тому подобное ...Единичное же они назвали индивидуумом (άτομον), лицом, ипостасью, например, Петра, Павла» [3, с. 84]. По отношению к одушевленным телам индивид, лицо и ипостась, считал преподобный Иоанн, «выражают не природу (сущность, субстанцию) людей или животных, не их общие свойства (акциденции): свободу, разумность, нравственность и так далее, а индивидуальные количественные отличия проявлений природы» [3, с. 60–61].

Для христианских учителей человек - не столько лицо века общественного, культурного, политического («чело века сего»), сколько лицо беспредельности («чело вечности»), образ Божий, каковым для них является каждый индивид, независимо от меры его святости или греховности. В антропологическом контексте категориальный тандем «ипостась-лицо» не отложил своего отпечатка. Святоотеческой традиции было свойственно утверждать, что истинное предназначение человека не в развитии своеобразия, самобытности, оно в неочищенном состоянии есть развитие страстности. Цель человека – в достижении обожения, не лишающего человека индивидуальности, лично значимых свойств, но делающего эту индивидуальность преображенным богоподобием.

В восточном богословии это было общепринятым учением. Иначе обстояло на Западе. Там значительно меняется «индивидный» категориальный ряд. Уже у блаженного Августина проходит отождествление понятия «субстанция» (кальки с греческой индивидной «ипостаси») с понятием «сущности» (эссенции), затем Боэций закрепил это в своем определении персоны. По Боэцию, «лицо» (личность) есть проявление «индивидуальной субстанции разумной природы» [1, с. 138]. Употребляемое в тексте понятия «личность» — не более чем переводческая вольность. Надо отдать должное точности издателя — в скобках приводится латинское «persona».

Затем святой Фома Аквинский вводит еще одно уточнение понятия «регѕопа». По его мнению, «индивидуальные существа разумной природы также имеют особое название среди других субстанций – личность (personalites), лицо» [10, с. 370] И вновь: переводчик дает современное понятие – «личность». В действительности, personalites – превосходная степень «лица», как бы «лицейшее лицо». Интересно, что святой Фома использует его в тексте либо по отношению к лицам Троицы, либо к главе Римской церкви. Терминология явно усложнялась и дублировалась, это свидетельствует о том, что шли поиски новой категории, но о суверенности и автономности Боэций и святой Фома не

писали. На Западе явно прослеживались поиски более «сущностной» характеристики Божественной и человеческой индивидуальности. Тем не менее, можно с достаточной степенью уверенности утверждать, что до XV–XVI веков ни на Западе, ни на Востоке христианской цивилизации идеи личности в полноте ее содержания как автономии не было.

Трудно точно определить, кто и когда первым стал называть человека не лицом, а личностью, носителем лица. Не всегда удается отыскать авторство того или иного понятия. Это, возможно, и не столь важно - определить, кто ввел в оборот тот или иной термин. Важнее выяснить другое, когда появилось содержание идеи, когда в сознании людей был зафиксирован личностный способ существования. Достоверно можно утверждать, что родиной идеи личности является Западная Европа. Азиатский Восток и по сей день не знает личности, с трудом переводя на свои языки абсолютно несовпадающее с восточным менталитетом понятие. Можно также (с интервалом несколько сот лет) указать время появления термина «личность» в новоевропейских языках. Это период с XV по XVIII век. В это время в новоевропейских языках появились слова, обозначающие личность: английское «personality», немецкие «Persőnlichkeit», французское «personalité», греческое «προσωπικότητα». Русское слово «личность» появилось позже и оказалось заимствованным с Запада в конце XVIII начале XIX века. Считают, что одним из первых его стал употреблять Н.М. Карамзин. Он посетил Канта в Кёнигсберге и был весьма воодушевлен его идеями.

Именно Канту удалось на языке философской рефлексии отразить новые реалии протестантской Европы: дух капитализма. В «Критике чистого разума» он использовал и различал понятия «Person», «Personalität», «Personlichkeit», последнее из них в наибольшей степени соответствует современному значению понятия «личность» и совпадает с русским значением личности как носителя лица. Понятие «лицо», по Канту, эмпирическое и недостаточное, чтобы доказать, осознают свое существование и имеют ли эти мыслящие существа характер личности. Наличие самосознания - обязательный признак для личности, считал Кант, но не для лица. Лицо - это субъект, чьи поступки могут быть вменяемы лишь в правовом смысле. Когда же нравственная ответственность индивида, его чувство долга перед другими лицами достигает в человеке должного уровня, тогда разумное существо делается личностью. В «Критике практического разума» Кант приходит к формуле личностного существования. Для него это - лицо, возвышенное долгом, «эмпирически определяемое существование человека во времени и совокупности целей... есть не что иное, как личность» [4, с. 414]. Водораздел между лицом и личностью Кант проводит по линии свободного исполнения долга перед другими. Личности как существу более высокого уровня свойственна способность свободно действовать под руководством собственного разума и подчинять ему лицо, принадлежащее чувственно воспринимаемому миру. Итак, личность есть форма существования лица, проявляется в зависимости от уровня его развития. Концепция личности Канта имела большое влияние на его последователей, особенно на представителей философского персонализма.

В культурном и интеллектуальном отношении утверждение идеи личности имело важные последствия. Вполне очевидна связь личностного способа бытия с базисными ценностями Западной цивилизации Нового времени, когда человек, признав свою суверенность, смог утвердить свое право самостоятельности, возведя его в принцип бытия. «Право личной собственности священно», - закрепляется в первых конституциях Запада. Также священным для человека с чувством собственного достоинства становится право избирать свою власть и влиять на ее политику. Защищая свои права на суверенность, суверенные индивиды образуют особые охранительные институты - правовое и гражданское общество. Словом, только человек, осознавший себя существом самостоятельным, самобытным и самоценным, осознавший свою «самость» (самотаковость), только такой человек мог добиваться демократических и либеральных ценностей.

Это связано с протестантизмом, с его вероучением, этикой, мировоззрением. Наряду с идеями капитализации собственности и духа капитализма (М. Вебер) в качестве еще одного важного принципа из протестантизма вырастает идея личностной детерминации, в соответствии с которой человек и его ценность определяется автономией его свободы. Последнее означало, что человек сам несет личную нравственную и социальную ответственность за то, что составляет его долг перед Богом, обществом и самим собой. Человек стал «selfmademan – человеком, всем обязанным себе» [2, с. 191]. Оба обстоятельства - капитализация деятельности и индивидуализация воли оказались связанными между собой, вышли из идей Реформации и принадлежат к европеизму и эпохе Нового и Новейшего времени.

Усилив основания антропологических концепций, идея личности смогла приоткрыть нечто важное в человеке, а именно — границы его автономии. Критики персонализма почти сразу обнаружили его слабые стороны в неопределенности критериев и невозможности объяснить, как и в какой момент предпосылочный индивид становится личностью. В свою очередь персоналисты не менее справедливо упрекали оппонентов за недооценивание уникальности человека. В итоге христианская Европа обрела понимание, что невозможно научить быть личностью. Необходимо научиться уважать значимость и границы существования другого как самого себя. Понять, что ценности своего, равно как и дру-

гого «я» имеют равное право на существование, если они не противоречат природе человека как свободно-разумного существа. Но это уже за границами персонализма и имперсонализма.

Есть ли возможность третьего пути? Того, что может быть названо «золотой серединой»? В христианской традиции - это следование по пути соединения с Богом (не с обществом и не с самим собой). Об этом писал и Даниил Валентинович, как мне кажется, присоединяясь к позиции православной антропологии. Во всяком случае, пишет он с особой проникновенностью: «Каждый человек задуман Богом для восхождения к какой-то конечной цели, и эта цель жизни, всякий раз особая, ведома лишь Творцу. Во внутреннем плане самого глубокого и непостижимого уровня своей сущности индивид есть божественный проект идеальной гармонической личности специфического типа. Каждый такой эйдос-потенциал является безусловной ценностью в ансамбле всех идеальных личностей. Но он существует не физически-реально, а только как заданная траектория движения (судьба) реального индивида, духовный проект, возможность человеческого духа, потенция индивидуального восхождения к абсолютному Духу» [7, с. 149].

Явилось ли понятие личности порождением христианства? Несомненно. Как несомненно и то, что оно — позднее приобретение одной из его ветвей. До постреформационного европейского общества не было реалий автономного существования человека. По существу, персонализм как продукт Реформации стремился возвеличить человека, его права на личную веру и на личную жизнь, тем самым восстав против его обезличивания, а имперсонализм узаконил его, увидев в человеке лишь звено социальной машины.

Вопреки формальной логике третье дано: признать, что человек всегда больше, чем его маленький век, что он — дитя и образ Вечности, что его призвание в этом мире — познать в себе Вечность и бесстрашно посмотреть ей в глаза. Так мыслил и жил Даниил Валентинович Пивоваров.

Литература

- 1. Боэций. Против Евтихия и Нестория // Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты / Пер. с лат. В.И. Уколовой и М.Н. Цейтлина / Боэций. Москва: Мысль, 1996. 312 с.
- 2. Вебер, М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избр. Произведения / Пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко / М. Вебер. Москва: Прогресс, 1990. 357 с.
- 3. Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания / пер. с древнегреч. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды / прп. Иоанн Дамаскин. Москва: Индрик, 2002. 414 с.
- 4. Кант, И. Критика практического разума // Кант И. Соч. в 6 т. / И. Кант. Т. 4, ч. 1. Москва: Мысль, 1965. 471 с.
- 5. Мадди, С. Теории личности. Сравнительный анализ / Пер. с англ. / С. Маади. Санкт-Петербург: Изд-во «Речь», 2002. 539 с.
- 6. Пивоваров, Д.В. Онтология религии / Д.В. Пивоваров. Санкт-Петербург: Изд-во «Владимир Даль», 2009. 505 с.
- 7. Пивоваров, Д.В. Проблема гармоничной целостности человека // Пивоваров Д.В. Синтетическая парадигма в философии / Д.В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2011. С. 139–157.
- 8. Пивоваров, Д.В. Философия религии: учеб. пособие / Д.В. Пивоваров. Москва: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2006. 640 с.
- 9. Пивоваров, Д.В., Нагевичене, В.Я. Целостный человек: христианская традиция / Д.В. Пивоваров, В.Я. Нагевичене. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2005. 158 с.
- 10. Фома Аквинский, св. Сумма теологии. В 3 тт. / св. Фома Аквинский. Киев: Эльга, Ника-Центр; Москва: Элькор-МК, 2002. Т.1. 560 с.
- 11. Хьелл, Л., Зиглер, Д. Теории личности. Основные положения, исследования и применени / Пер. с англ. / Л. Хьелл, Д. Зиглер. Санкт-Петербург: Питер, 2004. 607 с.

УДК 1+2:1

Е.В. Рыльцев, кандидат философских наук

e-mail: optimist120804@yandex.ru

ЭПОХА ЕДИНЕНИЯ

В статье развиваются идеи симфоники — методологии единения. Рассматриваются яркие примеры идейной борьбы во II—IV веках: непримиримые высказывания апологетов о Язычестве, а языческих философов — о Христианстве. Далее рассматривается одно из достижений русской культуры XX—XXI веков — синтетическая парадигма в философии, разработанная Д.В. Пивоваровым. Она выражает противоположную тенденцию — стремление объединить в единое целое различные идеи, подходы, концепции.

Две тенденции в отношении к философским и религиозным учениям исследуются с точки зрения симфоники. Формулируется принцип, которому соответствует идейная борьба в период становления Христианства и в другие эпохи; его можно назвать принципом отвержения. Ему противопоставляется принцип расширения логического пространства, которому соответствует, в частности, синтетическая парадигма в философии. Высказывается надежда на то, что в будущем наступит эпоха Единения.

Ключевые слова: апологет, концепция, синтез, парадигма, симфоника.

В истории культуры известны различные подходы к религиозным и философским учениям. Наиболее яркими были две тенденции. Одна являлась господствующей — мыслители отвергали все идеи из учений, отличных от их родного учения, и эти идеи казались им чуждыми и бессмысленными. Другая тенденция проявлялась в гораздо меньшей степени — мыслители-провидцы стремились сплести в единое гармоничное целое идеи, которые большинству людей казались несовместимыми.

В наше время, когда угроза самоуничтожения Человечества стала реальной, важно определить, какой тенденции следует отдать предпочтение. Мы постараемся ответить на этот вопрос, используя несколько ярких примеров.

Иустин Мученик против иудеев

Однажды в Эфесе на пути из Сирии в Рим христианский философ Иустин (около 100–165) в ожидании корабля прогуливался по аллее. К нему подошел незнакомец, окруженный восторженными учениками. Им оказался известный раввин по имени Трифон. Завязалась оживленная беседа. Она и составила содержание произведения Иустина «Разговор с Трифоном иудеем».

Оба мыслителя выразили обоюдные теплые чувства, но при этом в крайне резких выражениях отзывались о чуждых им религиозных взглядах. Если верить Иустину, такое начало беседе положил Трифон: «...вы, христиане, приняли ложный слух и вообразили себе какого-то Христа и ради Его так безрассудно губите вашу жизнь» [1, с. 157]. И своему новому другу он дает совет: «... сперва прими обрезание, потом, как узаконено, соблюдай субботу и праздники и новомесячия Божии и вообще исполняй все, написанное в законе, и тогда, может быть, тебе будет милость от Бога» [1, с. 157].

Иустин в долгу не остается. Он бросает обвинения иудеям: «... вы – причина несправедливости не только вашей собственной, но и всех других людей»

[1, с. 170]. «... народ ваш нечестивый и больной душою ...» [1, с. 189]. «... Бог за вашу злобу скрыл от вас способность разуметь премудрость, заключающуюся в словах Его...» [1, с. 232]. «... вы никогда не показывали доброго расположения и любви ни к Богу, ни к пророкам, ни к себе самим, но, как известно, вы всегда оказывались идолослужителями и убийцами праведников ...» [1, с. 304]. «... вы, судимые от Господа тем же самым судом, вы гораздо более дадите отчета за свои великие дерзости - за худые ли дела, или за лживые и превратные толкования ваши» [1, с. 337]. «... вы не мудры и не разумны, но жестоки и лукавы: вы мудры только делать зло, но вы бессильны познать сокровенную волю Божию и верный завет Господа, или найти вечные пути» [1, с. 350].

Если верить Иустину, его речь оказывает поразительное воздействие на Трифона. После каждого рассуждения раввин с легкостью принимает точку зрения христианина и отказывается от своей прежней.

По окончании долгого разговора, в котором Иустин, не стесняясь в выборе выражений, множество раз подвергал учение иудеев уничижительной критике, Трифон признает, что беседа оказалась для него очень полезной, а скорое отплытие христианского друга и неизбежная разлука делают невозможными ежедневные плодотворные встречи.

Иустина, казненного римским префектом, Христианская Церковь окрестила почетным прозвищем Мученик.

