

ВЕСТНИК
ТОМСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО
УНИВЕРСИТЕТА
ФИЛОСОФИЯ. СОЦИОЛОГИЯ.
ПОЛИТОЛОГИЯ

Tomsk State University Journal
of Philosophy, Sociology and Political Science

Научный журнал

2018

№ 42

Свидетельство о регистрации
ПИ № ФС77-30316 от 16 ноября 2007 г.
выдано Федеральной службой по надзору в сфере массовых
коммуникаций, связи и охраны культурного наследия

Подписной индекс 44046 в объединенном каталоге
«Пресса России»

Журнал включен в БД Emerging Sources Citation Index (Web of Science
Core Collection) и в «Перечень рецензируемых научных изданий,
в которых должны быть опубликованы основные
научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук,
на соискание ученой степени доктора наук»
Высшей аттестационной комиссии
(№ 1528)

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Суровцев В.А. (Томск, Россия) – главный редактор, доктор филос. наук, профессор. E-mail: surovtsev1964@mail.ru; **Рыкун А.Ю.** (Томск, Россия) – зам. главного редактора (социология), доктор соц. наук, профессор. E-mail: a_gukun@mail.ru; **Шербинин А.И.** (Томск, Россия) – зам. главного редактора (политология), доктор полит. наук, профессор. E-mail: shai52@mail.ru; **Агафонова Е.В.** (Томск, Россия) – ответственный секретарь, кандидат филос. наук, доцент. E-mail: agaton@rambler.ru; **Сухушина Е.В.** (Томск, Россия) – ответственный секретарь (социология), кандидат филос. наук, доцент. E-mail: elsukhush@inbox.ru; **Скочилова В.Г.** (Томск, Россия) – ответственный секретарь (политология), кандидат филос. наук. E-mail: veronassk@gmail.com; **Борисов Е.В.** (Томск, Россия) – доктор филос. наук, профессор; **Оглеzneв В.В.** (Томск, Россия) – доктор филос. наук, профессор; **Сыров В.Н.** (Томск, Россия) – доктор филос. наук, профессор; **Черникова И.В.** (Томск, Россия) – доктор филос. наук, профессор; **Ладов В.А.** (Томск, Россия) – доктор филос. наук, профессор; **Южанинов К.М.** (Томск, Россия) – кандидат филос. наук, доцент; **Шербинина Н.Г.** (Томск, Россия) – доктор полит. наук, профессор; **Кашпур В.В.** (Томск, Россия), кандидат соц. наук, доцент

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:

Химма Кеннет Э. (Университет Вашингтона, Сизтл, США); **Ренч Томас** (Технический университет, Дрезден, ФРГ); **Шефлер Уве** (Технический университет, Дрезден, ФРГ); **Вяткина Н.Б.** (Институт философии НАНУ, Киев, Украина); **Васильев В.В.** (Московский государственный университет, Москва, Россия); **Микиртумов И.Б.** (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия); **Целищев В.В.** (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия); **Диев В.С.** (Новосибирский государственный университет, Новосибирск, Россия); **Джонсон Марк С.** (Университет Висконсина, Мэдисон, США); **Балцер Харли С.** (Университет Джорджтауна, США); **Чалаков Иван** (Университет Пловдива, Болгария); **Вавилина Н.Д.** (Новый сибирский университет, Новосибирск, Россия); **Константиновский Д.Л.** (Институт социологии РАН, Москва, Россия); **Черныш М.Ф.** (Институт социологии РАН, Москва, Россия); **Ярская-Смирнова Е.Р.** (Государственный университет – Высшая школа экономики, Москва, Россия); **Малинова О.Ю.** (Институт информации по общественным наукам РАН, Москва, Россия); **Соловьев А.И.** (Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия); **Чахор Рафал** (Нижнесилезская высшая школа предпринимательства и техники, Польковице, Польша); **Шестопал Е.Б.** (Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия); **Шуберт Клаус** (Вестфальский университет им. Вильгельма, Мюнстер, ФРГ)

EDITORIAL BOARD:

Surovtsev V.A. (Tomsk, Russia) – Editor-in-Chief
Rykun A.U. (Tomsk, Russia) – Deputy Editor-in-Chief (Sociology)
Shcherbinin A.I. (Tomsk, Russia) – Deputy Editor-in-Chief (Political Science)
Agafonova E.V. (Tomsk, Russia) – Executive Editor
Sukhushina E.V. (Tomsk, Russia) – Executive Editor (Sociology)
Skochilova V.G. (Tomsk, Russia) – Executive Editor (Political Science)
Borisov E.V. (Tomsk, Russia)
Ogleznev V.V. (Tomsk, Russia)
Syrov V.N. (Tomsk, Russia)
Chernikova I.V. (Tomsk, Russia)
Ladov V.A. (Tomsk, Russia)
Uzhaninov K.M. (Tomsk, Russia)
Shcherbinina N.G. (Tomsk, Russia)
Kashpur V.V. (Tomsk, Russia)

EDITORIAL COUNCIL:

Himma K. E. (University of Washington, Seattle, USA); **Rentsch T.** (Technical University Dresden, Germany); **Scheffler U.** (Technical University Dresden, Germany); **Viatkina N.B.** (Institute of Philosophy of NASU, Kiev, Ukraine); **Vasilyev V.V.** (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia); **Mikirtumov I.B.** (Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia); **Tselishev V.V.** (Institute of Philosophy and Law of SB RAS, Novosibirsk, Russia); **Diev V.S.** (Novosibirsk State University, Novosibirsk, Russia); **Johnson M. S.** (University of Wisconsin, Madison, USA); **Balzer H.S.** (Georgetown University, USA); **Tchalakov I.** (University of Plovdiv, Bulgaria); **Vavilina N.D.** (New Siberian Institute, Novosibirsk, Russia); **Konstantinovskiy D.L.** (Institute of Sociology, Moscow, Russia); **Chernysh M.F.** (Institute of Sociology, Moscow, Russia); **Iarskaia-Smirnova E.R.** (National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia); **Malinova O.Y.** (Institute of Information on Social Sciences of RAS, Moscow, Russia); **Soloviov A.I.** (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia); **Czachor Rafal** (Lower Silesian University of Entrepreneurship and Technology, Polkowice, Poland); **Shestopal E.B.** (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia); **Shubert K.** (Westphalian Wilhelm University, Muenster, Germany)

СОДЕРЖАНИЕ

ОНТОЛОГИЯ, ЭПИСТЕМОЛОГИЯ, ЛОГИКА

Оглезнев В.В., Суровцев В.А. Понятие «действие» и приписывание ответственности: Г.Л.А. Харт и некоторые его критики.....	5
Черникова И.В., Черникова Д.В. Конструктивистские схемы в современной теории познания. Эволюционный конструктивизм.....	14

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Воеводин Н.М., Лисанюк Е.Н. Аргументация в начале эвтаназии.....	25
Гриценко В.П., Данильченко Т.Ю., Борисов Б.П. Миссия университета и информационный капитализм.....	43
Слободская А.В. Прекариат и креативный класс: сравнительный анализ паттернов социальной структуры постиндустриального общества.....	51

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Куликов С.Б. Аргументы Хайдеггера против аристотелевской интерпретации времени и их критика.....	60
Новиков И.А. Концепция «конца истории» Александра Кожева в контексте современного состояния культуры.....	70
Яковлев В.В. Мысли Дж. Локка о чудесах в комментариях современных западных исследователей.....	79

МАТЕРИАЛЫ МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ

«„ЗАБОТА О СЕБЕ“ КАК ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ПРАКТИКА СОВРЕМЕННОГО КЛАССИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА», ТОМСК, НОЯБРЬ 2017

Бакеева Е.В. «Забота о себе» как способ обретения целостности.....	93
Буденкова В.Е., Савельева Е.Н. Роль гуманитарного знания в формировании идентичности студента современного университета.....	102
Донских О.А. Почему студенты перестали задавать вопросы?.....	110
Карабыков А.В. Между Сенекой и Садом: «искусство себя» в творчестве Мишеля Фуко.....	118
Кириленко Е.И. Античный агон и опыт соперничества.....	127
Кислов А.Г. «Забота не о себе» классического университета.....	136
Конев В.А. Университет: из галактики Гутенберга в галактику Цукерберга.....	145
Осаченко Ю.С. Образовательная практика как забота о себе: от концепта к мифу.....	154
Петренко В.В. Модные стили современности и образование: формы габитуализации образовательного капитала.....	159
Полонников А.А., Король Д.Ю., Корчалова Н.Д. Изменение дискурсивной политики субъекта в университетском образовании.....	166

МОНОЛОГИ, ДИАЛОГИ, ДИСКУССИИ

Никифоров А.Л. Что дала человечеству наука Нового времени?.....	179
Касавин И.Т. Детство науки прошло безвозвратно.....	188
Масланов Е.В. Конструирование или исследование?.....	193
Соколова Т.Д. О ложных дихотомиях: ответ А.Л. Никифорову.....	197
Кузнецова Н.И. Дилетантизм в науке: «печальные сумерки».....	201
Куслий П.С. Наука как поиск истины и фундамент современной нравственности.....	206
Касавина Н.А. О ценности науки (ответ А.Л. Никифорову).....	213
Никифоров А.Л. «Трехмерный» образ науки. Ответ оппонентам.....	218

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ.....	221
--------------------------	-----

CONTENTS

ONTOLOGY, EPISTEMOLOGY, LOGIC

Ogleznev V.V., Surovtsev V.A. The concept of action and ascription of responsibility: H.L.A. Hart and some of his critics.....	5
Chernikova I.V., Chernikova D.V. Constructivist schemes in the contemporary theory of cognition. Evolutionary constructivism.....	14

SOCIAL PHILOSOPHY AND PHILOSOPHY OF HUMANITY

Voevodin N.M., Lisanyuk E.N. Argumentation in the wake of euthanasia.....	25
Gritsenko V.P., Danilchenko T.Yu., Borisov B.P. The mission of the university and information capitalism.....	43
Slobodskaya A.V. The precariat and the creative class: a comparative analysis of the social structure patterns of a post-industrial society.....	51

HISTORY OF PHILOSOPHY

Kulikov S.B. Heidegger's counterargumentation to the Aristotelian interpretation of time and its criticism.....	60
Novikov I.A. Alexandre Kojève's concept of the "end of history" in the context of the current state of culture.....	70
Yakovlev V.V. John Locke's thoughts about miracles in the commentaries of contemporary Western researchers.....	79

PROCEEDINGS OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE

"CARE OF THE SELF" AS AN EDUCATIONAL PRACTICE OF A CONTEMPORARY CLASSICAL UNIVERSITY, TOMSK, NOVEMBER, 2017

Bakeeva E.V. "Care of the self" as a way of achieving wholeness.....	93
Budenkova V.E., Savelieva E.N. The significance of humanities knowledge in the construction of the modern university student's identity.....	102
Donskikh O.A. Why did students stop asking questions?.....	110
Karabykov A.V. Between Seneca and Sade: "The Art of the Self" in late Foucault.....	118
Kirilenko E.I. The ancient Greek agon and the experience of rivalry.....	127
Kislov A.G. "Care of the Other" of a classical university.....	136
Konev V.A. The university: from the Gutenberg galaxy to the Zuckerberg galaxy.....	145
Osachenko Yu.S. Educational practice as care of the self: from concept to myth.....	154
Petrenko V.V. Fashion styles of modernity and education: forms of educational capital habituation.....	159
Palonnikov A.A., Korol D.Yu., Korchalova N.D. Change in the discursive policy of the subject in university education.....	166

MONOLOGUES, DIALOGUES, DISCUSSION

Nikiforov A.L. How the Modern Age science has enriched the humanity.....	179
Kasavin I.T. The childhood of science has passed irrevocably.....	188
Maslanov E.V. Constructing or researching?.....	193
Sokolova T.D. On false dichotomies: a reply to Alexander Nikiforov.....	197
Kuznetsova N.I. Dilettantism in science: a "sad twilight".....	201
Kusliy P.S. Science as the search for truth and the foundation of modern morality.....	206
Kasavina N.A. On the value of science (a reply to Alexander Nikiforov).....	213
Nikiforov A.L. The "three-dimensional" image of science. A reply to the opponents.....	218

INFORMATIONS ABOUT THE AUTHORS	221
---	-----

ОНТОЛОГИЯ, ЭПИСТЕМОЛОГИЯ, ЛОГИКА

УДК 340.115.7

DOI: 10.17223/1998863X/42/1

В.В. Оглезнев, В.А. Суровцев

ПОНЯТИЕ «ДЕЙСТВИЕ» И ПРИПИСЫВАНИЕ ОТВЕТСТВЕННОСТИ: Г.Л.А. ХАРТ И НЕКОТОРЫЕ ЕГО КРИТИКИ¹

В статье рассматриваются семантическая специфика понятия «действие», аскриптивная и дескриптивная функции глаголов действия и то, каким образом происходит приписывание ответственности посредством употребления этих глаголов, на примере философии действия Герберта Харта. Проанализированы некоторые критические аргументы против подхода Харта.

Ключевые слова: действие, приписывание, описание, ответственность, юридический язык.

Какое действие можно считать успешным, а его анализ в некотором смысле правильным? От ответа на этот вопрос во многом зависит формирование поведенческой стратегии, представляющей собой совокупность интенциональных установок и стимулов для совершения определенного действия. Но такой анализ возможен лишь при правильной интерпретации глаголов «делать», «совершать» и т.п., которые выражают действие, если оно представлено в языке. Это касается использования данных глаголов, подразумевающего актора и объект, на который действие направлено, хотя, в принципе, любое языковое выражение такого вида может быть преобразовано так, что данные глаголы или их производные будут присутствовать явно. Достаточно преобразования следующего вида: «Он (делать, совершать) то-то и то-то», пусть в естественном языке это и будет выглядеть несколько неуклюже.

Семантическая специфика данных глаголов связана с тем, что их употребление в настоящем и будущем времени в основном *дескриптивно*, т.е. предложения, в которых они встречаются, описывают то, что делается или будет делаться, например: «Он совершает такое-то преступление» или «Он совершит такое-то преступление», иначе: «Он делает (или будет делать) то-то и то-то». В этих случаях используемые языковые выражения по большей части просто фиксируют то, что происходит или будет происходить. Несколько иное случается при употреблении данных глаголов в прошедшем времени, поскольку часто здесь имеется в виду не только их дескриптивная, но и *аскриптивная* функция. Дело не просто в том, что описывается некоторая ситуация, которая имеет место здесь и сейчас или будет иметь место в будущем, но в том, что произошедшее приписывается определенному актору

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 18-011-00119а.

с дополнительной нагрузкой, подразумевающей не просто то, что он был одним из участников действия, но в некотором смысле был его инициатором. Так, например, в предложении «Это преступление совершил он» глагол «совершать» главным образом *аскриптивен*, он не просто указывает на некоторую ситуацию, но и приписывает дополнительную функцию актору, что именно он инициировал это действие.

Это различие достаточно условно, поскольку ничто не мешает нам приписать дополнительную функцию подобного рода актору как в настоящем, так и в будущем. Временные формы глагола это позволяют. Но не во всех видах дискурса. Прежде всего это касается тех контекстов, где речь идет об ответственности за действие. Это связано с тем, что высказывания о прошлом действии безусловны, тогда как о настоящем и будущем – нет. В этом отношении, например, высказывание «Это преступление совершил он» отличается от подобного рода предложений, описывающих настоящее или будущее действие. На самом деле, ответственность за действие может быть приписана только тогда, когда оно уже совершено, в противном случае в ход идут только условные высказывания, где условие описывает настоящее или будущее событие, и только следствие предполагает ответственность. К примеру, высказывание «Это преступление совершит он» с точки зрения ответственности должно анализироваться иначе, разлагаясь на условие и следствие: «Если это преступление совершит он, то...». Здесь аскриптивная функция глагола подчинена дескриптивной, поскольку следствие зависит от условия, которое описывает действие.

Дополнительные аргументы в пользу такого различия можно привести, основываясь на способах описания действия, ориентированных на дескриптивное понимание соответствующих высказываний [1. С. 475]. Основными подходами здесь являются редукционистский и каузалистский, различающиеся описанием действия. В самом простом случае, когда предложение «Он (делать, совершать) то-то и то-то» интерпретируется с точки зрения редукционистского подхода, описание сводится к фиксации материальных действий актора, который совершил, совершает или совершит то-то и то-то. Редукционистская позиция, в целом верная с точки зрения описания материальных объектов, не способна ответить на вопрос об ответственности за действие, которое совершено. Ведь ответственность предполагает не просто изменение в структуре материальных объектов, включенных в это действие, но и сознательную мотивацию, на основании которой действие приобретает дополнительный смысл. Ответственность материальным объектам, включенным в действие, может быть приписана только тогда, когда у самих этих объектов может быть выявлена некоторая дополнительная характеристика, а именно мотивация, что уже выходит за рамки простого материального взаимодействия. Каузалистский подход учитывает это важное при приписывании ответственности дополнение, поскольку в описание включаются не только взаимодействие материальных объектов, но и мотивы, которыми руководствовался актор. Описание психологических мотивов должно присутствовать в консеквенте соответствующего условного высказывания¹.

¹ Трудности каузалистского подхода при определении ответственного субъекта также рассматриваются в статье Е.В. Агафоновой «Понятие ответственности и проблема вменения в этическом дискурсе: критика каузализма в этике» [2].

Оба этих подхода применимы к описанию действия в прошлом, настоящем и будущем. Однако каждый из них предназначен для описания действия, учитывающего необходимые и достаточные условия его совершения только с точки зрения незаинтересованного наблюдателя. Описание, сводящее действие к поведению материального объекта, и даже описание, учитывающее мотивацию актора, не объясняет полностью то, почему в предложениях, использующих форму глагола в прошедшем времени, вроде «Это преступление совершил он», появляется дополнительный *аскриптивный* момент.

Одним из первых, кто обнаружил и детально описал это положение дел, был Герберт Харт [3. С. 27–52]. Он заметил, что сказать «*X* совершил действие *A*» с точки зрения и редукционистской и каузалистской версий анализа действия – значит сказать нечто, что может быть выражено категорическими суждениями, описывающими, соответственно, движение тела *X* и психическое отношение *X* к содеянному. По мнению Харта, логика этих подходов является ложной, потому что предполагается, что понятие «действие» может быть определено только через дескриптивные высказывания, касающиеся отдельного индивида. Дескриптивные высказывания непригодны для анализа предложений типа «Это сделал он».

Это можно продемонстрировать на примере ответа на вопрос: что отличает физическое движение человеческого тела от человеческого действия? Харт отвечает так: «Прежний ответ состоял в том, что различие коренится в имеющих место до или одновременно с физическим движением обстоятельствах ментального события, относящегося (как надеялись) к физическому движению как его психологическая причина <...> Современный ответ состоит в том, что сказать, что *X* осуществил действие, значит утверждать категорическое суждение о движении его тела и общее гипотетическое суждение или суждения в том смысле, что *X* отреагировал бы иными способами на иные стимулы или что его тело не двигалось бы, как оно двигается, или некоторых физических последствий можно было бы избежать, поступи он иначе, и т.д.» [Там же. С. 46]. Оба этих ответа, по его мнению, представляются ошибочными или, по крайней мере, неадекватными, поскольку и тот и другой совершают общую ошибку, предполагая, что адекватный анализ действия можно обеспечить какой-то комбинацией дескриптивных предложений или какими-то предложениями, целиком связанными с отдельным индивидом. В этом смысле нельзя провести различие между предложением «Его тело столкнулось с другим телом» и «Он его ударил» без ссылки на недескриптивное употребление выражений, посредством которых приписывается ответственность [4. С. 167]. Описание человеческого действия не равнозначно описанию его телодвижения или ментального фактора, побудившего к этому. Поэтому анализ понятия действия, идентифицирующий значение недескриптивного произнесения, приписывающего ответственность, с фактическими обстоятельствами, которые подтверждают приписывание или являются его достаточными причинами, признается ошибочным [3. С. 47].

Актуализация Хартom этого вопроса и выдвижение собственной теории стали основными причинами критических реакций. Наиболее жесткой критике концепция Харта была подвергнута в статьях Питера Гича [5] и Джорджа Питчера [6], основные аргументы которых были описаны и детально проанализированы нами в других работах [7, 8]. Рассмотрим некоторые аргументы

других оппонентов Харта, критика которых хотя и не так сокрушительна, но заслуживает внимания потому, что вносит в дискуссии о философии действия и приписывания ответственности новые интересные идеи.

Филипп Дэвис предлагает признать точку зрения Харта относительно анализа человеческого действия неадекватной, поскольку, во-первых, его теория не в состоянии объяснить приписывание ответственности в иных случаях (например, при несчастном случае), где юридическая ответственность либо вообще не приписывается, либо отменяется. Например, встречаются ситуации, когда лицо признается виновным и несет ответственность даже за несчастные случаи. И в таких обстоятельствах сложно четко различить намеренные действия и несчастный случай. Во-вторых, есть ситуации, в которых приписывание ответственности полностью исключается, но которые тем не менее предполагают определенную концепцию действия. Данные допущения вынуждают нас, по мнению Дэвиса, отвергнуть постулируемое Хартом различие между юридически ответственными действиями и действиями, не предполагающими юридической ответственности [9. С. 93].

В подтверждение своего первого тезиса Дэвис ссылается на судебное дело *Burlington & M.R.R. Co. v. Westover*, которое рассматривалось в 1876 г. Верховным судом штата Небраска (США) в порядке апелляции [10]. Апелляция была подана железнодорожной компанией *Burlington & Missouri* на решение окружного суда Ланкастера. Решение окружного суда заключалось в том, что железнодорожная компания была признана виновной в причинении ущерба имуществу г-жи А. Уэстовер, а именно: во время растопки паровоза искра от раскаленного угля попала на сухую траву вдоль железной дороги, усилившийся в этот момент ветер распространил огонь на ферму г-жи Уэстовер в полумиле от места возгорания, в результате были уничтожены все запасы сена. Суд признал железнодорожную компанию виновной в несоблюдении мер предосторожности. Верховный суд штата Небраска оставил решение окружного суда без изменений. Правило, которое было выведено из этого дела, – ответчик несет ответственность за непосредственные результаты своей небрежности, даже если они были непредвиденными. Речь идет о юридическом принципе *res ipsa loquitur*, согласно которому выводы делаются на основе реальных фактов и очевидных обстоятельств (ущерб нанесен в результате обстоятельств, которые контролировались (или должны были контролироваться) определенным лицом, т.е. ущерб не был бы нанесен, если бы не халатность этого лица). В решении Верховного суда штата по указанному делу так и сказано: «...очевидно, что обязанностью железнодорожной компании является принятие необходимых мер для предотвращения распространения огня за пределы топки паровоза» [Там же. С. 276].

Этот случай легко отличить, считает Дэвис, например, от умышленного поджога имущества соседа на основании различий между «случайным событием» и «намеренным действием». В теории же Харта оба эти случая назывались бы «действием» [9. С. 94]. И Харт, по его мнению, не в состоянии их развести, ссылаясь на «фактические обстоятельства, которые подтверждают приписывание или являются его достаточными причинами», поскольку указанное судебное дело свидетельствует об их тождественности.

Для обоснования тезиса о том, что есть ситуации, в которых приписывание ответственности полностью исключается, но которые предполагают

определенное понимание действия, Дэвис приводит следующий пример. Водитель совершил наезд на пешехода, переходившего проезжую часть в неположенном месте. При этом установлено, что водитель не нарушал скоростного режима. По мысли Дэвиса, это пример того, что действие имеет место (против чего возразил бы Харт, поскольку в его аналогичном примере действия нет: «...если я целюсь в столб и попадаю в него, а пуля рикошетирует и попадает в человека, то это вообще не было бы названо моим действием» [3. С. 49]), но приписать ответственность невозможно, равно как и говорить о том, что ответственность отменена. Если переместить пример Харта в контекст судебного разбирательства, то, по Дэвису, необходимо признать, что «выстрел и попадание в дерево» есть действие, а «попадание в человека в результате рикошета» действием не является, следовательно, ответственность не приписывается.

Дэвис заключает, «если мы отрицаем значение „намерения“ для „ответственности“, то у нас нет никакой возможности провести различие между случайным действием и преднамеренным» [9. С. 94]. Харт этого не отрицает, более того, он считает, что в приведенных им примерах отсутствие «намерения» подтверждает отсутствие «действия», пусть и не в явной форме. Для Харта связь «намерения» и «действия» имеет важное значение; в подтверждение он пишет: «Намерение связано с действием двумя основными способами. Во-первых, когда человек что-то сделал, например ударил другого человека, то может возникнуть вопрос, сделал ли он это намеренно или ненамеренно, и этот вопрос, за исключением некоторых тривиальных моментов, эквивалентен вопросу, намеревался ли он сделать то, что фактически сделал. Во-вторых, может возникнуть вопрос относительно того, намеревается ли человек совершить некоторое действие в будущем; сходный вопрос может возникнуть относительно его прошлого намерения совершить некоторое действие, даже если он фактически его не совершил» [11. С. 221].

Критическая концепция Пола Хэлма не смогла оставить без внимания идеи Харта, что ответственность – это отменяемое и аскриптивное понятие, что «понятие действия, подобно понятию собственности, является социальным понятием и логически зависит от принятых правил поведения» [3. С. 47] и что «тот смысл, в котором наши действия являются нашими, во многих отношениях сходен с тем смыслом, в котором нашей является собственность» [Там же. С. 45]. Подобную аналогию между действием и собственностью Хэлм считает ошибочной по следующим причинам.

Тезис Харта о логической зависимости понятия действия от принятых правил поведения, что обуславливает его социальный характер, с одной стороны, признается Хэлмом в качестве допустимого аргумента, но с другой – требует дополнительного детального рассмотрения. Хэлм предлагает различать два вида правил поведения [12. С. 427–428]: 1) правила определенного (индивидуального) поведения (понимание правила в качестве инструмента, позволяющего отличить поведение, соответствующее правилам, от поведения, не соответствующего им); 2) правила совершения действий (в смысле, совершения ответственных действий). В то время как правила второго вида (в отличие от первого) позволяют нам принять точку зрения Харта об аскриптивности понятия «действие», из этого с необходимостью не следует,

что поскольку действие логически зависит от принятых правил поведения (например, мы подписываем чек согласно установленным правилам проведения банковских операций), оно отменяемо и является аскриптивным понятием [12. С. 429]. Если мы создадим машину, которая за нас будет подписывать чеки, то, согласно Хэлму, это действия в первом смысле, но не во втором. Поэтому если принять точку зрения Харта, то невозможно с уверенностью утверждать, что понятие действия есть социальное понятие, а следовательно, отменяемое и аскриптивное.

Наибольшие сомнения у Хэлма вызывает сравнение приписывания действий с приписыванием собственности в примере Харта (наши действия являются нашими в том же смысле, что нашей является собственность). Хэлм оспаривает это утверждение, поскольку если понятие собственности (как и действия) «является социальным понятием и логически зависит от принятых правил поведения», то оно должно быть отменяемым и аскриптивным (как и действие), определяемым не через необходимые и достаточные условия, но через возражения и исключения. Если в отношении приписывания (индивидуальной) собственности можно составить перечень отменяемых условий из одного условия, то в отношении действий сделать это достаточно сложно [Там же. С. 430–431]. Это можно проиллюстрировать на модели типа « P владеет X , если и только если X принадлежит (в особом смысле слова) P », где приписывание « $X - P$ » (например, «Это – его») может быть опровергнуто « X не принадлежит P »; для действий модели с одним единственным условием, отменяющим приписывание, создать невозможно. Следовательно, уподобление употребления понятий собственности и действия неоправданно.

Харт не стремится к этому, для него отмеченная аналогия имеет практическое значение – показать, как технический характер понятия «собственность», возникающий из правовых установлений, специфицирует его употребление в качестве «социального понятия, зависящего от принятых правил». Даже когда мы «говорим о собственности отшельников, живущих на необитаемых островах, мы можем употреблять свою собственную правовую систему и ее понятия с целью описания не подпадающих под нее вещей или людей» [3. С. 42]. Для Харта конвенциональность и контекстуальность правовых понятий суть важные онтологические предпосылки, позволяющие не только отличить юридические термины от родственных, например моральных, но продемонстрировать особенности их употребления. Харт нигде прямо не утверждает, что собственность – это отменяемое понятие (хотя он согласился бы с этим). Может сложиться впечатление, что оно именно таково, это логически следует из его утверждений. Он лишь отмечает, что «собственность не является дескриптивным понятием, и разница между „Это – участок земли“ или „Смит владеет участком земли“, с одной стороны, и „Это – чья-то собственность“ и „Смиту принадлежит доля собственности“ – с другой, не может быть объяснена без ссылки на недескриптивное произнесение, посредством которого провозглашаются законы и принимаются решения, или, по крайней мере, без ссылки на те произнесения, посредством которых признаются права» [3. С. 46–47]. Харт хочет показать, что употребление термина «собственность» в специальном юридическом дискурсе имеет те же особенности, что и употребление слов «действие», «ответственность» и проч.

Он убежден, что, произнося предложения «Это – мое», «Это – твое», «Это – его», где употребляемые слова получают свое значение из правовых или социальных институтов, например института собственности, «особенно в настоящем времени, мы часто не описываем, но фактически осуществляем или производим некое действие; с их помощью мы *притязаем* на право собственности, *наделяем* такими правами или *передаем* их, когда на них притязают, *признаем* или *приписываем* такие права, притязают на них или же нет; и когда эти слова употребляются таким способом, они соотносятся с подтверждающими их фактами во многом тем же самым образом, что и решение судьи» [2. С. 42–43]. Подобные предложения он обозначает техническим термином, используемым, прежде всего, в английском гражданском праве, «operative words», под которым понимаются ключевые (решающие) слова, определяющие значение документа (например, договора). Несмотря на то, что «с большим правдоподобием можно сказать, что у выражений „мое“, „твое“, „его“ есть смысл, который является дескриптивным, – смысл, в котором моими являются мои зубы (в отличие от моих *вставных* зубов) или моими являются мои мысли и чувства» [3. С. 45], но именно эти выражения позволяют нам осуществлять действия (в духе Остина), имеющие юридическое значение.

Критические аргументы оппонентов Харта представляются убедительными и обоснованными, и критика в основном конструктивна. Но особенностью этих аргументов является то, что они направлены скорее на уточнение и корректировку отдельных положений теории Харта, чем на оспаривание теории в целом. И они никак не отменяют основную идею философии действия Харта: отрицание физического и психологического компонентов действия приводит к тому, что, во-первых, действие является социальным понятием и логически зависит от принятых правил поведения; во-вторых, по характеру действие существенно не *дескриптивно*, но *аскриптивно*; в-третьих, оно представляет собой понятие, определяемое посредством исключений, а не посредством множества необходимых и достаточных условий, физических или психологических.

Литература

1. Оглезнев В.В. Дескриптивный и аскриптивный подходы к объяснению действия // *Scholae. Философское антиковедение и классическая традиция*. 2016. № 2(10). С. 471–482.
2. Агафонова Е.В. Понятие ответственности и проблема вменения в этико-правовом дискурсе: критика каузализма в этике // *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. 2015. № 32. С. 141–150.
3. Харт Г.Л.А. Приписывание ответственности и прав // *Философия и язык права* : сб. науч. тр. / пер. с англ. под ред. В.В. Оглезневой, В.А. Суровцева. М., 2017. С. 27–52.
4. Denaro P. Moral Harm and Moral Responsibility: A Defence of Ascriptivism // *Ratio Juris*. 2012. Vol. 25. P. 149–179.
5. Geach P. Ascriptivism // *Philosophical Review*. 1960. Vol. 69, № 2. P. 221–225.
6. Pitcher G. Hart on Action and Responsibility // *Philosophical Review*. 1960. Vol. 69, № 2. P. 226–235.
7. Оглезнев В.В., Суровцев В.А. Питер Гич об аскриптивизме // *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. 2017. № 40. С. 287–297.
8. Оглезнев В.В. Герберт Харт *versus* Джордж Питчер : историко-философская реконструкция критических аргументов // *История государства и права*. 2014. № 5. С. 17–21.