Минуций Феликс против язычников

От Минуция Феликса (конец II – начало III века) потомкам досталось произведение «Октавий». Оно повествует о том, как однажды трое молодых людей по живописной дороге вдоль берега моря совершали пешее путешествие из Рима в Остию, расположенную недалеко от вечного города. Это были язычник Цецилий и два его друга: христиане

Октавий и сам автор, Минуций Феликс. Когда они подходили к статуе Сераписа, Цецилий приветствовал языческого бога и тем навлек на себя упреки. Друзья решили провести словесный поединок и выяснить, чья религия является истинной.

Первое слово берет молодой язычник, и его устами автор излагает рассуждения, которые приводили враги Христианства во II веке. «... ужасные святилища этого нечестивого общества умножаются и наполняются по всему миру. Надо его совсем искоренить, уничтожить» [3, с. 552]. «Почему они не осмеливаются открыто говорить и свободно делать свои собрания если не потому, что то, что они почитают и так тщательно скрывают, достойно наказания или постыдно?» [3, с. 554]. «... они прибавляют и другие старушечьи басни: говорят, что после смерти опять возродятся к жизни из пепла и праха: и с непонятною уверенностью принимают эту ложь; подумаешь, что они уже в самом деле воскресли. Двойное зло, двойное безумие!» [3, с. 555]. Цецилий произносит яркую речь, убежденный в своей победе.

Слово берет Октавий и наголову разбивает все доводы своего соперника. Его устами глаголят христиане II века. Вот что он говорит о языческих религиях: «Есть лживые нечистые духи, ниспадшие с небесной чистоты в тину земных страстей. Эти духи лишились чистоты своей природы, осквернив себя пороками, и для утешения себя в несчастии сами уже погибшие не перестают губить других, сами поврежденные стараются распространить гибельное заблуждение, и отчужденные от Бога усиливаются всех удалить от Бога, вводя между людьми ложные религии» [3, с. 574–575]. «Чего нам желать более, когда в наше время открылось познание истинного Бога? Будем пользоваться нашим благом, будем держаться правила истины; да прекратится суеверие, да посрамится нечестие, да торжествует истинная религия!» [3, с. 590].

Достается и философам: «Мы презираем гордость философов, которые, как мы знаем, были люди развращенные, прелюбодеи, тираны, которые так красноречиво говорили против пороков, которыми сами были заражены. Мы представляем мудрость не во внешнем виде, а в душе нашей; мы не говорим возвышенно, но живем так; мы хвалимся тем, что достигли того, чего те философы со всем усилием искали и не могли найти» [3, с. 589–590].

Цецилий сражен наповал, но он счастлив, поскольку освободился от заблуждений и обрел истину христианского учения. Друзья, радостные от такого завершения спора, отправились домой.

Тертуллиан против философов, язычников, еретиков

Квинт Септимий Флорент Тертуллиан (около 155 – после 220) начинает новую эпоху – прежде Христианская Церковь оборонялась, теперь наступает.

Тертуллиан не признает никаких отношений с инакомыслящими. Он обрушивает свой гнев на философов, язычников, еретиков. Он уверен, что философия чужда Христианству: «... с самого начала философы уклонились от источника мудрости, то есть страха Божьего» [8, с. 62]. «В любознательности нам нет нужды после Иисуса Христа, а в поисках истины — после Евангелия» [9, с. 109]. «Философы тогда глупы, когда стучат в двери истины» [10, с. 83]. «Как раз от философии сами-то ереси и получают подстрекательство» [9, с. 109].

Для язычников Тертуллиан так же не жалеет эпитетов: «Но что это я дивлюсь вашему безумию? Ведь зло и глупость, естественным образом соединившись и составив одно целое, находятся во власти одного и того же заблуждения» [8, с. 47]. То же высокомерное отношение и к еретикам: «Пусть еретики и не были бы врагами истины, пусть нам и не напоминали бы о необходимости избегать их, — [все равно], что пользы общаться с людьми, которые и сами признают, что до сих пор еще ищут? И если они действительно ищут до сих пор, значит, до сих пор не нашли ничего верного» [9, с. 113].

Цельс против христиан

Цельс был первым языческим автором, в трактате которого Христианство подверглось систематической критике. Это произведение носит название «Правдивое слово» (написано, видимо, в 177–178 годах).

Цельс отзывается о Христианстве в уничижительном тоне: «Учение христиан варварского происхождения» [11, с. 270]. Согласно Цельсу, многое в нем невежественно: «Космогония христиан воистину совершенно нелепа; совершенно нелепо также их писание о происхождении людей, о сотворении человека «по образу божию», о том, как бог насадил «рай», как там проходила жизнь человека и о приключившейся беде, когда он за грех был изгнан и переселен «напротив сада наслаждений» [11, с. 313].

По словам Цельса, христиане верят, что негодяев ждет Царствие Божие. «Призывающие к участию в других, (нехристианских), таинствах возглашают: «У кого руки чисты и речь разумна» или «чья душа свободна от зла, кто прожил хорошо и справедливо», — это провозглашают те, кто обещают очищение грехов. Послушаем же, кого призывают эти. Кто грешник, говорят они, кто неразумен, кто недоразвит, попросту говоря, — кто негодяй, того ждет царство божие» [11, с. 289].

Столь же уничижительно Цельс отзывается об Иисусе Христе. Он отрицает Его Божественность и, говоря о Нем, не стесняется выражений: «... богом объявляете (человека), прожившего самую бесславную жизнь и умершего самой жалкой смертью» [11, с. 322]. Некоторые выражения Цельса об Иисусе Христе настолько вызывающи, что их даже неприлично приводить.

Порфирий против христиан

Вепикий философ-неоплатоник Порфирий (232/233 – между 301 и 305 годами) в трактате «Против христиан», от которого до наших дней дошла лишь малая часть, подвергает Новый Завет уничижительной критике. Исследуя «Илиаду» Гомера, он стремится в каждом образе раскрыть тайну, но в Священном Писании все события понимает только буквально. Порфирий осуждает Иисуса Христа за то, что Он освободил страждущего человека от бесов и вселил их в стадо свиней: «Ибо, если это действительно правда, а не, как мы доказываем, выдумка, то рассказ этот уличает Христа в большом грехе - что он, изгнав бесов из одного человека, наслал их на бессловесных свиней, напугал всякими страхами пастухов, заставил их бежать в смятении, без памяти и навести ужас на город слухами о происшедшем. ... А просто одного освободить от невидимых оков, чтоб незаметно наложить их на других, или благополучно избавить кое-кого от страхов, чтоб ввергнуть в страх других, - это нелепо; ибо это правильно будет назвать не исправлением зла, а злодеянием» [6, с. 370]. Рассуждая про Петра, Порфирий взывает: «Итак, если, как об этом рассказывают, он погряз в стольких пороках, то как не ужасаться при мысли, что он владеет ключами неба, связывает и разрешает, когда он сам одержим тысячами прегрешений!» [6, с. 378]. Но более всех достается Павлу: «... кто вчера облачался в тогу закона, а сегодня - евангелия, тот по справедливости и в личной и в общественной жизни - злодей и зловредный человек» [6, с. 379].

Мы видим, что Порфирий ищет нелепости в христианском учении, но не хочет признавать тех великих идей, которые поведали Человечеству Иисус Христос, Петр и Павел. Он не одобряет ни одной христианской идеи и находит против них одни только возражения. Совершенно справедливо отношение Порфирия к христианам оценивает А.Ф. Лосев: «... он выступал с такими возражениями против христианства, которые могут только удивлять своим несущественным характером» [2, с. 147].

Юлиан против христианского учения

Выдающийся римский император Флавий Клавдий Юлиан (332–363) провел религиозную реформу. Как мудрый правитель он учреждал терпимость ко всем религиям, и Христианство не составляло исключение. Но как философ Юлиан подверг его учение суровой критике. До наших дней дошла почти вся первая книга и скудные отрывки из двух других книг его произведения «Против христиан».

По мысли Юлиана, «Бытие» говорит о том, что Бог не создал ничего бестелесного. «... Моисей ничего не решился сказать о происхождении или сотворении духа; он только говорит: «И дух божий носился над поверхностью воды»; а изначален ли он или рожден – этого он не разъясняет нисколько» [12, с. 402]. И далее: «... Моисей не говорит, что

бездна, тьма и вода созданы богом. А ведь раз он говорит о свете, что он явился по приказу бога, то следовало как-нибудь сказать и о тьме, и о бездне, и о воде. А он ничего вообще об их происхождении не говорит, хотя часто их упоминает. К тому же он не упоминает ни о происхождении, ни о сотворении ангелов, ни о том, каким образом они были обольщены, а говорит только о материальном, касающемся неба и земли; таким образом, согласно Моисею, бестелесного бог ничего не создал, а лишь упорядочил существовавшую до того материю» [12, с. 402–403].

Рассказ о первых людях Юлиан считает нелепым. «Бог у них говорит: «Нехорошо быть человеку одному, создадим ему помощника, соответственного ему»; а она вообще оказалась ему вовсе не помощницей, а явилась причиной, что и он, и она сама были выброшены из рая. Это, конечно, совершенно нелепо. Разве мыслимо, чтобы бог не знал, что создаваемая им помощница послужит получившему ее не во благо, а во зло?» [12, с. 401].

Приведенные рассуждения о происхождении мира и о первых людях нельзя признавать близкими к истине, поскольку слова Священного Писания Юлиан понимает буквально, а такое толкование является весьма упрощенным. Древние произведения, и прежде всего, религиозные, имеют несколько уровней толкования. И действительно, Юлиан признает, что слова Библии могут нести с собой тайный смысл: «Итак, все это, насколько я понимаю, если только оно не заключает в себе тайного смысла, полно жестокой хулы против бога» [12, с. 401]. Но это признание не отталкивает Юлиана от грубой критики Священного Писания.

Христианская Церковь провозгласила Юлиана Отступником.

Синтетическая парадигма в философии

Мы рассмотрели примеры полного отвержения чуждых учений. Но в истории культуры существовала и противоположная тенденция — единение философских знаний. Одно из современных ее проявлений — синтетическая парадигма в философии, которую разработал великий русский философ Даниил Валентинович Пивоваров. Ему удавалось объединять в гармоничное целое, казалось бы, несовместимые подходы и концепции.

В статье «Проблема синтеза основных дефиниций культуры» Д.В. Пивоваров предлагает оригинальное определение культуры. Он поясняет, что в современной философии имеются три основных подхода к пониманию культуры – аксиологический, деятельностный и семиотический. Аксиологический подход распадается на два варианта. Первый предполагает, что существует единая общечеловеческая культура, которую символически можно представить в виде пирамиды мировых ценностей. Согласно второму варианту, никакой общечеловеческой культуры нет и быть не может. В деятель-

ностном подходе культура рассматривается как определенная совокупность схем деятельности. Наконец, при семиотическом подходе культура предстает как система информационных кодов. Пивоварову удалось гармонично соединить все три направления. Он пишет: «Понятие культуры, по-моему, более точно и «реалистично» определять как идеалообразующую сторону человеческой жизни. Эта дефиниция гораздо уже, чем упомянутые выше определения культуры. В ней фигурирует такая специфическая ценность, как идеал; производство идеалов и оперирование ими сопряжено с особыми формами деятельности; наконец, идеал, будучи одной из разновидностей символов, очень емко упаковывает в себе информационные коды приемлемого поведения» [4, с. 7].

Другим примером единения философских знаний является синтетическая концепция идеального, также разработанная Пивоваровым. С конца 70-х до середины 80-х годов XX века проходила теоретическая дискуссия между советскими философами по проблеме идеального и идеала. М.А. Лифшиц, Э.В. Ильенков и Д.И. Дубровский предложили свои концепции идеального.

Одно из трех философских открытий, относящихся к проблеме идеального, сделал Лифшиц. Человек, взаимодействуя с отдельными вещами, способен отражать в своем сознании их целостные, существенные свойства. Лифшиц пришел к выводу, что понятие совершенного предмета имеет онтологический смысл. Этот эталонный предмет, определяя схему практики, превращается в образ рода вещей, является его представителем. Например, если высыпать на стол горсть кристаллов горного хрусталя, то может оказаться такой, у которого природа завершила сотворение формы. Он будет прозрачным, со всеми гранями, без изъянов. Можно расположить остальные кристаллы по степени приближения к этому эталону. Второе открытие сделал Ильенков. Схема практики (например, алгоритмы, операции) считывает с предмета информацию об общем и отправляет в субъективный мир человека. Третье открытие принадлежит Дубровскому. Человек, взаимодействуя с отдельным предметом, при помощи головного мозга строит в своем сознании его образ и переносит его на все предметы того класса, к которому данный предмет принадлежит. Без такой деятельности мозга не может существовать идеальное.

Сложилось убеждение, что обобщить эти три концепции либо невозможно, либо маловероятно. Тем не менее, Пивоваров их гармонично объединяет. В статье «Синтетическая концепция идеального» он пишет: «Принципиальный синтез альтернативных концепций идеального можно произвести следующим образом. Идеальное есть особый, характерный для взаимодействия субъекта и объекта способ воспроизведения общих и целостных харак-

теристик объективной реальности посредством репрезентантов этой реальности. Оно не может быть сведено ни к телесности объективного эталона, ни к схеме действия с эталоном, ни к субъективному образу объективного мира.

Как способ отражения идеальное непременно предполагает взаимосвязь трех его «опорных пунктов», информационная связь между которыми осуществляется посредством: а) объективного эталона или его знака; б) сопряженной с эталоном схемы практического или умственного действия; в) субъективной способности человека с помощью мозга воспроизводить в сознании образ класса вещей, стоящего за эталоном» [4, с. 25].

Итак, синтетическая парадигма в философии являет примеры того, как философский синтез соединяет достоинства разных учений и теорий. С его помощью можно, с одной стороны, получать знания нового качества, которого не было у конкурирующих учений и теорий, а с другой стороны, освобождать от ограниченности объединяемые части.

Противоборство философских учений

Подведем некоторые итоги сказанного. Мы видели, как апологеты Иустин, Минуций Феликс и Тертуллиан с воодушевлением защищают христианское учение, представляют его как высшую, Божественную мудрость, но не желают искать мудрости в Язычестве и язвительно о нем отзываются. Напротив, языческие философы Цельс, Порфирий и Юлиан с той же страстью и уничижением критикуют христианское учение и не желают видеть в нем величайшие идеи.

Если мы оставим Античность и перенесемся в более близкие к нам времена, то обнаружим похожую картину. Средневековые теологи полностью отвергают великие античные учения досократиков, стоиков, эпикурейцев, скептиков, но превозносят Аристотеля и в меньшей степени Платона и неоплатоников. Философы эпохи Возрождения низвергают философские учения Средневековья, обличают Аристотеля, зато возвышают Платона и неоплатоников. Философы Нового времени разрушают философские учения эпохи Возрождения, подвергают резкой критике Платона, Аристотеля и средневековых мыслителей, но возрождают атомизм Демокрита и номинализм Росцеллина. Еще больший нигилизм порождает эпоха постмодерна. Если же обратиться к истории религиозных учений, то там идейная война всех против всех достигает апогея. Однако на протяжении тех же веков пробивает себе дорогу противоположная тенденция стремление искать в философских и религиозных учениях рациональные зерна и гармонично включать в родное учение. Яркие примеры являют восточная философия, философия неоплатоников, русская философия.

Принцип отвержения

Две противоположные тенденции в истории

культуры, о которых мы говорили, можно описать языком симфоники. Это новое направление философской мысли в последние несколько лет предложили Пивоваров и автор этих строк. Симфоника – методология единения [5, 7].

Философские и религиозные взгляды и апологетов, и противников Христианства, и всех тех мыслителей, которые отвергали и в настоящее время отвергают все идеи чуждых им учений, сознают они это или нет, подчиняются принципу, который можно назвать принципом отвержения.

Принцип отвержения. Любую идею из философских и религиозных учений, отличных от родного учения, следует отвергать и не допускать в индивидуальное и коллективное логическое пространство.

Индивидуальное логическое пространство формирует человек, коллективное – группа единомышленников: научная школа, церковь и тому подобное.

Нетрудно понять, насколько ущербным является подобное отношение к инакомыслию. Во-первых, чрезмерное восхваление родного учения не позволяет рассмотреть в нем противоречия и пороки. Вовторых, заостренное внимание к порокам чуждого учения не позволяет увидеть в нем великие идеи.

Принцип расширения логического пространства

Принципу отвержения можно противопоста-

вить принцип расширения логического пространства.

Между различными процессами, явлениями, событиями, происходящими в Мире, действует великое множество связей, и каждая из них играет важную роль, а многие — существенную. Поэтому для истинного понимания событий, явлений и, главное — закономерностей Мира, каждому мыслящему человеку следует стремиться к рассмотрению наиширочайшей совокупности существующих связей, иными словами, к расширению индивидуального и коллективного логического пространства.

Принцип расширения логического пространства. Для успешного познания Мира мыслящему человеку следует постоянно расширять индивидуальное логическое пространство: изучать неизвестные научные теории, философские и религиозные учения, в том числе, мистические. При постижении каждой теории и каждого учения следует отделять истинные идеи от ложных, включать в индивидуальное и коллективное логическое пространство все те истинные идеи, которые гармонично вплетаются в эти пространства, и отвергать ложные и чуждые им.

Пусть же мыслители устремятся к взаимному обогащению идей. Пусть наступит эпоха Единения. Наша с вами задача – приблизить ее пришествие.

Литература

- 1. Иустин. Разговор с Трифоном иудеем / Иустин // Памятники древней христианской письменности в русском переводе. Т. 3. Москва: В типографии Каткова и К°, 1862. 380 с.
- 2. Лосев, А.Ф. История античной эстетики. Последние века. Кн. 1 / А.Ф. Лосев. Харьков: Фолио. Москва: Изд-во АСТ, 2000. 512 с.
- 3. Минуций Феликс. Октавий / Минуций Феликс // Ранние отцы Церкви. Брюссель: Изд-во «Жизнь с Богом», 1988. 734 с.
- 4. Пивоваров, Д.В. Синтетическая парадигма в философии / Д.В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2011. 536 с.
- 5. Пивоваров, Д.В., Рыльцев, Е.В. Симфоника как методология толерантного спора / Д.В. Пивоваров, Е.В. Рыльцев. Екатеринбург: Изд-во Уральского института экономики, управления и права, 2009. 154 с.
- 6. Порфирий. Против христиан / Порфирий // А.Б. Ранович. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. Москва: Политиздат, 1990. 479 с.
- 7. Рыльцев, Е.В. Метод логического древа / Е.В. Рыльцев // Диссонансы бытия: коллективная монография. Нижний Тагил: Нижнетагильский государственный социально-педагогический институт (филиал) ФГАОУ ВПО «Российский государственный профессионально-педагогический университет», 2015. 148 с.
- 8. Тертуллиан, К.С.Ф. К язычникам / К.С.Ф. Тертуллиан. Избранные сочинения. Москва: Издательская группа «Прогресс», Культура, 1994. 448 с.
- 9. Тертуллиан, К.С.Ф. О прескрипции против еретиков / К.С.Ф. Тертуллиан. Избранные сочинения. Москва: Издательская группа «Прогресс», Культура, 1994. 448 с.
- 10. Тертуллиан, К.С.Ф. О свидетельстве души / К.С.Ф. Тертуллиан. Избранные сочинения. Москва: Издательская группа «Прогресс», Культура, 1994. 448 с.
- 11. Цельс. Правдивое слово / Цельс // А.Б. Ранович. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. Москва: Политиздат, 1990. 479 с.
- 12. Юлиан. Против христиан / Юлиан // А.Б. Ранович. Первоисточники по истории раннего христианства. Античные критики христианства. Москва: Политиздат, 1990. 479 с.

УДК 130.2 + 141.5

О.М. Фархитдинова, кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения, ФГАОУ ВО «Уральский федеральный университет имени первого Президента России Б.Н. Ельцина» e-mail: ofarhetdin@mail.ru

ВНИМАЯ ГЕЛЬДЕРЛИНУ: О «ПРИРОДЕ» ИНТЕРПРЕТАЦИИ РЕЛИГИОЗНОГО ОПЫТА

Автор статьи высказывает тезис об особом значении выразительности поэтического слова для исторического опыта поколения и страны в целом. Избирая смыслы, а затем выражая их, поэт берет на себя ответственность и, следовательно, смелость обратиться к истокам своей культуры. Судьбоносным становится избранное поэтическое слово, значение которого созвучно судьбе народа. Судьба Ф. Гельдерлина представляет интерес для современного исследователя не только в силу исторических причин (однокурсник Г.В.Ф. Гегеля), но и по характеру излагаемого религиозного опыта, описание и понимание которого для культурного контекста XXI века позволяет по-новому осмыслить духовные преобразования современности.

Выявлено одно из базовых условий интерпретации поэтического текста, а именно особое интеллектуальное участие в понимании замыслов творений. Например, поэтические образы, осмысленные в контексте исторической судьбы народа, содержательно обуславливают реконструкцию опыта переживания поэтом его времени для иных поколений. На примере анализа творчества Гельдерлина обозначена роль философской герменевтики в понимании феномена религиозного опыта.

Ключевые слова: интеллектуальное прозрение, автометаописание, религиозное чувство, религиозный опыт, интерпретация.

«Orbis terrarium est speculum Ludi» (Эпиграф перевод с латинского языка: Земной мир – есть зеркало Игры – гласит апокрифическое изречение, внесенное Дю Канжем в «Глоссарий»)

В 2015 году в переводе на русский язык вышло исследование католического богослова Р. Гвардини «Гельдерлин. Картина мира и боговдохновленность». Уникальность авторского прочтения выражена им самим так: внимать, вопрошать и вслушиваться в ответы Гельдерлина. Умение слышать и вопрошать, философское по существу, особым образом проявляет себя в поэтическом творчестве Гельдерлина.

Одно из значительных своих произведений Гельдерлин начинает писать в 1803 году. Именно оно, гимн «Истр» остается незавершенным, но по сей день порождающим дискуссии вокруг описания того религиозного чувства, которое было созвучно судьбе поэта и поколению его времени. Одним из примеров такого обсуждения стала современная обзорная статья Д. Куюнджича «Против течения: Дунай, видео и бионеразлагаемое Европы», в основу которой положен анализ философского «предприятия» М. Хайдеггера под названием «Гимн Гельдерлина «Истр». Автор статьи сосредотачивает внимание на описаниях предназначения народа и его судьбы, утверждая, что: «Сокровенная история речений не знает случайностей. Все подчиняется судьбе» [10]. Замалчивать и не слышать Другого так же опасно, как принимать бездумное участие в войне, не осознавая своей участи [10].

В неоднозначном по событиям 1942 году в опыте прочтения гимна «Истр» М. Хайдеггер прого-

варивает особое состояние, именуемое благоговением, с которым это прочтение стало возможным. Неповторимым образом осознанные смыслы произведения выражают ретроспекцию судьбы народа. Именно так происходит с поэтическим словом, об отношении к которому Г.В.Ф. Гегель писал: «Художественное произведение требует иной стихии своего наличного бытия...Язык есть душа существующая. Таким образом, божество, которое имеет язык стихией своего формообразования, есть в самом себе одушевленное произведение искусства» [3, с. 379]. Особенность состояния, именуемого благоговением, сопряжено с переживанием отношения к священному, полноту которого невозможно выразить грамматическим словом, но только символически. Природа, сокрытая в поэтическом слове, сквозь выразительный план открывает нам видимое, сопряженное с сущностью. По выражению Д.В. Пивоварова, это диалектическое следствие проявления сакрального в профанический мир: «Религиозный пророк, задающий новое направление в религии, сообщает свое видение ученикам не просто на обычном разговорном языке, но также через дополнение естественного языка своим личным метафорическим языком притч» [12, c. 151–152].

Несколько иначе поиск предельных оснований позволил другому мыслителю Ж-М. Гюйо обнаружить в социальном бытии человека эволюцию сокровенного: «Метафизика есть своего рода поэзия ума, как поэзия – метафизика сердца» [5, с. 284]. По его убеждению, чтобы постичь глубину вещей, надо проникнуть в глубину своей мысли. Диалектика обыденного и сакрального драматична, однако

вне этого движения, как показывает история войн и событий, становление смыслов бытия человека, не происходит.

«Природа любит скрываться», в том числе и природа грозного дельфийского бога, который, по словам Гераклита, «не говорит и не скрывает, но знаками показывает» [17, с. 93], то есть показывает, что явное (зримое) является носителем сущности и указывает на нее. Человек посредством искусства создает особый язык, в котором преображаются обыденные значения этнического языка. Так, возникает язык новой эры [12, с. 152]. Обратимся к примеру, предложенному Пивоваровым в дискуссии о выразительном плане зримой сущности: «Видимое – бронзовая статуя дискобола (восприятие которой доступно нашим органам чувств), по мысли Мирона должно указывать на невидимое наглядные образы «лук со стрелой» и «лира», воссоздавая которые зритель, имеющий «не грубую душу», получает возможность видеть за материальной оболочкой статуи образ всесильного и мудрого бога Аполлона» [6, с. 147].

М. Хайдеггер писал о Гельдерлине неутомимо, воплощая словесное томление по совершенству поэтического языка, открывая иным поколениям сущность поэзии [15]. Применительно к заявленному пониманию поэзии речь есть «опаснейшее из имуществ». Гельдерлин писал, преодолевая, по выражению Хайдеггера, смысл словесно-поэтической игры. Именно такое понимание поэтического творчества открывает для поколения исторический промысел, выраженный событийной разноликостью, где смыслы отсылают нас к своему прародителю – ритуалу, в природе которого заключена идея – сохранять утраченные верования, а отсылка к игре воспроизводит форму утративших смысл обрядов [9].

Какие знания необходимы современному человеку, чтобы осмыслить, когда возникает событие освоения изображения? Творение великого в жизни каждого поколения происходит буднично. Бытие и есть, по суждению Гельдерлина, время. В этом смысл сакрального ядра культуры. «Содержание будущей культуры трудно предсказать, ибо оно связано с пророческими откровениями прежде неведомых смыслов» [13, с. 15], выражение которых происходит в поэтическом слове и сопровождающих его образах.

Ряд образов, предложенных Гельдерлином, могут воссоздать в своей череде те сакральные идеалы, которые высвечиваются словом поэта. Например, манифестация идеи «Вещего слова», хранимого множеством культур, которая стилистически по-разному присутствует в гимне, призыве, молении, вопрошании, восхвалении, уникально может быть выражена только в творческом делании поэта. В этой манифестации образ душевных устремлений поэта отражает чаяния века. Уникальная особенность сочетания временности и без-

временья в поэтическом делании породила, как следствие, способы противостояния и отмежевания поколений от поэтов. Но само состояние инаковости и непохожести их на современников есть порождение толков (в хайдеггеровском понимании) и не является подлинным состоянием поэта. Как писал Гельдерлин сам о себе: вне времени творец, вне толкований.

Идея поэтического отклика на события древнего мира состоит в том, что эстетический идеал того периода воплощал единство мышления и действия. В основе его выразительность изображаемого, которая тем интенсивнее, чем безграничнее «сосуд». Поэтому и форма для этого избрана особая — гимн. То, насколько сам Гельдерлин был причастен к осознанию сакральности эстетического идеала, говорят его строки из стихотворения «Буанапарте»: «Поэты — те священные сосуды, которые жизни вино —, дух героев — хранят исстари».

Уникальное сочетание этнического и общечеловеческого смыслов обнаруживает себя в человеке, как носителе этих смыслов. Культура его формирует. «Первое дитя божественной красоты – искусство. Так было у афинян. Вторая дочь красоты – религия. Религия – любовь к красоте. Ее саму любит мудрый, бесконечную и всеобъемлющую; народ любит детей своих, богов, в разнообразных обликах являющихся ему. И так было у афинян. Без подобной любви к красоте, без подобной религии, всякое государство – тощий скелет без жизни и духа, и всякое мышление и деяние – дерево без верхушки, колонна, с которой сбита капитель» [16, с. 14].

В XV веке известный церковный деятель писал так: «Думая о человечности, которая проста и едина во всех людях, я нахожу ее и во всех и в каждом человеке. Хотя в самой по себе в ней нет ни восточности, ни западности, ни южности, ни северности, однако в восточных людях она на востоке, в западных – на западе...» [7, с. 110]. Столь же, различно, по сути, представлены языки на просторах современного мира. В этом языковом многообразии воплощается обращение к сокровенному. И тогда речь становится принципиально иной по содержанию и значению - рекой, слово клятвой. Язык порождает в человеке чувство для выражения означенного вопрошания, способствуя причастности к сокровенному. Легенды и сказания народов содержат в себе целый спектр отреченных миром смыслов. В основе этого чувства ощущение человеком утраты, опустошающее его как природа. Наличие такого чувства освобождает место для жизни, становится фундаментальным способом творения смыслов. Поэзия Гельдерлина, с этой точки зрения, есть гимн природе опустошающе-творящей (в гельдерлиновско-гегелевском смысле).

Исторически и событийно каждый человек присутствует в разное время, коллективное и личностное, прошлое и будущее. Вопрошание есть начало восстановления для человека памятующего, ищущего. Очевидные вопросы очевидны для зрящего.

В этом смысле народное слово выразительно в силу близости природе. Имеется в виду значение, в основе которого древнейший архетипический символ. Например, имя наиболее почитаемой реки и имя богини этой реки Сарасвати находит воплощение в именовании и персонификации речи — Вач (др.-индийское «речь, слово») — она «обитает на небе и на земле, но ее лоно — в воде, в море»; в поэзии Гельдерлина образ древнеиндийской богини речи возникает повсеместно.