9. Davis P.E. "Action" and "Cause of Action" // *Mind*, New Series. 1962. Vol. 71, № 281. P. 93–95.
10. *Reports of Cases in the Supreme Court of Nebraska* (1876), Vol. 4. Gant Publishing Company, 1876. P. 268–276.
11. Гэмпиуи С., Харп Г.Л.А. Решение, намерение и достоверность // *Философия и язык права* : сб. науч. тр. / пер. с англ. под ред. В.В. Оглезнева, В.А. Суровцева. М., 2017. С. 215–229.
12. Helm P. Professor Hart on Action and Property // *Mind*, New Series. 1971. Vol. 80, № 319. P. 427–431.

Vitaly V. Ogleznev, Tomsk State University; West Siberian Branch of Russian State University of Justice (Tomsk, Russian Federation).

E-mail: ogleznev82@mail.ru

Valeriy A. Surovtsev, Tomsk State University; Tomsk Scientific Center of Siberian Branch of Russian Academy of Science (Tomsk, Russian Federation).

E-mail: surovtssev1964@mail.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 5–13.

DOI: 10.17223/1998863X/42/1

THE CONCEPT OF ACTION AND ASCRIPTION OF RESPONSIBILITY: H.L.A. HART AND SOME OF HIS CRITICS

Keywords: action; ascription; description; responsibility; legal language.

The article deals with the semantic specificity of the concept of action, the ascriptive and descriptive functions of action verbs, and how one can ascribe responsibility using these verbs by example of Herbert Hart's philosophy of action. Furthermore, some critical arguments against Hart's approach have been analyzed. The authors argue that this criticism does not defeat Hart's main idea that the denial of the physical and psychological components of action allows to conclude that, firstly, the concept of action is a social concept and logically dependent on the accepted rules of conduct; secondly, it is fundamentally not descriptive, but ascriptive in character; and, thirdly, it is a defeasible concept to be defined through exceptions and not by a set of necessary and sufficient conditions, be they physical or psychological.

References

1. Ogleznev, V.V. (2016) Descriptive and ascriptive approaches to the elucidation of action. *Scholae. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya – Scholae. Ancient Philosophy and the Classical Tradition*. 2(10). pp. 471–482. (In Russian).
2. Agafonova, E.V. (2015) The concept of responsibility and the problem of imputation in the ethical and legal discourse: a critique of theories of causation in ethics. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 4(32). pp. 141–150. (In Russian). DOI: 10.17223/1998863/32/16
3. Hart, G.L.A. (2017) *Filosofiya i yazyk prava* [Philosophy and Language of law]. Translated from English by V.V. Ogleznev, V.A. Surovtsev, V. Arkhipov, S. Kasatkin, A. Didikin. Moscow: Kanon+. pp. 27–52.
4. Denaro, P. (2012) Moral Harm and Moral Responsibility: A Defence of Ascriptivism. *Ratio Juris*. 25. pp. 149–179.
5. Geach, P. (1960) Ascriptivism. *Philosophical Review*. 69(2). pp. 221–225.
6. Pitcher, G. (1960) Hart on Action and Responsibility. *Philosophical Review*. 69(2). pp. 226–235.
7. Ogleznev, V.V. & Surovtsev, V.A. (2017) Peter Geach on ascriptivism. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 40. pp. 287–297. (In Russian). DOI: 10.17223/1998863X/40/27

8. Ogleznev, V.V. (2014) Herbert Hart versus George Pitcher: Historical and Philosophical Reconstruction of Critical Arguments. *Istoriya gosudarstva i prava – History of State and Law*. 5. pp. 17–21. (In Russian).
9. Davis, P.E. (1962) “Action” and “Cause of Action”. *Mind, New Series*. 71(281). pp. 93–95. DOI: 10.1093/mind/LXXI.281.93
10. USA. (1876) *Reports of Cases in the Supreme Court of Nebraska (1876)*. Vol. 4. Gant Publishing Company. pp. 268–276.
11. Hampshire, S. & Hart, G.L.A. (2017) Reshenie, namerenie i dostovernost' [Decision, Intent and Reliability]. In: Hart, G.L.A. *Filosofiya i yazyk prava* [Philosophy and Language of law]. Translated from English by V.V. Ogleznev, V.A. Surovtsev, V. Arkhipov, S. Kasatkin, A. Didikin. Moscow: Kanon+. pp. 215–229.
12. Helm, P. (1971) Professor Hart on Action and Property. *Mind, New Series*. 80(319). pp. 427–431.

УДК 165

DOI: 10.17223/1998863X/42/2

И.В. Черникова, Д.В. Черникова

КОНСТРУКТИВИСТСКИЕ СХЕМЫ В СОВРЕМЕННОЙ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ. ЭВОЛЮЦИОННЫЙ КОНСТРУКТИВИЗМ

В статье анализируются конструктивистские практики познания. Выявляется отличие классического конструктивизма от современного конструктивизма, представленного в эпистемологии в различных формах: радикальный конструктивизм, социальный конструктивизм, конструктивный реализм, энактивизм. Характеризуется авторская концепция эволюционного конструктивизма.

Ключевые слова: эпистемология, конструктивизм, реализм, эволюционный конструктивизм.

Конструктивизм как феномен существует в культуре в разных формах, например в форме стиля и направления в искусстве и архитектуре, а также в науке, например конструктивная математика. В данном случае предметом исследования является конструктивизм в философской теории познания, для которой всякая познавательная деятельность является конструированием. Конструктивизм как когнитивная практика фиксирует активную познавательную позицию субъекта, который познает, преобразуя, создавая, конструируя окружающую среду.

К предшественникам философского конструктивизма относят Гераклита, утверждавшего, что все находится в становлении и человек, «строя свое окружение, изменяется сам», и Вико, отмечавшего, что человеку доступно только то, что создал он сам, и Беркли, для которого вещь – это комплекс ощущений субъекта [1. С. 89]. И все же, в аспекте господствовавшей с Античности созерцательной модели познания, где познание понималось как отражение субъектом объекта, а знание как ментальная копия объекта, активная позиция принадлежала не субъекту, а объекту. Как отмечал А.Ф. Лосев, в античном космосе природа самодостаточна: «космос сам сочиняет драмы и комедии, которые мы исполняем» [2. С. 168]. Поэтому наиболее адекватной моделью познания мира, понимаемого как космос, являлось умное созерцание.

В Новое время поменялось представление о мироустройстве, утвердился дуалистический, или, как его еще называют по имени создателя, картезианский каркас мира. Р. Декарт выделил две независимые субстанции: «*res extensa*» – *реальность протяженная*, и «*res cogitans*» – *реальность мыслящая*. Природа предстала как пространство, заполненное веществом, движение которого описывается законами механики. Образом природы становится механизм, и познавательное отношение к природе-механизму, к «квантифицируемой реальности», в которой материя «лишилась качественности и смысла» [3], формируется на иных установках. Эти установки и определяли специфику Нового времени. По выражению М. Хайдеггера, эпоха становится новой, а время называют Новым временем, когда человек начинает задавать

меру сущему. Для науки Нового времени природа стала ресурсом человеческой деятельности, допускавшим вмешательство и преобразование, а опыт основным методом естествознания. Познавательная стратегия разворачивается в рамках репрезентативной когнитивной практики, не отражение субъектом объекта, а конструирование. Ее основоположника И. Канта назовут Коперником в гносеологии. Теперь не субъект «вращается» вокруг объекта, а, наоборот, субъект занимает центральную позицию и, задавая вопросы природе, поворачивает объект, ставя его, благодаря эксперименту, в различные условия.

С Канта начинается становление проективно-конструктивного отношения к миру. Согласно Канту мы не можем познать независимый от сознания мир, независимое существование которого допускаем, но мы можем познать то, что произвели, в некотором смысле сконструировали, сами. Можно знать лишь то, предмет чего существует в опыте. Но то, что мы называем объектом опыта, – это воплощение определенных правил увязывания чувственных впечатлений. Значит, опыт не что иное, как конструкция, которая, как считает Кант, производится не эмпирическим индивидом, а трансцендентальным субъектом. Субъективной конструкцией оказываются оба типа опыта: как опыт внешний, относимый к внешнему миру, так и опыт внутренний, характеризующий индивидуальные переживания [4. С. 5].

Дальнейшее развитие конструктивистский подход Канта получил, как отмечает Т. Рокмор, в двух формах. Одна из них – аисторичная логическая концепция Гуссерля и Карнапа, в рамках которой не удастся объяснить возможность приведения сознания в соприкосновение с реальностью. Вторая, очень далекая от собственно кантовского подхода, но близкая его революционному эпистемологическому смыслу, является последовательно исторической концепцией. Сегодня в вопросах познания западная философия предлагает два основных подхода. Один обозначается как фундаменталистский подход, претендующий на познание независимой от сознания реальности. Второй, активно формирующийся, назван концепцией исторического конструирования и заключается в том, что мы не знаем и не можем знать независимую от сознания реальность как таковую, но знаем лишь эмпирическую реальность, которую в некотором смысле конструируем в результате взаимодействия с непознаваемым внешним миром [5. С. 252].

В данной статье мы не будем углубляться ни в конститутивную феноменологию Гуссерля, нацеленную на преодоление наивного реализма, но оставившую открытым вопрос о «что» реальности, ни в неопозитивистские исследования структуры теоретического знания, проблемы несоизмеримости теорий, где сформировалось основное понятие конструктивизма – понятие теоретического конструкта, но сосредоточимся на современных формах конструктивизма. На современном этапе произошел поворот от предметно ориентированного познания к познанию реальности, понимаемой как взаимосвязи, отношения, от реальности вещной, визуально наблюдаемой к процессам самоорганизации, реальности, конституируемой в сознании. Обращение к познанию сложных саморазвивающихся систем, ставших объектом науки второй половины XX в., вновь привело к необходимости осмысления специфики современного познания. Каким образом ввести в эпистемологию исторические, темпоральные, социокультурные параметры? Как переосмыслить

категорию истины и объективность научного знания в связи с трактовкой познания как интерпретативной деятельности, с внедрением конструктивистских идей?

Познание сложных саморазвивающихся систем недостаточно истолковывать как интеллектуальное производство, объект конструируется в интеллектуальном и культурном пространстве деятельности человека. Современный конструктивизм как когнитивная практика актуализирован вследствие натуралистического поворота в эпистемологии и имеет корни в конкретных формах научного познания. Классический конструктивизм, как отмечено выше, связан с проблемой обоснования знания. Важную особенность классического конструктивизма В.А. Лекторский связывает с тем, что познание как конструирование всегда предполагало наличие некоего «данного», предшествующего познанию. Так, конструктивная деятельность трансцендентального субъекта Канта предполагает наличие ощущений как материала для деятельности, в немецкой классической философии мир был понят как продукт деятельности абсолютного субъекта, а «данное» отождествлялось со «сделанным». Неокантианцы свели «данное» к «заданному» в деятельности надиндивидуального человеческого разума [6. С. 126]. Современный конструктивизм в его различных формах отличается от классического тем, что отрицает существование феноменально данного сознанию, чему способствовала критика американским философом У. Селларсом «мифа данности» [7]. Согласно Селларсу то, что принимается за «данное», познанию не предшествует, а конструируется в языковой деятельности.

Таким образом, формируясь в контексте исчерпанности программы научного фундаментализма, современный конструктивизм представлен различными вариантами эпистемологического конструктивизма. В центре его внимания находится не проблема обоснования знания, а процесс получения знания, то, как возникает знание. Формы современного конструктивизма многообразны и различаются в зависимости от ответа на вопрос, кто конструирует и по каким законам.

Наиболее известные формы современного конструктивизма – радикальный и социальный конструктивизм, их объединяет антиреалистическая установка. Однако антиреализм не является неизбежным следствием приверженности эпистемологическому конструктивизму, подтверждением чему служит деятельностный подход в познании, получивший развитие в отечественной философии в работах Э.В. Ильенкова, Г.П. Щедровицкого, И.С. Алексеева, В.С. Степина, В.А. Лекторского, С.Л. Рубинштейна и др. Заостряя внимание на возможности корреляции реализма и конструктивизма, В.А. Лекторский разработал концепцию конструктивного реализма. Известны также интерпретационный конструктивизм Х. Ленка, эрлангенский конструктивизм, нацеленный на преодоление наивного реализма через конструирование языковых методик, и др. Дадим краткую характеристику наиболее распространенных конструктивистских схем познания.

Подробный философский анализ концепций радикального конструктивизма Хайнца фон Ферстера, Э. фон Глазенфельда, П. Ватцлавика, Ж. Пиаже, У. Матураны и Ф. Варелы, Г. Рота представлен в книге С. Цоколова «Дискурс радикального конструктивизма» [8]. Основная идея радикального конструктивизма: знание не соответствует никакому реальному миру ввиду того, что

«реальный мир», как отмечает Эрнст фон Глазенфельд, – это тот мир, который субъект конструирует в процессе познания. Центральной проблемой радикального конструктивизма становится не обоснование знания, не рефлексия над тем, что мы познаем (знание «что»), а исследование самого процесса познания (знания «как»). Глазенфельд указывает, что особенность радикального конструктивизма в его радикальном отмежевании от всех форм традиционной эпистемологии, допускающей в той или иной мере соответствие знания объективной реальности.

Такая гносеологическая позиция не нова. Так, для Дж. Беркли вещь – это комплекс ощущений субъекта, Э. Мах трактовал познание как приспособление к среде, а не отражение действительности. Реальность, как утверждал Мах, дана познающему субъекту как соединение физического и психического в форме «нейтральных элементов мира», сущность которых не материальна и не идеальна, а есть нейтральное третье – опыт. Такая позиция, по мнению Маха, позволяет освободиться от удвоения мира в онтологии и реализует принцип экономии мышления в гносеологии [9]. Радикальный конструктивизм тоже стремится освободиться от удвоения мира и трактует познание как адаптацию посредством знания, конструируемого в ходе организации опыта. «Радикальность радикального конструктивизма состоит, прежде всего, в том, что он порывает с общепринятой традицией и предлагает теорию познания, в которой понятие знания больше не соотносится с „объективной“, онтологической действительностью, а определяется единственным образом как устанавливаемый порядок и организация опытного мира, формируемого в процессе жизни (проживания)» [10. Р. 23].

Знание не является ментальной копией реальности, но это и не произвольная конструкция, оно всегда привязано к действию и ограничено требованиями успешности действия. «Знание не должно пониматься как картина объективной действительности, скорее, как определенный способ организации опыта» [11. Р. 150]. Обвинения в солипсизме Глазенфельд отрицает, полагая, что радикальный конструктивизм занимает срединную позицию между корреспондентностью и солипсизмом.

Развитию конструктивистского подхода в познании способствовали достижения в области наук об искусственном интеллекте, нейронаук, психологии, проливающих дополнительный свет на познание как работу с информацией. Научные концепции, лежащие в основании радикального конструктивизма, – это генетическая психология Ж. Пиаже, кибернетика второго порядка Х. фон Ферстера и Г. Бэйтсона, биологическая теория аутопоэзиса У. Матураны и Ф. Варелы, нейробиология Г. Рота. В генетической эпистемологии Ж. Пиаже развивается адапционистский подход, познание рассматривается не как репрезентация объективной реальности, а как инструмент приспособления к миру. Кибернетические корни радикального конструктивизма связывают с идеями обратной связи, круговой причинности, самореферентности сознания. Фёрстер предлагает кибернетическую модель того, каким образом живой организм из качественно недифференцированных сигналов конструирует знание, отмечая, что познание представляет собой «вычисление» реальности, а «наблюдающий организм является одновременно как частью, так и соучастником наблюдаемого им мира» [12. S. 43].

В теории аутопоэзиса Матураны – Варелы выявляются биологические корни познания. Чилийские генетики предложили «не рассматривать мышление и язык как просто данные и никак не объяснимые качества, а взглянуть на них как на явления из нашей, человеческой области существования, которые возникают в процессе жизни (проживания) и в таком качестве должны интерпретироваться как биологические феномены» [13. Р. 48]. Познание понимается как жизнедеятельность, а знание – как механизм адаптации к окружающей среде. Опираясь на идею аутопоэтической замкнутости, авторы трактуют реальность не как априорно данное, а как конструкцию, обусловленную функционированием аутопоэтических систем. Аутопоэтические системы (от греч. *autos* = само; *poiein* = делать) – это системы, которые сами себя воссоздают, т.е. посредством собственных динамических процессов обособляют себя от окружающей среды, в отличие от аллопоэтических систем, неспособных производить составляющие ее элементы. Примером аутопоэтических систем является живой организм, примером аллопоэтической системы – механизм. Аутопоэтические системы – это открытые системы, обменивающиеся веществом, энергией, информацией с окружающей средой. В то же время они операционально замкнуты, самореферентны. Разделяя все многообразие систем на самореферентные системы, которые организуют состояния своих компонентов операционально закрытым способом, и инореферентные, Матурана и Варела применили эти характеристики не только для живых систем, но и для научного знания. Конструктивистская модель Матураны – Варелы вследствие сказанного может рассматриваться как эпистемология теории самоорганизации.

В концепции нейробиологического конструктивизма Г. Рота, представленной в его книге «Мозг и его действительность», исследуется проблема «познание – мозг». Он, как и его предшественники, опирается на парадигму самоорганизации, но главное внимание сосредоточивает на вопросе, как работает мозг. Исходный тезис можно сформулировать следующим образом: действительность, в которой я живу, является конструкцией мозга. Г. Рот различает смыслы категории «реальность» и действительность. Реальностью он называет объективный, независимый от сознания мир. Под действительностью понимается то, что создается реальным мозгом, все, что конструируется. «Реальность не существует где-то позади или около действительности, ее невозможно увидеть сквозь „дыру“ в действительности, поскольку мне никоим образом не дано установить границы своей действительности» [14. S. 358]. Реальность с позиций эпистемологического конструктивизма Рота недоступна, но предположение о ее существовании, целесообразно для объяснения стабильности системы восприятия. Поэтому вводится понятие действительности, которое всегда является конструкцией, имеющей какой-то порядок, что позволяет указать источник произвольности процесса конструирования.

Таким образом, радикальный конструктивизм сознательно отмежевывается от метафизических размышлений о бытии и рассматривает познание как самостоятельный процесс, знание – не как ментальную копию объекта, а как результат активной конструктивной деятельности субъекта. Критика радикального конструктивизма со стороны противников антиреализма, а реалистическая установка является важнейшей в мировоззрении естествоиспытателя, доста-

точно четко выражена Г. Фоллмером через аргумент опровержения теорий. А.В. Кезин воспроизводит некоторые аргументы критики радикального конструктивизма, в одном из которых отмечается: «Изучение истории науки показывает, что теорий, потерпевших крушение, было гораздо больше, чем тех, которые были признаны успешными. На чем терпят крушение теории? Для реалиста объяснение является простым: теории терпят крушение, потому что они являются ложными, потому что мир не таков, как предполагала теория. Чтобы быть другим, мир должен не только существовать; он должен иметь специфическую структуру, которой можно соответствовать или не соответствовать. Антиреалисты (идеалисты, позитивисты, конвенционалисты, прагматисты и особенно радикальные конструктивисты), напротив, не имеют ответа на этот вопрос» [15. С. 24].

Социальный конструктивизм, особый тип радикального конструктивизма, сформировался в социологии, для которой все социальные группы как предмет исследования суть конструкты. С середины 70-х гг. XX в. методы социального конструирования стали использоваться в социологии научного знания. Для сторонников социального конструктивизма научное знание социально конструируемо. Знание перестает быть индивидуальным достоянием, оно становится продуктом деятельности членов социума. Отрицается репрезентативная природа знания, укрепляется социально-коммуникативная, которая проявляется не только в гуманитарном знании, но и в естествознании. Истина перестает быть аналогом эмпирической достоверности и превращается в средство укрепления социальных позиций. В авангарде научных интересов оказываются язык и дискурс. Социальный конструктивизм, в свою очередь, может иметь и радикальную форму, и умеренную. Сторонники радикального конструктивизма указывают, что традиционная познавательная схема «субъект – объект – ментальное представление – знание» является функцией лингвистических конвенций, утвердившихся в культурных традициях и стандартах научного дискурса. Знание следует рассматривать как форму социального дискурса.

Выражение «социальное конструирование» получило распространение благодаря книге П. Бергера и Т. Лукмана «Социальное конструирование реальности». В конструктивистской интерпретации науки научное знание рассматривается не как отражение объективной реальности, а как результат «рефлексивного производства», продукт деятельности социальных акторов.

Выделяют два направления социального конструктивизма: экстерналистское и интерналистское, представленные сильной и слабой программами социологии науки. Сильная программа как вид социального конструктивизма (Д. Блур, Б. Барнс) формирование научного знания редуцирует к убеждениям и верованиям членов социальных групп. В монографии «Знание и социальные представления» Д. Блур показывает, что знания основаны на социальных образах, что логическая необходимость есть род морального долга, а объективность должна быть истолкована как социальный феномен. Например, объективность любого математического правила производна от тех представлений, которые сложились в данной культуре. Допустим, предлагает Д. Блур, что существует общество «примиренцев» и «соглашателей», в котором исторически не выработалась категория противоречия (т.е. дихотомия добра и зла, истинного и ложного, четного и нечетного...), а следовательно, не выра-

боталась и принятая в «нашей» математике форма доказательства от противного, основанная на этой категории. Поэтому в научном знании следует видеть скорее продукт культуры, который обусловлен обстоятельствами и который невозможно отделить от социального контекста его производства.

В соответствии со слабой программой социального конструктивизма объяснение научных теорий обусловлено коммуникацией в научном сообществе (Б. Латур, С. Вулгар, К. Кнорр-Цетина). В этой программе к фундаментальным понятиям исследований науки относится понятие «повседневная жизнь», а конструктивистская интерпретация противостоит концепции научного наблюдения. Представители социально-конструктивистского подхода подробно исследовали жизнь научной лаборатории. Согласно их выводам научная лаборатория неверно воспринимается как место, где идеи генерируют и проверяют: «Научная активность – это не активность относительно природы, это конструирование реальности, протекающее в жарких спорах. Лаборатория – это и место работы, и совокупность производительных сил, которые делают возможным это конструирование» [16. Р. 243].

К. Кнорр-Цетина отстаивает тезис, что основная цель научного предприятия состоит не в поиске истины, а в достижении успеха, в том, чтобы «заставить вещи работать желательным образом. На вопрос, всегда ли наука и научный прогресс связаны преимущественно с системами идей, она отвечает следующим образом. Вместо того, чтобы оценивать научные теории в терминах истинности и ложности, научную деятельность следует рассматривать по аналогии с биологической эволюцией, в процессе которой происходит постепенный отбор успешных и работающих новаций. Согласно такому подходу теории создаются не ради них самих, а чтобы способствовать эмпирическому успеху [17. Р. 34]. Основываясь на идее социальной конструируемости знания, постмодернизм и социальный конструктивизм утверждали, что наука не столько занята поиском истины, сколько отражает позицию власти, что инициировало дискуссию реалистов и антиреалистов, так называемые «научные войны».

Радикальному конструктивизму, который и в натуралистической, и в социальной версиях антиреалистичен, противостоит подход конструктивного реализма. Как отмечает В.А. Лекторский, конструктивный реализм – это не просто разновидность эпистемологического реализма, а целая программа исследований познания, подкрепленных экспериментами, опирающаяся на достижения когнитивной науки. В критике радикального конструктивизма он исходит из того, что не следует миф о данном заменять мифом о конструкции и что любая конструкция предполагает реальность, в которой она осуществляется [18. С. 440]. В познании из реальности извлекаются те качества реального мира, которые соотносимы с потребностями познающего и на извлечение которых эволюционно настроен когнитивный аппарат.

Эпистемологический конструктивизм, основывающийся на установке реализма, развивается сторонниками деятельностного подхода в отечественной философии. Поворот к реализму отмечается и в социальных науках: объектцентричная социальность (поздние исследования Кнорр-Цетины), общество как коммуникативная система (Н. Луман), акторно-сетевая модель (Б. Латур). К новой форме конструктивного реализма можно отнести энактивизм – концепцию телесности познания, получившую развитие в эпистемологии и в когнитивной науке, в которой познание понимается как укорененное

в жизни. Телесность познания обусловлена эволюционно сформированными способностями человеческого тела воспринимать реальность. Телесность сознания не означает отрицания идеальности его продуктов, но указывает на необходимость учета телесных детерминант духовной деятельности и познания. В концепции энактивизма реализуется холистический подход: сознание отелеснено, воплощено (*embodied mind*), а тело одухотворено, оживлено духом [19].

Авторами статьи была предложена модель эволюционного конструктивизма [20, 21]. Эволюционный конструктивизм основывается на установке реализма, исходит из того, что мышление не открывает объекты и не создает их, а скорее конструирует, извлекает из реальности то, что соотносимо с его деятельностью. При таком подходе круг «мир находится в мозгу, а мозг в мире» преобразуется в эволюционную спираль. В контексте эволюционного конструктивизма познание характеризуется не как отражение и не как представление или интерпретация, а как циклический самореферентный процесс взаимодействия субъекта, объекта и коммуникативной среды. Эволюционный конструктивизм – адекватная эпистемологическая схема объяснения бытия становящегося, эволюционных процессов. В эволюционном конструктивизме не осуществляется деонтологизации реальности, а формируется новая онтология – онтология процесса, а познание приобретает характер смыслопорождения. Реальность трактуется не как внешняя, по отношению к которой познающий субъект занимает позицию стороннего наблюдателя. Это реальность – процесс, в котором человек с его когнитивным аппаратом и нормами деятельности – звено и участник эволюции. Реальность не внешнее по отношению к человеку сущее и в то же время не внутренняя, не ментальная конструкция, это реальность, образующаяся на границе внутреннего и внешнего, на пересечении. Трактую реальность как процесс-систему с такими характеристиками, как сложность, спонтанность, нелинейность, саморазвитие, формируем новую онтологию и теорию познания. Категории «субъект» и «объект» – это не только гносеологические категории, а категории, имеющие и онтологическую размерность (познание – действие, конструирование).

В эволюционном конструктивизме субъект и объект не противостоят друг другу, а дополняют, доопределяют друг друга, взаимно конструируют. Взаимно определяют друг друга познающий человек и среда его когнитивной активности, субъект и объект познания, бытие и сознание. Познающий субъект не мыслительная способность, абстрагированная от человека, а человек, когнитивная способность которого, детерминирована его телесной, социальной, коммуникативной природой. Субъект предстает не как изначально данный, а как конструируемый в пространстве сетевых социальных и междисциплинарных взаимодействий, воплощающий и на уровне индивида, и на уровне научных сообществ черты коллективного субъекта познания.

На основании вышесказанного можно сделать вывод, что в эволюционном конструктивизме познание истолковывается как естественно-исторический процесс, а знание – как эффективное действие в изучаемой области. Такой подход позволяет обосновать возможность сохранения объективистской установки науки в познании сложных саморазвивающихся «человеко-размерных» систем. Объективно истинное объяснение и описание применительно к «человеко-размерным» объектам не только допускает, но и

предполагает включение аксиологических факторов в состав объясняющих предложений. Познание такого рода объектов не может не быть этически нагруженным, оно включает ценностные параметры. Сегодня происходит осмысление нового типа объективности, более полной объективности, включающей субъектную размерность, но не означающую субъективизма.

Приведем пример, отличающий эволюционный конструктивизм от других конструктивистских подходов. Так, сторонники социального конструктивизма трактуют знание как функцию лингвистических конвенций утвердившихся в культурных традициях и стандартах научного дискурса. Но это лишь одна сторона медали, вторая раскрывается в эволюционном конструктивизме на основе онтологии, построенной на идеях глобального эволюционизма, системности. В этом ракурсе коммуникативный уровень взаимодействий понимается не как фундаментальный, а как эволюционно обусловленный. Одним из ярких представителей эволюционного конструктивизма является Д. Деннет, предложивший концепцию инжиниринга знания: человек конструирует знание, обрабатывая информационные потоки, идущие от физического мира (объекта), от биологической материи (физиологический и чувствительный аппарат), от социума и культуры (ценности, язык, коммуникативные связи...).

Суть эволюционного конструктивизма состоит в интерпретации знания в свете более богатого репертуара задействованных в его получении когнитивных ресурсов, чем какой-либо определенный опыт. Субъект понимается как постоянно самоопределяющаяся в процессе коммуникативного действия целостность, характеризуемая физиологическими, биологическими, социальными, когнитивными, этическими и прочими параметрами порядка. Познание в эволюционном конструктивизме можно назвать сложностным познанием. Этот вид сложности порождается субъектом, который осознает себя не только как часть, но и как участника эволюции познаваемого им мира, как того, кто своей проективно-коммуникативной деятельностью этот мир конструирует.

Литература

1. Князева Е.Н. Конструктивистская эпистемология // *Философские науки*. 2010. № 11. С. 89–103.
2. Лосев А.Ф. *Дерзание духа*. М. : Политиздат, 1988. 366 с.
3. Свасьян К.А. *Становление европейской науки*. Ереван : Изд-во АН Армении, 1990. 377 с.
4. *Конструктивизм в эпистемологии и науках о человеке (материалы круглого стола)* // *Вопросы философии*. 2008. № 3. С. 3–37.
5. Рокмор Т. Постнеклассическая концепция науки В.С. Степина и эпистемологический конструктивизм // *Человек. Наука. Цивилизация: к семидесятилетию академика В.С. Степина*. М., 2004. С. 248–261.
6. Лекторский В.А. *Философия. Познание. Культура*. М. : Канон+, 2012. 384 с.
7. Sellars W. *Science, Perception and Reality*. London, 1963.
8. Цоколов С. Дискурс радикального конструктивизма. Традиции скептицизма в современной философии и теории познания. Мюнхен : Phren, 2000. 333 с.
9. Мах Э. *Познание и заблуждение*. М. : БИНОМ, 2003. 456 с.
10. Glasersfeld E. von. *Einführung in den radikalen Konstruktivismus* // Watzlawick P. (Hrsg.) *Die erfundene Wirklichkeit*. Piper Verlag, München, 1998. S. 16–38.
11. Glasersfeld E. von. *Radical Constructivism*. Palmer Press, London. 1996.
12. Foerster H. von. *Entdecken oder Erfinden. Wie laßt sich Verstehen verstehen?* // *Einführung in den Konstruktivismus*, Piper Verlag, München, 1997. S. 41–88.

13. Maturana H. The Biological Foundations of Self Con-sciousness and the Physical Domain of Existence // Beobachter, Wil-helm Fink Verlag, Munchen, 1992. P. 47–118.
14. Roth G. Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1997.
15. Кезин А.В. Радикальный конструктивизм: познание «в пещере» // Вестник Московского университета. Серия 7. Философия. 2004. № 4. С. 3–24.
16. Latour B., Woolgar S. Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts. London, 1979.
17. Knorr-Cetina K. The micro-sociological challenge of macrosociology. Towards a reconstruction of social theory and methodology // Towards an integration of micro- and macrosociology / Ed. by K. Knorr-Cetina, A. Cocourel. Boston etc., 1981.
18. Лекторский В.А. Реализм, антиреализм, конструктивизм и конструктивистский реализм в современной эпистемологии и науке // Человек в мире знания : к 80-летию Владислава Александровича Лекторского. М., 2012. С. 415–476.
19. Князева Е.Н. Энактивизм: новая форма конструктивизма в эпистемологии. М. : Университетская книга, 2014. 500 с.
20. Черникова И.В., Черникова Д.В. Эволюционный конструктивизм: к вопросу о познании познания // VI Международная конференция о когнитивной науке : тез. докл., Калининград, 23–27 июня 2014. Калининград, 2014. С. 623–624.
21. Chernikova I.V., Chernikova D.V. Evolutional Epistemology and Evolutional Constructivism as Cognitive Practices of the Modern Science [Electronic resource] // SHS Web of Conferences. Les Ulis: EDP Sciences, 2016. Vol. 28 : Research Paradigms Transformation in Social Sciences (RPTSS 2015).