Смысловое звучание, традиционной для древнеиндийских представлений триады мысль — слово — дело и особое значение звучащей речи положены в основу образа Вач. Вечное путешествие смыслов в круговороте событий мира воссоздается легендами и сказаниями, а, например, сравнение древнеиндийских теорий слова и древнегреческой философии позволяет выразить идею вечного возвращения и заявить о сопряженности основных мифологических сюжетов, транслируемых в разное (разрозненное историей) время. В этом возможно кроется внимательное отношение к историчности со стороны самого Гельдерлина и истории в целом.

Явление автометаописания, значимое особенностей прочтения и интерпретации религиозных гимнов, вероятно, позволит объединить изобразительный и выразительный планы поэтических творений Гельдерлина. Данный термин В.Н. Топоров вводил и комментировал в работе «Пиндар и Ригведа». Само явление автометаописания имеет «в виду не любого «воспринимателя», а избранного, отмеченного, способного по неясному (особенно вначале) намеку открыть тайну, хранимую текстом. Сигналом к поиску этой тайны как раз и является совокупность элементов языка автометаописания, которые сами не лежат на поверхности и обретают очевидность только в свете дальнейшего опыта реципиента текста» [14, с. 70]. Преображение обыденных значений этнического языка сопровождало воплощение лютеровского замысла в «Послании к членам городских советов всех городов Германии»: «они (слова) суть ножны, в которые вложен мечь разума. Они суть ларец, в котором носят это сокровище...», так поколению, время от времени, озвучивается сигнал к поиску тайны [11].

Очарованность умением сказать о мощи природы обращает читателя в состояние присутствия пред сакральным. Интерес представляет мнение о том, что Гельдерлин видит словом. Это не прозрение, но видение; не способность частичная для человека как выразителя собственной воли, но умение и знание. ХХ век высвободил эту мысль в ее феноменальном значении в приведенных ниже строках, где обнаруживает себя образ поэтического прозрения Гельдерлина: «море или сумерки ...— символы Тайны», а мистагогом служит раб... [1, с. 176].

Идея рождения слова для Гельдерлина имела философское значение. Совпадение выразительного плана и изображения достижимо исключительно в шедеврах. О таком проясненном чувстве и переживании писал Гельдерлин, делая очевидным великое здоровье своего разума, вопреки распространенному мнению о нем. «Суждение есть, в самом высоком и точном смысле, первоначальное разделение внутренне объединенных в интеллектуальном созерцании объекта и субъекта, то разделение, через которое объект и субъект только и становятся возможны, перводеление» [4].

Тема природы для поэтического прозрения Гельдерлина выразима в образах вечности. Природа опустошает место для выявления нового. Опустошение, выраженное в поэзии Гельдерлина, не есть гибель или отказ, опустошение есть основа. Тогда возникает неведомый смысловой ряд, притягивающий бездонностью народного духа. Так, в поэтическом делании Гельдердина, рождается замысел Бога и создается религия слова. Проникновенность природы кругами смысла и есть Бог в поэтическом сказании Гельдерлина.

От высот к глубинам живет человек. Нет смерти и статики, есть динамизм настоящей жизни. Живое образное слово: реки, моря и долины. Возможно, так и не найден другой образ для видения жизни в ее идее. Гельдерлину это удалось со-творить. В этом суть вопрошания напоминающего человеку о вечных смыслах, выраженных Торой, авестийским восхвалением и библейским воззванием.

Поток, и символ, и образ одновременны в поэзии Гельдерлина. Как образ, поток возводит к чувственной природе, как символ к духовной. Возможно в одном и том же прочтении возникает утешительный статус «движущегося» языка, по выражению Гвардини [2, с. 14]. В идее другого языка, памятующего о человеческом, то есть ограничении для себя в человеческих речениях, отражен страх человеческого в человеке. Тогда и символ, и образ сопричастны человеческому. Такой парадокс возможен только в поэтическом интеллектуальном прозрении.

Сказитель в русской культуре, так же как и во многих других — народен. В народном языке сосредоточен трепет и внимание к данности бытия в самом актуальном языковом выражении. Для обозначения этого свойства языка Й.Г. Гердер ввел понятия «гений языка» и «характер нации». Стихия творчества человека, по выражению Гердера, есть язык его творящий.

Народное изречение в своей стилистике и динамичности объемно воплощает древнегреческую идею блага. «Блистательный народный язык, за которым Данте охотится как за пантерой, «которую мы чуем всюду» ... выводит Данте на понимание роли поэта как восстановителя совершенного языка. Народный язык, ярчайшим образцом которого является поэтический, и будет отвечать принципам

богоданной формы» [18, с. 54–55]. В поэтическом языке Гельдерлина предвкушение и вчувствование в наличие природного начала подвластно его умению озвучивать сокровенное. И вновь сумерки и ночь, как образы в его поэзии, становятся символическим свидетельством тайны.

О чувстве сакрального у Гельдерлина можно писать по-разному. Однако это фундаментальное чувство для человека, наделенного верой, верой во всей своей неистовой мощи, дионисийской по существу (по выражению Гвардини). Сакральное обнаруживается в пространстве гимнов и восхвалений, которые лишь некий жанр вещего слова для обыденного сознания, и в то же время открытость, данность во всей своей неминуемости.

Теперь об именовании пространства у Гельдерлина. Родина как образ сопровождает завершенность символического круга, избранного Гельдерлином для иллюстрации: судьба — родина. Круг таков: от потаенности до открытости; от личного к совершенному.

Гельдерлин стихиен в выражаемом стремлении жизнеутверждения. Интеллектуальное созерцание позволяет вести речь о бытии. Речение и поточность в этом смысловом пространстве именуют сферу совершенства. Стихия вольного и сладостного звона окружена брегами языка Народного..., – так можно было бы озвучить два требования фонологического и семантического плана языка Гельдерлина.

Германия и Греция для Гельдерлина «рядоположены», едины во взаимном чувстве причастности, по существу, религиозном чувстве. В работе «О литературной взаимности между племенами и наречиями славянскими» Я. Коллар написал: меньшее должно быть подчинено большему, любовь к родине – любви к нации. Потоки, реки великие и малые вливаются в море; так и отдельные страны, края, племена, наречия должны вливаться в нацию. Все славяне имеют только одно отечество. Интересно, но здесь просматривается еще один важный момент - это воспроизводство идеи подлинной манифестации духовной и телесной сферы. В народном слове эта идея выражена легендами о интеграции сил наличного и «изначального» состояния. Иначе говоря, двойного аспекта древа знания и древа победы. Связь и единение с родиной по отношению к подразумеваемому образу изначального состояния должно было завершиться победой. У Гельдерлина это выражено в обращении к образу не названному, но знакомому, национальному герою, который сокрыт в глубинах горы или заперт в подземельях замка Кронбург, дабы явиться вновь, когда его страна будет нуждаться в спасителе [17]. Гимн Гельдерлина «Рейн» тому яркое пение-воплощение. Звучание слова сопряжено с ритуалом и мифом, как некое испытание и пророческая сила, кои придаются обрекаемому в слове сказанию.

Второй смысл, о котором поэтически умалчивает Гельдерлин: Германия и Греция как две династии согласно циклу сказаний о Карле Великом, например, в саге об Ожье. Обнаруживаются два древа солнечное и лунное, например в «Истре». Символически это выражено образом цветения Сухого Древа, образом знакомство с которым для поэтического сознания уже и есть прозрение. В случае с Гельдерлином — это знание, которое выражено гранями разноцветия языковых форм. Обращает на себя внимание еще и то, что переводческий замысел очевиден для знающего данную сагу и не столь явен для первого прочтения этого смысла. Играя со смыслом, легко создать уловки для заурядного события.

Итак, религиозное чувство и есть первоначальное чувство сопричастности бытию, сокрытое от неминуемости жизни, священное. Указанием на данный феномен спекулировали теологи и богословы, возможно только верующий человек соблюдает в этом указании истинное чувство.

Сама идея поэзии становится очевидной и воплощается в гельдерлиновском образе письма и сказания. «Тайный нерв» основного мифа, к которому Гельдерлин приближается и отдаляется, провозглашая явленные ему образы, по сути, превышает возможности здравого смысла. По выражению Топорова, ядром «основного» мифа является парадокс жизни смертной и смерти жизнедавческой. По утверждению исследователя, фабула «основного мифа» – не более чем «разыгрывание» этой тайны на поверхностном, открытом всем и всем доступном уровне понимания [14].

Внимая Гельдерлину, современный человек приобщается к тайне бытия. Такое прочтение позволяет задуматься о смыслах, которые необходимо открыть каждому человеку. Религиозность Гельдерлина сродни теургическому действу.

Литература

- 1. Борхес, Х.Л. Вымыслы: (рассказы) / Х.Л. Борхес. Санкт-Петербург: ТИД Амфора, 2009. 479 с.
- 2. Гвардини, Р. Гельдерлин. Картина мира и боговдохновленность / Р. Гвардини. Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2015. 498 с.
 - 3. Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель. Санкт-Петербург: Наука, 1992. 444 с.
 - 4. Гельдерлин, Ф. Гиперион / Ф. Гельдерлин. Москва: Наука, 1988. 720 с.
- 5. Гюйо, Ж.М. Иррелигиозность будущего / Ж.М. Гюйо. Москва: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. 402 с.
- 6. Жуковский, В.И., Пивоваров, Д.В. «Дискобол» Мирона как репрезентант диалектики Гераклита / В.И. Жуковский, Д.В. Пивоваров // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2015. № 1. С. 142—147.

- 7. Кузанский, Н. О видении Бога / Н. Кузанский. Москва: Академический Проект, 2012. 161 с.
- 8. Кузанский, Н. Игра в шар / Н. Кузанский. Москва: Академический Проект, 2012. 161 с.
- 9. Куйуа, Р. Игры и люди; Статьи и эссе по социологии культуры / Р. Кайуа. Москва: ОГИ, 2007. 304 с.
- 10. Куюнжич, Д. Против течения: Дунай, видео и бионеразлагаемое Европы [Электронный ресурс] / Д. Куюнжич. Режим доступа: www.nlobooks.ru/node/6823 (дата обращения: 21.06.2016).
 - 11. Лютер, M. O свободе христианина / M. Лютер. Уфа: ARC, 2013. 728 с.
- 12. Пивоваров, Д.В. Культура и религия: сакрализация базовых идеалов / Д.В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2013. 248 с.
- 13. Пивоваров, Д.В. Синтетическая парадигма в философии. Избранные статьи / Д.В. Пивоваров. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2011. 536 с.
- 14. Топоров, В.Н. Пиндар и Ригведа. Гимны Пиндара и ведийские гимны как основа реконструкции индоевропейской гимновой традиции / В.Н. Торопов. Москва: РГТУ, 2012. 216 с.
- 15. Хайдеггер, М. Гельдерлин и сущность поэзии / М. Хайдеггер // Логос. Философско-литературный журнал. Вып 1. 1998. № 1. С. 37–47.
- 16. Хайдеггер, М. Собрание сочинений. Раздел второй: Лекции 1923 1944. Т. 39. Гимны Гельдерлина «Германия» и «Рейн» [Электронный ресурс] / М. Хайдеггер. Режим доступа: http://ereignis.ru/translations/heidegger vox2.pdf (дата обращения: 10.04.2015).
 - 17. Эвола, Ю. Мистерия Грааля / Ю. Эвола. Воронеж: TERRA FOLIATA, 2013. 272 с.
- 18. Эко, У. Поиски совершенного языка в европейской культуре / У. Эко. Санкт-Петербург: Александрия, 2007.-423 с.

ANNOTATIONS OF THE ARTICLES

A.V. Medvedev,

Professor of Department for Cultural Studies and Socio-Cultural Activity, Ural Federal University named after the First President of Russia B.N. Yeltsin

DANIIL PIVOVAROV: MAN, SCIENTIST, FRIEND

The author of this article is a course mate and colleague of the distinguished Russian philosopher Daniil Valentinovich Pivovarov. This article synthesizes historical and philosophical analysis of D.V. Pivovarov's legacy and results of fifty-years-long cooperation between the author and Daniil Pivovarov. The impact of Pivovarov's philosophical ideas and his personality on the mental world of surrounding people is shown. Inseparability of Pivovarov's philosophical biography from multisided activity of M.N. Rutkevich, A.F. Eremeyev and other representatives of the Ural Philosophical School is emphasized. The establishment of Philosophy Faculty at Ural State University (UrFU nowadays) is directly connected with Pivovarov's personality as an author of plenty philosophical papers, as the head of the well-known scientific school and as the founder of Department for Religious Studies [1; 2; 3; 4; 5; 6]. The author insists that Pivovarov for all his achievements is indebted to his wife Aza Mikhailovna, Candidate of Philosophical Sciences.

Keywords: D.V. Pivovarov, philosophical work, Philosophy Faculty of Ural State University.

References

- 1. Alekseev, P.V. Pivovarov Daniil Valentinovich // Philosophers of Russia in the 19th-20th centuries. Biographies, ideas, works. Moscow: Academic Project, 2002. pp. 750–751.
- 2. Pivovarov Daniil Valentinovich // Philosophy. Ural State University in biographies. Reference book / under the editorship of M.E. Glavatskiy and Ya.A. Pamyatnykh. Ekaterinburg: UrSU, 1995. pp. 343–344.
- 3. Pivovarov Daniil Valentinovich // Who is who: graduates of Philosophy Faculty, Ural State University. Reference book (is. 1); devoted to the 30th anniversary of Philosophy Faculty of Ural State University. Ekaterinburg: UrSU, 1996. p. 63.
- 4. Pivovarov Daniil Valentinovich // Professors of higher educational institutions in Sverdlovsk Region. Quick reference book. Ekaterinburg: Department for Science and Education, Administration of Sverdlovsk Region, 1997. p. 152.
- 5. Pivovarov Daniil Valentinovich // Holders of Ural State University's awards. Humanitarian Sciences. 1949–1999. Bibliography. Ekaterinburg: Publishing House of Ural State University, 2000. pp. 80–83.
- 6. Pivovarov Daniil Valentinovich // Ural State University in biographies. 2nd Issue. Ekaterinburg: Publishing House of Ural State University, 2000. pp. 318–319.

R.L. Livshits,

Doctor of Philosophical Sciences, Professor of Department for Philosophy and Socio-Political Subjects, Amur State University of Humanities and Pedagogy

TALENT OF KINDNESS, NOTES ABOUT DANIIL PIVOVAROV

The article is devoted to the author's attitude to Daniil Valentinovich Pivovarov as to the leading philosopher that has created his own scientific school and to a truly wonderful person whose talents are profound and diverse. The author testifies to Daniil's inherent deep respect to other people, to insatiable aspiration to promote their success. D.V. Pivovarov has shown his rich human potential during the daily life generally including scientific and lecturer's work. Actually, the professional side of his life was directly connected to communication with people from the sphere of philosophy, and each of them has later realized that it was the finger of fate met them with the person blessed with talent of kindness.