Irina V. Chernikova, Tomsk State University; Tomsk Polytechnic University (Tomsk, Russian Federation).

E-mail: chernic@mail.tsu.ru

Darya V. Chernikova, Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation).

E-mail: chdv@mail.tsu.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 14–24.

DOI: 10.17223/1998863X/42/2

CONSTRUCTIVIST SCHEMES IN THE CONTEMPORARY THEORY OF COGNITION. EVOLUTIONARY CONSTRUCTIVISM

Keywords: epistemology; constructivism; realism; evolutionary constructivism.

The paper focuses on the analysis of constructivism in the philosophical theory of cognition. Constructivism as a cognitive practice states an active cognitive position of the subject who perceives by transforming, creating and constructing the environment. A constructivist approach in epistemology was initiated by Immanuel Kant. Foregrounding of constructivism was conditioned by addressing to the cognition of complex self-developing systems. Contemporary constructivism in a variety of its forms differs from classical by denial of existence of a predetermined phenomenon for the conscience. The most acknowledged forms of contemporary constructivism are radical and social constructivism. Radical constructivism deliberately dissociates itself from metaphysical reflections about existence and regards cognition as a self-consistent process. The central problem of radical constructivism is not the substantiation of knowledge, not the reflection on what we cognize (knowledge of “what”), but the research of the process of cognition (knowledge of “how”). For followers of social constructivism, scientific knowledge is socially constructed. Herewith, knowledge ceases to be an individual property, but becomes a product of the activities of members of society. Radical constructivism, in its naturalistic and social versions, is opposed to the approach of constructive realism. It is revealed that constructive realism is a complex program of cognition research. The authors of the paper suggest a model of evolutionary constructivism. Evolutionary constructivism is based on the principles of realism, and proceeds from the fact that thinking does not reveal objects, but constructs them, extracting from reality what correlates with its activities. With such an approach, the circle “the world is in the brain, and the brain is in the world” transforms into an evolutionary spiral. According to evolutionary constructivism, there is no de-ontologization of reality; reality is interpreted as a process-system. The subject is understood as a permanently self-determined integrity in the process of a communicative action, characterized by physiological, biological, social, cognitive and ethical parameters. Cognition within evolutionary constructivism can be called complexity cognition. This kind of complexity is engendered by the subject who realizes oneself not only as a part, but as a participant in the evolution of the world one cognizes, as the one who constructs this world with one’s projective and communicative activity.

References

1. Knyazeva, E.N. (2010) Konstruktivistskaya epistemologiya [Constructivist epistemology]. *Filosofskie nauki – Russian Journal of Philosophical Sciences*. 11. pp. 89–103.
2. Losev, A.F. (1988) *Derzanie dukha* [Daring of spirit]. Moscow: Politizdat. 1988.
3. Svasyan, K.A. (1990) *Stanovlenie evropeyskoy nauki* [The formation of European science]. Yerevan: Armenia AS.
4. Lektorskiy, V.A. et al. (2008) Konstruktivizm v epistemologii i naukakh o cheloveke (materialy kruglogo stola) [Constructivism in epistemology and sciences of man (materials of the round table)]. *Voprosy filosofii*. 3. pp. 3–37.
5. Rockmore, T. (2004) Postneklassicheskaya kontseptsiya nauki V.S. Stepina i epistemologicheskii konstruktivizm [Post-nonclassical concept of science by V.S. Stepin and epistemological constructivism]. In: Kasavin, I. (ed.) *Chelovek. Nauka. Tsivilizatsiya. K semidesyatiletiyu akademika V.S. Stepina* [Man. Science. Civilization. To the seventieth birthday of Academician V.S. Stepin]. Moscow: Kanon. pp. 248–261.
6. Lektorskiy, V.A. (2012) *Filosofiya. Poznanie. Kul'tura* [Philosophy. Cognition. Culture]. Moscow: Kanon+.
7. Sellars, W. (1963) *Science, Perception and Reality*. London: Routledge & Kegan Paul.
8. Tsokolov, S. (2000) *Diskurs radikal'nogo konstruktivizma. Traditsii skeptitsizma v sovremennoy filosofii i teorii poznaniya* [Discourse of radical constructivism. Traditions of skepticism in modern philosophy and theory of knowledge]. Munich: Phren.
9. Mach, E. (2003) *Poznanie i zabluzhdenie* [Cognition and Delusion]. Translated from German. Moscow: BINOM.
10. Glasersfeld, E. von. (1998) Einführung in den radikalen Konstruktivismus [Introduction to Radical Constructivism]. In: Watzlawick, P. (ed.) *Die erfundene Wirklichkeit* [The Invented Reality]. Munich: Piper Verlag. pp. 16–38.
11. Glasersfeld, E. von. (1996) *Radical Constructivism*. London: Palmer Press.
12. Foerster, H. von. (1997) Entdecken oder Erfinden. Wie laßt sich Verstehen verstehen? [Discover or invent. How can understanding be understood?]. In: Foerster, H. von, Glasersfeld, E. von, Hejl, P.M., Schmidt, S.J. & Watzlawick, P. *Einführung in den Konstruktivismus* [Introduction to Constructivism]. Munich: Piper Verlag. pp. 41–88.
13. Maturana, H. (1992) *The Biological Foundations of Self Consciousness and the Physical Domain of Existence*. Munich: Beobachter, Wilhelm Fink Verlag. pp. 47–118.
14. Roth, G. (1997) *Das Gehirn und seine Wirklichkeit* [The brain and its reality]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
15. Kezin, A.V. (2004) Radikal'nyy konstruktivizm: poznanie “v peshchere” [Radical constructivism: cognition “in the cave”]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya – Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy*. 4. pp. 3–24.
16. Latour, B. & Woolgar, S. (1979) *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*. Princeton University Press.
17. Knorr-Cetina, K. (1981) The micro-sociological challenge of macrosociology. Towards a reconstruction of social theory and methodology. In: Knorr-Cetina, K. & Cocourel, A. (eds) *Towards an integration of micro- and macrosociology*. Boston: Routledge & Kegan Paul.
18. Lektorskiy, V.A. (2012) Realizm, antirealizm, konstruktivizm i konstruktivistskiy realizm v sovremennoy epistemologii i nauke [Realism, anti-realism, constructivism and constructivist realism in modern epistemology and science]. In: Avtonomova, N.S. & Pruzhinin, B.I. (eds) *Chelovek v mire znaniya* [Man in the World of Knowledge]. Moscow: ROSSPEN. pp. 415–476.
19. Knyazeva, E.N. (2014) *Enaktivizm: novaya forma konstruktivizma v epistemologii* [Enactivism: a new form of constructivism in epistemology]. Moscow: Universitetskaya kniga.
20. Chernikova, I.V. & Chernikova, D.V. (2014) [Evolutionary constructivism: On cognition of knowledge]. *Proc. of the Sixth International Conference on Cognitive Science*. Kaliningrad. June 23–27, 2014. Kaliningrad. pp. 623–624. (In Russian).
21. Chernikova, I.V. & Chernikova, D.V. (2016) Evolutional Epistemology and Evolutional Constructivism as Cognitive Practices of the Modern Science. *SHS Web of Conferences*. 28.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 162.6+614.253

DOI: 10.17223/1998863X/42/3

Н.М. Воеводин, Е.Н. Лисанюк

АРГУМЕНТАЦИЯ В НАЧАЛЕ ЭВТАНАЗИИ

Лечить или не лечить безнадежно больного? Не лечить, отвечает Платон, и для этого достаточно знания врача о неизлечимости больного. Лечить, говорит Аристотель, потому что для лечения больного достаточно, чтобы врач считал возможным возвращение здоровья. Мы показываем, почему позиции Платона и Аристотеля при определенных условиях подразумевают и противоположные ответы.

Ключевые слова: пассивная эвтаназия, практическая аргументация, Платон, Аристотель, Гиппократ.

1. Введение

В 1939 г. случилось два события, ознаменовавших современный этап дискуссий по проблеме эвтаназии, сопровождающих эту практику с древних времен¹. Основоположник психоанализа З. Фрейд, чтобы избавиться от мучений, вызванных раком и многочисленными операциями, попросил своего врача о большой дозе морфия, получил ее и покончил с собой. В этом же году в гитлеровской Германии была принята государственная программа принудительной эвтаназии *Aktion T4*, в ходе которой около 275 тыс. человек из-за ограничений в умственном развитии или неизлечимых заболеваний были признаны бесполезными для общества и отправлены в газовые камеры [2. С. 263–281]. Когда дело касалось граждан Германии, родственников отобранных врачами кандидатов на умерщвление вынуждали давать на это согласие, апеллируя к интересам общества. Согласие больных на лечение и право отказаться от него делают человека активным участником собственного лечения наряду с врачом и решают две важные задачи: исключают возможность недобровольной эвтаназии, осуществляемой без учета мнения умерщвляемого, как это фактически делалось в *Aktion T4*, и составляют необходимое условие для обоснованности решения об эвтаназии. Особенность современного этапа заключается в том, что на первый план выходят роли

¹ Об истории практики эвтаназии см. [1].

умерщвляемого и врача¹. В статье будут рассмотрены аргументы за и против эвтаназии в Античности, когда мнение умерщвляемого не брали в расчет и возлагали всю полноту ответственности на врача, что придавало особый вес доводам, выдвигаемым врачом в обоснование своего решения.

Вопрос о том, как осуществить эвтаназию – сбросить в пропасть, травить ядом, делать инъекцию и т.п., хотя и связан с проблемой эвтаназии, но является по сути техническим и отражает уровень развития медико-биологических технологий. Проблему эвтаназии образует не способ ее осуществления, а столкновение все новых моральных и юридических аргументов за и против ее применения, отражающих неодинаковое отношение к ней в обществе. В этом аспекте проблема эвтаназии не имеет однозначного решения и вряд ли исчезнет с повестки дня, что делает актуальным изучение подобных аргументов не только с точки зрения этики или права, чему посвящено немало публикаций², но и теории аргументации, где исследования еще только начинаются [9]. Взгляд на аргументы об эвтаназии, охватывающий их строение и механизмы порождения, позволит выявить в них то, что принимается по умолчанию как само собой разумеющееся, и тем самым сделать эксплицитными ряд важных положений, затрагивающих суть проблемы эвтаназии, включая роль врача и умерщвляемого.

Платон в «Государстве» выступил сторонником эвтаназии, а Аристотель в «Риторике» занял противоположную позицию. Речь шла о пассивной эвтаназии в форме отказа врача от лечения безнадежного больного, и вопрос стоял так: врач должен лечить таких больных или отказаться от этого. Иных видов эвтаназии мы здесь не касаемся. Мы рассмотрим, как Платон и Аристотель строили свою аргументацию, и покажем, что их позиции не столь однозначны и не так далеки друг от друга, как это следует из буквального их прочтения. Узловой момент обеих позиций – знание врача об излечимости и об особенностях лечения больного, выступающее достаточным условием для решения об эвтаназии. Вопрос о том, лечить или не лечить, – это вопрос о действиях, и врач обосновывает свой ответ при помощи практической аргументации действий, носящей отменяемый, или презумптивный, характер, поэтому каждый из ответов двоякий и говорит, при каких условиях лечить, а при каких – нет. В развернутой форме ответ Платона – «не лечить, если (и только если) неизлечим, но если излечим, то лечить», где подразумевается, что знание врача о неизлечимости больного – это достаточное условие для того, чтобы врач отказал в лечении, а его знание об излечимости – необходи-

¹ Сегодня разные формы эвтаназии легализованы в ряде стран, например в Нидерландах, Бельгии, а также в некоторых штатах США. В России отношение к эвтаназии двоякое. С одной стороны, ст. 45 Федерального закона № 323 «Об основах охраны здоровья граждан в РФ» от 21.11.2011 запрещает врачам «удовлетворять просьбы больного об ускорении его смерти», поэтому запрещена активная эвтаназия, т.е. прямое умерщвление пациента, когда врач непосредственно участвует в нем, как в *Aktion T4*, или оказывает опосредованное содействие этому, как поступил врач З. Фрейда. В духе этого запрета часто понимают и право человека на жизнь, закрепленное в ст. 20 Конституции РФ, но эта интерпретация вызывает возражения, ведь право на жизнь не подразумевает обязанности гражданина жить, хотя и требует от государства не оставлять усилия по охране этого права [3]. С другой стороны, ст. 19–20 того же закона предусматривают необходимость согласия пациента на медицинское вмешательство и допускают отказ от лечения, что косвенным образом открывает возможность пассивной эвтаназии по решению больного, как сделал З. Фрейд.

² См. обзоры этических аргументов в [4, 5], юридических – в [6, 7], о свободе воли человека – в [8].

мое условие для того, чтобы он приступил к нему. Ответ Аристотеля – «лечить, если (и только если) лечение возможно, а если неизлечим, то не лечить», где знание врача о возможности лечения есть достаточное условие для того, чтобы лечить больного, а знание врача о невозможности лечения – необходимое условие для того, чтобы от этого отказаться. Аргумент Платона «к добродетели» возводит знание врача в добродетель, он опирается на достоверное знание врача об излечимости пациента, в котором проявляется добродетельность души врача в том, чтобы на основе этого знания умножать благополучие общества посредством излечения тех, кто способен внести вклад в общее благо, и во избежание урона бесполезных не лечить. Аргумент Аристотеля «к пациенту» во главу угла ставит практическое знание врача о возможности лечения данного больного, чтобы если и не вылечить его, то хотя бы приблизиться к этому, потому что возвращение здоровья составляет цель деятельности врача, но в силу эмпирических обстоятельств она достижима не всегда.

2. Пассивная эвтаназия и античная медицина

Платон выдвигает два аргумента в пользу эвтаназии, медицинский и социальный, второй следует из первого. Медицинский аргумент заключается в неизлечимости недуга или неизлечимости больного. Если врачу известно, что больной неизлечим в одном из этих аспектов, то в лечении надлежит отказать, потому что безнадежный больной больше не может быть полноценным членом общества – в этом состоит социальный аргумент:

«Этою-то мыслью водился и Асклепий, когда... тела, внутренне и всецело пораженные болезнью, не решался исчерпывать и наливать понемногу, чтобы доставить человеку долгую и несчастную жизнь и произвести от него, как надобно думать, другое такое же поколение; напротив, кто назначенного природою периода прожить не может, того, как человека, бесполезного ни себе самому, ни городу, положил и не лечить» [10. 407 D]

Платон разделяет позицию Гиппократ, вменяющего врачу в обязанность отказать в лечении больному, когда врач знает о его неизлечимости:

«К тем, кто уже побеждены болезнью, медицина не протягивает своей руки, когда достаточно известно, что в данном случае медицина не может помочь» [11. С. 30].

Знание врача о неизлечимости больного играет важную роль и в позиции Аристотеля, выступившего против эвтаназии. Это знание практическое и потому лишь правдоподобное, что делает целью врачевания не только возвращение здоровья больному, но и приближение к этому:

«Возможно хорошо лечить и таких людей, которые уже не могут выздороветь, ведь дело врачебного искусства заключается не в том, чтобы делать всякого человека здоровым, но в том, чтобы, насколько возможно, приблизиться к этой цели» [12. I, 1, 1355a].

Позиции Гиппократ, Платона и Аристотеля указывают на три взаимосвязанные особенности античной медицины в аспекте пассивной эвтаназии:

- эпистемические основания решения об эвтаназии, принимаемого врачом на основе своих знаний;
- функциональное понимание здоровья как отсутствия болезни;
- патерналистский характер античной медицины.

С самого начала использования эвтаназии решалось, как надлежит поступить и почему, и подобные делиберативные рассуждения были частью «медицинских дискурсов, которые... отражают господствующую в обществе форму мышления» [13. С. 70]. Решение об эвтаназии было обусловлено не столько биологическими обстоятельствами, сколько интересами общества, благополучием его членов, поэтому уже в доисторическую эпоху, когда речь шла о хилых младенцах, немощных стариках или умственно неполноценных людях, его принимали уважаемые члены общества, а роль умерщвляемых была пассивной. В сотериологических культурах, господствовавших вплоть до середины XIX в., вопросы жизни и смерти, которые сегодня в значительной степени находятся в ведении науки, биологии и медицины в особенности, проблему эвтаназии связывали не с биологической, а с духовной жизнью человека, не с телом, а с душой, поэтому начало жизни и ее окончание сопровождали не врачи, занимавшиеся манипуляциями с телом, а служители культа, на которых возлагалась обязанность наставлять и руководить душой¹. Одним из первых врача у постели умирающего поместил Ф. Бэкон, полагавший, что «долг врача состоит не только в том, чтобы восстанавливать здоровье, но и в том, чтобы облегчать страдания и мучения, причиняемые болезнями... даже и в том случае, когда уже нет никакой надежды на спасение и можно лишь сделать самую смерть более легкой и спокойной, потому что эта эвтаназия... уже сама по себе является немалым счастьем» [15. С. 255–256].

Клятва Гиппократов, которую в современных дискуссиях часто приводят как аргумент против эвтаназии, запрещает врачу участие в активной эвтаназии прямо или опосредованно:

«Я не дам никому просимого у меня смертельного средства и не покажу пути для подобного замысла» [11. С. 87–88].

Гиппократов запрет на участие врача в активной эвтаназии нацелен на исключение за пределами врачебного искусства его роли в определении того, кто достоин жизни, а кто – смерти, что подкреплено требованием к врачу отказаться лечить безнадежного больного. Это вполне согласуется с сотериологической традицией. Требование пассивной эвтаназии в форме отказа врача лечить безнадежного больного устраняет и практическую возможность для вмешательства врача в решение вопроса о смерти, лежащего вне врачебного искусства, ограниченного вопросами жизни – болезней и их лечения. Важным аспектом здесь является эпистемический: знание врача о безнадежности больного фактически констатирует обреченность тела на смерть и делает социально невозможным браться за его лечение, оно определяет момент, когда остается говорить лишь о духовном спасении. Трудность состоит в том, что знание врача о неизлечимости больного должно быть необходимым и достаточным для установления такого момента и достоверным, чтобы исключить возможность ошибки. Достичь подобного знания врачу непросто, и если в вопросе о неизлечимости недуга можно считать достоверными сведения о том, известны ли медицине способы лечения данной болезни, то в вопросе неизлечимости больного проблематично установить даже такую не самую строгую границу.

¹ Например, специальные «служители смерти» в традиционной культуре Сардинии [14]. Платон допускал, чтобы врачи «дурных и неисцелимых по душе умерщвляли сами» [10. 409e].

Что понимать под (не)излечимостью больного, терминальными стадиями его недуга, зависит от того, как трактуется связь между здоровьем и болезнью. Для древней медицины свойственно функциональное понимание здоровья, трактуемое в духе физикализма как отсутствие болезни – клинических симптомов деятельности организма за пределами нормы, устанавливаемой относительно болезни как дисбаланса организма и внешней среды. При таком понимании деятельность врача направлена на устранение болезни, ее целью является возвращение здоровья, отождествляемое с излечением от болезни и возвращением организма к нормальной жизнедеятельности. На современном этапе функциональный подход применяется в специальных разделах медицины. Определение здоровья ВОЗ трактует как относительное «состояние полного физического, душевного и социального благополучия, а не только отсутствие болезней и физических дефектов». В понимании здоровья, основанном на биомедицинском, биосоциальном или ценностном подходах, центральное место занимает норма, играющая роль коррелята здоровья. Норма устанавливается на основе совокупности субъективных и объективных особенностей организма человека, а целью деятельности врача является не только возвращение здоровья как излечение болезни в функциональном понимании, но и поддержание относительной нормы жизнедеятельности организма в целом [16].

Врач действует в духе функционального понимания здоровья, когда отказывает больному в лечении из-за его безнадежности, и при этом имеет в виду неизлечимость больного или недуга, от которого лечения нет. Функциональный подход не подразумевает, что действия врача могут быть направлены на нечто за пределами устранения болезни, например на паллиативное облегчение страданий больного. Паллиативная помощь нацелена на поддержание жизни и противоположна идее эвтаназии независимо от того, как понимается здоровье [17]. В духе относительного понимания врач отказывает больному в лечении по причине того, что невозможно вернуть данного больного к нормальной жизнедеятельности в силу его состояния, хотя болезнь, возможно, излечима. Относительное понимание допускает модификацию нормы здоровья, когда речь идет о хронических заболеваниях или неустраняемых ограничениях здоровья, вызванных, например, диабетом или отсутствием конечности. На практике неизлечимость больного и болезни тесно связаны, но в аспекте достоверного знания врача отличается аргументация, обосновывающая отказ от лечения.

Функциональное и относительное понимание здоровья влияют на аргументацию решения об эвтаназии в аспекте благополучия человека и общества в целом, важной составляющей которого выступает здоровье. Этот аспект играет весомую роль в аргументе Платона к добродетели, трактуемой в духе идеи общего блага. Утрата здоровья подрывает благополучие человека и общества в его объективистской трактовке, характерной для Античности, и также в более близких современности гедонистической и телеологической трактовках [18. С. 12]. В античном обществе из здоровья каждого из его членов в функциональном понимании складывалось благополучие общества, на что указывают распространенные практики недобровольной эвтаназии его членов, признанных неполноценными, а также мнение Платона о бесполезности для общества тех, чье состояние не позволяет устранить болезнь. Относи-

тельное понимание здоровья как элемента благополучия выводит на первый план измерение здоровья в положительном смысле [19] и во главу угла ставит вопросы самоорганизации человека как комплексной системы [20. С. 90]. В результате связь между здоровьем индивида и благополучием общества сводится к балансу образа жизни и доступности потребления, в том числе и медицинских услуг [21], обеспечивающих социальную и экономическую устойчивость общества и приобретающих отчетливо субъектный, а порой и субъективный характер [22].

В этой связи человек и состояние его здоровья становятся водоразделом между двумя основными моделями взаимодействия врача и пациента, активно-активной и активно-пассивной [23].

Первая подразумевает, что у врачевания два субъекта, врач и пациент, который является также и объектом врачевания. Эта модель делает пациента рациональным субъектом лечения, врач же призван консультировать его и помогать в осуществлении лечения, поэтому за рамками конкретных задач технического характера различие между врачом и пациентом не проводится. К такой модели стремятся в современных обществах, чтобы сделать пациента активным соучастником лечения не только для того, чтобы вместе с врачом противостоять недугу, что характерно и для античной медицины [24. 450е], но и для того, чтобы разделить ответственность за принятие решений между врачом и пациентом [25]. Активно-пассивная модель состоит в том, что активный субъект воплощен в фигуре врача, играющей центральную роль [26. С. 8], а пациенту и его здоровью отводится либо зависимая от врача роль второго плана, либо объекта. Эта патерналистская модель продиктована технологиями излечения, в которые пациент включен в качестве элемента, представлениями об измененном болезнью сознании пациента, препятствующем адекватности в оценках и решениях, корпусом профессиональных знаний и компетенций, призванных отличить и тем самым удостоверить врача, способного и достойного лечить, что особенно характерно для античной медицины [27].

В патерналистском характере античной медицины, соответствующем активно-пассивной модели отношений врача и пациента, состоит ее третья особенность: пациент – это объект приложения усилий врача [11. С. 114–115], он играет пассивную роль. Поэтому ни Платон, ни Гиппократ, ни Аристотель, когда обсуждают, должен ли врач лечить безнадежного пациента, мнение самого пациента в расчет не берут и всю полноту ответственности за решение возлагают на врача. В аспекте практической аргументации это означает, что достаточным условием обоснованности решения об эвтаназии является знание врача об излечимости или лечении пациента.

3. Практическая аргументация в античной медицине

В теории аргументации различают теоретическую и практическую аргументацию [28], первая касается фактов и ситуаций и состоит из дескриптивных предложений, а вторая носит делиберативный характер, с ее помощью обосновывают действия по достижению какой-либо цели или поступки в соответствии с некими нормами или ценностями. Практическая аргументация содержит недескриптивные элементы, выражающие цели, ценности, намерения и т.п. Теоретическая аргументация, включающая логически строгие и

нестрогие, или правдоподобные, умозаклучения, играет важную роль при постановке диагноза, уточнении состояния больного и т.п. [29, 30]. Практическая аргументация выходит на первый план при принятии врачебных решений и составлении плана лечения, когда цели и задачи для этого уже определены при помощи теоретической аргументации. В практической аргументации заключение выводят из посылок на основе установления каузальных связей между целью, обстоятельствами, условиями и ожидаемыми последствиями планируемых действий.

Формальное отличие теоретической аргументации от практической состоит в способе связи между посылками и заключением. В первом случае посылкам и заключению, описательным предложениям, можно приписать логические значения и затем, выявив логическую форму умозаклучения, которая призвана гарантировать перенос логического значения «истинно» от посылок к заключению, проверить, следует ли заключение из посылок с необходимостью или с некоторой вероятностью. Во втором случае такая проверка недоступна, потому что в практическом рассуждении подобной формальной связи между посылками и заключением нет в силу двух его особенностей. Оно содержит недескриптивные элементы, которым нельзя приписать логического значения, как это делают с описательными посылками и заключением теоретического умозаклучения, и отличается отменяемым, или презумптивным, характером связи между посылками и заключением. В практической аргументации добавление нового условия или обстоятельства планируемого действия или их изменение влекут отмену первоначального заключения. Поэтому, чтобы избежать рискованных действий наугад, современные тренинги по успешному поведению советуют иметь в запасе «план Б», содержащий альтернативную линию поведению с учетом изменения условий. По этой же причине вслед за Платоном и Аристотелем мы рассматриваем не только их явные ответы «не лечить» и «лечить», но и противоположные им неявные ответы, которые требуется заготовить на случай, когда достаточные условия в пользу их явных ответов не выполняются. В современных практиках эвтаназии там, где они легализованы, устойчивость связи между посылками и заключением практической аргументации, обосновывающей заключение врача в пользу эвтаназии, обеспечивается на социально-коммуникативном уровне при помощи согласия умерщвляемого, которое есть также и согласие с этим рассуждением.

Для проверки обоснованности заключения в практическом рассуждении используют схемы аргументации – аналог логической формы и критические вопросы к ним, посредством которых можно оценить достоверность посылок и проверить наличие устойчивой связи, чаще всего каузальной, между посылками и заключением [31]. В практических рассуждениях наиболее распространены схемы «от последствий» и «от ценностей». Суть этих схем состоит в конструировании рассуждения, заключение которого включает искомую цель или ценность в множество прогнозируемых последствий планируемого действия при помощи выявления устойчивой связи между элементами планируемой линии поведения. Обобщенная позитивная форма таких схем следующая:

- 1) цель Goal / ценность Value желательна;
- 2) цель Goal реальна / ценность Value заслуживает продвижения;

3) чтобы достичь Goal / способствовать Value, необходимо / достаточно выполнить действие С;

4) действие С выполнимо и не приносит вреда;

5) значит, ради достижения Goal / продвижения Value я выполню С.

Негативная форма такова:

1) цель Goal / ценность Value желательна;

2) цель Goal реальна / ценность Value заслуживает продвижения;

3) чтобы достичь Goal / способствовать Value, необходимо / достаточно воздержаться от действия С;

4) действие С выполнимо, но приносит вред;

5) значит, ради достижения Goal / продвижения Value я воздержусь от С.

Вот примеры критических вопросов к ним:

Почему *Goal* / *Value* желательны?

Реально ли достичь *Goal* ?

Заслуживает ли *Value* чтобы действовать во имя нее?

Действительно ли выполнение (воздержание от) С обеспечит / будет способствовать *Goal* / *Value*?

Критические вопросы позволяют проверить, принимаются ли посылки как достоверные или, наоборот, вызывают критику и требуют дополнительного обоснования, что равнозначно построению нового практического рассуждения. В этом проявляется его отменяемый характер.

Реконструируем в позитивную форму с необходимым условием пример рассуждения врача, который приводит Аристотель в «Метафизике» [32. 7 1032b 5–25]. Для удобства изложения врача назовем Эсхин, а больного – Кориск:

1) цель моих действий – возвращение здоровья Кориску;

2) это реальная цель;

3) чтобы вернуть здоровье Кориску, необходимо достичь равномерности в его теле:

для равномерности в теле Кориска «в нем должна быть теплота»;

для теплоты в теле Кориска «он должен согреться»;

для того чтобы Кориск согрелся, ему необходимо растирание;

4) растирание Кориска выполнимо и не принесет вреда;

5) значит, ради возвращения здоровья Кориску я применю растирание.

В этом примере Аристотеля инкорпорированы и ответы на возможные критические вопросы к посылкам, обосновывающие связь между излечением и равномерностью в теле больного, равномерностью и теплотой и т.д. Сомнение врача в одной из посылок 1–4 может вызвать ее уточнение или замену, что приведет к отмене заключения. Например, если врач сомневается, что здоровье Кориска обеспечит равномерность, или подозревает, что растирание может принести вред Кориску или что Кориск неизлечим, то посылки 3, 4 и 2 соответственно требуют дополнительного исследования, а это отменяет заключение, по крайней мере, до тех пор, пока эти сомнения и подозрения не будут отклонены. Аристотель был первым, кто провел границу между теоретическим демонстративным умозаключением, наиболее известной разновидностью которого является простой категорический силлогизм, и практическим силлогизмом, заключением которого выступает «правильное стремление». Он

считал, что поступать согласно правильному стремлению – значит обладать добродетелью рассудительности *phronesis* [33. 6, 1140a 35-b 30].

Рассуждение «от ценности» в сочетании с рассуждением «от последствий» можно вычленить в примере Галена о двух врачах, лечивших укушенных собакой [34. 6]. Оба врача стремились к возвращению здоровья своим пациентам, хотя достичь этого удалось лишь одному из них. Первый врач сосредоточился на устранении симптомов болезни, он вылечил рану от укуса, но больной скончался от бешенства. Пациент второго врача помимо лечения раны получал лекарство от бешенства и выздоровел. Цель у врачей была одинаковая – вылечить болезнь посредством устранения симптомов, но добавок к этому второй врач исходил из своего долга обеспечить восстановление здоровья пациента как ценности в целом, несводимой к симптомам болезни. Угрозу для здоровья представляла не только видимая рана от укуса, но и возможное, хотя и бессимптомное заражение бешенством, не приведшее к болезни, от которой требовалось бы лечение в функциональном понимании здоровья. Пациент второго врача не заболел бешенством либо благодаря тому, что принимал лекарство, либо из-за того, что не был заражен и принимал лекарство профилактически. В обоих случаях учесть вероятность такого заражения врачу позволило понимание здоровья пациента не как цели, равнозначной отсутствию выявленной болезни, но как ценности, включающей знание того, в чем состоит здоровье пациента, что его поддерживает, а что ему угрожает, а также опыт в применении этих знаний на практике. Реконструировать рассуждение второго врача по схеме «от ценностей» мы оставляем читателю.

4. Платон и аргумент «к добродетели»

Позиции Платона, которую мы называем аргументом «к добродетели», свойственны все три особенности античной медицины – эпистемическое основание решения, функциональное понимание здоровья и патерналистский характер. Она зиждется на весомой социальной роли врача в обществе и коренится в трех платоновских идеях, связанных с добродетелью. Первая – это идея общего блага [10. IV, 509a–e], воплощением которой в контексте врачевания выступает благополучие общества в целом, подразумевающее своей составной частью здоровье его членов. Вторая – идея вечной и неизменной души, наполняющей жизнью тело, словно сосуд [35. 80a–e], а третья – идея совершенства врача в своем искусстве, необходимый компонент его добродетелей, не дающий врачу права на ошибку [10. I, 340d–e]. Эти три идеи обособывают центральное для аргументации Платона положение о том, что моральные добродетели врача как особенности его души включают его знания и выступают проявлением идеи общего блага. Они составляют необходимый элемент профессиональных требований к нему и способствуют успеху во врачевании.

Свой ответ «не лечить» в пользу пассивной эвтаназии Платон выражает явно и неоднократно. Этот ответ относится исключительно к «больному по природе и невоздержному» [Там же. 408 B]. Определить, таков ли его пациент, может и должен только врач – в этом заключается эпистемический и патерналистский характер позиции Платона. Она зиждется на том, что причина неизлечимости безнадежного больного – это не сам по себе смертельный

недуг, а слабая или ущербная душа, неправильно руководящая телом. Из-за этого люди становятся хилыми, склоняются к неправильному образу жизни и т.п. Отказывая в лечении такому больному, врач проявляет свою добродетельность в том, что поступает согласно соображениям общего блага, требующим от него направлять свое искусство на достойных людей и не растрачивать на тех, кого уже не спасти, чья душа не стремится наполнить тело здоровьем, или тех, кто бесполезен для общества [10. 407 D]. Другой довод Платона в пользу «не лечить» состоит в том, чтобы избежать хилого потомства от не слишком здоровых людей. Этот его довод бьет мимо цели, потому что если врачебная наука позволяет тому, кто считался безнадежным, излечиться и обзавестись потомством, то определить такого человека в неизлечимые было ошибкой, права на которую Платон врачу не дает из соображений общего блага.

Слабое место позиции Платона «не лечить» – это практическая аргументация, призванная обосновать такое решение, подразумевающее, что еще до того, как приступить к лечению, врач наперед знает своего больного, как лечить его болезнь и каков прогноз ее лечения у этого больного – ситуация, напоминающая «парадокс» Менона [36]. Отбрасывая предположение о врожденном знании врача, потому что оно уравнило бы медицину с оккультизмом, получим, что врач, не принимаясь лечить больного, должен обладать знанием о его неизлечимости, что сомнительно. Но даже если допустить такую возможность, то помимо знания о состоянии больного либо врач легко может установить, к какой категории людей в смысле добродетелей и состояния души относится обратившийся к нему больной, либо он берется за лечение лишь знакомых, например друзей или известных в обществе людей. Второе, однако, не вполне согласуется с его идеей о том, что, практикуя свое искусство, врач делает добро другим [10. 332 d], включая и своих друзей. Вместе с тем правдоподобный характер практической аргументации, допускающей использование достаточного или необходимого условий в посылке 3, расширяет пространство свободы решения для платоновского врача, который в противном случае был бы ограничен жесткой бинарной дихотомией, ведь знать, что данный больной неизлечим, – значит знать, что утверждение, что он излечим, неверно, и наоборот.

Рассмотрим рассуждения врача на примере. Пусть к врачу Эсхину за помощью обратился некто Кориск. Осмотрев его, Эсхин определил, что недуг поддается лечению, но Кориск, похоже, не воздержан и духом слаб, поэтому уверенности в его излечении нет. Вот какое рассуждение по схеме «от ценностей» может сконструировать Эсхин:

- 1) ценность общего блага требует лечить лишь достойных \ излечимых;
- 2) ценность общего блага заслуживает продвижения;
- 3) чтобы продвигать ценность общего блага, необходимо воздержаться от лечения неизлечимого Кориска;

- 4) воздержаться от лечения Кориска выполнимо, это не приносит вреда;
- 5) значит, ради общего блага я воздержусь от лечения Кориска.

Посылки 3 и 4 спорные. Чтобы знать, что отказ от лечения Кориска внесет вклад в общее благополучие и не принесет вреда, Эсхин должен наверняка знать о безнадежности Кориска, выступающей необходимым условием для заключения 5. Как же Эсхину не промахнуться с ответом? Как распознать в

недужном теле незнакомца порочную душу и не проглядеть уважаемого члена общества? Внести вклад в общее благо может лишь верное решение Эсхина, а неверное неминуемо нанесет вред, неверным решением Эсхин либо рискует погубить Кориска, достойного гражданина, которого можно было вылечить, либо впустую потратит свое мастерство на его неуспешное лечение. Такая эпистемическая ошибка не согласуется с представлением Платона о необходимой добродетельности врача, предполагающей знание того, что хорошо и что плохо для больного, и для благополучия общества в конкретной ситуации в свете важной социальной роли врача [37].

Ответы на эти вопросы дает сам Платон. В целях приобретения полезного опыта он советует врачу «иметь дело по возможности с большим числом совсем безнадежных больных» [10. 408 d-e], имея в виду не только практический опыт касательно того, как лечить [38. 345 a], но и опыт духовный. «Врачи сделаются совершеннейшими... если, начав с детства, будут не только изучать свое искусство, но и заниматься весьма многими и очень худыми телами, да и сами на себе переиспытуют все болезни и по природе окажутся не слишком здоровыми; потому что тело лечат они, думаю, не телом – иначе тела не позволили бы себе когда-либо быть и делаться худыми, – но тело душою, которая, будучи или сделавшись худою, не может хорошо пользоваться что-нибудь» [10. 408e].

Таким образом, Платон рекомендует врачу лечить безнадежных больных, чтобы знать, кто излечим, а кто – нет, и быть способным принять правильное решение, для которого необходимо не только обладать практическим опытом и специальными знаниями, но и воспитывать добродетельные качества души самого врача, обращаясь, в том числе и к лечению безнадежных больных. Решение «не лечить» врач может и должен принять не ранее, чем врачу станет достоверно известно о неизлечимости больного – необходимым условием, знание о наличии которого будет достаточным основанием, чтобы отказаться от лечения. В противном случае больной считается излечимым и следует продолжать его лечение. Поэтому развернутый ответ Платона – «не лечить, если (и только если) неизлечим, и лечить, если лечить, то излечим», где вторая часть ответа касается ситуации, когда не выполняется необходимое условие неизлечимости больного и достаточное условие знания врача о ней. Этот ответ исходит непосредственно из идеи общего блага, подразумевает вклад врача в благополучие общества, добродетельность врача, включающую его знания, и главенствующую роль душ, а не тел (пациента и врача) в русле платоновского учения о душе.

5. Аристотель и аргумент «к пациенту»

Ответ Аристотеля заключается в том, чтобы «лечить, если (и только если) это возможно, но если невозможно, то не лечить». Возможность лечения больного выступает достаточным условием, чтобы врач лечил даже безнадежного больного, а невозможность лечения – необходимым условием, чтобы отказаться от этого. Позиции как Платона, так и Аристотеля свойственны все три особенности античной медицины, связанные с эвтаназией: эпистемическая основа решения, функциональное понимание здоровья и патерналистский характер. Отличие состоит в ином эпистемическом статусе знаний вра-

ча, что влечет иную трактовку цели врачебного искусства и назначения врачевания.

Врачебные знания Стагирит не возводит в статус добродетели, для него искусство врачевания – это искусство практическое, оно относится к τέχνη и демонстрирует «отчетливое понимание критериев τέχνη: полезность, строго определенная цель, знание предмета и способность передаваться в процессе обучения» [39. С. 90]. В искусство врачевания он включает эмпирические умения, проистекающие из опыта врача, и навыки рассудительности, или практической аргументации. Для этого искусства недостаточно обладать необходимо достоверными теоретическими знаниями, потому что, «обладая только... знанием, человек не знал бы ничего больше, например, он не знал бы, какие лекарства нужны для тела, если бы сказал: «те, которые предписывает врачебное искусство, и тот, кто ими обладает». Вот почему нужно, чтобы... не только было высказано нечто истинное, но и было точно определено, что есть верное суждение» [33. 1138b30]. В аспекте аргументации практическое знание отличается от теоретического тем, что всегда носит правдоподобный характер, поэтому, хотя врач на практике стремится к тому, чтобы вернуть здоровье своему больному, он равным образом знает, что этого может и не достичь в неблагоприятном случае. Следовательно, верным стремлением врача будет то, которое приблизит его к возвращению здоровья, насколько это возможно, и исключит заведомо безнадёжные случаи. В том, как их исключить, и состоит неоднозначность позиции Аристотеля.

Позицию Аристотеля мы называем аргументом «к пациенту», потому что она сформулирована относительно конкретного пациента и зиждется на трех связанных между собой идеях эпистемического характера – на профессиональных теоретических знаниях врача о цели врачевания, болезнях и их излечении и т.п., а также на практическом знании того, как лечить данного больного. Первая рекомендует врачу не стремиться «делать всякого человека здоровым», потому что «врачебное искусство тоже не едино для всего существующего» [Там же. 1140b30], несмотря на то, что «цель врачевания – здоровье» [Там же. 1094a7]. Это подразумевает, что врач умеет определить, кому его искусство может вернуть здоровье или хотя бы приблизиться к этому, а кому – нет. Вторая идея означает, что врачебное искусство предполагает, что для каждого своего пациента врач устанавливает разумную меру, «границу между избытком и недостатком», необходимую для его излечения, и делает это при помощи верного суждения [Там же. 1138b25-30]. Третья идея заключается в эмпирическом и практическом характере знаний врача о своем пациенте, играющих важную роль во врачебном искусстве, но не равнозначных теоретическим знаниям, получаемым доказательным путем. Это разграничение проистекает из того, что теоретическим знанием ведает часть интеллектуальной души, нацеленная на необходимо истинное суждение, а практическим знанием – ее рассудительная часть, порождающая правильное стремление к цели, которое носит правдоподобный характер, но не необходимый [Там же. 1140 a35–b30]. Из этих трех идей следует, что врач, хотя и может иметь достоверное теоретическое знание об излечимости недуга своего пациента, о текущем состоянии его здоровья может обладать лишь эмпирическим правдоподобным знанием. Следовательно, ответ на вопрос о том, возможно ли вернуть здоровье своему больному, при условии, что болезнь

в принципе излечима, тоже относится к знанию практическому, а не демонстративному. По этой причине такое знание представляет собой необходимое, но недостаточное условие в том, что касается посылки 3 практического рассуждения о реальности возвращения здоровья данному больному. Достаточным условием для того, чтобы приступить к лечению, будет заключение практического рассуждения врача о том, как лечить данного больного, как в примере в п. 3, потому что если врач может выстроить линию поведения, ведущую к излечению, то он (на практике) знает, что это возможно.

Это согласуется с тремя идеями, к которым обычно сводят вклад Аристотеля в становление медицины [40. Р. 84–90]. Телеологический взгляд на природу, выдвинутый им в противовес платоновскому умозрительному взгляду в духе трансценденталистской теории идей, позволил связать устойчивыми причинными отношениями наблюдаемое положение дел и теоретическое представление о нем. Учение о четырех причинах открыло перспективу выявления и опытного уточнения этих отношений, а высокая роль, которую Стагирит отводил в науке экспериментальному знанию и практическому умению, в контексте античной медицины способствовала ее выделению из оккультных практик и сделала его предтечей доказательной медицины. Аристотелевское учение о четырех причинах подразумевает, что воплощенное во враче врачебное искусство – это действующая причина, а значит, форма здоровья пациента, ведь «врачебное искусство есть в некотором смысле здоровье» [32. 1075b8–10], что соответствует и телеологической идее, назначающей здоровье данного пациента целью усилий врача.

Однако когда врач доподлинно знает, что его знания и опыт уже не способны вернуть здоровье больному, ставить заведомо недостижимую цель и преследовать ее будет равнозначно тому, чтобы действовать вопреки цели возвращения здоровья, составляющей суть врачевания. Это также означает, что врач будет поступать вопреки добродетели рассудительности, ведь «поступать согласно верному суждению – это общее правило» [33. 1103b35]. Если в практическом рассуждении невозможно установить устойчивую каузальную связь между выздоровлением пациента как целью действий врача и его профессиональными знаниями и умениями, то для врача это означает и невозможность сформулировать верное суждение и правильное стремление в соответствующей линии поведения, что влечет отказ от действия. Отсюда следует, что лечить больного необходимо, пока сохраняются шансы положительного исхода, как бы малы они ни были. Однако от лечения следует отказаться, если врач достоверно знает, что больной неизлечим и нет никаких шансов ни возвратить ему здоровье, ни хотя бы приблизиться к этому.

Воспользуемся примером об Эсхине и Кориске, чтобы показать, в каких случаях врачу надлежит отказаться лечить больного. Для этого ему нужно провести границу между тремя случаями: Эсхин не знает, чем болен Кориск; Эсхин знает болезнь Кориска и знает, что она смертельна, потому что медицина еще не умеет ее лечить; Эсхин знает болезнь Кориска, она излечима, однако Кориск слаб, и она для него смертельна.

Первый случай – самый легкий. Эсхину следует воспользоваться знаниями коллег, как велит клятва Гиппократ, и тогда с их помощью он либо вылечит Кориска, либо получит один из двух других случаев. Во втором случае Эсхину необходимо отказаться лечить Кориска, потому что он не может

сформулировать правильного стремления относительно цели возвращения здоровья Кориску и даже рискует навредить ему, продолжая врачебные манипуляции наугад. Выражением этого служат посылка 4 рассуждения «от последствий» и критический вопрос к ней, требующие удостовериться в том, что планируемые действия не принесут вреда. Несмотря на то, что такой ответ противоречит явному ответу Аристотеля «лечить» в «Риторике», он согласуется с аристотелевским учением о практическом рассуждении и добродетели рассудительности из «Никомаховой этики». Решение третьего случая позволит внести ясность в это расхождение, оно основано на критическом вопросе к посылке 2 – о реальности поставленной цели. Это решение уточняет, что означает безнадежность больного. Оно состоит в том, что Эсхин должен продолжать лечение Кориска согласно ответу Аристотеля в «Риторике» до тех пор, пока знает, что перед ним не второй случай и болезнь в принципе излечима. Такое решение подразумевает, что безнадежность Кориска – это практическое знание Эсхина, основанное на эмпирической оценке его состояния и оставляющее шанс на выздоровление.

Таким образом, ответ Аристотеля в развернутой форме таков: «Лечить, если (и только если) это возможно, и не лечить, если это невозможно». Принять подобное решение – значит исключить случай невозможности лечения, когда от него следует отказаться до тех пор, пока путь избавления от данного недуга не станет известен и, следовательно, пока невозможно сформулировать правильное стремление к цели выздоровления больного, ведь неправильное стремление идет вразрез с добродетелью рассудительности и рискует навредить больному. Убедившись, что недуг его пациента не относится к такому случаю, врач может сосредоточиться на приближении больного к выздоровлению, насколько это возможно.

6. Заключение

Мы рассмотрели аргументы Платона «к добродетели» и Аристотеля «к пациенту» и показали, что, несмотря на то, что Платон выступает явным сторонником пассивной эвтаназии, а Аристотель – явным ее противником, их позиции в развернутой форме не столь однозначны. Они отменяемые, потому что при определенных условиях допускают и противоположные явным ответы, и в силу этого различия между ними менее значительные, чем может показаться. Позиции Платона и Аристотеля сближают патерналистский подход в медицине, вследствие чего решение об эвтаназии принимает врач без учета мнения больного, эпистемическая основа такого решения, в котором главным аргументом является знание врача о неизлечимости больного, и функциональный подход к здоровью, не допускающий отклонения от цели возвращения здоровья во врачебном искусстве.

Для Платона знание врача о неизлечимости больного – это достаточное условие эвтаназии, а его знание об излечимости – необходимое условие для того, чтобы лечить больного. Такое знание Платон возводит в ранг профессиональной добродетели врача, воплощающей также и идею общего блага в форме благополучия общества, внести вклад в которое врач должен, возвращая здоровье достойным лечения и отказываясь лечить бесполезных – тех, кому уже нельзя помочь. Для Аристотеля достаточным основанием для того, чтобы лечить даже безнадежного больного, выступает практическая возмож-

ность его лечения, позволяющая приблизиться к цели возвращения здоровья, а невозможность составить план лечения, подчиненный такой цели, является необходимым условием для отказа от лечения. Выяснить, возможно ли лечение в конкретном случае, по Аристотелю, врач может посредством практической аргументации, позволяющей исключить те случаи, когда лечение заведомо невозможно, например если медицине еще неизвестны пути излечения данного недуга. Ключевое отличие их позиций состоит в характере знаний врача и практическом характере врачебного искусства. Платон вслед за Гиппократом открывает возможность для врача успешно практиковать его только тогда, когда он располагает достоверным знанием об излечимости или неизлечимости больного, а Аристотель считает, что достаточно и того, чтобы врач мог положиться на возможность приблизиться к цели возвращения здоровья.

Литература

1. *A General History of Euthanasia* // Электронный ресурс. URL: <http://www.life.org.nz/euthanasia/abouteuthanasia/history-euthanasia1/> (дата обращения: 25.01.2018).
2. *Bialas W., Fritze L. Nazi Ideology and Ethics*. Newcastle: Cambridge Scholars, 2015.
3. *Алиев Т.Т.* Эвтаназия в России: право человека на ее осуществление // Современное право. 2008. 4. С. 46–52.
4. *Биоэтика* : Проблемы, трудности, перспективы : (материалы круглого стола) // Вопросы философии. 1992. № 10. С. 3–29.
5. *Rachels J.* The end of life: Euthanasia and Morality. Oxford University Press, 1986.
6. *Torr J.D.* Euthanasia: opposing viewpoints. San Diego : Greenhaven Press, 2000.
7. *Капинус О.С.* Эвтаназия как социально-правовое явление. М. : Буквевед, 2006.
8. *Ивченко И.А.* Эвтаназия как выражение свободы воли и права на смерть (историко-философский анализ // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2009. Т. 107. С. 95–100.
9. *Богомяжкова Е.С.* Эвтаназия как социальная проблема: стратегии проблематизации и депроблематизации // Журнал исследований социальной политики. 2010. Т. 8 (1). С. 32–52.
10. *Платон.* Государство / пер. А.Н. Егунова // Собр. соч. : в 4 т. Т. 3 / под общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М., 1993.
11. *Гиппократ.* Избранные книги / пер. В. Руднева; под ред. В.П. Карпова. М., 1994.
12. *Аристотель.* Риторика / пер. Н. Платоновой. Античные риторики. М., 1978.
13. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. СПб. : Книга Света, 1997.
14. *Файс-Леутская О.Д.* Эвтаназия в традиционной культуре (институт Св. Аккабадора в Сардинии) // Этнографическое обозрение. 2004. Т. 1. С. 89–101.
15. *Бэкон Ф.* О достоинстве и приумножении наук // Соч. : в 2 т. М., 1977. Т. 1. С. 81–524.
16. *Анохин А.М.* Философские проблемы медицины. Современные философские проблемы естественных, технических и социально-гуманитарных наук. М. : Гардарики, 2006. С. 317–374.
17. *Лапотников В.А., Петров В.Н.* Паллиативная медицина и эвтаназия // Медицинская сестра. 2010. № 6. С. 15–18.
18. *Гнатик Е.Н., Лисеев И.К.* Здоровье как проблема естественных и биомедицинских наук // Философия науки. Вып. 13. М., 2008.
19. *Alexandrova A.* Well-Being as an Object of Science // Philosophy of Science. 2012. Vol. 79 (5). P. 678–689.
20. *Дубровский Д.И.* Здоровье и болезнь – проблемы самопознания и самоорганизации // Философия здоровья / под ред. А.Т. Шаталова. М., 2001. С. 86–109.
21. *Sen A.* Capability and Well-Being // M. Nussbaum, A. Sen (eds.). The Quality of Life. Oxford, 1993.
22. *Scanlon T.* Value, Desire, and Quality of Life // The Quality of Life / M. Nussbaum, A. Sen (eds.). Oxford, 1993.
23. *Emanuel L., Emanuel L.* Four Models of the Physician-Patient Relationship // Journal of the American Medical Association. 1992. 267 (16). P. 2221–2226.

24. Платон. Горгий / пер. С.П. Маркиша // Собр. соч. : в 4 т. Т. 1. / под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М., 1990.
25. Мелик-Гайказян И.В., Мецержакова, Т.В. Клятва Гиппократ : Трансформация семантики и возрождение прагматики // Scholē. 2015. Т. 9. С. 35–45.
26. Шевченко Ю.Л. и др. Философия медицины. М., 2004.
27. Лисанюк Е.Н. Практическая аргументация и античная медицина // Scholē. 2016. Т. 10 (1). С. 227–260.
28. Лисанюк Е.Н. Аргументация и убеждение. СПб. : Наука, 2015.
29. Васюков В.Л. Логика Галена: наследие Аристотеля, или Научная инновация // История медицины. 2015. Т. 2 (1). С. 5–16.
30. Герасимова И.А. Гиппократ и Аристотель (к вопросу о становлении первых логических программ) // Эпистемология и философия науки. 2016. Т. 48, № 2. С. 121–141.
31. Walton D. Argumentation Schemes for Presumptive reasoning. New York : Lawrence Erlbaum Associates, 1996.
32. Аристотель. Метафизика / пер. А.В. Кубицкого, М.И. Иткина // Соч. : в 4 т. Т. 1. / под ред. В.Ф. Асмуса. М., 1975.
33. Аристотель. Никомахова этика / пер. Н.В. Брагинской // Соч. : в 4 т. Т. 4. / под ред. А.И. Доватура, Ф.Х. Кессиди. М., 1983.
34. Гален. О толках, для начинающих / пер. Е.В. Афонасина // СХОЛН. 2015. Т. 9. С. 56–72.
35. Платон. Федон / пер. С.П. Маркиша // Собр. соч. : в 4 т. Т. 2. / под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М., 1993.
36. Вольф М.Н. Эпистемический поиск в диалоге Платона «Менон» // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2011. № 4. С. 146–159.
37. Курко К.А. Врач в полисе: коллективная рецепция медицинской практики в классической Греции // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение: Вопросы теории и практики. 2015. 6 (56), ч. 1. С. 106–108.
38. Платон. Протагор / пер. Вл.С. Соловьёва // Собр. соч. : в 4 т. Т. 1. / под ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. М., 1990.
39. Верлинский А.Л. Медицинские аналогии и проблема практического применения знания у Платона и Аристотеля // Некоторые проблемы истории античной науки / под ред. А.И. Зайцева, Б.И. Козлова. Л., 1989. С. 90–116.
40. Mayr E. The Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution, and Inheritance. The Belknap Press of Harvard University Press: Cambridge, Massachusetts, 1982.

Nikolai M. Voevodin, Novosibirsk State Medical University (Novosibirsk, Russian Federation); Kupinsk Central Regional Hospital (Kupinsk, Russian Federation).

E-mail: nmvoevodin@mail.ru

Elena N. Lisanyuk, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russian Federation).

E-mail: e.lisanuk@spbu.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 25–42.

DOI: 10.17223/1998863X/42/3

ARGUMENTATION IN THE WAKE OF EUTHANASIA

Keywords: passive euthanasia; practical argumentation; Plato; Aristotle; Hippocrates.

To treat or not to treat hopelessly ill patients? Not to treat, Plato answers in *The Republic*, since for this decision it is sufficient that the doctor knows his patient as incurable. To treat, says Aristotle in *The Rhetoric*, since for this decision it is sufficient that the doctor knows of the possibility to return his patient's health. The authors show that these Plato's and Aristotle's explicit answers reflect their positions only partly, and under certain conditions they imply the opposite answers, too. The authors discuss the issue of passive euthanasia as the doctor's refusal to treat hopelessly ill patients from two angles: from the viewpoint of this practice in ancient societies, and from that of practical argumentation regarding actions by means of which the decisions over patients' euthanasia are justified. As concerns euthanasia practices, there are three features characterizing ancient societies: such decisions rest on the epistemic grounds, they employ a paternalistic approach to doctor-patient relations and a functional view on what health is. Therefore, the goal of medical treatment is solely the return of health, and no palliative care corresponds to it; it is his knowledge that enables the doctor to euthanize, and no patient's consent is required. In its full-fledged form, Plato's answer is: not to treat, if and only if the doctor knows about the incurable condition of the patient, and to treat if the doctor knows that the

patient can be cured. Since the conclusions in practical arguments are plausible and defeasible, they amplify the rigid framework of the dichotomy in Plato's argument "from virtue" which erects doctor's knowledge to a professional virtue understood as his contribution to the well-being of society performed by treating those who deserve that and refusing to do so with those hopelessly ill. Doctor's knowledge is essential in Aristotle's argument "from patient", according to which a hopelessly ill patient has to be treated if and only if the doctor considers his treatment possible, and not treated if he thinks otherwise. The doctor determines the possibility of treatment with the help of a practical syllogism, outlined by Aristotle in *The Nicomachean Ethics*. In this reasoning the doctor determines a line of conduct with respect to the goal of returning health to his patient, and he has to refrain from treating the patient if no such line can be determined.

References

1. New Zealand. (n.d.) *A General History of Euthanasia*. [Online] Available from: <http://www.life.org.nz/euthanasia/about-euthanasia/history-euthanasia/1/>. (Accessed: 25th January 2018).
2. Bialas, W. & Fritze, L. (2015) *Nazi Ideology and Ethics*. Newcastle: Cambridge Scholars.
3. Aliev, T.T. (2008) Evtanaziya v Rossii: pravo cheloveka na ee osushchestvlenie [Euthanasia in Russia: Human rights to euthanize]. *Sovremennoe pravo*. 4. pp. 46–52.
4. Anon. (1992) Bioetika: Problemy, trudnosti, perspektivy (Materialy kruglogo stola) [Bioethics: Problems, Difficulties, Perspectives]. *Voprosy filosofii*. 10. pp. 3–29.
5. Rachels, J. (1986) *The End of Life: Euthanasia and Morality*. Oxford University Press.
6. Torr, J.D. (2000) *Euthanasia: opposing viewpoints*. San Diego: Greenhaven Press.
7. Kapinus, O.S. (2006) *Evtanaziya kak sotsial'no-pravovoe yavlenie* [Euthanasia as a social and legal phenomenon]. Moscow: Bukvoved.
8. Ivchenko, I.A. (2009) Evtanaziya kak vyrazhenie svobody voli i prava na smert' (istoriko-filosofskiy analiz) [Euthanasia as an expression of free will and right to death]. *Izvestiya Rossiyskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A.I. Gertsena – Izvestia: Herzen University Journal of Humanities & Science*. 107. pp. 95–100.
9. Bogomyagkova, E.S. (2010) Euthanasia as a Social Problem: Strategies of Problemization and Deproblemization. *Zhurnal issledovaniy sotsial'noy politiki – Journal of Social Policy Studies*. 8(1). pp. 32–52. (In Russian).
10. Plato. (1993a) *Sobranie sochineniy v 4 t.* [Collected Works]. Vol. 3. Translated by A.N. Egunov. Moscow: Mysl'.
11. Hippocrates. (1994) *Izbrannye knigi* [Selected Books]. Translated from Ancient Greek by V. Rudnev. Moscow: Svarog.
12. Aristotle. (1978) *Ritorika* [Rhetoric]. Translated from Ancient Greek by N. Platonova. In: Takho-Godi, A. (ed.) *Antichnye ritoriki* [Ancient rhetoric]. Moscow: Moscow State University.
13. Foucault, M. (1997) *Istoriya bezumiya v klassicheskuyu epokhu* [History of Madness in the Classical Age]. Translated from French by St. Petersburg: Universitetskaya kniga.
14. Fais-Leutskaya, O.D. (2004) Evtanaziya v traditsionnoy kul'ture (institut Sa Akkabadora v Sardinii) [Euthanasia in traditional culture (Sa Akkabadora Institute in Sardinia)]. *Etnograficheskoe obozrenie – Ethnographic Review*. 1. pp. 89–101.
15. Bacon, F. (1977) *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vols]. Vol. 1. Translated from English. Moscow: Mysl'. pp. 81–524.
16. Anokhin, A.M. (2006) Filosofskie problemy meditsiny [Philosophical problems of medicine]. In: Mironov, V.V. (ed.) *Sovremennye filosofskie problemy estestvennykh, tekhnicheskikh i sotsial'no-gumanitarnykh nauk* [Modern philosophical problems of natural, technical and social sciences]. Moscow: Gardariki. pp. 317–374.
17. Lapotnikov, V.A. & Petrov, V.N. (2010) Palliative Medicine and Euthanasia. *Meditinskaya sestra*. 6. pp. 15–18. (In Russian).
18. Gnatik, E.N. & Liseev, I.K. (eds) (2008) *Zdorov'e kak problema estestvennykh i biomeditsinskikh nauk* [Health as a problem of natural and biomedical sciences]. Moscow: RAS.
19. Alexandrova, A. (2012) Well-Being as an Object of Science. *Philosophy of Science*. 79(5). pp. 678–689. DOI: 10.1086/667870
20. Dubrovskiy, D.I. (2001) Zdorov'e i bolezni' – problemy samopoznaniya i samoorganizatsii [Health and disease – problems of self-knowledge and self-organisation]. In: Shatalov, A.T. (ed.) *Filosofiya zdorov'ya* [Philosophy of Health]. Moscow: RAS. pp. 86–109.
21. Sen, A. (1993) Capability and Well-Being. In: Nussbaum, M. & Sen, A. (eds.) *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press.

22. Scanlon, T. (1993) Value, Desire, and Quality of Life. In: Nussbaum, M. & Sen, A. (eds.) *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press.
23. Emanuel, E. & Emanuel, L. (1992) Four Models of the Physician-Patient Relationship. *Journal of the American Medical Association*. 267(16). pp. 2221–2226. DOI: 10.1001/jama.1992.03480160079038
24. Plato. (1990) *Sobranie sochineniy v 4 t.* [Collected Works in 4 vols]. Vol. 1. Translated from Ancient Greek by S.P. Markish. Moscow: Mysl'.
25. Melik-Gaykazyan, I.V. & Meshcheryakova, T.V. (2015) The Hippocratic Oath: The transformation of its semantics and the revival of its pragmatics. *Scholae. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya – Scholae. Ancient Philosophy and the Classical Tradition*. 9(1). pp. 35–45. (In Russian).
26. Shevchenko, Yu.L. et al. (2004) *Filosofiya meditsiny* [Philosophy of Medicine]. Moscow: GEOTAR-MED.
27. Lisanyuk, E.N. (2016) Practical argumentation and ancient medicine. *Scholae. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya – Scholae. Ancient Philosophy and the Classical Tradition*. 10(1). pp. 227–260.
28. Lisanyuk, E.N. (2015) *Argumentatsiya i ubezhdenie* [Argumentation and persuasion]. St. Petersburg: Nauka.
29. Vasyukov, V.L. (2015) Galen's Logic: Aristotelian Heritage or Scientific Innovation? *Istoriya meditsiny – History of Medicine*. 2(1). pp. 5–16. (In Russian). DOI: 10.17720/2409-5834.v2.1.2015.01v
30. Gerasimova, I.A. (2016) Hippocrates and Aristotle (on the formation of the first logical programs). *Epistemologiya i filosofiya nauki – Epistemology and Philosophy of Science*. 48(2). pp. 121–141. (In Russian).
31. Walton, D. (1996) *Argumentation Schemes for Presumptive reasoning*. New York: Lawrence Erlbaum Associates.
32. Aristotle. (1975) *Sochineniya v 4 t.* [Works in 4 vols]. Vol. 1. Translated from Ancient Greek. Moscow: Mysl'.
33. Aristotle. (1983) *Sochineniya v 4 t.* [Works in 4 vols]. Vol. 4. Translated from Ancient Greek. Moscow: Mysl'.
34. Galen. (2015) Galen. On the sects for beginners. Translated from Ancient Greek by E.V. Afonasin. *Scholae. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya traditsiya – Scholae. Ancient Philosophy and the Classical Tradition*. 9. pp. 56–72. (In Russian).
35. Plato. (1993b) *Sobranie sochineniy v 4 t.* [Collected Works]. Vol. 2. Translated from Ancient Greek. Moscow: Mysl'.
36. Volf, M.N. (2011) Epistemic inquiry in Plato's "Meno". *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 4. pp. 146–159. (In Russian).
37. Kukso, K.A. (2015) Doctor in polis: collective reception of medical practice in classical Greece. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki – Historical, Philosophical, Political and Law Sciences, Culturology and Study of Art. Issues of Theory and Practice*. 6(56). pp. 106–108. (In Russian).
38. Plato. (1990) *Sobranie sochineniy v 4 t.* [Collected Works]. Vol. 1. Translated from Ancient Greek. Moscow: Mysl'.
39. Verlinskiy, A.L. (1989) Meditsinskie analogii i problema prakticheskogo primeneniya znaniya u Platona i Aristotelya [Medical analogies and the problem of the practical application of knowledge in Plato and Aristotle]. In: Zaytsev, A.I. & Kozlov, B.I. (eds) *Nekotorye problemy istorii antichnoy nauki* [Some Problems of the History of Ancient Science]. Leningrad: Glav. astronomicheskaya observatoriya. pp. 90–116.
40. Mayr, E. (1982) *The Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution, and Inheritance*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.