Keywords: D.V. Pivovarov, talent of kindness, scientific work, philosophy.

B.S. Shalyutin,

Doctor of Philosophical Sciences, Head of Department for Philosophy, Kurgan State University

DANIIL PIVOVAROV AND SENSUALISM'S END: TO ORIGINS OF EMPATHIC KNOWLEDGE

The article presents an image of the distinguished modern philosopher Daniil Valentinovich Pivovarov formed

in the author's consciousness. Influencing by Pivovarov's ideas and his attitude to other people, the author was a witness of the acts committed by him. The paper emphasized his great contribution to failure revealing in sensual understandings of reality. The author also highlights Pivovarov's irregularity, erudition, plenty of suggested ideas, ability to understand and to estimate something new in such cases when it does not correspond to his own opinions. The researcher as well as the followers points to the specific succession between Pivovarov's philosophical research and results of his papers. The author also vouches for the fact that the impact of Pivovarov's personality and his texts on many people will be continuing for many years.

Keywords: D.V. Pivovarov, philosophy, «End of Sensualism».

References

- 1. Bochkaryova, S.V. Thoughts about empathic knowledge: monograph / S.V. Bochkaryova: under the editorship of Doctor for Philosophical Sciences B.S. Shalyutin. Chelyabinsk: Cicero, 2011. 179 p.
- 2. Pivovarov, D.V. Problem of ideal image carrier: operational aspect / D.V. Pivovarov. Sverdlovsk: Publishing House of Ural University, 1986. 130 p.
- 3. Shalyutin, B.S. On essence and forms of empathic knowledge / B.S. Shalyutin // Bulletin of Kurgan University. Humanitarian Sciences. Is. 1. Kurgan: Publishing House of Kurgan State University, 2005. pp. 26–30.

I.A. Belyaev,

Doctor of Philosophical Sciences, Professor of Department for Philosophy and Cultural Studies, Orenburg State
University

CONCEPT OF CULTURE BY D.V. PIVOVAROV

The relevance of the topic is determined by the combination of two circumstances: on the one hand, culture is explored in the widely known philosophical concepts fragmentarily and often contradictory; on the other hand, there is a more perfect but relatively not so popular concept developed by our contemporary, the outstanding Russian philosopher Daniil Valentinovich Pivovarov (1943-2016), where a holistic, meaningfully rich image of culture is represented.

The research aim is to present the concept of Pivovarov as an integral part of modern philosophy, which theoretically correctly and heuristically valuable synthesizes various objective information about essence and existence of culture. The author used the following research methods: analytical, synthetic, hermeneutic and dialectical; their integrated application on the basis of the comparative approach provided a holistic vision of the genesis, current state and prospects for this concept. The main results of the study consist in the formation of a holistic image of the concept, defining some features of its heuristic potential and identifying the positive experience of its implementation in the development of various philosophical problems.

Keywords: D.V. Pivovarov, culture, ideal, formation of ideal, solid core, protective belt.

- 1. Belyaev, I.A. Culture, subculture, counterculture / I.A. Belyaev, N.A. Belyaeva // Spirituality and Statehood. Collection of scientific articles. Is. 3. Orenburg: RANEPA Branch in Orenburg, 2002. pp. 5–18.
- 2. Bulgakov, S.N. Philosophy of economy // Works: in 2 volumes / S.N. Bulgakov. Moscow: Nauka (Science) Publ., 1993. Vol. 1. pp. 47–297.
- 3. Weber, M. Selected: Protestant ethics and spirit of capitalism / M. Weber. Moscow; St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives; University Book, 2014. 656 p.
- 4. Weber, M. Economy and society: essays of understanding sociology: in 4 volumes / M. Weber. Moscow: Higher School of Economics, 2016. Vol. 1. Sociology. 445 p.
- 5. Zhukovskiy, V.I. Work of art in ideal-forming system of artistic culture / V.I. Zhukovskiy // Historical, Philosophical, Political, Legal and Cultural Sciences, Art History. Questions of Theory and Practice. 2014. Vol. 9–1 (47). pp. 74–76.
- 6. Luzan, V.S. On problem of conceptual bases of cultural policy / V.S. Luzan // NB: Problems of Politics and Society. -2014. Vol. 10. pp. 135-158.
- 7. Mostitskaya, N.D. Cultural and information resource in economy of everyday life and holidays / N.D. Mostitskaya // Scientific Research: from theory to practice. 2015. Vol. 1. Vol. 2 (3). pp. 98–101.
 - 8. Okudzhava, B. Poems / B.Sh. Okudzhava. St. Petersburg: Academic Project, 2001. 712 p.
- 9. Pivovarov, D.V. Mutual reflection of religion and economy on the basis of culture / D.V. Pivovarov // Second Loiffman Readings: Universals of Culture. Ekaterinburg: Publishing House of Ural University, 2006. pp. 288–293.

- 10. Pivovarov, D.V. Ideal in culture: problem of authorship / D.V. Pivovarov // Problems of Philosophical Anthropology and Philosophy of Culture. Ekaterinburg: Publishing House of Ural Law Academy, 1999. pp. 161–167.
- 11. Pivovarov, D.V. Ideal in the basis of culture: strategy of general education / D.V. Pivovarov // Scientific Works of Professors of Ural Institute for Economics, Management and Law. Ekaterinburg. 2004. Is. 1. pp. 12–23.
- 12. Pivovarov, D.V. Ideal as component of culture / D.V. Pivovarov // Culture as Process. Ekaterinburg: Urals Personnel Center, 1995. pp. 10–13.
- 13. Pivovarov, D.V. History and philosophy of religion: textbook / D.V. Pivovarov, A.V. Medvedev. Ekaterinburg: Publishing House of Ural University, Nizhnevartovsk: Nizhnevartovsk Pedagogical Institute, 2000. 408 p.
- 14. Pivovarov, D.V. Culture and religion: sacralization of basic ideals / D.V. Pivovarov. Ekaterinburg: Publishing House of Ural University, 2013. 248 p.
- 15. Pivovarov, D.V. Culture and religion: three models of culture basis / D.V. Pivovarov // Religious Studies. 2011. Vol. 2. pp. 137–148.
- 16. Pivovarov, D.V. Culture as formation of ideal / D.V. Pivovarov // Cultural studies and artistic culture. Krasnoyarsk: Krasnoyarsk University Publ., 2000. pp. 5–8.
- 17. Pivovarov, D.V. Attempt to synthesize main definitions of culture / D.V. Pivovarov // Multicultural Modernity: Ural-Russia-World: Materials of the 12th All-Russian Scientific and Practical Conference (with international participation) of Humanitarian University, April, 2009. Ekaterinburg: Humanitarian University, 2009. Vol. 1. pp. 218–225.
- 18. Pivovarov, D.V. Problem of ideal image carrier: operational aspect / D.V. Pivovarov. Sverdlovsk: Publishing House of Ural University, 1986. 130 p.
- 19. Pivovarov, D.V. Synthesis problem of main definitions of culture / D.V. Pivovarov // Herald of Russian Philosophical Society. 2009. Vol. 1. pp. 157–161.
- 20. Pivovarov, D.V. Synthesis problem of main definitions of culture / D.V. Pivovarov // Philosophy. Culture. Life. Dnepropetrovsk: Dnepropetrovsk State Financial Academy, 2010. pp. 115–121.
- 21. Pivovarov, D.V. Religious self-determination of a person in the context of culture / D.V. Pivovarov // Philosophy of self-determination. Orenburg: Publishing House of Orenburg State University, 1996. pp. 41–70.
- 22. Pivovarov, D.V. Religion as social link (Sacralization of culture foundation) / D.V. Pivovarov. Ekaterinburg: Publishing House of Ural University, 1993. 98 p.
- 23. Pivovarov, D.V. Synthetic concept of culture // Synthetic paradigm in philosophy: selection / D.V. Pivovarov. Ekaterinburg: Publishing House of Ural University, 2011. pp. 5–96.
- 24. Sorokopud, S.N. Specificity of sources for studying Chinese social and cultural identity [Electronic resource] / S.N. Sorokopud // Modern Problems of Science and Education. 2013. Vol. 6. Access: http://www.science-education.ru/en/article/view?id=11680 (reference date: 15.07.2016).
- 25. Tarasova, M.V. Educational potential of artistic culture standards / M.V. Tarasova // Bulletin of Moscow State University of Culture and Arts. 2010. Vol. 6. pp. 144–149.
- 26. Kroeber, A.L. Culture: A critical review of concepts and definitions / A.L. Kroeber, C. Kluckhohn. Cambridge: Harvard University Printing Office, 1952. 223 p.
- 27. Pivovarov, D.V. Ideale and Ideelle / D.V. Pivovarov // Journal of Siberian Federal University. Humanitarian Sciences. 2012. Vol. 5. Vol. 1. pp. 13–27.
- 28. Pivovarov, D.V. Problem of synthesis of main definitions of culture / D.V. Pivovarov // Journal of Siberian Federal University. Humanitarian Sciences. 2009. Vol. 2. Vol. 1. pp. 17–22.

N.V. Bryanik,

Doctor of Philosophy, Professor, Department of Ontology and Theory of Knowledge, Ural Federal University named after the First President of Russia B.N. Yeltsin

CONCEPTUAL FOUNDATIONS: GNOSEOLOGY OF RELIGION BY D. V. PIVOVAROV

The article presents the principles underlying the laic version of gnoseology of religion by D.V. Pivovarov. The synthetism principle contributes integrity and conceptuality of his position. This principle is a distinctive feature of Pivovarov's scientific school, so called 'synthetic paradigm in philosophy'. In the gnoseology of religion the author distinguishes two basic ways of cognition – 'mastering' and 'alienating' which complement each other in this concept. He points out external and internal truth: if the first one is valuable neutral and inter-subjective, then internal truth is personal and valuable. Accordingly, external truth is connected with 'alienating' cognition

while internal truth – with 'mastering' cognition. The principles of the gnoseology of religion developed by D.V. Pivovarov can be also productive for epistemology – the theory of scientific knowledge.

Keywords: gnoseology of religion, synthetism, complementarity, 'mastering'/'alienating' cognition, external/internal truth

References

- 1. Berdyaev, N.A. Philosophy of freedom. The meaning of creativity: monograph / N.A. Berdyaev. Moscow: Pravda Publ., 1989. 608 p.
- 2. Bryanik, N.V. Scientific school in the field of philosophical sciences «Dialectics and theory of cognition»: founded by M.N. Rutkevich, I.Y. Loifman and the head V.V. Kim / N.V. Bryanik, Episteme. Ekaterinburg: Azhur (Openwork) Publ. 2012. Vol. 7. pp. 4–15.
- 3. Pivovarov, D.V. Gnoseology of religion: textbook / D.V. Pivovarov. Ekaterinburg: Ural University, 2009. 380 p.
- 4. Pivovarov, D.V. Ontology of religion: textbook / D.V. Pivovarov. Ekaterinburg: Ural University, 2008. 244 p.
- 5. Pivovarov, D.V. Main categories of ontology: textbook / D.V. Pivovarov. Ekaterinburg: Ural University, 2003. 268 p.
- 6. Pivovarov, D.V. Praxeology of religion: textbook / D.V. Pivovarov. Ekaterinburg: Ural University, 2010. 360 p.
- 7. Pivovarov, D.V. Synthetic paradigm in philosophy: selected papers / D.V. Pivovarov. Ekaterinburg: Ural University, 2011. 532 p.
- 8. Pivovarov, D.V. Philosophy of religion: textbook / D.V. Pivovarov. Moscow: Academic Project; Ekaterinburg: Business Book, 2006. 640 p.

T.H. Kerimov,

Doctor of Philosophy, Professor, Head of Social Philosophy Department, Ural Federal University named after the First President of Russia B.N. Yeltsin

OVERCOMING OF METAPHYSICS: PRESUPPOSITIONS AND LANDMARKS

The article examines the general problem of metaphysics renewal in contemporary philosophy. Within the problem, the main objective of the article is to reveal and describe the conditions of possibility to overcome the onto-theological project of metaphysics. Addressing the objective, two issues predetermining the paper's structure are pointed.

In the first part, the article presents historical and structural substantiation of the onto-theological essence of metaphysics that is revealed through the positing of generic and highest ground of things in existence. In the second part of the article, the proposition of sufficient ground is deconstructed. The two possible treatments of ground are presented. According to the first possibility, any ground is not the last one. The second possibility postulates a contingent ground as the last one and makes it absolute. So the basis of the third possibility is the absence of ground as the ontological condition of ontical ground sufficiency. In conclusion, the orienting points of metaphysics renewal such as post-fundamentalism, anti-essentialism and non-theoretical ethos of philosophy are indicated.

Keywords: metaphysics, onto-theology, deconstruction, principle of reason, groundlessness, post-fundamentalism, anti-essentialism, ethos of philosophy.

- 1. Aristotle. Metaphysics / Aristotle // Collected works: in 4 V. Vol. 1. Moscow: Idea Publ., 1975. pp. 65–367.
 - 2. Hegel, G.W.F. Phenomenology of Spirit / G.W.F. Hegel. St. Petersburg: Science Publ., 1992. 444 p.
 - 3. Hyppolite, J. Logic and Existence / J. Hyppolite. St. Petersburg: Vladimir Dal Publ., 2006. 320 p.
- 4. Kerimov, T.H. Being and difference: genealogy and heterology / T.H. Kerimov. Moscow: Academic Project, 2011. 256 p.
- 5. Pivovarov, D.V. Philosophical belief and trends of faith in philosophy / D.V. Pivovarov // Humanitarian: actual issues of humanities and education. 2014. Vol. 4 (28) pp. 14–22.
 - 6. Heidegger, M. Time and Being / M. Heidegger. Moscow: Republic, 1993. 447 p.
- 7. Heidegger, M. The Onto-Theological Constitution of Metaphysics / M. Heidegger // Identity and Difference. Moscow: Publishing House «Logos», 1997. pp. 29–59.

- 8. Heidegger, M. The Principle of Reason / M. Heidegger. St. Petersburg: Aleteya Publ., 2000. 290 p.
- 9. Badiou, A. Being and Event / A. Badiou London: Continuum, 2005. 526 p.
- 10. Meillassoux, Q. After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency / Q. Meillassoux London: Continuum, 2008. 148 p.

O.V. Kuznetsov,

Doctor of Philosophy, Professor of Philosophy Department Kurgan State University

SACRIFICE AS PHENOMENON OF SOCIAL LIFE

The article deals with the issue of altruism understanding in terms of natural and humanitarian sciences. The author has made an attempt to include terms describing a semantic meaning of «victim» in the context of philosophical terminology. Distinction between the terms «self-sacrificing» and «altruistic» behavior is presented. It's impossible to understand human behavior without reference to the behavior of living beings. Sacrifice is presented as the foundation of social life. The term «victim» is characterized as an initiative and momentum in architectonic plan.

Keywords: altruism, sacrifice, family relations, adaptation, deal, gift, generosity.