УДК 101.1, 101.2
DOI: 10.17223/1998863X/42/4

В.П. Гриценко, Т.Ю. Данильченко, Б.П. Борисов

МИССИЯ УНИВЕРСИТЕТА И ИНФОРМАЦИОННЫЙ КАПИТАЛИЗМ

Классический университет выполнял общекультурные функции и поддерживался государством. Как социальный институт он стремился быть автономной самоорганизующейся системой на основе правил академического сообщества. Современный университет, поставленный в условия государственной поддержки и в то же время коммерческой конкуренции, решает задачу достижения финансовой выгоды. Это обусловлено тенденциями информационного капитализма. В статье рассматриваются миссия современного университета, его структура и функции, недостаточно адаптированные к условиям информационной цивилизации и потребностей будущего.

Ключевые слова: наука, государство, университет, миссия университета, информационный капитализм.

Введение

Университет – уникальное явление социума. Будучи гуманитарным и культурным институтом, он создает предпосылки для развития негуманитарных – естественно-научных, технократических достижений социума. Как часть социума он обеспечивает его обновление в целом через свой всеобщий продукт – знания. Видные ученые и философы прошлого и современности – И. Кант, Г.В. Гегель, В. Гумбольдт, М.В. Ломоносов, М.К. Петров, В.А. Садовничий, Г. Спенсер, С.Н. Трубецкой, Ю. Хабермас – уделяли внимание судьбе и предназначению университета.

Миссия университета характеризует его основную интенцию, которая коррелятивна культурно-историческим запросам, детерминирующим модель этого социального института. Современность характеризуется созданием информационного общества, постмодернизацией, развитием капитализма и рынка в глобальном масштабе. В условиях жесткой мировой конкуренции за финансовые рынки вузы брендируют себя через имиджевые метафоры: Оксфорд, Кембридж, Гарвард позиционируют себя как продолжатели классических традиций (высокая квалификация преподавателей, академическая и исследовательская свобода, демократическая атмосфера), Германия, Швейцария, Австрия предлагают дуальное образование (связь с практикой, трудоустройство).

Цель статьи – оценить миссию отечественного университета с общеполитических позиций в условиях доминанты информационного капитализма.

В своем исследовании мы опирались на работы М.К. Петрова [1. С. 16–29], Р. Барнетта, Г. Баумана, Г.Г. Пигова, Т.А. Балмасовой [2. С. 48–55], Т.Г. Лешкевич [3. С. 39–46], А.Ю. Карпенко, В.П. Римского, Е.В. Строгеевой.

Теоретической и методологической основой является анализ развития университета как культурно-исторически эволюционирующего научно-образовательного института. Миссия рассматривается как предназначение

университета [4] как антропо-когнитивной системы, которая меняется в зависимости от экономических и социально-исторических условий. Нас интересуют основные принципы и функции этой машины знаний.

Результаты

Университет как важнейший институт Средневековья стал необходим потому, что родилась книжная традиция: познание – это толкование текста Библии, а впоследствии и текста Природы. Особая роль в создании института средневековой трансляции знания принадлежит Северину Боэцию. Смысл жизни человека в христианской концепции Универсума моделировался как ученичество [5]. В Универсуме, где основной принцип «В начале было Слово...» любой христианин бытийствовал как ученик Учителя – Христа. Христос проповедовал, поэтому теологи были либо проповедниками, либо преподавателями, а основными жанрами средневековой теологической литературы были гомилии (проповеди), дидакалии (учительские назидания), комментарии, глоссарии. Отсюда и название христианства как сакра скриптура – религии священных писаний. Картина мира уподоблена в Средние века библиотеке, а технологической моделью основного процесса является школа. Главными видами технологии Средневековья были гуманитарные – форматирование человека, поскольку жизнь его как греховного существа имеет смысл лишь как время переформатирования [6. С. 162]. По мере взросления христианства акцент на авторитете учительства и дисциплинарном контроле возрастает: знание как рецепт [7] должно быть воспринято дословно. Для этого учитель использует учебники, компендиумы, энциклопедии, комментарии, диспуты как формы дисциплинарного контроля в организации обучению и трансляции знания. Основным социальный заказ постепенно переходит к новому городскому сословию, которое инициирует городские цеховые, гильдейские школы юриспруденции (Болонья, Падуя), медицины (Салерно), а медицина и юриспруденция в ходе этой перестройки из обычных практик становятся науками [5].

Новые образовательные и научные институты рождались как объединения граждан, и только в XIV–XV вв. университет обрел статус академического учреждения, обладающего рядом привилегий и прав: право изучать не только теологически предусмотренные предметы, но и гражданские; право на некоторую часть от церковных бенефиций (доходов) для обучения; универсальное право выпускника преподавать на любой территории; неподсудность школяров городским судьям; право на автономную регламентацию статусов, приемов и методов в организации учебного процесса, экзаменов, поведения. Университеты как корпорации создавались по тем же принципам, что и ремесленные и купеческие союзы, и моделировали общую производственную структуру эпохи Средневековья. Их развитие стимулировалось потребностями медицинской, а также правовой практики для защиты торговли, ремесла, частной собственности (возрождение римского права). Возникновение «Оксбриджа» (Оксфорд и Кембридж) ознаменовалось появлением колледжей, в которых доминантой стали естественные науки. В них студенты учились и проживали. Средневековые университеты конституировались как синергетический социальный продукт свободной миграции и консолидации учеников и учителей в целях развития знаний, науки, образования, развития светской культуры, преодоления коммуникативных барьеров, развития медицинской,

юридической практики для социальных изменений и стабилизации [8. С. 43–52]. В то же время средневековые университеты обеспечивали развитие образования как системы общекультурных ценностей [9. С. 36–40], не охватываемых полностью церковью.

Модель классического университета базируется на принципе универсального образования, автономии и свободы (либерализм), общекультурной функции [10]. Нам представляется, что идеология университета была заложена в проекте Просвещения эпохи модерна, который в демиурга прогресса превращал энциклопедическое знание как совокупность достижений наук, искусств и ремесел. Институциональное оформление [11. С. 70] модель классического университета получила в XIX–XX вв. в нескольких вариантах: британской модели Оксбриджа; чикагской модели (США); модели «больших школ» (Франция).

В XIX в. и первой трети XX в. модель нового университета появляется и успешно реализуется в деятельности немецких реформаторов, в особенности К.В. фон Гумбольдта. По образцу созданного им Берлинского университета были реформированы университеты Германии, России и других стран. Центральная идея проекта заключена в общекультурной роли университета, которая обеспечивалась за счет опережающего развития исследований и трансляции в общество через образование. Согласно этой модели университет превращался в социальный институт, который на основе научно верифицированного знания был призван формировать дух нации [12. С. 10]. Центральной, интегрирующей формой знания в классическом и неоклассическом университетах выступает философия [11. С. 74], которая как универсальная форма знания задает парадигму и методологию идейно-теоретического развития для всех факультетов. В СССР эта модель на основе марксистско-ленинской идеологии в общем-то и воспроизводилась. Философии как всеобщей форме знания были предначертаны мировоззренческая и методологическая функции. Однако идеологизация и вмешательство партokratии, государства и карательных органов в этот процесс превращали эти функции в идеологически поднадзорные, что имело порой трагические последствия для развития науки и образования.

Если в СССР финансирование образования и науки было привилегией государства, то в условиях информационного капитализма профессор и исследователь стали «пролетариями» умственного труда, университеты зарабатывают деньги на рыночных условиях. Руководство университетов в зависимости от потребностей рынка должно вносить коррективы в учебные планы, изменять штатное расписание, переделывать соотношение учебных программ, от года к году с ориентацией на запросы рынка труда менять контрольные цифры набора [4] и пр.

Эти задачи, на которые ориентирован коммерческий университет, совершенно не совпадают с моделью классического университета, развернутой в триаде: культура – наука – образование. Классический университет возникает как академический образовательный субъект в рамках общества, а государство обеспечивает ему стабильный статус. Классический университет создается с помощью формальных правил, но неформальные правила становятся главными в обеспечении его стабильности и самоорганизации. Корпоративная академическая субкультура выступает имманентным ядром классического университета: она одновременно и конституирующий групповой костяк, и интеллек-

туальное ядро, институциональная форма контроля и механизм передачи социального опыта между поколениями преподавательского корпуса.

Современные отечественные государственные вузы, с одной стороны, ориентированы на госзаказ и вроде бы стабильны, но, с другой стороны, важнейшим показателем их работы является финансовая эффективность, в том числе научных исследований. Однако проводимые реформы производятся за счет формальных процедур, а объем документооборота за последние годы увеличился примерно в 20 раз [13. С. 48–55]. Рост формальных правил ведет к абсолютной жесткости самой образовательно-научной системы и к ее вырождению. Победа бюрократической регламентации (менеджмент качества, мониторинг, дорожные карты, планы, программы) способствует распаду культурного ядра академического сообщества [14. С. 73–82]. Ведь матрицей воспроизводства определенной профессиональной культуры является социальная память, в данном случае академическая, которая содержит совокупность культурно-образовательных кодов. Профессору не доверяют в проведении учебного процесса, контроля образовательного процесса, посещаемости и пр. Поэтому современный реформируемый университет соответствует не критерию классического образовательного учреждения, а критерию коммерческо-бюрократического.

Классический университет основан на парадоксальном принципе: государство его финансирует, манифестирует его цели, задачи и функции как общесоциальные и в то же самое время предоставляет ему полную академическую свободу. Без академической свободы как академического самоуправления классического университета нет.

По всем этим признакам современный российский университет не является классическим, а представляет собой государственную корпорацию, поскольку финансируется государством (бюджетно), но поставлен в условия соблюдения критерия «эффективность / неэффективность» на основе мониторинга. На их устремления и задачи влияют рынок труда, работодатель, а также необходимость привлечения денежных средств. И в выборе ректора, и в определении штатного состава, и в утверждении программ обучения они лишены самостоятельности.

Классический университет был элитарным. В 1990-е гг. в Российском государстве на волне открытия коммерческих учебных заведений из-за бюрократического произвола все вузы в стране стали университетами. Все высшие учебные заведения в погоне за экономической выгодой (самофинансированием) «покупали» статус университета, что помогало им эффективно делать массовые наборы студентов. Мы согласны с А.Ю. Карпенко, что в настоящее время статус университета и других видов учебных заведений следует развести. Элитарность как признак классического университета должна подтверждаться высокой степенью отбора, продуманным набором дисциплин и предметов изучения, высоким уровнем не только знаний, но и стиля, грамотности, образованности, эрудиции. Национальный университет работает на самосознание социума, из него выходят интеллектуалы, которые определяют цвет нации, т.е., создают ее основные интеллектуальные достижения в литературе, науке, искусстве.

Классический университет ориентирован как на фундаментальное образование, так и на фундаментальную науку. Фундаментальная наука – это

знание о мире в целом, научная картина мира, ее основные всеобщие законы. Такое знание связано с практикой не непосредственно, а опосредованно, через прикладные исследования и разработки. Современная же ориентация университетов в России – это коммерчески выгодные заказы. Образование также редуцируется к набору узконаправленных навыков. Культурная, просветительская, социализирующая функции отбрасываются. В современных российских вузах набор изучаемых дисциплин редуцируется к минимуму профессиональной целесообразности. Иногда это сводится к стремлению любыми способами получить диплом, без должных на то оснований, так как интересуют реципиента не сами знания, а сертификат об образовании.

Классический университет по критериям научности ориентирован на само профессиональное сообщество. Фундаментальность исследования и его результатов определяет научно-академическое сообщество, которое отбирается, воспитывается университетской традицией. Отзывы коллег, наиболее авторитетных в исследуемой сфере, служат высшим критерием научности и значимости. В коммерческой структуре стремятся выполнить исследования, разработки и получить как можно более выгодное денежное вознаграждение. Поэтому, согласно критериям развития науки, современные российские университеты ориентированы на эмпирические разработки, а такие исследователи, как М.К. Петров, Г.Я. Перельман, оказываются изгоями.

Классический университет формирует тип личности, которая способна к самостоятельной высокоинтеллектуальной деятельности, к саморазвитию в этой сфере. Научный стиль мышления формируется за счет тесного сочетания науки и образования. Будучи инновационной структурой, классические университеты культивируют в своем сообществе инновационный стиль мышления. Особое значение у выпускников классического университета имеют владение научным методом, умение самостоятельно двигаться в любом научном направлении, самостоятельно учиться и учить других. Выпускник же коммерческого вуза ориентирован не на критическое исследование, а на использование готового, стереотипного, шаблонного знания из учебников или на симулирование новации за счет заимствования из интернет-коммуникаций. Классический университет – это и центр обучения, трансляции знания, и центр его добывания. Коммерческий университет ориентирован на быструю отдачу, которая может быть получена скорее всего за счет заимствования из информационной среды. В условиях современной российской бюрократизации университетского управления, когда количественные критерии результативности затмили качественные и стали запредельными, возникла ситуация имитации и падения качественного уровня научных исследований [15. С. 24–29]. В силу необычайной сверхэксплуатации преподавателей в учебном и исследовательском процессе возник бум имитационной деятельности. Бюрократизация вуза способствует вырождению механизмов академической культуры самоконтроля и самоорганизации и развитию псевдонаучного знания.

Выводы

В СССР начиная с 1970-х гг. в документах КПСС постоянно фигурировал тезис о том, что достижения научно-технической революции не воплощаются в реальной практике вследствие бюрократизации организационно-

управленческих структур. С тех пор поменялся политический строй, интенсивно развивается информатизация, однако бюрократизация не устранилась, а получила еще более грандиозное развитие. Современный университет, исходя из уровня развития знаний и цивилизации, должен представлять собой синергетическую машину, обеспечивающую ускоренный рост научного знания и инновационных продуктов. Однако он представляет собой государственно-бюрократическую механистическую мегамашину, обеспечивающую функционирование государственно-олигархического капитализма, эксплуатирующего сырьевую экономику. Поскольку перерастание социализма в капитализм не трансформировало паразитическую бюрократию в рациональную, то логично допустить, что это не совсем эффективный путь модернизации. Есть некоторые другие структуры или механизмы, запускающие / не запускающие процесс инновационности в российском социуме. Видимо, необходима модернизация культуры, а начинать стоит с образования и воспитания. Власть должна всерьез поверить в воспитание и образование и в опережающие инвестиции в человеческий капитал.

Следование современной бюрократической реформе приводит вузы к утрате идеалов классического университета и развитию псевдоинтеллектуального процесса. Парадокс: государство сохраняет бюджетное финансирование университетов, но вследствие бюрократизации этот процесс ведет к полной несостоятельности реформ. По-видимому, совершенно не срабатывает идея развития академического сообщества и многообразия адекватных форм управления университетами, вузами и другими институтами образования.

В свое время университет появился не случайно. Без университета трудно себе представить рост рациональности в обществе и прогресс цивилизации. В то же время ситуация знания и образования в информационном обществе требуют корректировки функций университета. Названная корректировка – настоятельная потребность развития высшей школы в современной России.

Литература

1. *Петров М.К.* Университет в системе социальных институтов // Роль университетов и проблемы онаучивания общества : Философское и культурологическое осмысление. Вып. 23. / под ред. М.А. Дидык. Ростов н/Д, 2015. 172 с.
2. *Балмасова Т.А.* «Третья миссия» университета – новый вектор развития? // Высшее образование в России. 2016. № 8+9 (204). С. 48–55.
3. *Лешикевич Т.Г.* Современная наука: резкие изменения в матрице // Роль университетов и проблемы онаучивания общества : Философское и культурологическое осмысление. Вып. 23. / под ред. М.А. Дидык. Ростов н/Д, 2015. 172 с.
4. *Карпенко А.Ю.* Миссия университета в период современного кризиса университетского образования // Гуманитарий Юга России. 2017. № 2 (6). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/missiya-universiteta-v-period-sovremennogo-krizisa-universitetskogo-obrazovaniya> (дата обращения: 04.12.2017).
5. *Ликов Г.Г.* Из истории европейской культуры : учеб. пособие. Новосибирск, 2002. 255 с.
6. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
7. *Рабинович В.Л.* Средневековый рецепт как форма познания природы // Методологические проблемы историко-научных исследований. М., 1982.
8. *Рутенберг В.И.* Университеты итальянских коммун // Городская культура: Средневековые и начало Нового времени / под ред. В.И. Рутенберга. Л., 1986. С. 43–52.
9. *Верже Ж.* Средневековый университет: учителя // Alma mater. Литература. 1997. № 2. С. 43–46; № 4. С. 33–36; № 5. С. 36–40.

10. *Newman J.H.* The idea of University. New Haven, CT: Yale Univ. Press, 1996.
11. *Строгецкая Е.В.* Идея и миссия современного университета // Вопросы образования. 2009. № 4. С. 67–81. URL: https://vo.hse.ru/data/2014/02/25/1330116487/VO%204_09%20Strog.pdf (дата обращения: 04.12.2017).
12. *Хабермас Ю.* Идея университета. Процессы обучения // Alma mater. 1994. № 4. С. 9–17.
13. *Смолин О.* Качество высшего образования // Ректор вуза. 2015. № 9. С. 48–55.
14. *Красинская Л.Ф.* Модернизация, оптимизация, бюрократизация... Что ожидает высшую школу завтра? // Высшее образование в России. 2016. № 3. С. 73–82.
15. *Бабинцев В.П., Римский В.П.* Имитационные практики в государственном и муниципальном управлении // Власть. 2012. № 5. С. 24–29.

Vasily P. Gritsenko, Krasnodar State Institute of Culture (Krasnodar, Russian Federation).

E-mail: grbasile@yandex.ru

Tatiana Yu. Danilchenko, Krasnodar State Institute of Culture (Krasnodar, Russian Federation).

E-mail: semiotike@rambler.ru

Boris P. Borisov, Krasnodar State Institute of Culture (Krasnodar, Russian Federation).

E-mail: borisb50@mail.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 43–50.

DOI: 10.17223/1998863X/42/4

THE MISSION OF THE UNIVERSITY AND INFORMATION CAPITALISM

Keywords: science; state; university; mission of university; information capitalism.

The university is a unique phenomenon of society. Being a humanitarian and cultural institution, it provides prerequisites for the development of non-humanitarian – natural-science, technocratic – achievements of society. Being part of society, it provides its renewal in general through its product – knowledge. The aim of the paper is to assess the mission of a National University from all-philosophical positions in the conditions of the dominant of information capitalism. The university was founded in the Middle Ages as an institution of humanitarian technologies for formatting the individual and society. As a specific institution of science and education it was formed as a corporation on the basis of social inquiry of new city layers. The classical university was founded in response to the economic, technological, social and cultural requirements of capital and industrialism. As a project of the Enlightenment it has innovative, educational, common cultural and world outlook functions. It is a subsystem of society and the state providing it with its world outlook and scientific knowledge. It promotes time progress and stability of society at the same time. The classical university had general cultural functions in society and was supported by the state. It was a self-organized system on the basis of rules of a scientific society. According to Humboldt's model the classical university provided development and broadcast of the universal system of knowledge integrated by philosophy. The most important task was the formation of public consciousness on the basis of a certain world outlook. The Soviet system kept the principles of this model; however, politicization, interference of the state and retaliatory bodies led to a deformation of the optimum model of the university. The modern national university is put in the conditions of state support and, at the same time, of commercial competition and of aims to get financial benefit. Effective mechanisms for solving this contradiction do not exist due to the inefficient model of informational capitalism in modern Russia. Insufficient funding and bureaucratization of higher education lead to a deadlock, at least, for social and humanitarian sciences. The external environment of university existence has changed, as well as its function. In many respects, it is caused by tendencies of informational capitalism. Professors and scholars are subject to super-exploitation in informational capitalism. The mission of the modern university is not sufficiently implemented, and its structure and functions are insufficiently adapted to the conditions of informational civilization. It is supposed that the main functions of the classical university have to be preserved, however, adapted to the conditions of the modern structure of knowledge, modern communications and requirements of the future.

References

1. Petrov, M.K. (2015) Universitet v sisteme sotsial'nykh institutov [The university in the system of social institutes]. In: Didyk, M.A. (ed.) *Rol' universitetov i problemy onauchivaniya obshchestva* [The role of universities and a problem of science adaptation of the society]. Rostov on Don: South Federal University. pp. 16–29.

2. Balmasova, T.A. (2016) "Tret'ya missiya" universiteta – novyy vektor razvitiya? ["The third mission" of the university – a new vector of development?]. *Vysshee obrazovanie v Rossii – Higher Education in Russia*. 8–9(204). pp. 48–55.
3. Leshkevich, T.G. (2015) Sovremennaya nauka: rezkie izmeneniya v matritse [Modern science: dramatic changes in the matrix]. In: Didyk, M.A. (ed.) *Rol' universitetov i problemy onauchivaniya obshchestva* [The role of universities and a problem of science adaptation of the society]. Rostov on Don: South Federal University. pp. 39–46.
4. Karpenko, A.Yu. (2017) Mission of university in the period of modern crisis of university education. *Gumanitarniy Yuga Rossii – Humanitarians of the South of Russia*. 2(6). [Online] Available from: <https://cyberleninka.ru/article/n/missiya-universiteta-v-period-sovremennogo-krizisa-universitetskogo-obrazovaniya>. (Accessed: 4th December 2017).
5. Pikov, G.G. (2002) *Iz istorii evropeyskoy kul'tury* [From the history of European culture]. Novosibirsk: Novosibirsk State University.
6. Averintsev, S.S. (1977) *Poetika rannevizantiyskoy literatury* [Poetry of the early Byzantine literature]. Moscow: Nauka.
7. Rabinovich, V.L. (1982) Srednevekovyy retsept kak forma poznaniya prirody [Medieval recipe as a form of nature cognition]. In: Timofeev, I.S. (ed.) *Metodologicheskie problemy istoriko-nauchnykh issledovaniy* [Methodological problems of historical research]. Moscow: Nauka.
8. Rutenberg, V.I. (1986) Universitety ital'yanskikh kommun [Universities of the Italian communes]. In: Rutenberg, V.I. (ed.) *Gorodskaya kul'tura: Srednevekov'e i nachalo Novogo vremeni* [Urban Culture: The Middle Ages and the early Modern Times]. Leningrad: Nauka. pp. 43–52.
9. Vergè, G. (1997) Srednevekovyy universitet: uchitelya [Medieval university: Teachers]. *Alma mater. Literatura*. 2. pp. 43–46.
10. Newman, J.H. (1996) *The Idea of University*. New Haven, CT: Yale University Press.
11. Strogetskaia, E.V. (2009) Ideya i missiya sovremennogo universiteta [Idea and mission of the modern university]. *Voprosy obrazovaniya – Educational Studies*. 4. pp. 67–81. [Online] Available from: https://vo.hse.ru/data/2014/02/25/1330116487/VO%204_09%20Strog.pdf. (Accessed: 4th December 2017).
12. Habermas, Ju. (1994) Ideya universiteta. Protsessy obucheniya [Idea of the university. Training processes]. *Alma Mater*. 4. pp. 9–17.
13. Smolin, O. (2015) Kachestvo vysshego obrazovaniya [Quality of the higher education]. *Rektor vuza*. 9. pp. 48–55.
14. Krasinskaya, L.F. (2016) Modernization, Optimization, Bureaucratization... What Awaits Higher School Tomorrow? *Vysshee obrazovanie v Rossii – Higher Education in Russia*. 3. pp. 73–82. (In Russian).
15. Babintsev, V.P. & Rimskiy, V.P. (2012) Imitatsionnye praktiki v gosudarstvennom i munitsipal'nom upravlenii [Imitating practices in the public and municipal administration]. *Vlast'*. 5. pp. 24–29.

УДК: 316.343.65
DOI: 10.17223/1998863X/42/5

А.В. Слободская

ПРЕКАРИАТ И КРЕАТИВНЫЙ КЛАСС: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ПАТТЕРНОВ СОЦИАЛЬНОЙ СТРУКТУРЫ ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОГО ОБЩЕСТВА

Проводится сравнение моделей социальных структур, предложенных Г. Стэндингом и Р. Флоридой. Определяется, что переход к новому этапу общественного развития приводит к формированию новой социальной группы. Обосновывается необходимость ее рассмотрения с позиции синтеза теории креативного класса Р. Флориды и теории прекариата Г. Стэндинга.

Ключевые слова: социальная структура, прекариат, креативный класс, креативный прекариат, постиндустриальное общество.

Научное осмысление происходящих трансформаций социальной реальности, непосредственно связанных со становлением постиндустриального общества, привело к появлению новых теорий классов, среди которых особое место занимают теория креативного класса Р. Флориды и теория прекариата Г. Стэндинга. Обе эти теории основаны на масштабных эмпирических исследованиях происходящих социальных изменений, однако их авторы выделяют различный характер их влияния на социальную структуру. Таким образом, выявляется необходимость определения методологического и теоретического потенциала теорий прекариата и креативного класса для адекватного осмысления социальной реальности.

В одноименной работе «Креативный класс: люди, которые меняют будущее», опубликованной в 2002 г., Р. Флорида предложил модель социальной структуры, в которой наряду с рабочим и обслуживающими классами появляется новое классовое образование. Это креативный класс, представители которого доминируют по уровню доходов и объему власти. Он включает в себя индивидов, обладающих креативностью (способностью к созданию новых форм) и профессиональной принадлежностью к креативным сферам деятельности [1. С. 22]. Г. Стэндинг в исследовании 2011 г. «Прекариат: новый опасный класс» также отмечает формирование нового классового образования – прекариата. Он включает в себя индивидов, обладающих низким уровнем дохода, не имеющих постоянной занятости, вследствие этого социальных гарантий и надежной профессиональной идентичности [2. С. 23]. Представители прекариата, в отличие от представителей креативного класса, находятся фактически в самом низу социальной структуры. Всего Г. Стэндинг выделяет 7 классов: элита (наиболее малочисленный, но при этом наиболее влиятельный и богатый класс); салиариат (его представители имеют полную стабильную трудовую занятость, социальные гарантии и льготы, а также обладают властью, т.е. могут влиять на принятие решений в компании); профессионалы (работающие по контракту консультанты и независимые специалисты с высоким уровнем дохода); рабочий класс, прекариат и андеркласс. Таким обра-

зом, прекариат и креативный класс располагаются на разных уровнях социальной структуры. А с учетом того, что Г. Стэндинг и Р. Флорида выделяют общие причины формирования описываемых ими моделей социальных структур, возникает вопрос относительно возможности появления сразу двух новых классов в контексте перехода к постиндустриальному этапу общественного развития. Происходит переориентация с производства товаров на производство услуг, что в совокупности с процессами автоматизации актуализирует спад потребности в работниках физического труда (как квалифицированных, так и неквалифицированных), снижение влияния пролетариата и сокращение его удельного веса. Этот процесс сопровождается ростом числа занятых в двух противоположных сегментах сферы услуг: профессиональном, включение в который обусловлено наличием определенного уровня квалификации и образования, а также обслуживающем, предполагающем выполнение низкоквалифицированного и рутинного труда [3. С. 203].

Согласно Р. Флориде эти трансформации в совокупности со становлением креативной экономики привели к появлению креативного класса, уменьшению рабочего и увеличению численности обслуживающего класса. Г. Стэндинг также отмечает, что часть прекариата формируется благодаря размыванию пролетариата, а значительное количество его представителей заняты в нижнем сегменте сферы услуг. Можно было бы заключить, что прекариат полностью соответствует обслуживающему классу. Но прекариат включает в себя три большие социальные группы: бывших представителей рабочего класса, мигрантов и молодых людей с высшим образованием [4. С. 29]. Авторы выделяют разные причины, по которым представители последней группы, обладая одним из самых значимых ресурсов, занимают низшее положение в социальной структуре. Согласно Г. Стэндингу происходит коммодификация высшего образования (превращение образования в товар), усиление нисходящей социальной мобильности в совокупности с увеличением низкооплачиваемых и низкоквалифицированных рабочих мест (большинство из которых займут вчерашние выпускники университетов). Это является результатом интенсификации процессов прекариатизации и увеличения численности класса прекариата. Р. Флорида, напротив, отмечает интенсификацию процессов восходящей социальной мобильности. Он невероятно высоко оценивает трансформирующий общество потенциал креативной экономики, в которой креативность становится главной ее движущей силой и главным ресурсом. Согласно принципу экономической необходимости это приведет к увеличению численности креативного класса и росту числа высокооплачиваемых рабочих мест в креативных сферах. Соответственно, те студенты и мигранты, которые не переходят из обслуживающего класса в креативный, а остаются в нем навсегда [1. С. 89], сами виноваты в своем положении, поскольку не пользуются предоставляемыми им возможностями. Разница между креативным, рабочим и обслуживающим классами заключается в том, как индивиды распоряжаются данными им жизненными шансами и возможностями [5. С. 66]. В этой ситуации тенденции к интенсификации нестабильности занятости не являются проблемой, поскольку каждый может обеспечить себе занятость благодаря эффективности работы и своим способностям.

Однако главное противоречие между теориями, препятствующее простому наложению одной модели социальной структуры на другую, заключа-

ется в том, что авторы выделяют разные классообразующие критерии. В соответствии с основаниями межпрофессиональной стратификации, по которым положение профессиональной группы определяется ее значимостью для функционирования общества, работники креативного труда начинают занимать доминирующее положение в социальной структуре. Таким образом, Р. Флорида в качестве главного классообразующего критерия выделяет профессиональную принадлежность, в то время как все остальные характеристики креативного класса являются ее производными. Не только разделение на классы, но и сегментация внутри самого креативного класса базируется на профессии. В нем выделяются две большие группы: суперкреативное ядро, профессиональная деятельность представителей которого носит творческий характер (ученые, инженеры, архитекторы, педагоги, воспитатели, программисты и работники сферы искусства), и креативные специалисты, участвующие в творческом решении проблем (врачи, технические специалисты, работники сферы финансов, бизнеса и права) [1. С. 86]. Р. Флорида продолжает традицию рассмотрения классов как профессиональных групп, соответственно, его теория обладает теми же недостатками, что и теории предшественников. Как отмечает К. Nealy в своей критике концепции креативного класса, далеко не все креативные специалисты, выделяемые Р. Флоридой, являются высокооплачиваемыми, более того, не всегда их работа является творческой [6. С. 99].

Таким образом, не учитывается внутрипрофессиональная стратификация, тенденция расслоения внутри самих профессий, когда индивиды, представители одной и той же специальности, имеют разную зарплату и занимают разное социальное положение. Именно поэтому выявляется противоречие между главной и второстепенными характеристиками креативного класса, профессиональной принадлежностью и уровнем доходов. Например, в рамках российских реалий профессии в сфере образования и воспитания (суперкреативное ядро) не отличаются высоким уровнем заработка [7. С. 13]. Р. Флорида пытается преодолеть это противоречие, предоставляя расширенную модель классовой структуры общества, в которой работников здравоохранения относит сразу к двум классам: врачей к креативным профессионалам, а младший медицинский персонал к обслуживающему классу. Однако такое разделение основано скорее не на принципе внутрипрофессиональной стратификации, а на стратификации по уровню образования.

Одна из причин, по которой Р. Флорида не учитывает феномен внутрипрофессиональной сегментации, заключается в том, что его работа основана на концепции справедливой меритократии Д. Белла. Это прослеживается в утверждении относительно максимальной открытости креативного класса. Так, нивелирование значения процессов сегментации по полу, возрасту, расовой / этнической принадлежности, которое подразумевает меритократия [8. С. 156], позволяет представителям различных меньшинств включаться в креативный класс. Однако их концентрация в прекариате также оказывается высокой, а в креативных индустриях сохраняются различные формы неравенства, основанные на групповой принадлежности [9. С. 71].

В концепции Г. Стэндинга можно определить несколько классообразующих критериев: стабильность / нестабильность занятости, уровень дохода и профессиональную принадлежность. Причем выделенные критерии не явля-

ются универсальными, т.е. их нельзя применить ко всем классам. На основании профессиональной принадлежности объединен только пролетариат, а экономический критерий не позволяет выстроить иерархию по уровню получаемого дохода (профессионалы могут получать больше, чем представители salariата). Более того, на основании одного из важнейших для данной теории критерия – нестабильной занятости можно выделить сразу два класса: прекариат и профессионалов. Однако данные классовые образования не являются идентичными. Помимо уровня доходов, главным отличием класса профессионалов от прекариата является то, что его представители обладают невероятно высоко оцениваемыми в рамках рынка труда навыками, позволяющими им систематически, без длительных перерывов переходить от одного краткосрочного контракта к другому. В этом смысле класс профессионалов не является нестабильным, поскольку специфика его положения позволяет существенно компенсировать различные формы экономической и социальной небезопасности.

В контексте модели социальной структуры Г. Стэндинга представителей креативного класса, имеющих стабильную занятость, высокий уровень дохода и социальные гарантии (пенсии, пособия, льготы, в том числе от предприятий), можно отнести к salariату. Но не все представители креативного класса имеют стабильную занятость, часть из них балансирует между проектами и профессиональными должностями и не нуждается в долгосрочных трудовых контрактах. Это расхождение между двумя группами креативного класса отмечает и сам Р. Флорида: одни ценят стабильность выше, чем заработную плату, другие предпочитают гарантиям занятости высокий риск и сами стремятся к смене места работы [5. С. 207]. Более того, он выделяет IT-специалистов в качестве наиболее стабильного в плане гарантий занятости сегмента креативного класса [Там же. С. 84]. Поэтому невозможно отнести абсолютно всех работников креативных индустрий с нестабильной занятостью к классу профессионалов (хотя часть из них, безусловно, ему соответствует).

Главная черта данного класса, как уже это было отмечено, не просто принадлежность к профессии (в том числе вписывающейся в классификацию креативных), а обладание навыками, которые в контексте экономической ситуации являются высоко востребуемыми. А поскольку креативные индустрии являются одной из отраслей капиталистической экономики и функционируют в соответствии с логикой рынка, в них прослеживаются тенденции сегментации на менее и более оплачиваемые и, соответственно, востребованные области. Так, наиболее состоятельная часть креативных специалистов сосредотачиваются в областях бизнеса, финансов, государственного управления и элитного образования, в то время как сферы, связанные с воспитанием, образованием, искусством и социальной рекреацией, так и остаются наименее финансируемыми, а креативные специалисты в них вынуждены работать за символическую плату [10. С. 200].

На основании учета данных тенденций Р. Флорида внес существенные изменения в свою концепцию. Теперь, чтобы быть включенным в креативный класс, необходимо не только обладать определенной квалификацией, знаниями или быть креативным, необходимо также, чтобы рынок труда был готов заплатить за такие умения [11. С. 328]. Получается, что часть креатив-

ных специалистов, представленная индивидами, имеющими нестабильную занятость, низкий уровень дохода и невостребованные на рынке труда навыки, не может быть отнесена ни к salariату, ни к классу профессионалов, ни даже к креативному классу в чистом виде. Таким образом, выявляется социальная группа, формирование которой не было отражено ни в теории Г. Стэндинга, ни в теории Р. Флориды.

Увеличение численности работников в креативных индустриях сопровождается ростом нестабильной занятости в них [12. С. 54]. Как отмечает в своей критике концепции Р. Флориды В. Мартыанов, неблагоприятные экономические эффекты могут приводить к тому, что члены креативного класса (за исключением привилегированных меньшинств), начинают примыкать к прекариату [13. С. 49]. Соответственно, процессы прекариатизации не ограничиваются узкими профессиональными группами и начинают непосредственно затрагивать работников креативного труда, что позволяет говорить о появлении новой социальной группы – креативного прекариата. Поскольку представители данной социальной группы обладают одновременно как чертами креативного класса (профессиональная принадлежность, высокий уровень образования), так и чертами прекариата (нестабильная занятость, отсутствие социальных гарантий, низкий уровень дохода), ее необходимо рассматривать в контексте синтеза теории Г. Стэндинга и Р. Флориды. Зарубежные исследователи также выдвигают концепцию креативного прекариата, относя к нему работников всех творческих индустрий с нестабильной занятостью: самозанятых, фрилансеров, стажеров и работающих на краткосрочных контрактах [14. С. 208]. Данный подход построен исключительно на определении прекариата и не учитывает модель социальной структуры, предложенной Г. Стэндингом. Это закономерно приводит к игнорированию дифференциации между креативным прекариатом и креативными профессионалами, а также феномена внутривнутрипрофессиональной стратификации. Поэтому если формирование новой социальной группы не вызывает сомнения у большинства исследователей, то вопрос относительно теоретических оснований для ее выделения является спорным.

В мировой научно-исследовательской практике уже сложилась традиция выделения и анализа различных групп прекариата: молодежный, женский, этнический и т.д. Помимо классовой принадлежности, каждую из подгрупп объединяет общий социальный признак, наличие которого непосредственно влияет как на пути попадания в прекариат, так и на последствия нахождения в нем. В случае с креативным прекариатом в качестве такого социального признака выступает профессиональная принадлежность. На первый взгляд эта отличительная особенность противоречит теории Г. Стэндинга. Ведь все три подгруппы прекариата выделяются им вовсе не на основании рода занятий, а отсутствие надежной профессиональной идентичности выступает в качестве одной из главных характеристик нового класса. Но при этом сам Г. Стэндинг неоднократно отмечал возможность дальнейшего развития своей теории. Ведь динамичность и интенсивное распространение процессов прекариатизации в конечном счете приведут к включению в прекариат новых социальных групп. Кроме того, подразумевается не отсутствие профессиональной идентичности как таковой, поскольку некоторые представители прекариата имеют определенную квалификацию и даже соответствующую

должность [2. С. 25]. Для прояснения данного положения необходимо обратиться к теории профессиональной идентичности, согласно которой выделяется ее личностный аспект (отождествление себя с определенной профессией, например «я-врач») и социальный аспект (взаимодействие с представителями определенной профессии) [15. С. 50]. Представители прекариата в большей степени ощущают слабость именно социального аспекта профессиональной идентичности. Ведь прекарный статус не только отделяет их от остальных работников определенной сферы деятельности (особенно это относится к занятым дистанционно), препятствуя формированию сильных связей, но и приводит к ограничению прав, связанных с профессией (отсутствие доступа к пособиям, не связанным с получением заработной платы). С другой стороны, личностный аспект профессиональной идентичности также нестабилен, поскольку представители прекариата часто вынуждены менять место работы, переходить из одного сектора в другой. Таким образом, включение в данный класс увеличивает вероятность потери профессиональной идентичности.

Необходимость рассмотрения креативного прекариата в контексте теории Р. Флориды обусловлена тем, что он выявил специфические черты работников креативных индустрий, которые в скальвающейся ситуации становятся причинами их попадания и закрепления в прекариате. Для креативных работников характерна специфическая мотивация к труду – на первом месте работа ради творчества и самоудовлетворения [16. С. 6]. Именно эта приверженность постматериальным ценностям становится объектом эксплуатации и приводит к формированию культуры бесплатной работы в креативных индустриях. Представители креативного прекариата в таких областях, как СМИ, искусство и индустрия культуры, часто сталкиваются с проблемой неоплачиваемого труда, которая связана со специфическими ожиданиями работодателей [17. С. 15]. Идея о том, что работа в творческих коллективах сама по себе является вознаграждением и привилегией, рождает ситуацию, когда вопросы об оплате рассматриваются как отсутствие приверженности проекту и негативно влияют на репутацию индивида. Креативные специалисты попадают в ловушку «страсти», когда из-за сильной привязанности к творческой деятельности и собственной креативной идентичности выражают готовность работать бесплатно или за символическую плату [18. С. 494]. Данный феномен тесно связан с ловушкой прекарности, высокой вероятностью деквалификации и статусным диссонансом. Это ситуация, когда индивид больше не может полагаться на социальный или экономический капитал и вынужден выбирать между совмещением своей творческой деятельности (в случае если она неоплачиваемая либо низкооплачиваемая) с другой работой, приносящей доход, либо уходить из креативной индустрии вообще. Однако поскольку выбор второго варианта совмещен с потерей профессиональной идентичности, многие креативные специалисты вынуждены брать дополнительную нагрузку.

Некоторые авторы в качестве главной причины попадания в прекариат выдвигают неприспособленность к новой экономической ситуации [19. С. 77]. По отношению к креативному прекариату данная позиция верна только в случае, если рассматривать неадаптированность не как отсутствие возможности / способности получить образование, навыки, квалификацию или оперировать информацией, а как несоответствие мотивационных установок

индивида к труду экономическим реалиям. Приспособленность может рассматриваться как выбор сферы деятельности или профессии исходя из уровня вознаграждения, а не личных предпочтений (стремление к творческому труду). И если основной причиной вытеснения рабочего класса в прекариат является автоматизация производства, то причиной вытеснения представителей креативного класса или потенциальных его членов в прекариат служат статусный диссонанс и мотивация к труду. Это демонстрирует парадоксальность ситуации транзита, когда постматериальные ценности формируются в условиях невысокого качества жизни и становятся препятствием социальной успешности.

Таким образом, Р. Флорида и Г. Стэндинг по-разному оценивают складывающийся социальный порядок, в котором изменчивость и неопределенность становятся новой нормой трудовой жизни. Они описывают разные аспекты социальной реальности и разные, но взаимосвязанные процессы возрастания креативности и усиления нестабильности, в результате актуализации которых возникает креативный прекариат. Его появление выступает одним из препятствий для формирования той социальной реальности, становление которой прогнозировал Р. Флорида. Ведь возрастание доли креативной деятельности не привело к меритократии, поскольку наличие творческих способностей и высокого уровня образования не обеспечивает ни гарантий занятости, ни высокого дохода.

Литература

1. Флорида Р. Креативный класс: люди, которые меняют будущее. М. : Классика – XXI, 2007. 421 с.
2. Стэндинг Г. Прекариат: новый опасный класс. М. : Ад Маргинем, 2014. 328 с.
3. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура. М. : ГУ ВШЭ, 2000. 608 с.
4. Standing G. A Precariat Charter, From Denizens to Citizens. London: Bloomsbury Academic, 2014. P. 320.
5. Флорида Р. Креативный класс: Люди, которые создают будущее. М. : Манн, Иванов и Фербер, 2016. 420 с.
6. Healy K. What's New for Culture in the New Economy? // Journal of Arts Management, Law, and Society, 32. 2002. P. 86–103.
7. Боровская М.А., Масыч М.А., Шевченко И.К. Эффективный контракт в системе стимулирования научно-педагогических работников // Высшее образование в России. 2013. № 5. С. 13–20.
8. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество: Опыт социального прогнозирования. М. : Академия, 2004. 788 с.
9. Gill R. Cool, creative and egalitarian? Exploring gender in project-based new media work // Information and Communication Studies 5(1). 2002. P. 70–89.
10. Бузгалин А.В. Так что же такое постиндустриальный капитализм? // Свободная мысль. 2007. № 4. С. 191–204.
11. Mellander C., Florida R. The Rise of Skills: Human Capital, the Creative Class and Regional Development // Handbook of Regional Science, Springer. 2014. P. 317–329.
12. Cunningham S. Creative industries, its critics, and some answers // Ekonomiaz, 78(3). 2011. P. 47–60.
13. Мартыанов В. Креативный класс – креативный город: реальная перспектива или утопия для избранных? // Мировая экономика и международные отношения. 2016. Т. 60, № 10. С. 41–51.
14. Hawkins H. Creativity (Key Ideas in Geography). London : Routledge, 2016. P. 408.
15. Гашимова С.С. Профессиональная идентичность и профессиональное самоопределение личности // Актуальные проблемы социологии молодежи, культуры, образования и управ-

ления: материалы Всерос. науч.-практ. конф., Екатеринбург, 28 февраля 2014 г. Екатеринбург, 2014. Т. 1. С. 49–53.

16. Sternberg R.J. The Assessment of Creativity: An Investment-Based Approach // *Creativity Research Journal*, 24. 2012. P. 3–12.

17. Gill R. Academics, Cultural Workers and Critical Labour Studies // *Journal of Cultural Economy*, 7:1. 2014. P. 12–30.

18. Armano E., Murgia A. The precariousnesses of young knowledge workers: a subject-oriented approach // *Global Discourse*. 2013. Vol. 3. P. 486–501.

19. Демидова М.В. Социальная стратификация в условиях символического капитализма: философский подход // *Известия Томского политехнического университета. Социально-гуманитарные технологии*. 2014. Т. 325, № 6. С. 75–80.

Anastasiia V. Slobodskaya, Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation).

E-mail: sloboda91@sibmail.com

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 51–59.

DOI: 10.17223/1998863X/42/5

THE PRECARIAT AND THE CREATIVE CLASS: A COMPARATIVE ANALYSIS OF THE SOCIAL STRUCTURE PATTERNS OF A POST-INDUSTRIAL SOCIETY

Keywords: social structure; precariat; creative class; creative precariat; post-industrial society.

This article first compares Richard Florida's theory of the creative class and Guy Standing's theory of the precariat. Attention is focused on the inconsistency of the grounds for social stratification in these theories. Their authors consider different, but interrelated processes of transformation of the sphere of labor. As a result of the synthesis of the social structure models, a social group was identified that corresponds simultaneously to both the precariat and the creative class. This social group, the creative precariat, is formed as a result of the internal segmentation of creative industries and the intensification of social and economic instability. The approach to its consideration existing in the scientific literature does not allow taking into account the dynamics of interprofessional stratification processes. The criticism of this approach convicting the creative precariat in the context of Florida's and Standing's theories needs analysis. On the basis of these theories synthesis, the specifics of the processes of the inclusion of creative industry workers in the new social group are revealed.

References

1. Florida, R. (2007) *Kreativnyy klass: lyudi, kotorye menyayut budushchee* [The Rise of The Creative Class and How It's Transforming Work, Leisure, Community and Everyday Life]. Translated from English by A. Konstantinov. Moscow: Klassika – XXI.

2. Standing, G. (2014) *Prekariat: novyy opasnyy klass* [The Precariat: The New Dangerous Class]. Translated from English by N. Usov. Moscow: Ad Marginem.

3. Castells, M. (2000) *Informatsionnaya epokha: ekonomika, obshchestvo i kul'tura* [Information Age: Economics, Society and Culture]. Translated from Spanish by O. Shkaratan, B. Verpakhovskiy, D. Tishchenko, A. Subochev, S. Tvorogova. Moscow: HSE.

4. Standing, G. (2014) *A Precariat Charter, From Denizens to Citizens*. London: Bloomsbury Academic.

5. Florida, R. (2016) *Kreativnyy klass. Lyudi, kotorye sozdayut budushchee* [The Rise of The Creative Class. Revisited]. Translated from English by N. Yatsyuk. Moscow: Mann, Ivanov i Ferber.

6. Healy, K. (2002) What's New for Culture in the New Economy? *Journal of Arts Management, Law, and Society*. 32. pp. 86–103. DOI: 10.1080/10632920209596967

7. Borovskaya, M.A., Masyh, M.A. & Shevchenko, I.K. (2013) Effektivnyy kontrakt v sisteme stimu-lirovaniya nauchno-pedagogicheskikh rabotnikov [Effective contract in the system of perks of scientific and pedagogical workers]. *Vysshee obrazovanie v Rossii – Higher Education in Russia*. 5. pp. 13–20.

8. Bell, D. (2004) *Gryadushchee postindustrial'noe obshchestvo. Opyt sotsial'nogo prognozirovaniya* [The coming of post-industrial society. An Venture in Social Forecasting]. Translated from English by V. Inozemtsev. Moscow: Akademiya.

9. Gill, R. (2002) Cool, creative and egalitarian? Exploring gender in project-based new media work. *Information and Communication Studies*. 5(1). pp. 70–89. DOI: 10.1080/13691180110117668

10. Buzgalin, A.V. (2007) Tak chto zhe takoe postindustrial'nyy kapitalizm? [What is post-industrial capitalism?]. *Svobodnaya mysl'*. 4. pp. 191–204.
11. Mellander, C., Florida, R. (2014) The Rise of Skills: Human Capital, the Creative Class, and Regional Development. In: Fischer, M. & Nijkamp, P. (eds) *Handbook of Regional Science*. Berlin, Heidelberg: Springer. pp. 317–329.
12. Cunningham, S. (2011) Creative industries, its critics, and some answers. *Ekonomiaz*. 78(3). pp. 47–60.
13. Martyanov, V. (2016) Creative Class – Creative City: Real Perspective or Utopia for the Few? *Mirovaya ekonomika i mezhdunarodnye otnosheniya – World Economy and International Relations*. 60(10). pp. 41–51. (In Russian). DOI: 10.20542/0131-2227-2016-60-10-41-51
14. Hawkins, H. (2016) *Creativity (Key Ideas in Geography)*. London: Routledge.
15. Gashimova, C.C. (2014) [Professional identity and professional self-determination of personality]. *Aktual'nye problemy sotsiologii molodezhi, kul'tury, obrazovaniya i upravleniya* [Topical Problems of the Sociology of Youth, Culture, Education and Management]. Proc. of the All-Russian Conference. Ekaterinburg. February 28, 2014. Vol. 1. Ekaterinburg: Ural Federal University. pp. 49–53. (In Russian).
16. Sternberg, R.J. (2012) The Assessment of Creativity: An Investment-Based Approach. *Creativity Research Journal*. 24. pp. 3–12. DOI: 10.1080/10400419.2012.652925
17. Gill, R. (2014) Academics, Cultural Workers and Critical Labour Studies. *Journal of Cultural Economy*. 7(1). pp. 12–30. DOI: 10.1080/17530350.2013.861763
18. Armano, E. & Murgia, A. (2013) The precariousnesses of young knowledge workers: a subject-oriented approach. *Global Discourse*. 3. pp. 486–501. DOI: 10.1080/23269995.2013.865313
19. Demidova, M.V. (2014) Social stratification under conditions of symbolic capitalism: philosophical approach. *Izvestiya Tomskogo politekhnicheskogo universiteta. Sotsial'no-gumanitarnye tekhnologii – Bulletin of Tomsk Polytechnic University. Humanities and Social Sciences Technologies*. 325(6). pp. 75–80. (In Russian).

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 115

DOI: 10.17223/1998863X/42/6

С.Б. Куликов

АРГУМЕНТЫ ХАЙДЕГГЕРА ПРОТИВ АРИСТОТЕЛЕВСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ВРЕМЕНИ И ИХ КРИТИКА¹

Прояснение оснований аристотелевского подхода к пониманию времени и специфики постаристотелевских исследований позволило раскрыть степень близости классической теории, а также ряда неклассических концепций расхожему или инструментальному представлению времени. Проведен анализ аргументации Хайдеггера против инструментальных способов истолкования времени, восходящих к Аристотелю. Предложены контраргументы, раскрывающие выход идей Аристотеля за пределы инструментализма в понимании времени.

Ключевые слова: время, Аристотель, Кант, Хайдеггер, инструментализм.

Совокупность историко-философских и проблемно-аналитических моментов определила целесообразность соотнесения идей Аристотеля, традиции инструментального истолкования времени, названной Мартином Хайдеггером «расхожим пониманием» [1. С. 469], и онтологической интерпретации времени. Данная процедура позволила выполнить анализ идей Аристотеля и сложившейся традиции истолкования в онтологическом аспекте. Важно было проверить, насколько оправданно возведение инструментальной трактовки времени к «Физике» Аристотеля [2. С. 149], нет ли оснований для расширительного понимания идей древнегреческого классика.

В проблемно-аналитическом отношении представленное исследование вносит вклад в прояснение дополнительных значений времени, в раскрытие степени целесообразности редукции смысла времени к измерению периодов, обуславливающих изменения явлений в мире. Традиционные значения раскрывают исчислимость, соразмерную движению стрелки часов, падению песка, перемещению тени и др. Различаются только масштабы и внутренние характеристики исчислимости. Родственную точку зрения поддерживают Дэвид Босток [3], Урсула Куп [4], Тони Роарк [5], ряд других современных исследователей. Анализ явления «космическая цензура» в разработках Роджера Пенроуза, базирующихся на общей теории относительности, демонстрирует вариант реализации инструментальной философии времени [6]. Впрочем, последнее требует отдельного исследования, дополнительной аргументации. В статье же речь идет не о различиях субстанциального [7] и реляционного [2] пониманий времени. Автора не интересовали и достоинства или недостатки динамической и статической моделей [8]. Решение задачи по описанию данных концепций представлено Юрием Молчановым [9].

¹ Исследование выполнено за счет Российского научного фонда (грант № 15-18-10002).

В настоящей статье традиционное понимание времени соотносится с альтернативным вариантом истолкования, слабо обусловленным измеримостью времени в принципе.

Достижение поставленных целей потребовало прояснения сути инструментального истолкования времени, его современных форм. Обсуждение аргументов в пользу экзистенциально-онтологического понимания времени, предложенного Хайдеггером, обусловило обращение к идеям Иммануила Канта [10] как предшественника хайдеггеровских исследований. Завершающие части статьи посвящены идеям Аристотеля и уточнению пределов, в которых инструментализм в постижении времени исчерпывает смысл этих идей.

Границы измеримости времени в релятивистской механике и проблема единства смысла времени в философии

Идеи Хайдеггера относительно аристотелевской дефиниции времени [1. С. 469–470] открывают возможность редукции многообразных форм представления времени к двум базовым утверждениям, которые формулируются нами так:

(1) Время тождественно результатам измерения длительности.

(2) Время тождественно базису бытия.

Положение (1) выражает расхожий, или инструментальный, смысл времени. Тезис (2) отсылает к фундаментально-онтологическому, или неинструментальному, неизмерительному, значению времени. Соотнесение (1) и (2) в онтологическом плане раскрывает проблемные моменты расхожего понимания времени, истоки которого Хайдеггер обнаруживал в работах Аристотеля. Основополагающая роль Аристотеля для положения (1) обуславливает предположение о косвенной вине древнегреческого классика в проблемах феноменологически «естественного», инструментального описания времени. Но прежде требуется выделить сильные стороны инструментального подхода.

Общая логика развития инструментального понимания времени следующая. В постаристотелевской традиции (периода поздней Античности и вплоть до Нового времени) измеримость времени гарантировала разделение процессов на отрезки, равные моментам, фиксирующим действительное положение дел. Фиксация исходно соотносилась с актуальными характеристиками, характеристиками вида «теперь». Отдельные отрезки времени отождествлялись с чередованием «теперь», формирующим представление о протекании процессов. Время становилось инструментом, который человек применял для упорядочивания процессов в мире. Оно могло пониматься как цикличное или линейное, с субстанциальных или реляционных позиций, оставаясь измеримой, счетной величиной. Воспроизводимость ситуаций «теперь» обеспечивала эффективность инструментального применения времени. Прошлое и будущее лишались самостоятельного значения, подчинялись настоящему. Решалась задача построения прогнозов, которые реализовывались как проекция текущего состояния дел в будущее. Описание прошлого также не вызывало трудностей, выполняясь с поправками на конкретику событий в истории как перенос текущего состояния дел на прошедшие состояния. В общественной истории с Античности до Нового времени это приводило к мифологизации (героизации, демонизации) хода событий, в

естествознании – к господству механицистских моделей природы над эволюционистскими.

В подтверждение выдвинутых положений приведем следующие доводы. Аристотель в «Политике» фактически оперировал образом золотого века, не называя его так, для демонстрации упадка в современной ему эпохе и для описания некоторых правителей как властителей, возрождавших золотой век. Такой властитель «...в глазах своих подданных должен быть не тираном, а домоправителем и царем, не грабителем, а опекуном. ...Неизбежным следствием этого является не только то, что правление тирана будет прекрасным и завидным... но и то, что власть станет долговечнее и, наконец, и сам тиран в своем нравственном облике предстанет человеком либо безусловно склонным к добродетели, либо стоящим на полдороге к ней, человеком не негодным, а негодным только наполовину» [11. С. 565]. В римских источниках идея возвращения Золотого века, зачастую иронически, связывалась с периодами правления Октавиана Августа, Траяна, других императоров. Время служило мерилom для выделения повторяющихся эпох подъема и упадка. Однако небезосновательно и скептическое отношение к неперменной цикличности как основе античных («языческих») представлений о времени, что требует дополнительных исследований, не входящих в число задач этой статьи [12]. В Средние века появились первые периодизации истории, в которых время понималось линейно, а стадии не повторялись. Эсхатологизм христианского мировоззрения, идея жизни в «последние дни», за которыми последует Страшный суд, подвигали авторов объяснять процессы в истории как предпосылки и следствия данного состояния дел. Объяснительной схемой выступала, например, периодизация истории в связи с тринитарным представлением Бога [13]. Выделение эпох и различение их между собой подразумевало использование отрезков времени в качестве меры пройденного пути. Инструментализм в понимании времени обуславливал объяснение прошлого и будущего из перспективы настоящего. В Новое время, вместе с научной революцией процессы получили механицистское описание. Но время и здесь оставалось мерой, безразличной к условным различиям прошлого, настоящего, будущего. Движение материи по законам механики единообразно выполнялось в отдельные промежутки времени. Это открывало перспективы для прогнозов местоположения небесных тел, обнаружения новых небесных тел, на которые влияло движение тел обнаруженных, и выполнения других измерительных процедур.

В конце XIX – первой половине XX в. «чистый» инструментализм в понимании времени перестал удовлетворять исследователей. Проблема времени актуализировалась в полной мере, а полученные тогда результаты сохранили ценность в современных условиях. Естествознание XX в. зафиксировало относительность измерения времени. Альберт Эйнштейн убедительно показал, что при обнаружении двух движущихся объектов и в условиях приближения скорости движения одного объекта к скорости света ($3 \cdot 10^8$ м/с), в зависимости от точки зрения наблюдателя, время либо ускоряется, либо замедляется [14]. Однако речь шла о количестве моментов времени в рамках одного события: движения со скоростью света, движения на досветовых скоростях. Качественные характеристики времени не определялись скоростью движения тела. Время осталось чередованием моментов «теперь», о которых говорил

Аристотель. Видоизменялось представление об универсальной синхронии процессов во Вселенной. Но в онтологическом плане сохранялась тождественность времени «движению стрелки», представлению в образе «часов», результату работы измерительного прибора. Следовательно, оказалась оправданной следующая формулировка положения (1):

(3) Время тождественно результатам измерения длительности, определяющейся частотой, вероятностью событий при скоростях движения тела, близких к скорости света.

Попытки описать время вопреки требованиям естествознания, появившиеся в XX в., включали концепцию Анри Бергсона, в которой время психологическое, «интуитивное» противопоставлялось времени физическому, «научному» [15. С. 58–59, 63–66]. Физическое время в версиях (1) и (3) подразумевало совокупность инвариантных единиц, служащих целям вычисления, насколько некоторая вещь изменилась сама, изменила других или как минимум поменяла свое / чужое положение в пространстве. Время в психологическом смысле, соотносящееся с восприятием субъекта, нельзя было трактовать как совокупность инвариантных единиц. Бергсон, пожалуй, первым в философии XX в. выделил не частичную относительность способов измерения времени, а относительность смысла времени как такового. Однако несмотря на оригинальность идей, смысл времени у Бергсона не выходит за пределы, установленные дефиницией Аристотеля. «Растяжение» или «сжатие» времени для субъекта не опровергает интерпретацию времени как череды исчислимых моментов «теперь». Моменты меняются – сохраняется смысл времени, понятого в виде способов измерения процессов. Поэтому концепцию Бергсона можно сформулировать в таком виде:

(4) Время тождественно результатам измерения длительности, определяющейся частотой, вероятностью событий в поле восприятия субъекта.

Нетрудно увидеть, что значение времени в рамках высказываний (3) и (4) имеет родовое сходство, демонстрируя видовые отличия. Родовое сходство определено включенностью в ряд событий. Видовое отличие обусловлено параметрами движения тела и его субъективными качествами. Тело, лишённое восприятия, не сможет понять, оценить, насколько изменилась частота событий, связанная с его движением, продолжая пассивно претерпевать результаты этих событий.

Развитие инструментальной интерпретации времени привело к корректировке измерительных процедур в естествознании и возникновению идей о многообразии времени в философии. Это обусловило критику инструментализма и раскрыло основания для выдвижения вариантов неинструментальной трактовки времени.

Онтологические аспекты понимания времени у Хайдеггера, Канта и Аристотеля

Полноценное осознание значения времени в представленном выше высказывании (2), не вписывавшегося в расхожее понимание, было достигнуто Хайдеггером, который предложил экзистенциально-горизонтную интерпретацию, полагая, что критикует традицию, восходящую к Аристотелю. Интерпретация в русле тезиса (2) подразумевала критику особого акцента в представлении времени, увиденного инструментом анализа отношений космоса

и человека в Античности, Бога и человека в Средние века, природы и человека в Новое время. Смысл окружающего мира раскрывался в горизонте смысла бытия человека, задающего вопрос о фундаментальных основаниях своего существования. Концепцию Хайдеггера можно выразить следующим образом:

(5) Время тождественно базису бытия, совпадающего с вопрошающим типом бытия сущего.