References

- 1. McFarland, D. Animal Behavior // D. McFarland. Moscow: Mir (World) Publ., 1988. 520 p.
- 2. Pivovarov, D.V. Synthetic paradigm in philosophy: collected papers / D.V. Pivovarov. Ekaterinburg: Ural University Publ., 2011. 326 p.

A.M. Maksimov,

Doctor of Philosophical Sciences, Head of Department for Philosophy, Orenburg State Agrarian University

I.A. Belyaev,

Doctor of Philosophical Sciences, Professor of Department for Philosophy and Cultural Studies, Orenburg State
University

BORDER AS A MEASURE FOR PERSONAL INTEGRITY AND FREEDOM

The problem statement of this research is determined by the fact that a border as philosophical category serves for understanding human relationships with other reality phenomena. In these conditions the border turns out to be a point of contact, unity and convergence of various processes and events in frame of which the characteristics of matter are revealed. A true understanding of the border's value is a key to find a measure for personal integrity and freedom, its development and self-sufficiency level. However content immaturity occasionally blocks the efficient implementation of the border's category. This research's aim is to reveal the personal characteristics in the borders of its integrity and freedom. The research is based on analytical, synthetic, system and dialectic methods. These methods' application allowed specifying and adding the understandings about the border for personal integrity and freedom. The main outputs are concluded in the following: stability of borders as a measure for personal integrity and freedom on the one side, and its diffuseness on the other side are conditioned by external and internal factors in each particular case.

Keywords: border, measure, integrity, freedom, person.

- 1. Hegel, G.W.F. Science of Logic: in 3 V. / G.W.F. Hegel. Moscow: Mysl (Idea) Publ, 1970. Vol. 1. 501 p.
- 2. Kulabukhov, V.S. Border as underlying category in understanding of measure's concept / V.S. Kulabukhov // Bulletin of Altay State University. 2012. № 2–2 (74). pp. 216–217.
- 3. Maksimov, A.M. Freedom as contradiction of self-existence and otherness: Doctoral Thesis in Philosophical Sciences: 09.00.01 / A.M. Maksimov. Ekaterinburg, 1999. 269 p.
- 4. Pivovarov, D.V. Border / D.V. Pivovarov // Modern Philosophical Dictionary. Moscow: Academic Project, 2004. pp. 165–167.
- 5. Pivovarov, D.V. Ontology categories: tutorial / D.V. Pivovarov. Ekaterinburg: Publishing House of Ural University, 2016. 552 p.
 - 6. Pivovarov, D.V. Multidimensionality of freedom / D.V. Pivovarov, G.L. Tulchinskiy, A.M. Maksimov,

- V.M. Artemov, R.Yu. Rakhmatullin, I.A. Belyaev // Intelligence. Innovations. Investments. 2015. Vol. 4. pp. 90–97.
- 7. Pivovarov, D.V. Main categories of ontology / D.V. Pivovarov. Ekaterinburg: Publishing House of Ural University, 2003. 268 p.
- 8. Pivovarov, D.V. Space and border / D.V. Pivovarov // Bulletin of Ural Federal University. Series 3. Social Sciences. 2016. Vol. 149. Vol. 1. pp. 152–164.
- 9. Fink, E. Main phenomena of human being / E. Fink // Human Problem in Western Philosophy. Moscow: Progress, 1988. pp. 357–403.
- 10. Chicherin, B.N. History of political studies: in 3 v. / B.N. Chicherin. Saint-Petersburg: Publishing House of Russian Christian State Academy, 2010. Vol. 3. 784 p.
- 11. Belyaev, I.A. Human being: integrity and wholeness / I.A. Belyaev // Journal of Siberian Federal University. Series Humanitarian Sciences. 2011. Vol. 4. Vol. 5. pp. 633–643.

V.Ya. Nagevichene,

Doctor of Philosophical Sciences, Professor of Department for Socio-Humanitarian and Legal Subjects, South Ural State University (National Research University)

ORTHODOX RELIGIOUSNESS AS WAY FOR PERSONALITY'S SPIRITUAL FORMATION

This paper attempts to give a definition of «religiousness» concept. The author takes into account variety of religion's interpretation, but he focuses on its interpretation in the orthodox tradition. The process of religiousness' formation is considered. It is based on three stages of the personality's spiritual and religious formation: spiritual doing, spiritual experience and spiritual thinking. The characteristics of these stages are described. The specific nature of religious education as a process of orthodox religiousness' formation is shown. Special attention is paid to religiousness' formation in a Christian family. Not only natural living conditions of a child but supernatural ones are taking into consideration among other things. The role of orthodox religion is analyzed in formation of a modern person. The philosophical searching leads the author to the understanding that world comprehension through the personal spiritual experience is not limited only by the religious side. This process has a technical, philosophical, art and other sides.

Keywords: religion, religiousness, spirituality, spiritual doing, spiritual experience, spiritual thinking.

References

- 1. Nagevichene, V.Ya. Christian religiousness as spiritual formation of personality, marriage and family: monograph / V.Ya. Nagevichene. Ekaterinburg: Bank of Cultural Information, 2001. 208 p.
- 2. Nagevichene, V.Ya. Integral person (Christian tradition): monograph / V.Ya. Nagevichene, D.V. Pivovarov. Ekaterinburg: Publishing House of Ural University, 2005. 158 p.
- 3. Nikanorov, S.P. Social forms of being comprehension / S.P. Nikanorov // Russian Studies in Philosophy. 1994. Vol. 6. pp. 64–69.
- 4. Pivovarov, D.V. History and philosophy of religion: textbook / D.V. Pivovarov, A.V. Medvedev. Ekaterinburg: Publishing House of Ural University, Nizhnevartovsk: Publishing House of Pedagogical Institute, 2000. 86 p.
- 5. Pivovarov, D.V. Religion / D.V. Pivovarov // Modern Philosophical Dictionary. Under the editorship of V.E. Kemerov. Moscow-Bishkek-Ekaterinburg: «Odyssey», 1996. pp. 408–409.
- 6. Pivovarov, D.V. Religion as social relation. Sacralization of cultural fundamentals / D.V. Pivovarov. Ekaterinburg: Publishing House of Ural University, 1993. Part 2. pp. 52–53.
- 7. Pivovarov, D.V. Religion: nature and renewal / D.V. Pivovarov // Philosophical Sciences. 1992. Vol. 2. pp. 66–74.
- 8. Pivovarov, D.V. Religions of socio-centrism: monograph / D.V. Pivovarov. Ekaterinburg: Publishing House of Ural University, 2015. 140 p.
- 9. Solovyov, V.S. Readings about theantropism / V.S. Solovyov // Writings: in 2 v. Moscow: Pravda (Truth) Publ., 1989. Vol. 2. 735 p.
 - 10. Yurkevich, P.D. Readings about education / P.D. Yurkevich. Moscow: N. Chepelevskiy, 1865. 272 p.

A.V. Pertsev,

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of Department for History of Philosophy and Philosophy of Education, Ural Federal University (UrFU) named after the First President of Russia B.N. Yeltsin.

E.V. Melnikova,

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of Department of Religious Studies, Ural Federal University (UrFU) named after the First President of Russia B.N. Yeltsin.

PHILOSOPHIC BELIEF: K. JASPERS AND D. PIVOVAROV

Through comparison of the religious-philosophical concepts of Karl Jaspers (1883-1969) and D. Pivovarov (1943-2016) the article makes an effort to assess the contribution of the outstanding scientist, the founder of the UrFU Department of Religious Studies, Daniil Pivovarov to the national science of religion.

The methodological basis of such comparison is, first of all, the fact that both thinkers understand religion neither theologically, nor psychologically, but they both support the ontological approach to religion. They are not associating their doctrines with any particular denomination, as well they are not following the path of comparisons and generalizations, instead, both philosophers uphold the idea of a universal character of the principle underlying all world religions using the terms and concepts of transcendence and existence. On the other hand, the relatedness of human existence with transcendence is explored in the doctrines of K. Jaspers and D. Pivovarov not as pure theoretical, but as a «practical» problem, which should be solved by every individual, aiding or impeding his guidance and activities in the world. Such comparison is facilitated by the fact that both philosophers were, so to speak, «practical people». They searched for practical faith and practical philosophy at the same time. Finally, they both considered the philosophical foundation of the faith as a way to explain likeness of basic philosophical notions to the representatives of various denominations, considering all the differences of doctrines and cults. Not forcing general «philosophical standards», they achieved the possibility of interfaith dialogue on the basis of the Universal philosophy, providing tolerance and understanding without the identity.

Such an approach, through comparison of philosophic and religious position of K. Jaspers and D. Pivovarov, allowed to outline the conceptual issues of the Ural school in short, and moreover to determine their place in the spectra of the existing Philosophy of Religion.

Keywords: symphonica (concordance), philosophic belief, religion, philosophy, theology, mission of university, ontology of religion, epistemology of religion, praxeology of religion, dialectic-logic algorithm, operationalism, cosmo-centric religion, ego-centric religion, socio-centric religion.

References

- 1. Pertsev, A. Young Jaspers: birth of existentialism from foam of psychiatry. Saint-Petersburg: Printing of Russian Humanitarian Academy, 2012. 340 p.
- 2. Pivovarov, D. «Dialectic-logic algorithm», Modern philosophical dictionary, London, Frankfurt-am-Main, Paris, Moscow. Minsk: PANPRINT, 1998. pp. 242–244.
 - 3. Pivovarov, D. Main categories of ontology. Yekaterinburg: Ural State University, 2006. 268 p.
- 4. Pivovarov, D. Culture and religion: sacralization of basic ideals. Yekaterinburg: Ural Federal University, 2013. 248 p.
 - 5. Pivovarov, D. Ontology of religion. Saint-Petersburg: Publishing House «Vladimir Dal», 2009. 506 p.
 - 6. Pivovarov, D. Epistemology of religion. Yekaterinburg: Ural State University, 2009. 380 p.
 - 7. Pivovarov, D. Praxeology of religion. Yekaterinburg: Ural State University, 2010. 360 p.
 - 8. Pivovarov, D. Socio-centric religion. Yekaterinburg: Ural Federal University, 2015. 140 p.
 - 9. Pivovarov, D. Issue of agent of ideal image: operational aspect. Sverdlovsk: Ural State University, 1986. 130 p.
 - 10. Pivovarov, D. Operational aspect of scientific knowledge. Irkutsk: Irkutsk University, 1987. 176 p.
- 11. Pivovarov, D., Ryltsev, E. Symphonica: basic principles and concepts. Access: http://mirznanii.com/info/pivovarov-daniil-valentinovich-ryltsev-evgeniy-valentinovich-simfonika-iskhodnye-printsipy-i-ponyati 287058 (reference date: 10.09.2016).
- 12. Solovev, V. Reading about God-manhood. Access: http://vehi.net/soloviev/chteniya/01.html (reference date: 10.09.2016).
- 13. Jaspers, K. «Philosophical autobiography», Pertsev, A. Young Jaspers: birth of existentialism from foam of psychiatry. Saint-Petersburg: Russian Humanitarian Academy, 2012. pp. 207–337.

F.N. Ponosov,

Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Department of Philosophy, Izhevsk State Agriculture Academy

O.N. Malakhova,

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Department of Philosophy, Izhevsk State Agriculture
Academy

OBJECT AND SUBJECT OF COGNITION: OPPOSITION OR IDENTITY?

The article reveals the methodological basics of subject-object cognition in terms of opposition and identity in philosophy. According to postmodernism, there is only one confirmed level of subjectivity in cognition identifying object and subject. The possibility of analyzing the human cognition procedurality disappears in the postmodern sequestration of the cognition mechanism. Objectivation and the object level here are ignored. One of the reasons for such elimination is the absence of a serious analysis of human cognition structure and insufficient research evaluation of this problem in epistemology, and particularly, in the concept of the third world of Karl Popper. All this creates methodological failure. Identification of the world of consciousness states, mental states, that is the subjective world of the knowing and the world of objectified knowledge has become a methodological error, a methodological foundation of the «subject death» in the theory of postmodernism.

The subject-object paradigm of human cognition analysis is an alternative to postmodern methodology, as well as implementation of the holism principle for cognition analysis provides an opportunity to overcome methodological one-sidedness.

Keywords: subject of cognition, object of cognition, opposition, identification, methodology.

References

- 1. Bataille, G. Internal experience / G. Bataille. St. Petersburg: Mithril, 1994. 346 p.
- 2. Belyaev, I.A. Freedom of whole human being in social and personal dimension / I.A. Belyaev, A.M. Maksimov // Bulletin of Orenburg State University. 2011. Vol. 11 (130). pp. 139–145.
 - 3. Blanchot, M. Limit experience. Tanatography of Eros / M. Blanchot. St. Petersburg: Mithril, 1994. 346 p.
- 4. Baudrillard, J. A fragment from the book «On temptation» / J. Baudrillard // Foreign Literature. 1994. Vol. 1. pp. 59–66.
 - 5. Wittgenstein, L. Philosophical works / L. Wittgenstein. Moscow: Gnosis, 1994, Part 1. 612 p.
- 6. Dubrovskiy, D.I. Information, consciousness, brain / D.I. Dubrovsky. Moscow: Higher School, 1980. 286 p.
 - 7. Korshunov, A.M. Reflection. Activities. Cognition / A.M. Korshunov. Moscow: Progress, 1979. 216 p.
- 8. Pivovarov, D.V. Science and religion: epistemological essays / D.V. Pivovarov. Ekaterinburg: Ural Federal University, 2013. pp. 35–63.
- 9. Pivovarov, D.V. Categories of ontology / D.V. Pivovarov. Ekaterinburg: Ural Federal University, 2016. 552 p.
- 10. Ponosov, F.N. Epistemological number relationship of truth and error in knowledge / F.N. Ponosov. Izhevsk: Izhevsk State Agricultural Academy, 2010. 336 p.
 - 11. Popper, K.R. Selected Works / K. Popper. Moscow: Progress, 1983. 605 p.
- 12. Rakitov, A.I. Regulatory world: knowledge and society based on knowledge / A.I. Rakitov // Russian studies in Philosophy. -2005. Vol. 5. pp. 82–94.
 - 13. Sorina, G.V. Decision-making as intellectual activity / G.V. Sorina. Moscow: Progress, 2005. 253 p.
 - 14. Foucault, M. On transgression. Tanatography of Eros / M. Foucault. St. Petersburg: Mithril, 1994. 396 p.
- $15. \ Schedrovitskiy, G.P. \ Philosophy. \ Science. \ Methodology \ / \ G.P. \ Schedrovitskiy. Moscow: School of Culture and Politics, 1997. 656 \ p.$

R.Yu. Rakhmatullin,

Doctor of Philosophical Sciences, Professor of Department for Philosophy and History, Bashkir State Agrarian University

ISSUE OF IDEALITY IN THE PAPERS OF D.V. PIVOVAROV

The article is devoted to identifying the contribution of D.V. Pivovarov in clarifying the nature of ideality. This contribution is characterized by the following facts that Daniil Pivovarov: a) criticized the concept of ideality presented in the works of D.I. Dubrovskiy, E.V. Ilyenkov, M.A. Lifshitz; b) found that all these theories share a common idea: the idea of reflecting the world through a representative; c) argued that three phenomena can act as a representative: subjective reality (D.I. Dubrovskiy) scheme (structure) of practice (E.V. Ilyenkov) standard, representing a certain class of objects (M.A. Lifshitz); d) explained that they all have one property – carry information about the object, but do not contain substances of this object. On this basis, D.V. Pivovarov created a synthetic theory of ideality. According to him, the ideality occurs in the interaction between a subject and an object. This results in the transfer of «clean data» from the object to the subject with the help of a representative.