Легко увидеть, что положение (5) есть уточнение высказывания (2). Хайдеггер выявил, что смысл бытия есть забота, а время есть основа бытия. Онтологически рассуждая, человек всегда чем-то «озабочен», потому что он конечен (смертен), время у него убывает, а не пребывает. Посему нет необходимости вслед за Бергсоном растворять время в субъективной психике (подчеркнем, что данный ход мысли принадлежит автору статьи; у Хайдеггера в аналогичной ситуации речь идет о субъективистском прочтении времени Кантом [1. С. 476]). Время, точнее «временность», остается способом бытия, позволяющим понять целостность форм существования. Поэтому время не следует интерпретировать инструментально как эффект действия измерительного инструмента, счет движущейся стрелки часов, другого подобного устройства. Причем это верно даже и для случаев, когда, как полагал Августин, «измерителем» времени служит человеческая душа [16. С. 680]. Время и временность открывают особые характеристики человеческого бытия. Временность указывает на начало понимания мирового сущего, связанного с присутствием человека в мире. Поэтому не человек измеряет время, но сам открывается как «временное» или даже «временящее» бытие [1. С. 343; 17. S. 441–442].

Дальнейший ход исследования тесно связан с вопросом, насколько в действительности значение времени в рамках высказываний (1) и (2) было связано не только с хайдеггеровскими воззрениями, а и с идеями Аристотеля. Вопрос не лишен актуальности в историко-философском аспекте. Известны соображения о том, что «теория времени Аристотеля находится под глубоким влиянием Платона и проект Аристотеля во многом может быть понят в свете теории Платона» [5. Р. 17]. Уже эти обстоятельства раскрывают причины, по которым затрудняется полное (без остатка) погружение идей Аристотеля в сформировавшуюся постаристотелевскую традицию истолкования времени (от Августина до Гегеля). Обнаруживаются варианты истолкования, при которых древнегреческий классик оказывается не виноват в возникновении указанных выше трудностей. И именно для раскрытия пределов, в которых идеи Аристотеля соотносятся со значением времени в высказывании (1), важно оценить вклад альтернативных точек зрения в формирование подхода к пониманию времени, релевантного его природе. Причем принципиально разобрать не воззрения Августина или Гегеля, в онтологическом плане продолжающих, согласно Хайдеггеру, дело Аристотеля, а затронуть альтернативные точки зрения и соотнести с ними ключевые моменты позиции Аристотеля. По понятным причинам Хайдеггер видел свои исследования наиболее последовательной версией анализа времени, альтернативного постаристотелевской традиции. Но в истории европейской философии выделялся Кант, разработчик философского критицизма, предшественник критики расхожего понимания времени. Хайдеггер считал Канта мыслителем, наме-

тившим пути преодоления расхожего понимания времени, но использовавшим не вполне корректную терминологию и остававшимся под влиянием постаристотелевской традиции.

Кант разводил время в метафизическом и трансцендентальном смыслах [10. С. 84–88]. В метафизическом смысле время отождествлялось с измеримым чередованием событий, следующих друг за другом моментов «одного и того же времени» [Там же. С. 85]. В этом отношении постаристотелевскую интерпретацию времени можно смело назвать метафизической интерпретацией, несмотря на обсуждение Аристотелем проблемы времени в «Физике», а не в «Метафизике». Анализ времени для Аристотеля подчинялся интересам наук о вторичных причинах мироздания, а метафизические исследования составляли вопросы науки о первичных причинах. Возможно, в том числе потому Хайдеггер и полагал, что Аристотель, выявив экзистенциально-онтологический горизонт понимания времени, сам ему не следовал [1. С. 470]. Образ времени как чередования событий друг за другом, который Кант предлагал рассматривать в контексте метафизических изысканий, неизбежно повышал статус проблематики, вводя ее в круг вопросов относительно оснований человеческого познания.

Трансцендентальный аспект понимания времени, как и любое другое трансцендентальное исследование, затрагивающее у Канта принципы возможности для чувственности, рассудка и/или разума в их отношении ко всякому возможному опыту [10. С. 68], приводит к необходимости корректировки понимания времени. Время видится априорной формой внешнего и внутреннего созерцания, независимо от действий субъекта приводящей к идее о следовании одного события за другим. Время, как принцип формирования чувственного опыта, является характеристикой субъекта познания, обладающего чувствами в качестве источника наглядных представлений о мире и о самом себе. Время не относится к вещам, как они есть сами по себе; время – это гарантия того, что наблюдения субъекта, даже если он напрямую не воспринимает вещи, позволят прийти к упорядочиванию вещей по мере их появления, исчезновения.

Первую часть трансцендентального представления времени, как минимум по форме, Хайдеггер был готов поддержать [18. § 9]. Идея времени как основы бытия, пусть и частной, вписывалась в контекст понимания времени в рамках экзистенциальной аналитики присутствия. Но Хайдеггер, понимая время в качестве фундамента человеческого бытия, продолжал утверждать, что время есть характеристика и бытия человека, и любого другого варианта присутствия, задающего вопросы о собственном бытии. Гипотетически такими признаками способен обладать не только человек, но и любое существо, умеющее мыслить. Именно поэтому Хайдеггер критиковал субъективистское понимание времени у Канта, в рамках которого время мыслилось базовой характеристикой выделенного сущего в мире, обладающего способностью к созерцанию. Однако мысль Канта можно понять иначе. Субъект, не имеющий конечной природы и не нуждающийся в созерцании, вполне мог бы обойтись без времени [10. С. 100]. Поэтому время является фундаментом существования как будто не всякого субъекта. Но в разделах «Критики чистого разума», посвященных идеям чистого разума, обсуждаются возможности субъекта, принципиально изолированного от чувственного опыта [10. С. 284–

313]. Разум, оторванный от чувственности, впадает в неизбежные антиномии и не может получать точных эмпирических знаний. Такой разум имеет сугубо нравственное значение, предоставляя идеалы поведения и не предлагая однозначных инструкций по руководству этими идеалами [10. С. 588–593]. Тут важно отметить, что нормативность разума имеет вневременной, неисторический характер. В противоположность этому рассудок в границах аналогий опыта обнаруживает доступ ко времени [Там же. С. 214–220]. Легко увидеть различие типов субъективности на базе идеи времени у Канта, которые можно сформулировать в терминах (2) следующим образом:

(6) Время тождественно базису бытия, совпадающего с субъектным типом бытия сущего.

Очевидно, что значения времени в высказываниях (2) и (6) не тождественны, но сходны по родовому признаку. Поэтому Хайдеггер не вполне точен, говоря об ошибочности связи времени и субъективной сферы у Канта. Время у Канта допускает онтологическое прочтение, не ограничиваясь психологическими вариантами интерпретации. Вместе с тем Хайдеггер вполне прав, считая, что Кант не полностью преодолел границы расхожего понимания, ибо даже в трансцендентальном ключе время остается измерением чередования событий, т.е. вписывается в рамки представлений о совпадении времени и часов (часовых механизмов).

Итак, альтернатива расхожему пониманию времени в работах Канта раскрывает время в виде базиса субъективного познания, а не в значении измерительной процедуры, выполненной с помощью часов или другого похожего устройства. Субъективный характер времени подвержен критике, подразумевающей определение времени как фундамента способов бытия в мире, а не элемента субъективного опыта. Хайдеггер развивал концепцию времени, раскрывающую основы существования в рамках вопрошания о собственном бытии. В этом отношении люди не должны соизмерять действия со временем, а напротив время измеряется по людям, как минимум некоторым из них. Возникает вопрос о невозможности оснований предвосхищения сходных воззрений в рамках идей Аристотеля. Только тогда постаристотелевская традиция истолкования времени исчерпает смысл идей Аристотеля. В противном случае и Кант, и Хайдеггер, равно как и прочие сторонники альтернативных подходов к пониманию времени (например, Ж.-П. Сартр), развивали отдельные аспекты представлений Аристотеля, не усвоенные позднейшей комментаторской традицией.

Полностью ли Аристотель следовал интерпретации времени, которую выводят из его идей? Обнаружение случая «выпадения» идей Аристотеля из рамок расхожего понимания позволит получить однозначный ответ на этот вопрос. В «Физике» демонстрируется как минимум один такой случай. Аристотель усматривает сходство между временем и вариантами складывания речевой практики: «Говорят: «он придет теперь», потому что придет сегодня, «он теперь пришел», потому что пришел сегодня. ... «Когда-то» и «когда-нибудь» мы говорим о времени в тех случаях, когда отделяем его от настоящего. ... «Уже» обозначает часть будущего времени, близкую к настоящему неделимому «теперь». ... «Уже» обозначает также и часть прошедшего времени, не отдаленную от «теперь». ... «Только что» – если время близко к нынешнему «теперь», а «давно» – если оно далеко. «Внезапно» есть то, что вы-

ходит из своего обычного состояния в течение неощутимого по своей малости времени» [2. С. 155]. Нетрудно увидеть, что в этих высказываниях, при том что они представляют перевод древнегреческого текста на русский язык, фиксируется идея о времени как среде, в рамках которой грамматические структуры языка упорядочивают повседневную практику. Время обнаруживается не в виде способа измерения ситуаций появления или отбытия людей, а как сфера, в которой размечается дистанция между говорящим и объектом высказывания. Не важно, кто говорит «он придет тогда-то». Гораздо важнее, что само указание на момент прихода, выраженного в грамматике языка (в оригинале – древнегреческого, в переводе – русского), указывает приходящему некое место в социальном пространстве, очертив горизонт ожидания и раскрыв состояния, в которых адресат сообщения о прибытии или отбытии должен (может) находиться.

Заключение

Проведенное исследование раскрыло неполноту осмысления идей, высказанных Аристотелем, на базе расхожего, инструментального понимания времени, сформулированного в виде высказываний (1), (3) и (4). Согласно Аристотелю время может быть истолковано как сфера, в рамках которой грамматика языка выражает горизонт ожидаемых поступков и состояний, свойственных людям. Поэтому понимание времени Аристотелем вписывается как в контекст высказывания (1), так и в рамки тезиса (2), в версиях (5) и (6). Наряду с очевидной преемственностью идей Аристотеля и инструментального истолкования времени как системы измерения процессов воззрения Аристотеля обнаруживают предвосхищение альтернативных подходов к пониманию времени. Время соотносится с субъектом высказывания, демонстрируя связь представления времени и экзистенциальных характеристик всякого, кто мыслится включенным в процесс темпоральных изменений.

Литература

1. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков : Фолио, 2003.
2. Аристотель. Физика / пер. с древнегреч. В.П. Карпова // Соч. : в 4 т. М., 1981. Т. 3. С. 59–262.
3. Bostock D. Aristotle's Account of Time // Space, Time, Matter, and Form: Essays on Aristotle's Physics. Oxford : Clarendon Press, 2006. P. 136–157.
4. Coope Ur. Time for Aristotle: Physics IV.10–14. Oxford : Clarendon Press, 2005.
5. Roark T. Aristotle on Time: A Study of the Physics. New York : Cambridge University Press, 2011.
6. Penrose R. The Question of Cosmic Censorship // Journal of Astrophysics and Astronomy. 1999. Vol. 20, Iss. 3–4. P. 233–248.
7. Ньютон И. Математические начала натуральной философии / пер. с лат. А.Н. Крылова. М. : Наука, 1989.
8. Lightman A. The Accidental Universe: The World You Thought You Knew. New York : Pantheon Books, 2013.
9. Молчанов Ю.Б. Четыре концепции времени в философии и физике. М. : Наука, 1977.
10. Кант И. Критика чистого разума / пер. с нем. Н.О. Лосского с вар. пер. на рус. и европ. языки. М. : Наука, 1998.
11. Аристотель. Политика / пер. с древнегреч. С. Жебелева // Соч. : в 4 т. М., 1983. Т. 4. С. 376–644.
12. Momigliano A. Time in Ancient Historiography // History and Theory. 1966. Vol. 6. Beiheft 6: History and the Concept of Time. P. 1–23.

13. Собко Р.В. Богословие как историософская схема: рассуждения о тринитарной концепции Иоахима Флорского // Вестник МГОУ. Серия: Философские науки. 2011. № 2. С. 110–115.
14. Эйнштейн А. К электродинамике движущихся тел / пер. с нем. под ред. В.К. Фредерикса, Д.Д. Иваненко // Эйнштейн А. Собр. науч. тр. : в 4 т. М., 1965. Т. 1. С. 7–35.
15. Бергсон А. Длительность и одновременность (по поводу теории Эйнштейна) / пер. с фр. А.А. Франковского. Петербург : Academia, 1923.
16. Августин Аврелий. Исповедь // Творения : в 4 т. Т. 1. : Об истинной религии. С.-Петербург ; Киев, 2000. С. 469–741.
17. Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs // Gesamtausgabe. Bd. 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.
18. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / пер. с нем. О.В. Никифорова. М. : Логос, 1997.

Sergey B. Kulikov, Tomsk State Pedagogical University (Tomsk, Russian Federation).

E-mail: kulikovsb@tspu.edu.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 59–69.

DOI: 10.17223/1998863X/42/6

HEIDEGGER'S COUNTERARGUMENTATION TO THE ARISTOTELIAN INTERPRETATION OF TIME AND ITS CRITICISM

Keywords: time; Aristotle; Kant; Heidegger; instrumentalism; nature; human; being.

Clarification of the bases of the Aristotelian approach to the interpretation of time and the specifics of post-Aristotelian studies allowed revealing the degree of the proximity of the classical theory and a number of non-classical concepts to the ordinary or instrumental representation of time. The analysis of Heidegger's counterargumentation to instrumental ways of interpretation of time which goes back to Aristotle is carried out. The counterargumentation shows Aristotle's ideas going beyond instrumentalism in the interpretation of time. The conducted research disclosed the incompleteness of judgment of the ideas stated by Aristotle on the basis of the ordinary or instrumental interpretation of time formulated as statements: (1) time is identical to the results of measurement of duration, (3) time is identical to the results of measurement of duration which is determined by the frequency or probability of events at the speed of a body close to that of light, and (4) time is identical to the results of measurement of duration which is determined by the frequency or probability of events in the perception field of the subject. According to Aristotle, time can be interpreted as a sphere in which the grammar of language expresses the horizon of the expected acts and states peculiar to people. Therefore, Aristotle fits the interpretation of time both into the context of statement (1), and in the framework of the thesis (2) time is identical to the basis of being, in versions (5) time is identical to the basis of being that coincides with the questioning type of being, and (6) time is identical to the basis of being that coincides with the subject type of being. The continuity of Aristotle's ideas and the instrumental interpretation of time as systems of measurement of processes are combined with an anticipation of alternative approaches to the interpretation of time. Time is related to the subject of a statement and shows the connection of representation of time and existential characteristics of anything thought to be included in temporal changes.

References

1. Heidegger, M. (2003) *Bytie i vremya* [Being and Time]. Translated from German by V.V. Bibikhin. Kharkov: Folio.
2. Aristotle. (1981) *Sochineniya v chetyrekh tomakh* [Works in four vols]. Vol. 3. Moscow: Mysl'. pp. 59–262.
3. Bostock, D. (2006) *Space, Time, Matter, and Form: Essays on Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press. pp. 136–157.
4. Coope, Ur. (2005) *Time for Aristotle: Physics IV.10–14*. Oxford: Clarendon Press.
5. Roark, T. (2011) *Aristotle on Time: A Study of the Physics*. New York: Cambridge University Press.
6. Penrose, R. (1999) The Question of Cosmic Censorship. *Journal of Astrophysics and Astronomy*. 20(3–4). pp. 233–248. DOI: 10.1007/BF02702355

7. Newton, I. (1989) *Matematicheskie nachala natural'noy filosofii* [Mathematical Principles of Natural Philosophy]. Translated from Latin by A.N. Krylov. Moscow: Nauka.
8. Lightman, A. (2013) *The Accidental Universe: The World You Thought You Knew*. New York: Pantheon Books.
9. Molchanov, Yu.B. (1977) *Chetyre kontseptsii vremeni v filosofii i fizike* [Four concepts of time in philosophy and physics]. Moscow: Nauka.
10. Kant, I. (1998) *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Translated from German by N.O. Lossky. Moscow: Nauka.
11. Aristotle. (1981) *Sochineniya v chetyrekh tomakh* [Works in four vols]. Vol. 4. Moscow: Mysl'. pp. 376–644.
12. Momigliano, A. (1966) Time in Ancient Historiography. *History and Theory*. 6(6). pp. 1–23.
13. Sobko, R.V. (2011) Theology as a historical schema: speculations about trinitarian conceptions of Joachim of Flore. *Vestnik MGOU. Seriya: "Filosofskie nauki" – Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophical Sciences*. 2. pp. 110–115. (In Russian).
14. Einstein, A. (1965) *Sobranie nauchnykh trudov: v 4 t.* [Collection Scientific Papers: in 4 vols]. Vol. 1. Moscow: Nauka. pp. 7–35.
15. Bergson, A. (1923) *Dlitel'nost' i odnovremennost' (po povodu teorii Eynshteyna)* [Duration and Simultaneity (Concerning the Theory of Einstein)]. Translated from French by A.A. Frankovsky. St. Petersburg: Academia.
16. Augustine Aurelius. (2000) *Tvoreniya v 4 tomakh* [Creations in 4 volumes]. Vol. 1. Translated from Latin. St. Petersburg: Aleteyya; Kiev: UTsIMM-Press. pp. 469–741.
17. Heidegger, M. (1979) *Gesamtausgabe* [Selected Works]. Vol. 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
18. Heidegger, M. (1997) *Kant i problema metafiziki* [Kant and the Problem of Metaphysics]. Translated from German by O.V. Nikiforov. Moscow: Logos.

УДК 130.2

DOI: 10.17223/1998863X/42/7

И.А. Новиков

КОНЦЕПЦИЯ «КОНЦА ИСТОРИИ» АЛЕКСАНДРА КОЖЕВА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО СОСТОЯНИЯ КУЛЬТУРЫ

Рассматриваются основные моменты философии культуры и истории Александра Кожева. Акцент делается на интерпретации Кожевым некоторых понятий христианского сознания. Эти интерпретации соотносятся с учением о Божественных энергиях Григория Паламы, из которых следует понимание творчества и его результатов. В заключение делаются предположения о возможных трактовках концепции Кожева в контексте современного состояния культуры.

Ключевые слова: «конец истории», творчество, личность, язычество, христианство.

Александр Кожев, Александр Владимирович Кожевников (1902–1968), французский автор русского происхождения, эмигрант из Советской России, неогегельянец, несмотря на то, что никогда не претендовал на роль «властителя дум», оказал большое влияние и на французскую, и на современную европейскую философию в целом. Его лекции по «Феноменологии духа» Гегеля посещали Ж. Лакан, М. Мерло-Понти, А. Бретон, Р. Арон. Его влияние обнаруживается и в феноменологии, и в сюрреализме, и в экзистенциализме Франции. Но особенно важна роль Кожева в становлении постмодернизма. По сути, он является одним из столпов этого направления в современной философии. Широко известные концепции «конца истории» и «смерти автора» были впервые сформулированы именно им.

О «конце истории» сейчас говорят, основываясь большей частью на работе Френсиса Фукуямы «Конец истории и последний человек». Однако сам Фукуяма в этой книге подчеркивает, что названную концепцию он заимствует у Гегеля, Маркса и Кожева. (Отметим, что собственно словосочетание «конец истории» впервые появляется именно у Кожева.) С конца 80-х гг. прошлого века (когда о ней заговорил Фукуяма) и по наши дни проблема «конца истории» не утратила своей актуальности. Глобальная трансформация мира, начавшаяся с гибели социалистической системы и продолжившаяся последующими катаклизмами, не завершилась до сих пор, а соответственно, остаётся насущной проблема, куда приведут нас эти изменения и на каком этапе этих изменений мы сейчас находимся.

Одним из существенных признаков наступления «конца истории», по Александру Кожеву, является преодоление противоречия между Господином и Рабом посредством появления Гражданина универсального гомогенного государства. Собственно, этот образ Кожев заимствует у Гегеля, но, в чём сходятся все исследователи, наполняет его своим содержанием. В Гражданине противоречия между Господином и Рабом, выражаясь языком Гегеля, «снимаются». Происходит это посредством объединения в лице Гражданина функций Труда и Борьбы. До наступления «конца истории» Труд есть обязанность только Раба, Борьба же есть привилегия только Господина. Гражда-

нин «снимает» это противопоставление, поскольку, с одной стороны, он трудится, универсальное гомогенное государство есть результат его Труда, преобразования природы, и внешней, и внутренней. С другой – Гражданин готов защищать созданное им государство не на жизнь, а на смерть, т.е. участвует и в Борьбе. (Разумеется, когда универсальное гомогенное государство уже осуществилось, у него нет врагов, ни внешних, ни внутренних, т.е. Борьба становится не нужна. Однако в ходе становления этого государства его необходимо защищать, как и все прочие государства, т.е. становление универсального гомогенного государства и его Гражданина есть единый процесс [1. С. 356].) В отличие и от Господина, который владеет своим государством, и от Раба, который ему служит, Гражданин ощущает ответственность за своё государство. Его государство пришло к нему не «извне», это то, что создал он посредством Труда, а значит, он же должен его и защищать посредством Борьбы.

Гражданин в политике и экономике предстаёт как Художник в искусстве. Речь идёт о том, что до наступления «конца истории» Художник не имеет возможности реализоваться в полной мере. Он «признан лишь как создатель неподвижной и немой Статуи... Признание получает само творение, но не творчество или потребление. Его Радость... оказывается, таким образом, «абстрактной»; она лишена человечности, ибо Человек – это не Бытие, но Действование» [Там же. С. 306]. Здесь необходимо отметить, что Гегель, как считает Кожев, понимает человека как противопоставление природе, как создание культуры. До тех пор, пока человек остаётся в пределах только Бытия, он ничем не отличается от животного. Собственно человеческое существование начинается только тогда, когда человек не удовлетворяется тем, что есть, и начинает стремиться к тому, что должно. И собственно человеческим существованием тут называется именно это стремление, это движение к преодолению природы [Там же. С. 214]. Соответственно, как утверждает, толкуя Гегеля, Кожев, Художник реализуется в полной мере лишь тогда, когда признаётся (становится значимым) не результат его творчества, но, во-первых, его творчество; во-вторых, потребление его творчества. (Наверное, здесь более подойдёт не «потребление», но – «восприятие». Восприятие творчества, т.е. общение с Художником, посредством восприятия результата творчества.) Отметим, что, как нам представляется, более важным здесь является второй момент: восприятие творчества Художника происходит через восприятие результата его творчества, но не наоборот. Мы видим творчество именно через его результат, творчество «до» результата есть абстракция.

Под «неподвижной и немой Статуей» здесь, очевидно, понимается такое восприятие произведения искусства, когда оно становится значимым само по себе, т.е. из средства общения (с его создателем) превращается в предмет созерцания, любования. Когда вещь (произведение искусства) начинает заслонять человека (его создателя), точнее – когда вещь для воспринимающего её становится значимее, «интереснее» человека. Можно сказать, что появление Художника есть преодоление противоречия между автором и зрителем в традиционном (до наступления «конца истории») искусстве. С одной стороны, «смерть автора» означает, что художник всю свою личность, все свои творческие потенции воплотил в произведении, произведение становится памятником, могильной плитой ему, автора больше нет. С другой – об этом сказал

Р. Барт – автором становится зритель: единственно верной интерпретации произведения нет, и поэтому каждое восприятие будет воссозданием произведения, а зритель – конгениальным автору.

До появления Гражданина Всеобщее и Частное взаимодействуют только механически, а поэтому только отрицают друг друга. Господин олицетворяет Всеобщее (закон, традицию), Раб – поскольку он понимается как только тело – Частное, и, поскольку Господин не есть Раб и наоборот, т.е. в отдельном человеке эти два момента никогда не совпадают, Всеобщее может только механически принуждать Частное. Господин принуждает к Труду Раба. Гражданин есть, как мы сказали выше, совпадение Господина и Раба, точнее – «снятие» этого различия, а поэтому в нём Всеобщее и Частное взаимодействуют органически. Подобно Господину, Гражданин осознаёт необходимость Труда и поэтому, подобно Рабу, трудится. Но работает он сам, в отличие от Раба его никто не принуждает, в отличие от Господина он никого не принуждает. Подчеркнём, что Кожев понимает Раба не «политэкономически», но – «философски». Раб есть человек, отчуждённый от своего труда (от его результатов), а поэтому его принуждают к труду. С этой точки зрения, «рабом» является не только собственно раб, но и крепостной крестьянин, и наёмный рабочий.

Аналогичную картину взаимодействия Всеобщего и Частного мы видим, когда говорим о становлении Художника. «Неподвижная и немая Статуя» – это Частное, использованное для выражения Всеобщего, Частное, которое, оставаясь Частным, претендует нести на себе энергию Всеобщего. И это Всеобщее, просто приписанное Частному, Всеобщее, которое, оставаясь Всеобщим, пытается умалиться до Частного. Другими словами, это механическое перенесение принципов математики, геометрии на реальность. Скажем, отдельный куб репрезентирует все остальные, все возможные кубы, несёт на себе их энергию. Но так происходит только потому, что геометрическая фигура есть абстракция, отвлечение от реальности, потому что в геометрии отсутствует идея индивидуальности. Даже отдельное растение или животное не вполне репрезентирует растения и животных одного с собою вида, а к человеку (т.е. индивидуальности в собственном смысле) это относится тем более. Подобно тому, как до появления Гражданина Раб и Господин, входя в одно общество, никогда не совпадают в одном человеке, а поэтому и их общество никогда не вполне едино, так и до появления Художника Частное и Всеобщее присутствуют в одной Статуе, но единую Личность при этом не образуют. И точно так же, как Раба в изображении Кожева нельзя понимать только «политэкономически», так и эта Статуя есть не только собственно античная статуя, но любое произведение искусства, в котором Всеобщее и Частное соединяются только механически, не достигая уровня Личности.

«Конец истории» – это, по мысли Кожева, преодоление модерна, то, что получило наименование эпохи постмодернизма. Модерн в своих существенных чертах начинает складываться в эпоху Возрождения. Именно тогда начинают развиваться капитализм, индустриальная цивилизация, буржуазное сознание, т.е. то, что составляет специфику модерна. Вместе с тем Возрождение есть и продолжение Средневековья. Средневековье есть господство христианского монотеизма во всех сферах жизни человека и общества. Поэтому

изменения, ведущие к становлению модерна, происходят в это время (эпоху Ренессанса) в сфере религии.

Что нового приносит в представления о религии вообще и о христианской религии в частности Ренессанс? Здесь мы воспользуемся трудом А.Ф. Лосева «Очерки античного символизма и мифологии» и вспомним, что одним из оснований идеологии Возрождения было своеобразное понимание Божественных энергий. Ренессанс – это изменение представлений о творчестве, из чего и следует тот «взрыв» в развитии наук и искусств, который мы наблюдаем в этот период, а понимание творчества, в частности результата творчества, для христианского сознания напрямую связано с пониманием Божественных энергий. Выражаясь современным языком, Божественные энергии – это присутствие личности автора в произведении, т.е. дискуссии эти были о природе творчества, о форме и пределах присутствия личности автора в произведении.

Православную позицию в дискуссиях о Фаворском свете представлял святитель Григорий Палама, возрожденческую – калабрийский монах, впоследствии уехавший на Запад и перешедший в католичество, Варлаам. Позиция варлаамитов описана (через отрицание) в анафематизмах Константинопольского собора 1351 г. следующим образом. 1. «...не исповедующим, согласно богодухновенному богословию святых и благочестивому мудрованию Церкви, что оный Божественнейший Свет не есть ни тварь, ни сущность Бога, но – нетварная, естественная благодать, воссияние и энергия, нераздельно и вечно происходящая от самой Божественной сущности, – анафема...» 2. «...не хотящим мыслить, что как единение Божественной сущности и энергии неслиянно, так и их различие нераздельно, и в иных отношениях и в особенности неслиянно и нераздельно – в отношении причины и результата причины, неучаствующего и участвующего, или вообще сущности и энергии, этим, следовательно, нечестивцам, умышляющим таковое, – анафема...» 3. «...не исповедующим, согласно богодухновенному богословию святых и благочестивому мудрованию Церкви, что всякая естественная сила и энергия триипостасного Божества нетварна, – анафема...» [2. С. 894–896].

Анафематизмы на варлаамитов этими тремя пунктами не исчерпываются, но для нашего изложения этих пунктов будет вполне достаточно. Мы, вслед за Лосевым, утверждаем, что позиция варлаамитов, и далее – Ренессанса в целом, есть результат «сползания» христианского сознания в язычество. Эманация, как понимали её неоплатоники, есть исхождение Божества (Первоединого) из себя. В этом исхождении Божество умалется, т.е. всякая следующая ступень эманации есть всё более «не-Бог». Как следует из приведённых анафематизмов, варлаамиты утверждали, что Божественные энергии не вечны, т.е. принадлежат времени, что они только отличны от Божественной сущности, и что они тварны, сотворены Богом. Мы утверждаем, что такое понимание Божественных энергий отождествляет их (это понятие) с неоплатоническим понятием эманации. Варлаамиты, будучи еретиками в христианстве, говорят о христианском понятии Божественных энергий, но понимают его язычески, не отличают от эманации. В противоположность этому Палама подчёркивает сверхъестественность Божественных энергий: «Луч Божества, превосходящий всякое слово и всякое видение, – как он может быть

чувственным? Понимаешь, что свет, осиявший апостолов на Фаворе, был чувственным не в собственном смысле слова?» [3. С. 100].

Из понимания Божественных энергий следует понимание творчества и его результата. Согласно учению Паламы Божественные энергии и отличны и не отличны от Божественной сущности: «единение... неслиянно... и различие нераздельно». Это значит, что то, на чём почивают Божественные энергии, говорит только о Божественной сущности. Божественные энергии отличны от Божественной сущности, и поэтому то, на чём они почивают, не есть Бог. Но они и не отличны, а поэтому то, на чём они почивают, говорит только о Боге и ничего не говорит о самом себе. Более «наглядно» это положение присутствует в учении Иоанна Дамаскина об иконе. Почему икона не есть идол, отлична от языческой Статуи? Потому что идолу люди служат, видят в нём бога. Иконе же люди поклоняются, и – здесь Дамаскин цитирует Василия Великого – поклонение, воздаваемое образу (иконе, тому, что не есть Бог), переходит к Первообразу, т.е. к Богу [4. С. 78–79].

Идол есть возвращение Первоединого к самому себе. В эманации оно исходит из себя, но поскольку в конечном счёте есть только Первоединое, чем более оно отходит от себя, тем более оно к себе возвращается. Завершается это возвращение в микрокосме – человеке. Если человек ведёт достойную жизнь, если он, по словам Плотина, «ваяет свою статую», т.е. поступает так, чтобы им могли восхищаться и подражать ему, он становится подобен макрокосму, т.е. Первоединому. Идол есть наглядная и вещественная фиксация этого «возвышения» человека. В нём человек демонстрирует и своё познание Бога, и свой талант, и свою искусность. А это и значит, что идол есть присутствие Бога в его сущности, возвращение Первоединого к самому себе. Идол не говорит о Боге, потому, что он есть присутствие Бога, т.е. говорит о самом себе, «свят» сам по себе. Икона противоположна идолу потому, что она свята только Тем, Кто на ней изображён. Сама по себе она есть только доска, покрытая грунтовкой и красками, а святость её означает только присутствие на ней Божественных энергий. Икона именно говорит о Боге, и только этим она и значима.

«Неподвижная и немая Статуя» (идол) есть предмет любования именно потому, что она отрицает индивидуальность и общение. Статуя, как мы сказали выше, есть присутствие языческого бога, Первоединого. Даже если она изображает человека (героя), она изображает в этом человеке не его индивидуальность, но только возвращение Первоединого к самому себе. Языческий бог – только сильнее человека. Для языческого сознания качественной разницы между человеком и богом нет, поэтому разница может быть только количественная. Отсюда следует невозможность общения: языческий бог, может быть, и хотел бы общаться с человеком, но поскольку человек бесконечно слабее его, и в умственном отношении тоже, общение становится невозможным. Язычник может лишь восхищаться своим богом, созерцать его, а вот общаться, вступать в диалог с ним не может. Статуя – «неподвижная и немая» именно потому, что она овеществляет и символизирует таковые отношения.