Keywords: ideality, subjective reality, internalization, representative, operationalism.

References

- 1. Gurgenidze, G.S., Ilyenkov, E.V. Outstanding achievement of Soviet science // Russian Studies in Philosophy. 1975. Vol. 6. pp. 63–73.
 - 2. Dubrovskiy, D.I. Psychic phenomena and brain. Moscow: «Science» Publ., 1971. 386 p.
 - 3. Dubrovskiy, D.I. Once again on problem of ideality // Philosophy and Society. 2002. Vol. 2. pp. 89–120.
 - 4. Ilyenkov, E.V. Dialectical logic. Essay on history and theory. Moscow: Politizdat, 1984. 320 p.
 - 5. Lifshitz, M.A. On ideal and real // Russian Studies in Philosophy. 1984. Vol. 10. pp. 120–145.
- 6. Lifshitz, M.A. Dialogue with Evald Ilyenkov (problem of ideality). Moscow: Progress-Tradition, 2003. 368 p.
- 7. Lyubutin, K.N., Pivovarov, D.V. Synthetic theory of ideality. Ekaterinburg, Pskov: Publishing House POIKRO, 2000. 207 p.
- 8. Pivovarov, D.V. Operational aspect of ideal reflection: Abstract. Doctoral thesis of Philosophical Sciences: 09.00.01 / Daniil Valentinovich Pivovarov. Sverdlovsk, 1986. 39 p.
- 9. Pivovarov, D.V. On relation between sensual and rational // Sensual and Rational. Sverdlovsk: Ural State University, 1982. pp. 3–13.
- 10. Pivovarov, D.V. Operationalism // Modern philosophical dictionary. Moscow: Academic Project, 2004. pp. 487–488.
- 11. Pivovarov, D.V. Ideality // Modern philosophical dictionary. Moscow: Academic Project, 2004. pp. 246–252.
- 12. Pivovarov, D.V. Synthetic paradigm in philosophy: selected articles. Ekaterinburg: Ural State University, 2011. 536 p.
- 13. Plekhanov, I.A., Dubrovskiy, D.I. and Ilyenkov, E.V. Unfinished debate about nature of mind and ideality // Bulletin of Nizhny Novgorod University named after N.I. Lobachevski. 2007. Vol. 1. pp. 153–162.
- 14. Rakhmatullin, R.Yu. Ontologized images in scientific knowledge: genesis and functions: Doctoral Thesis of Philosophical Sciences: 09.00.01 / Rakhmatullin Rafael Yusupovich. Ufa, 2000. 276 p.
- 15. Rakhmatullin, R.Yu. Fractal concept of creativity // Historical, Philosophical, Political and Law Sciences, Cultural Studies and Art. Issues of Theory and Practice. 2015. Vol. 7–1 (57). pp. 145–147.
 - 16. Bridgman, P.W. Reflections of a Physicist. N.Y.: Philosophical Library, 1955. 576 p.
- 17. Pivovarov, D.V. Ideality: a synthetic conception // The Urals International Journal of Philosophy. Yekaterinburg: The Ural State University, 2000. pp. 58–65.

Tikhonov G.M.,

Doctor of Philosophical Sciences, Professor of Department for Sociology, Psychology and Cultural Studies, Izhevsk State Technical University named after M.T. Kalashnikov

ONTOLOGICAL GROUNDS OF LONELINESS IN THE STRUCTURE OF SPIRITUAL WORLD OF A MAN

Based on the analysis of various theoretical models, the author reveals the ontological foundation of loneliness. Taking the theory of Hegel's reflection and the mechanism of quality occurrence through the dialectical interaction of internal and external contradictions of existence, it is concluded that loneliness is a special process of self-existence potentialities connected with the opposing forces of its otherness. This process supports individuality and uniqueness of something Depending on the nature of imbalance with the environment, a state of self-existence may influence forcible (destructive) or favorable loneliness. The idea of a non-equilibrium process of quality interaction is the comprehensive explanatory model of loneliness. Depending on the results of some specific qualities coming from attraction and repulsion as well as violations of becoming homeostasis, loneliness may be voluntarily adopted by the person (deliberately chosen), proving a going from outside reaction reflected by the content of the individual when something is taken from the other and made its own internal content. In other cases, loneliness may be forcible - as the active rejection of unwanted external content due to sheer hostility of this content and its threat to individuality of something. By identification of the ontological foundation of loneliness, it is stated that loneliness is a necessary component of the spiritual world of a person, which includes all phenomena of man's inner life. The inner world of a man is a process and result of interaction between the spheres of the consciousness; it is the inherent and at the same time is characterized by the estimated subconscious states.

Keywords: loneliness, spiritual, irrational, theory of reflection, ontology, conscious, subconscious, unconscious.

References

1. Hegel, G.W.F. Science of Logic/Hegel G.W.F - Moscow: Sotsekgis, 1937. - p. 499.

- 2. Hegel, G.W.F. Science of Logic / Hegel G.W.F M., 1976. Vol. 1. p. 189.
- 3. Kagan, M.S. On the spiritual / Kagan M.S // Russian Studies in Philosophy. 1985. Vol. 9. pp. 91–102.
- 4. Labyrinth of Solitude: Trans. from English / Pokrovskiy N.E. Moscow: Progress, 1989. 624 p.
- 5. Pivovarov, D.V. Irrational and rational in problem of life meaning / Pivovarov D.V. // Human Attitude to Irrational. Sverdlovsk, 1989. pp. 51–78.
- 6. Pivovarov, D.V. Irrational, supernatural and subject of philosophical atheism / Pivovarov D.V. // Human Attitude to Irrational. Sverdlovsk, 1989. p. 25.
- 7. Pokrovskiy, N.E. Problem of anomie in modern society / Pokrovskiy N.E. Moscow, MGIMO Publ., 1995 346 p.
- 8. Tikhonov, G.M. Phenomenon of loneliness: experience of causal interpretation: monograph / Tikhonov G.M., Farrakhov A.F. Izhevsk: Publishing House of Izhevsk State Technical University named after M.T. Kalashnikov, 2014. p. 11.
- 9. Tikhonov, G.M. Loneliness: stereotype and reality: monograph / Tikhonov G.M. Izhevsk: Publishing House of Izhevsk State Technical University, 2005. p. 23.
- 10. Peplau, L.A. Loneliness: A sourcebook of current theory, research and therapy / L.A. Peplau & D. Perlman. New York: Wiley & Sons, 1982. 430 p.
 - 11. Weiss, R.S. Loneliness / R.S. Weiss. Cambridge, Mass.: MTI press, 1973. 236 p.

D.M. Fedyaev,

Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy, Omsk State Pedagogical University

L.V. Fedyaeva,

Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor, Department of Pedagogy, Omsk State Pedagogical University

FROM OPERATION TO DOMAIN-SPECIFIC KNOWLEDGE: INDIVIDUAL AND SOCIETY

The articles' purpose is to show the evolution features of cognitive potential of an individual in comparison with cognitive potential of the community in which he is included. The construction of the object image is mediated by the set of operations performed with this object. Formation of knowledge' matter depends on the variety and versatility of operations, which leads to establishment of an operational invariant. The development process of labor and cognition determines the dominance of the operational component in the structure of individual's cognition. In the course of history, the cognitive potential and the practical activity of the human community is increasing, but the discrepancy between the possibilities of aggregate and individual subjects of cognition is growing as well.

The process of individuals' cognitive degradation consists of two valuable points: 1) Development of the industrial age led to technological alienation of labor. At the same time, the knowledge necessary to perform elementary operations by the subject of labor activity does not go beyond this narrow area, does not enrich the world's picture. 2) The formation of the post-industrial era led to the situation that organization principles of industrial material production expand to spiritual activity and education.

Keywords: operation, scheme, domain-specific knowledge, technology, education.

- 1. Hegel, G. Phenomenology of spirit. Works in 14 volumes. Moscow: State Publ., 1959. Vol. 4. 440 p.
- 2. Golub, G.B., Perelygina, E.A., Churakova, O.V. Project-based Learning –Technique of Competence-Based Education / under the general editorship of E.Ya. Kogan. Samara: Study Literature Publ., 2006. 176 p.
- 3. Grant, G.P. Philosophy, Culture, Technology: Future Prospects / New Technocratic Wave on the West. Moscow: Progress Publ., 1986. pp. 153–162.
 - 4. Kant, I. Critique of Pure Reason. Works in 6 volumes. Moscow: Idea Publ., 1964. Vol. 3. 799 p.
- 5. Marx, K. Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. Moscow: Politizdat Publ., 1974. Vol. 42. pp. 41–174.
- 6. Marx, K. Economic manuscripts 1857–1861 (The original version of «Capital»). Works in 14 volumes. Vol. 2. Moscow: Politizdat Publ., 1980. 619 p.
- 7. Pivovarov, D.V. Operationalism // Modern Philosophical Dictionary under the general editorship of V.E. Kemerov и Т.Н. Kerimov. Moscow: Academic Project, Ekaterinburg: Business Book, 2015. pp. 446–449.
- 8. Pivovarov, D.V. Problem of ideal image medium: operational aspect. Sverdlovsk, Ural University Publ., 1986. 130 p.

9. Serikov, V.V. Personality-oriented education: search of a new paradigm. – Moscow: Pedagogy, 1998. – 149 p. 10. Earn, V.F. From Kant to Krupp // Russian Studies in Philosophy. – 1989. – Vol. 9. – pp. 101–107.

I.A. Apollonov,

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Department of Philosophy, Kuban State Technological University

ON ETHNO-CULTURAL FRAMEWORK OF PERSONAL SELF-IDENTITY

The article discusses the features of ethnic and cultural forms, defining ethno-cultural identity of a person. The author studies a man as «social animal» and culture as a social code characterizing specificity and reproduction of social structures. The dialogic nature of a cultural code is considered. It is shown that apophatic horizon of sense perfection is the basis of culture's dialogueness, which anticipation determines reproduction and development of cultural forms. This approach is based on the concept of D.V. Pivovarov considering culture as the activities associated with production of ideals. The nature of ethnic and cultural ideal is analyzed. The ideal is a symbolic unity of traditional norms and values represented in the cultural patterns. The ethno-cultural identity is defined by the exegesis of ethnic and cultural forms that reveal the standards and samples of apophatic character of ideas as well as form the performance of humanity.

Keywords: culture, social code, creation of ideals, ethnic and cultural identity, norms, values, ethno-cultural sample, self-understanding, D.V. Pivovarov.

References

- 1. Apel, K-O. Transformation of philosophy: monograph / K-O. Apel. Moscow: «Logos», 2001. 344 p.
- 2. Arutyunov, S.A. Who goes for the beer? / S.A. Arutyunov // Ethnographic review. 2007. Vol. 1. pp. 90–95.
- 3. Belyaev, I.A., Maksimov, A.M. World perception of a man and his freedom / I.A. Belyaev, A.M. Maksimov // Intelligence. Innovations. Investments. 2012. Vol. 2. pp. 112–117.
- 4. Gurevich, A. Ya. An individual and society in medieval West: monograph / A. Ya. Gurevich. St. Petersburg: «Alexandria», 2009. 492 p.
- 5. Where is Russian culture going? (Materials of «round table») / G.A. Gadzhiev, A.S. Zapesotskyi, M.B. Piotrovskiy, V. Stepin, etc. // Russian Studies in Philosophy. 2009. Vol. 9. pp. 3–60.
 - 6. Lotman, Yu.M. Socio-sphere: monograph / Yu.M. Lotman. St. Petersburg: «The Art» Publ., 2004. 704 p.
- 7. Mezhuev, V.M. Dialogue as a way of intercultural communication in modern society / V.M. Mezhuev // Russian Studies in Philosophy. 2011. Vol. 9. pp. 65–73.
- 8. Pivovarov, D.V. Ideal / D.V. Pivovarov / Encyclopedia of philosophy [Electronic resource] Access: http://terme.ru/dictionary/183/word/ideal (reference date: 12.10.2016).
- 9. Pivovarov, D.V. Culture and religion: sacralization of basic ideals: monograph / D.V. Pivovarov. Ekaterinburg: Ural Federal University, 2013. 248 p.
- 10. Styopin, V.S. Philosophical analysis of cultural universals / V.S. Styopin // Humanities (Russia). 2011. Vol. 1. pp. 8–15.
- 11. Florenskiy, P.A. Christianity and culture: monograph / P.A. Florenskiy. Moscow: «AST» Publ., 2001. 672 p.

G.S. Ryzhkova,

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of Department for Religious Studies, Ural Federal University named after the First President of Russia B.N. Yeltsin

D.V. PIVOVAROV ABOUT PERSONALITY: AUTONOMY OR HARMONY OF INTEGRITY

The paper explores the correspondence of personality concept to its pre-Christian and Christian origins. The complex definition of personality is defined as the concept of self-contained way to express an individual human ego which relatively independent from the external influence.

The author explains that all modern concepts of personality go back to the ancient definitions: $\pi o \lambda i \tau \eta \varsigma$ - a social individual; $\Pi \rho \delta \sigma \omega \pi o v$ - a person; $I \delta \iota \delta \delta \tau \eta \varsigma$ - an individual outside of society. Since the beginning of the twentieth century, the doctrine of personality - personology has become an organic part of almost all anthropological systems. Two of its variants are presented here - personalism and impersonalism. The formation process of «personality»

concept in Christianity is studied. The author shows that the idea of an individual is asserted in the all meaningful features after the European Reformation and historically formed due to I. Kant doctrine, acquiring personal aspects and becoming the basis of personalism. In relation to personalism, the opposite type of non-autonomous understanding of a person - impersonalism - is formed as a doctrine describing a man as a purely social being.

Based on the papers of D.V. Pivovarov, the following thesis is presented: there is a third way of person identification, coinciding with the Christian tradition - following the path of union with the Absolute Spirit (neither with society and nor with oneself). Personality is - «in harmony of wholeness», and it is inherent in every person.

Keywords: philosophy, anthropology, personality, personology, personalism, impersonalism, universal man.

References

- 1. Boethius. Against Eutychius and Nestorius / Boethius // «Consolation of philosophy» and other treatises Moscow: Thought (Mysl) Publ., 1996. pp. 134–152.
- 2. Weber, M. Protestant ethics and spirit of capitalism / M. Weber // Selected works. Moscow: Progress, 1990. pp. 60–272.
- 3. John Damascene Venerable. Source of knowledge: monograph / Venerable John Damascene. Moscow: Indrik, 2002. 414 p.
- 4. Kant, I. Critique of practical reason: monograph / Kant I. // Works in 6 volumes. Moscow: Thought (Mysl) Publ., 1965. Vol. 4. Part 1. 471 p.
- 5. Maddi, S. Theory of personality. Comparative analysis: monograph / S. Maddi. St. Peterburg: Publishing House «Speech», 2002. 539 p.
- 6. Pivovarov, D.V. Ontology of religion: monograph / D.V. Pivovarov. St. Petersburg: Publishing house «Vladimir Dal», 2009. 505 p.
- 7. Pivovarov, D.V. Problem of harmonious integrity of person / D.V. Pivovarov // Synthetic paradigm in philosophy. Ekaterinburg: Ural Federal University, 2011. pp. 139–157.
- 8. Pivovarov, D.V. Philosophy of religion / D.V. Pivovarov. Moscow: Academic Project; Ekaterinburg: Business book, 2006. 640 p.
- 9. Pivovarov, D.V., Nagevichene, V.Ya. Cohesive person: Christian tradition: monograph / D.V. Pivovarov, V.Ya. Nagevichene. Ekaterinburg: Ural Federal University, 2005. 158 p.
- 10. Thomas Aquinas Saint, Quantas of theology: monograph. In 3 volumes / Saint Thomas Aquinas. Kyiv: El'ga, Nika-Tsentr; Moscow: Elkor-MK Publ., 2002. Vol. 1. 560 p.
- 11. Hjelle, L., Ziegler, D. Personality Theories: Basic Assumptions, Research, and Applications / L. Hjelle, D. Ziegler. St. Petersburg: Piter Publ., 2004. 607 p.

E.V. Ryltsev,

Candidate of Philosophical Sciences

ERA OF UNITY

This paper explores the idea of symphonica – the methodology of unity. The author considers striking examples of ideological struggle in the II-IV centuries such as the mutual irreconcilable statements of the apologists about Paganism and the pagan philosophers about Christianity. Such achievement of Russian culture in XX–XXI centuries as synthetic paradigm in philosophy developed by D.V. Pivovarov is further considered. It expresses the opposite tendency – the desire to piece together different ideas, approaches, and concepts.

Two trends in the philosophical and religious teachings are considered from the point of view of symphonica. The principle, so called reprobation, corresponding to the ideological struggle in the period of Christianity as well as in other times is formulated. It contrasts to the principle of logical space expansion, which corresponds, in particular, to the synthetic paradigm in philosophy. The hope that an era of Unity will begin in the future is expressed.

Keywords: apologist, concept, synthesis, paradigm, symphonica.

- 1. Saint Justin. Conversation with Saint Tryphon / Justin // Monuments of Ancient Christian Literature in Russian translation. Vol. 3. Moscow: Katkov and K° Publ., 1862. 380 p.
- 2.Losev, A.F. History of antique aesthetics. Last centuries / A.F. Losev. Kharkiv: Folio. Moscow: Publishing house AST, 2000. 512 p.
- 3. Minucius Felix. Octavius / Minucius Felix // Early Fathers of Church. Brussels: Publishing House «Life with God», 1988. 734 p.

- 4. Pivovarov, D.V. Synthetic paradigm in philosophy / D.V. Pivovarov. Ekaterinburg: Publishing House of Ural Federal University, 2011. 536 p.
- 5. Pivovarov, D.V., Ryltsev, E.V. Symphonica as methodology of tolerant dispute / D.V. Pivovarov, E.V. Ryltsev. Ekaterinburg: Publishing House of Ural Institute of Economics, Management and Law, 2009. 154 p.
- 6. Porphyry. Against Christians / Porphyry // A.B. Ranovich. Primary Sources on History of Early Christianity. Ancient Critics of Christianity. Moscow: Politizdat, 1990. 479 p.
- 7. Ryltsev, E.V. Method of logical tree / E.V. Ryltsev // Dissonance of being: the collective monograph. Nizhny Tagil: Tagil State Social-Pedagogical Institute (Branch) of «Russian State Professional Pedagogical University», 2015. 148 p.
- 8. Tertullian, Q.S.F. To Gentiles / Q.S.F. Tertullian. Selected works. Moscow: Publishing Group «Progress», Culture, 1994. 448 p.
- 9. Tertullian, Q.S.F. On prescription against heretics / Q.S.F. Tertullian. Selected works. Moscow: Publishing Group «Progress», Culture, 1994. 448 p.
- 10. Tertullian, Q.S.F. On evidence of soul / Q.S.F. Tertullian. Selected works. Moscow: Publishing Group «Progress», Culture, 1994. 448 p.
- 11. Celsus. True word / Celsus // A.B. Ranovich. Primary Sources on History of Early Christianity. Ancient Critics of Christianity. Moscow: Politizdat, 1990. 448 p.
- 12. Julian. Against Christians / Julian // A.B. Ranovich. Primary Sources on History of Early Christianity. Ancient Critics of Christianity. Moscow: Politizdat, 1990. 448 p.

O.M. Farkhitdinova,

Candidate of Philosophic Sciences, Associate Professor, Department of Religious Studies, Ural Federal University named after the First President of Russia B.N. Yeltsin

FOLLOWING HOELDERLIN: ON «NATURE» OF RELIGIOUS EXPERIENCE INTERPRETATION

The author expresses the term about the special significance of poetic word expressiveness for the historical experience of the generation and the country as a whole. Selecting and expressing meanings, the poet assumes responsibility and, therefore, the courage to address the origins of his culture. The selected poetic word, which meaning is consonant with destiny of the people, becomes fateful. The fate of F. Hoelderlin is of interest to a modern researcher not only for historical reasons (as classmate of G.W.F. Hegel), but also for the nature of religious experience that is presented. The description and understanding of this experience allows us to reinterpret the spiritual transformations of modernity for the cultural context of the 21st century.

The article reveals one of the basic conditions for the interpretation of poetic text, namely, a special intellectual participation in the understanding of creations. For example, poetic images, meaningful in the context of the historical destiny of the people, substantively stipulate the reconstruction of the poet's experience for other generations in terms of time. Analyzing the works of Hoelderlin, the role of philosophical hermeneutics in understanding the phenomenon of religious experience is indicated.

Keywords: intellectual insight, auto-metadescription, religious feeling, religious experience, interpretation.

- 1. Borges, J.L. Fictions: (short stories) / by J.L. Borges. St. Petersburg: Amphora Publ., 2009. 479 p.
- 2. Guardini, R. Hölderlin. Picture of the world and the divine afflatus / R. Guardini. St. Petersburg: Vladimir Dal, 2015. 498 p.
- 3. Hegel, G.W.F. Phenomenology of mind / G.W.F. Hegel. St. Petersburg: Nauka (Science) Publ., 1992. 444 p.
 - 4. Hölderlin, F., Hyperion / F. Hölderlin. Moscow: Nauka (Science) Publ., 1988. 720 p.
 - 5. Guyot, J.M. Irreligiosity of future / J.M. Guyot. Moscow: «LIBROKOM» Publ., 2011. 402 p.
- 6. Zhukovskiy, V.I., Pivovarov, D.V. «The Discobolos» by Myron as representative of Heraclitus dialectics / V.I. Zhukovskiy, D.V. Pivovarov // Intelligence. Innovations. Investments. 2015. Vol. 1 pp. 142–147.
 - 7. Kuzanskiy, N. On vision of God / N. Kuzanskiy. Moscow: Academic Project, 2012. 161 p.
 - 8. Kuzanskiy, N. Bowls / N. Kuzanskiy. Moscow: Academic Project, 2012. 161 p.
- 9. Caillois, R. Games, and people; Articles and essays on sociology of culture / R. Caillois. Moscow: UHP, 2007. 304 p.
- 10. Kujundžić, D. Against the tide: Danube, videos and bio-indivisible of Europe [Electronic resource] / D. Kujundžić. Access: www.nlobooks.ru/node/6823 (reference date: 21.06.2016).

- 11. Luther, M. On freedom of Christianity / M. Luther. Ufa: ARC, 2013. 728 p.
- 12. Pivovarov, D.V. Culture and religion: tsacralization of basic ideals / D.V. Pivovarov. Ekaterinburg: Publishing House of Ural Federal University, 2013. 248 p.
- 13. Pivovarov, D.V. Synthetic paradigm in philosophy. Selected papers / D.V. Pivovarov. Ekaterinburg: Publishing House of Ural Federal University, 2011. 536 p.
- 14. Toporov, V.N. Pindar and the Rig-Veda. Pindaric and Vedic hymns as a base for reconstructing Indo-European hymn traditions / V.N. Toropov. Moscow: RSTU, 2012. 216 p.
- 15. Heidegger, M., Hölderlin and essence of poetry / M. Heidegger // Logos Philosophical and Literary Journal. Vol. 1. 1998. Vol. 1 pp. 37–47.
- 16. Heidegger, M. Selected Works. Section two: Lectures 1923–1944. –Vol. 39. Hölderlin hymns «Germania» and «Rhine» [Electronic resource] / M. Heidegger. Access: http://ereignis.ru/translations/heidegger_vox2.pdf (reference date: 10.04.2015).
 - 17. Evola, G. Mystery Of The Grail / G. Evola. Voronezh: TERRA FOLIATA, 2013. 272 p.
- 18. Eco, U. Searching for perfect language in European culture / U. Eco. St. Petersburg: Alexandria, 2007. 423 p.

ОСНОВНЫЕ ТРЕБОВАНИЯ К СОДЕРЖАНИЮ И ОФОРМЛЕНИЮ АВТОРСКИХ МАТЕРИАЛОВ

1. К публикации принимаются научные (практические) и обзорные статьи.

- 1.1 К содержанию научной (практической) статьи предъявляются следующие требования:
- во вводной части должны быть обоснованы актуальность и целесообразность разработки темы (научной проблемы или задачи);
- в основной части статьи путем анализа и синтеза информации необходимо раскрыть исследуемые проблемы, пути их решения, обоснования возможных результатов, их достоверность;
- в заключительной части необходимо подвести итог, сформулировать выводы, рекомендации, указать возможные направления дальнейших исследований.
 - 1.2 К содержанию обзорной статьи (обзора) предъявляются следующие требования:
- в обзоре должны быть проанализированы, сопоставлены и выявлены наиболее важные и перспективные направления развития науки (практики), ее отдельных видов деятельности, явлений, событий и пр.
- материал должен носить проблемный характер, демонстрировать противоречивые взгляды на развитие научных (практических) знаний, содержать выводы, обобщения, сводные данные.

2. Перечень необходимых данных в статье:

- УДК, фамилия, имя, отчество автора или авторов (на русском и английском языках);
- подробные сведения об авторе или авторах: ученая степень, ученое звание, должность, место работы (на русском и английском языках, как в Уставе организации);
 - электронный адрес, адрес для почтовой переписки;
- аннотация, которая должна содержать краткую версию статьи, отражать актуальность, основные результаты представленного материала (100 250 слов, на русском и английском языках);
 - ключевые слова (4-7 слов) к статье (на русском и английском языке);
 - название статьи (на русском и английском языках);
 - текст статьи;
- литература на русском и английском языке, рекомендуется не менее 15 пунктов. Оформление в соответствии с международным библиографическим стандартом.
 - 3. Материал должен быть набран в текстовом редакторе Microsoft Word в формате *.doc или *.docx;
 - Шрифт: гарнитура Times New Roman, 14 pt, межстрочный интервал 1,5 pt.
 - Выравнивание текста: по ширине.
 - Поля: левое 3 см, правое 1,5 см, верхнее 1,5 см, нижнее 2 см.
- 4. Графический материал, должен быть выполнен в графическом редакторе. Не допускаются отсканированные графики, таблицы, схемы. Фотографии представленные в статье должны быть представлены так же отдельным файлом в форматах *.tiff или *.jpg с разрешением не менее 300 dpi. Все графические материалы должны быть чёрно-белыми, полноцветные рисунки не принимаются.
- 5. Ссылки на первоисточники в тексте заключаются в квадратные скобки с указанием номера из списка литературы.
 - 6. К статье отдельным документом прикладывается анкета с данными об авторе.
 - 7. К статье прикладывается рецензия от остепененного специалиста.
- 8. К статье прикладывается копия квитанции об оплате публикации. Публикация оплачивается только после положительного решения членов редакционной коллегии.
 - 9. Статьи, оформленные без соблюдения данных требований, редакцией не рассматриваются.

ПОДПИСКА НА ЖУРНАЛ «ИНТЕЛЛЕКТ. ИННОВАЦИИ. ИНВЕСТИЦИИ»

Периодичность журнала — 12 номеров в год.
Проводится подписка на 1-е полугодие 2017 г.
Вы можете выбрать удобный для Вас вид подписки:
по каталогу Российской прессы «Почта России», подписной индекс — 16478;
через редакцию журнала:
460018, г. Оренбург, пр. Победы, 13, каб. 171203, 171204

НАШИ РЕКВИЗИТЫ

ИНН 5612001360
КПП 561201001
УФК ПО ОРЕНБУРГСКОЙ ОБЛАСТИ
(ОРЕНБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ, Л. СЧ. 20536Х44564),
ОТДЕЛЕНИЕ ОРЕНБУРГ БИК 045354001
Р. СЧ. 40501810500002000001
ОКВЭД 80.30.1
ОКПО 02069024
ОКОПФ 72
ОКФС 12
ОГРН 1025601802698
ОКТМО 53701000
РЕДАКЦИОННО-ИЗДАТЕЛЬСКИЕ УСЛУГИ — КБК 0000000000000000130

ЖУРНАЛ «ИНТЕЛЛЕКТ. ИННОВАЦИИ. ИНВЕСТИЦИИ»

Интеллект. Инновации. Инвестиции № 10/2016

Ответственный секретарь — А.П. Цыпин Верстка — М.В. Охин Корректура — Ю.Р. Забирова Перевод — О.А. Крикотов Дизайн обложки — И.В. Возяков

Подписано в печать 24.10.2016 г. Дата выхода в свет 29.10.2016 г. Формат 60×84/8. Бумага офсетная. Печать цифровая. Усл.печ.л. 11,86. Усл.изд.л. 11,38. Тираж 500. Заказ № 33.

Электронная версия журнала «Интеллект. Инновации. Инвестиции» размещена на сайте журнала: http://intellekt-izdanie.osu.ru

Учредитель/редакция/издатель Оренбургский государственный университет Адрес: 460018, г. Оренбург, пр. Победы, 13 тел.: +7 (3532) 37-24-53 e-mail: intellekt-izdanie@yandex.ru

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии ООО ИПК «Университет» Адрес типографии: 460007, г. Оренбург, ул. М. Джалиля, 6 тел./факс: +7 (3532) 90-00-26 e-mail: ipk_universitet@mail.ru

Свободная цена