Подчеркнём, что язычество вполне искренне считает своё идолопоклонство подлинным благочестием. Оно не знает иконы, не отличает икону от идола и поэтому отрицание идолов воспринимает как богоборчество и ате-

изм. Язычники преследовали первых христиан не как иноверцев: будучи принципиальным многобожием, язычество готово принять любого бога, христиан преследовали именно как богоборцев и атеистов. Этим мы и объясняем тот парадоксальный на первый взгляд факт, что Ренессанс, бывший периодом искреннего интереса к христианству, привёл в Новое время, в эпоху модерна к оскудению христианства в культуре Западной Европы. Утрата интуиции иконы европейским сознанием превратила христианские символы в идолов.

По утверждению Кожева, это отступление от христианства сейчас преодолевается, и мы живём в эпоху постмодерна, «конца истории». Что можно назвать в качестве аргумента в поддержку такового утверждения? Сами постмодернисты обычно доказывают наличие «конца истории» через «смерть автора»: поскольку оригинальность, новизна в творчестве в наше время стали невозможны, любой современный авторский текст есть в конечном счёте совокупность цитат, этот факт свидетельствует о наступлении в наши дни «конца истории». Как нам представляется, такая аргументация содержит в себе внутреннее противоречие: если оригинальные, ранее не бывшие высказывания невозможны, значит невозможно и ранее не бывшее высказывание о наступлении «конца истории». То есть более последовательной нам представляется не позиция постмодернистов, создавших по поводу «конца истории» многостраничную литературу, но позиция самого Кожева, который, заявив о «конце истории», отказался от писательства и сосредоточился на исключительно административной деятельности. То, что называется «корпусом Кожева» – это большей частью либо не предназначавшиеся для публикации черновики, либо вообще не авторизованные конспекты его публичных выступлений. Таким образом, «смерть автора» в качестве нужного нам аргумента не подходит. «Гражданин» Кожева, к сожалению, есть феномен труднодоказуемый. Имеется в виду, что и ответственность за государство, в котором живёшь, и свобода твоего труда есть моменты самосознания, внутренней жизни человека. А соответственно, все выводы относительно этих моментов будут всегда опосредованными, будут делаться «извне», что очень снижает их доказательность.

Поэтому мы предлагаем использовать в качестве требуемого аргумента так называемую «массовую культуру», факт её существования и широкой популярности. Специально подчеркнём, что это наше предположение исходит из слов самого Кожева. Как обычно, толкуя Гегеля, он называет появление христианства одним из существенных этапов движения к «концу истории» и описывает его приход так: «Теизм в собственном смысле слова гибнет вместе с языческим Миром, а вместе с ним и Искусство... Христианство – это становление атеизма» [1. С. 321]. Можно сомневаться в том, насколько корректно Кожев пользуется термином «теизм», называя личного Бога христианства «становлением атеизма». Можно также рассуждать, идёт ли речь о гибели искусства вообще или о гибели искусства только языческого типа. Как мы показали выше, эпоха Возрождения, т.е. начало Нового времени, была, по сути, возвращением к язычеству. Однако мысль его понятна: если Бог – не вне человека, не в мире, значит искусство, изображающее красоту этого мира, не имеет права на существование. Такое искусство плодит только «неподвижные и немые Статуи».

Мы утверждаем, что массовая культура есть проявление гибели Искусства, о которой говорит Кожев. Массовая культура «бездуховна», она есть отрицание духовности Искусства, которое, в продолжение языческого античного искусства, развивается в эпоху Возрождения. Под духовностью здесь понимается то, что это Искусство выступает как «параллельная» религия. Когда человек, называющий себя атеистом, утверждает, что он не чужд и духовности, поскольку причастен Искусству. Видимо, к концу XIX – началу XX в., когда складывается массовая культура, наступает разочарование в такой духовности, поскольку массовая культура не столько «массова», в собственном смысле, сколько противопоставляет себя культуре элитарной, т.е. духовной. Имеется в виду, что новоевропейское Искусство является моментом новоевропейского нацибилдинга, создания Наций («подтягивания» всего общества до элиты), и в этом смысле ориентировано на массы ничуть не меньше, чем массовая культура. Расхождение между Искусством и массовой культурой не в массовости или отсутствии таковой, а в отношении к духовности: массовая культура осознанно «бездуховна».

Мы предлагаем рассматривать эту «бездуховность» как своеобразное понимание эстетического феномена. «Бездуховность» означает, что существование массовой культуры не имеет иного оправдания, кроме коммерческого успеха. А это означает, что авторы массовой культуры полагают своей аудиторией людей, скажем так, достаточно состоятельных: удовлетворивших свои материальные потребности в такой степени, что у них уже есть возможность насыщаться и в духовном отношении. Именно поэтому мы и ставим «бездуховность» массовой культуры в кавычки: это не отрицание духовности вообще, но отрицание только той духовности, которая противостоит материальной удовлетворённости. Кожев говорит об этом так: творческим (делающим человека человеком) Желанием является только такое, «...предмет которого – что-то такое, чего в реальном природном Мире нет и не было» [1. С. 458]. Поскольку отсутствие материальной удовлетворённости встречается в «реальном природном Мире» очень часто, желание такового отсутствия, по Кожеву, творческим не является. Или скажем проще: человека, к сожалению, можно довести до такой степени голода (в XX в. это было доказано посредством «практических экспериментов»), что он, как дикий зверь, будет хватать пищу прямо с земли. Но если мы не будем столь голодны, если у нас будет возможность выбора, мы будем хватать пищу с земли или всё-таки предпочтём взять её из чашки? Ответ, думается, ясен. А это означает, что тот наш предок, который первым додумался сделать чашку, был достаточно сыт, свободен от голода. В противном случае он до такой возможности, есть из чашки, просто не додумался бы, у него времени на такие мысли не было бы. Речь идёт о том, что сытость, в отличие и от голода, и от обжорства, есть причастность человека мере, умеренности. Мера же есть категория не биологическая, а математическая: биология преодолевается не её отрицанием, но переходом в «надприродное» состояние, в математику. Природные феномены могут включать математические принципы, например листья на ветке могут располагаться в соответствии с «золотым сечением», но собственно математические принципы есть результат рефлексии над природой, т.е. «небиологичны». Добавим также, что сказанное не означает, что животное не бывает сытым, однако жи-

вотное стремится к сытости инстинктивно, человек – осознанно. «Бездуховность» массовой культуры есть преодоление противопоставления духовного и телесного, которое сформировалось в язычестве и которое было воспроизведено эпохой Возрождения.

Как нам представляется, Кожев, говоря о Художнике, имеет в виду именно это: преодоление и наличного бытия, и природы есть их «снятие», а не отрицание. Удовлетворение материальных потребностей должно быть переосмыслено, а не отринуто. Учение Христа о том, что вначале нужно заботиться о душе, и только потом – о теле, означает, что удовлетворение материальных потребностей не имеет ценности само по себе, оно необходимо лишь затем, чтобы иметь возможность духовного насыщения. И наоборот, «неподвижная и немая Статуя» есть духовность, превратившаяся в альтернативу природе, в её отрицание, когда «забота о душе» оборачивается гибелью тела.

Литература

1. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб. : Наука, 2013.
2. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М. : Мысль, 1993.
3. Григорий Палама. Триады в защиту священо-безмолвствующих. М. : Канон, 1995.
4. Иоанн Дамаскин. Три слова в защиту иконопочитания. СПб. : ИД «Азбука-классика», 2008.

Ivan A. Novikov, Tomsk State University of Architecture and Building (Tomsk, Russian Federation).

E-mail: ivan-novikov@yandex.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 70–78.

DOI: 10.17223/1998863X/42/7

ALEXANDRE KOJÈVE'S CONCEPT OF THE "END OF HISTORY" IN THE CONTEXT OF THE CURRENT STATE OF CULTURE

Keywords: "end of history", creativity; personality, paganism, Christianity.

The article discusses Alexander Kojève's concept of the "end of history" in the context of the current state of culture. The presentation begins with the key notions of Kojève's concept: Slave, Master, Citizen. The "end of history" is the "sublation" of contradictions between the Slave and the Master by the emergence of the Citizen of a universal homogeneous state. Before that, the Slave only labors, it is his duty; the Master only fights, it is his prerogative. The Citizen is involved in labor, as he created the state he lives in; he is also involved in fighting because he defends the state he created. Therefore, the Citizen unites and reconciles the Slave and the Master. The Citizen appears as the Artist in art. Before the "end of history" the Artist is not able to realize his potential completely. This incompleteness is reflected in the fact that perception stops at a thing the Artist created and does not "reach" his personality; there is no communication. The "end of history" is a condition when the Artist completely embodies his personality in a work of art. Therefore, through the perception of a work of art the personality of its creator is perceived; perception becomes communication. The "end of history" is the overcoming of the modern. The modern in its essential features begins to take shape during the Renaissance. The peculiarity of the ideology of the Renaissance, and further modernity in general, is that it is the result of the "diffusion" of Christianity and paganism. The mechanism of this "diffusion" is considered on the basis of the discussion of the Tabor light in the formulation of Gregory Palamas. To describe the differences in the Christian and pagan understanding of a work of art the provisions of John Damascene are used. Overcoming the modern at the "end of history" is a return to Christianity cleared of "diffusion" with paganism. This return is seen in the phenomenon of mass culture. Mass culture is "unspiritual" in the New European sense of the term, which means that there is no opposition between the spiritual and the physical. In the movement towards the spiritual which mass culture demonstrates, the physical is not denied but "sublated".

References

1. Kozhev, A. (2013) *Vvedenie v chtenie Gegelya* [Introduction to the reading of Hegel]. St. Petersburg: Nauka.
2. Losev, A.F. (1993) *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Essays on ancient symbolism and mythology]. Moscow: Mysl'.
3. Gregory Palamas. (1995) *Triady v zashchitu syvashchenno-bezmolstvuyushchikh* [Triads For The Defense of Those Who Practice Sacred Quietude]. Translated from Greek by V.V. Bibikhin. Moscow: Kanon.
4. John of Damascus. (2008) *Tri slova v zashchitu ikonopochitaniya* [Three Words in Defense of Icons]. St. Petersburg: Azbuka-klassika.

УДК 1(410)(091)
DOI: 10.17223/1998863X/42/8

В.В. Яковлев

МЫСЛИ ДЖ. ЛОККА О ЧУДЕСАХ В КОММЕНТАРИЯХ СОВРЕМЕННЫХ ЗАПАДНЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ

Выявлены характерные особенности осмысления современными западными исследователями идей Дж. Локка о чудесах. Выполнен подробный анализ многочисленных научных материалов. Реконструирована проблематика осмысления идей Локка о чудесах. Указаны годы издания соответствующих сочинений Локка, использовавшихся исследователями. Проверены и перечислены конкретные ссылки исследователей на анализируемые фрагменты этих сочинений.

Ключевые слова: Дж. Локк, идеи о чудесах, западные историки философии.

Введение

Историю западноевропейского, и английского в частности, свободомыслия раннего Нового времени невозможно представить без Джона Локка. Любопытно, что само понятие свободомыслие (freethinking) ввёл в употребление друг Локка – английский философ Дж.-Э. Коллинз (J.-A. Collins) [1]. Своеобразие свободомыслия Локка отражают его идеи о чудесах, изложенные им в том или ином объёме, в основном в сочинениях «An Essay concerning Human Understanding»¹ [2, 3], «A Third Letter for Toleration»² [4], «The Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures»³ [5] и «A Discourse of Miracles»⁴ [6, 7].

Однако идеи Локка о чудесах не относятся к числу достаточно изученных. Очевидный прорыв в анализе и осмыслении указанных идей смогли осуществить современные западные историки философии и религиоведы. Основные результаты их исследований в этом направлении, по мнению автора статьи, представлены и обобщены в работах таких учёных, как Майкл Айерс (M.R. Ayers), Роберт Берри (R.J. Berry), Роберт Бёрнс (R.M. Burns), Жене-вьева Брикман (G. Brykman), Николас Волтерсторф (N. Wolterstorff), Джонатан Израиль (J.I. Israel), Энтони Имброшиано (A. Imbrosciano), Майкл Лосонски (M. Losonsky), Джон Макинтош (J.J. MacIntosh), Т. Брайан Муни (T.B. Mooney), Виктор Нуово (V. Nuovo), Майкл Реби (M.S. Rabieh), Аарон Херолд (A.L. Herold).

В качестве **цели** статьи выдвигается выявление характерных особенностей осмысления указанными исследователями идей Локка о чудесах. **Задачей** является выполнение анализа научных материалов, раскрывающих позиции и мнения авторов по обозначенной теме. **Актуальность** статьи определяется необходимостью выработки целостного понимания своеобразия

¹ 1690 г. Здесь и далее при первом упоминании сочинения указан год первой публикации.

² 1692 г.

³ 1695 г. В настоящей статье – «Разумность христианства».

⁴ 1706 г. (посмертная публикация).

используемых современными западными специалистами теоретико-методологических подходов к истолкованию идей Локка о чудесах в контексте общей истории изучения этих идей. Таким образом, в статье решаются общие и частные **проблемы** историографии идей Локка о чудесах. **Новизна** статьи состоит во введении в научный оборот непереведённых на русский язык работ современных западных исследователей религиозно-философских и философско-религиозных идей Локка.

1

Преподаватель Роберт Бёрнс (Goldsmiths' College, UK) осмыслял идеи Локка о чудесах в опубликованной в 1981 г. монографии «The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume» [8]. Здесь Бёрнс неоднократно обращался к обсуждению этих и других смежных идей Локка. Весьма показательны его размышления в главе 3 «Glanvill, Boyle, and Locke on Miracles» [8. P. 47–69]. По мысли Бёрнса, Локку принадлежит ряд важных достижений в обсуждении эпистемологических проблем, связанных с верой в чудеса. Бёрнс назвал несколько ключевых в этом смысле источников: главы 15 и 16 книги 4 из работы Локка «An Essay concerning Human Understanding»¹, его посмертно опубликованное сочинение «A Discourse of Miracles», а также соответствующие фрагменты из его трудов «The Reasonableness of Christianity» и «A Third Letter concerning Toleration»².

Во-первых, по замечанию Бёрнса, в «Опыте» Локк помещает вопрос чудес в контекст общего обсуждения природы знания и вероятности [Ibid. P. 57]. Анализируя мысли Локка о знании (“knowledge”) и вере (“belief”), Бёрнс отметил, что позиция Локка по вопросу достоверности историй о чудесах во многих отношениях значительно ближе к позиции Юма и представляющих деизм сторонников априорного эпистемологического аргумента против чудес, чем это было у других мыслителей. Бёрнс не сомневался также, что влияние обсуждения Локком этих вопросов в книге 4 «Опыта» привело к разработке данного аргумента в последующие десятилетия [Ibid. P. 59–60].

Во-вторых, комментируя один из сюжетов «Опыта»³, Бёрнс выявил существенное противоречие. Он констатировал, что Локк обращается здесь к обсуждению точки зрения, лежащей в основе априорного эпистемологического аргумента против веры в чудеса. Но при этом Локк также чётко формулирует и главное возражение против этого аргумента. Суть этого возражения, согласно Бёрнсу, помимо всего прочего, состоит в следующем. Положительное заключение о том, что произошло чудо, должно зависеть, как даёт понять Локк, от того, что Бёрнс называл принципом контекста. Тут Бёрнс неполно процитировал Локка: «Where such supernatural events are suitable to ends aimed at by Him who has the power to change the course of nature, there, under such circumstances». Другими словами, человек приходит к заключению, что, прини-

¹ В издании 1690 г. [8. P. 255].

² Три последние работы в объединённом издании 1958 г. [8. P. 57, 274 note 24; P. 255, 256]. Вариант названия: «A Third Letter for Toleration».

³ См. ссылку: book 4, chapter 16, section 13 [8. P. 65, 274 note 46]. Ср.: [3. С. 147]. Здесь и далее указания на ссылки не являются цитатами, но в них, по возможности, сохранён стиль ссылок авторов.

мая во внимание контекст необычного события – «при таких условиях» – Богу подобало бы совершить чудо, и поэтому становится разумным верить, что произошло чудо [8. Р. 65].

Согласно Бёрнсу в «Опыте» Локк не уточнил, что он имеет в виду под «соответствующими целями» (“suitable ends”) и «условиями» (“circumstances”). Однако, по Бёрнсу, из другого сочинения Локка – «Разумности христианства» – становится понятным, что он, как и другие либеральные англикане, полагал, что чудесному суждено играть незаменимую роль в процессе божественного откровения как предоставляющему «мандаты» или гарантии подлинности откровения¹. Поэтому получается, что под «соответствующей целью» Локк имеет в виду откровение.

В-третьих, Бёрнс уточнил, что Локк не касается в «Разумности христианства» каких-либо эпистемологических проблем, связанных с верой в чудеса. Однако он возвращается к их подробному обсуждению в «Рассуждении о чудесах». По замечанию Бёрнса, «Рассуждение» предназначалось для исправления недостатков, которые, как считал Локк, он обнаружил в либеральном англиканском сочинении У. Флитвуда (W. Fleetwood) «Essay on Miracles»². В «Рассуждении» Локка мало существенно нового; большая часть сказанного была, по существу, уже произнесена Д. Глэнвиллом (J. Glanvill), Р. Бойлем (R. Boyle) и др. Однако «Рассуждение», как полагал Бёрнс, в гораздо большей степени, чем произведения указанных мыслителей было непосредственным источником многого из того, что мы находим у последующих защитников ортодоксии, таких как С. Кларк (S. Clarke), Дж. Конибер (J. Conybeare) и Т. Шерлок (T. Sherlock), и поэтому с точки зрения исторического влияния оно более важно, чем какое-либо из предшествовавших обсуждений [Ibid. Р. 66].

Исследователь, ныне профессор Майкл Айерс (Wadham College, Oxford, UK) осмыслял идеи Локка о чудесах в опубликованной в 1981 г. статье «Mechanism, Superaddition, and the Proof of God's Existence in Locke's Essay» [9]. Опосредованно проблематика чудесного в связи с главной темой статьи затрагивалась Айерсом неоднократно. Но напрямую идеи Локка о чудесах, изложенные им в «Разумности христианства» и в «Рассуждении о чудесах»³, Айерс прокомментировал в конце раздела II «“Superaddition”: A Problem of Interpretation» [9. Р. 217–222]. Эти комментарии сводятся к следующим главным положениям. Во-первых, по мнению Айерса, говоря о чудесах, Локк, как мы и ожидали, в условиях своего времени был определённо уклончивым в ответах. Даже в «Рассуждении о чудесах» – своём единственном развёрнутом обсуждении по этой теме – он осмотрительно остерегается определять чудо как событие, противоречащее природе вещей, на основании того, что с помощью этого определения мы никогда не узнаем, когда чудо произошло⁴. Он предпочитает понимать чудо как событие, противоречащее обычному порядку нашего опыта, как событие, которое в контексте этого опыта мыслится целенаправленным проявлением божественной силы.

¹ См. ссылку: sections 27, 29, 58 [8. Р. 66, 274 note 47].

² Опубликовано в 1701 г.; в издании того же года [8. Р. 66, 274 note 48; Р. 254]. Вариант названия: «An Essay upon Miracles».

³ В издании 1823 г. [9. Р. 212 note 5; Р. 221 notes 30, 31].

⁴ См. ссылку: Р. 256 [9. Р. 221 note 30]. Ср.: [7. С. 615].

Во-вторых, согласно Айерсу плохо завуалированным выводом из этого понимания (который Локк не огласил сам) является не только то, что мы можем знать, когда чудо произошло, хотя мы несведущи в законах природы, но и что не возникает конфликта между верой в чудеса и верой в то, что Бог не может сделать нечто по природе невозможное.

В-третьих, по Айерсу, в «Разумности христианства» содержится предположительно чуть ли не единственное в опубликованных работах Локка рассуждение о чудесах, в котором он внешне выражает готовность словно бы согласиться с общим мнением, что чудеса являются событиями, противоречащими законам природы. Но соответствующий фрагмент, что подтверждено Айерсом цитатой, всё равно завершается сентенциями, близкими к вышеупомянутым идеям из «Рассуждения о чудесах»¹ [9. P. 221, 237].

Профессор Роберт Берри (University College London, UK) наметил пути осмысления идей Локка о чудесах в опубликованной в 1986 г. статье «What to Believe About Miracles» [10]. Здесь, в разделе «Natural Law» [10. P. 321] Берри тезисно осветил распространённые представления об основном содержании идей Локка, а также Юма о чудесах. По его мнению, к XVII столетию учёные использовали понятие «законы природы» («laws of nature») в современном смысле, а физический и (в большей степени) биологический миры рассматривались ими как саморегулирующиеся «причинные зависимости» («causal nexi»). Бог мыслился просто «Первой Причиной» («First Cause»), и считалось, что Он мог вторгаться в мир лишь посредством нарушения или приостановки «естественных законов» («natural laws»). В итоге Берри констатировал, что Локк и Юм использовали детерминизм ньютоновской физики для того, чтобы утверждать, что естественные законы являлись незыблемыми и, следовательно, что чудес не могло быть (здесь последовала ссылка на книгу К. Брауна (C. Brown) [11; 10. P. 321, 322 note 9]) [10. P. 321].

Аспирант, затем Ph.D. in Political Science (University of Toronto, Canada), ныне адвокат (Cambridge, Massachusetts) Майкл Реби осмыслял идеи Локка о чудесах в опубликованной в 1991 г. статье «The Reasonableness of Locke, or the Questionableness of Christianity» [12]. В разделе «The Unreasonable Foundations of Christianity» [Ibid. P. 939–953] на материалах «Разумности христианства»² и «Рассуждения о чудесах»³ Реби произвёл весьма обстоятельный анализ мыслей Локка по проблеме традиционного толкования чудес как свидетельства миссии Иисуса, которое в традиционном же понимании доказывает разуму, что Его откровение действительно исходит от Бога.

Во-первых, с одной стороны, согласно Реби в «Разумности христианства» Локк не отрицал, что только чудеса Христа (например, чудо воскресения Иисуса⁴) кажутся способными доказывать разуму, что христианское откровение действительно исходит от Бога⁵ [Ibid. P. 949]. С другой стороны, единственный аргумент, который выдвинул Локк в поддержку этого допущения, Реби назвал явно парадоксальным («ironic»): по Локку, чудеса Иисуса

¹ См. ссылку: P. 84 [9. P. 221 note 31]. Точнее: P. 84–85.

² В изданиях 1823, 1958 и 1965 гг. [12. P. 934–935 note 1; P. 956].

³ В издании 1823 г. [12. P. 950, 956].

⁴ См. ссылку: § 175 [108].

⁵ См. ссылки: § 57–61 [32–35], § 90 [49].

никогда не были и не могут быть опровергнуты ни одним из врагов или противников христианства¹ [12. Р. 949–950].

Во-вторых, Реби счёл упомянутый аргумент Локка несовершенным и обозначил его недостатки (последнее было им сделано, по его признанию, постольку, поскольку он обратился к «Разумности христианства», чтобы показать, что разумность принятия закона природы у Локка основывается на этом слабом аргументе). К примеру, согласно Реби Локк указывал в «Разумности христианства» на таких людей, которые могли принимать чудеса Христа, но противостояли христианству, и тем самым он тонко пояснял, почему считает наличие чудес недостаточным для того, чтобы подтвердить истинность христианства. Так, Реби напомнил, что, по замечанию Локка, еврейские первосвященники и фарисеи признавали чудеса Иисуса, но не как доказательства того, что Он был Мессией, ибо считали Его лжепророком²; они полагали, что Он изгоняет бесов с помощью Вельзевула³. Реби в этой связи также упомянул о неоднозначных, на его взгляд, рассуждениях Локка об императоре Юлиане. В интерпретации Реби Локк говорил, что Юлиан признал чудеса Иисуса⁴, и вместе с этим называл императора одним из врагов христианства [Ibid. Р. 950].

В-третьих, по Реби, не бесспорно высказанное Локком уже в «Рассуждении о чудесах» утверждение: «раз чудо признано, то учение не может быть отвергнуто»⁵. Ведь получается, что чудеса не должны обязательно исходить от Бога; и лжепророки могут совершить их [Ibid. Р. 950–951]. Такого рода дальнейшие комментарии сюжетов из «Рассуждения о чудесах» даже подтолкнули Реби к выдвижению ещё более радикальных суждений. Например, в его понимании, Локк допускал, что чудеса Иисуса могут не иметь божественного характера. А навел Реби на эту мысль следующий тезис Локка: «...истина его миссии будет стоять прочно и неопровержимо до тех пор, пока кто-нибудь, восстав против него, не совершит более великих чудес, чем он и его апостолы»⁶. Это был, как полагал Реби, почти вызов оправданию христианства. По Реби, если обычная сила является тем, что подтверждает христианскую веру, то эта вера может быть только временной. Гораздо важнее то, что вера может быть не более чем временной, поскольку она опирается на чудеса, ибо (по Локку, в весьма спорном понимании Реби. – В. Я.) уверенность в чудесах невозможна без знания о том, какие действия могут совершаться «только божественной силой», но мы не имеем этого знания⁷. Опираясь на эти соображения, Реби высказал убеждение в том, что подобно «Разумности христианства» «Рассуждение о чудесах» подрывает оправдание христианства, якобы обеспеченное чудесами [Ibid. Р. 951].

Профессор Джон Макинтош (University of Calgary, Canada) осмыслял идеи Локка о чудесах в эссе «Locke and Boyle on Miracles and God's Existence» [13], вошедшем в опубликованный в 1994 г. сборник «Robert Boyle Reconsidered». Эти идеи Локка были рассмотрены Макинтошем в основном

¹ См. ссылку: § 237 [135].

² См. ссылки: § 68 [38], § 137 [80].

³ См. ссылку: § 90 [49].

⁴ См. ссылку: § 240 [138].

⁵ См. ссылку: Р. 259. Цит. по: [7. С. 618].

⁶ См. ссылку: Р. 260–261. Цит. по: [7. С. 619–620].

⁷ См. ссылку: Р. 264. Цит. по: [7. С. 623]; ср.: [7. С. 621–622].

во вводной части эссе [13. Р. 193], а также в разделе «Locke on Miracles» [Ibid. Р. 203–205]. В названном разделе Макинтош, главным образом, сосредоточился на анализе идей, изложенных Локком в «Рассуждении о чудесах»¹. В разделе есть также ссылки на некоторые мысли Локка по проблемам чудес из «Опыта о человеческом разумении»².

Макинтош с разной степенью полноты в основном комментировал 1) данное Локком определение чуда [Ibid. Р. 203, 212 note 63]³; идеи Локка 2) об откровениях, чудесах, Магомете, Моисее, Иисусе [Ibid. Р. 203, 212 note 64]⁴; 3) о побуждении для принятия какого-либо необычного действия за чудо [Ibid. Р. 204, 212 note 66]⁵; 4) о том, что вестник и истина Бога не могут быть унижены [Ibid. Р. 204, 212 note 67]⁶; 5) об основаниях неоспоримого откровения [Ibid. Р. 204, 205, 212 notes 68, 71]⁷.

Некоторые ключевые положения размышлений Макинтоша об идеях Локка о чудесах можно представить следующим образом. Во-первых, по мнению Макинтоша, ни Локк, ни Бойль не полагались на чудеса для подкрепления доказательства существования Бога. Оба согласились с тем, что такое доказательство должно исходить из чего-то другого и что цель чудес – наставлять нас в чём-то касательно мира, раз мы доказываем существование Бога не ссылаясь на чудеса [Ibid. Р. 193].

Во-вторых, Макинтош считал, что Локк отчасти следовал стилю встречающихся в главе 37 «Левиафана»⁸ рассуждений Т. Гоббса о чудесах. Так, Локк констатировал: функция божественного чуда заключается в том, что оно подтверждает откровение, показывая, что посланник пришёл от Бога. Однако для Локка эта функция не является обязательной конъюнктурой какого-либо события, считающегося чудесным. Он признавал, что чудеса могли совершаться деятелями, которые не только не имели Божьей санкции, но и в действительности активно противились Богу. Согласно Макинтошу в некоторой степени эта проблема является у Локка лишь терминологической [Ibid. Р. 203].

В-третьих, по Макинтошу, для Локка чудеса 1) истолковываются такими наблюдателями и 2) с учётом своей весомости и отсутствия безнравственного начала не нуждаются в обосновании («self-substantiating»): в прочтении Макинтоша, это упомянутый Локком (в «Опыте». – В. Я.) случай, где неправдоподобность вызывает доверие⁹ [Ibid. Р. 205].

Профессор Николас Волтерсторф (Yale University, USA) осмыслял идеи Локка о чудесах в эссе «Locke's Philosophy of Religion» [14], вошедшем в опубликованный в 1994 г. справочник «The Cambridge Companion to Locke». Любопытно, что Волтерсторф тезисно осветил здесь некоторые детали указанных идей, опираясь на материал ряда фрагментов из «Опыта о челове-

¹ В издании 1823 / 1963 г. [13. Р. 203, 212 note 63; Р. 210 note 20].

² В издании 1975 г. [13. Р. 209 note 2]. См. ссылки: 2.21.4 [13. Р. 204, 212 note 66], 4.16.13 [13. Р. 205, 212 note 72].

³ См. ссылку: Р. 256. Ср.: [7. С. 615].

⁴ См. ссылку: Р. 258. Ср.: [7. С. 617].

⁵ См. ссылку: Р. 259. Ср.: [7. С. 618].

⁶ См. ссылку: Р. 260. Ср.: [7. С. 619].

⁷ См. ссылки: Р. 261, 262. Ср.: [7. С. 620–621].

⁸ В издании 1957 г. [13. Р. 203, 212 note 62]; см. ссылку: ch. 37, Р. 286, 288.

⁹ См. ссылку: 4.16.13 [13. Р. 205, 212 note 72]. Ср.: [3. С. 147].

ском разумении»¹ и «Разумности христианства»², ни разу не упомянув о существовании «Рассуждения о чудесах». Во-первых, комментируя пассаж из «Опыта», Волтерсторф подчеркнул, что Локк был готов воспринимать чудеса, а не личное ощущение («inner experience» у Волтерсторфа. – В. Я.) в качестве доказательства явления откровения³.

Во-вторых, Волтерсторф вкратце охарактеризовал отношение Локка к библейским чудесам. Согласно несколько вольному толкованию Волтерсторфом ещё одного пассажа из «Опыта» Локк придерживался мнения о надёжности свидетельства евангелистов⁴ [14. Р. 195]. А в фрагменте из «Разумности христианства» (кстати, содержащем упомянутые соображения Локка о том, что чудеса Иисуса никогда не были и не могут быть опровергнуты ни одним из врагов или противников христианства) Волтерсторф нашёл подтверждение того, что Локк никогда не сомневался в описанных евангелистами чудесах Христа и в том, что эти чудеса удостоуверили Его пророческий статус [Ibid. Р. 195–196]⁵.

В-третьих, по мнению Волтерсторфа, Локк никогда не обращался к проблемным сторонам защищаемого им традиционного взгляда, в соответствии с которым чудеса являются свидетельством божественного откровения. Локк также не адресовал себе вопрос, поднятый Юмом: при каких условиях, если таковые имеются, нам позволено признать правдивость свидетельства о том, что произошло чудо? [Ibid. Р. 196].

Доцент Женева Брикман (Université de Paris X-Nanterre) наметила пути осмысления идей Локка о чудесах в опубликованной в 1995 г. статье «Les deux christianismes de Locke et de Toland» [15]. Здесь Брикман прокомментировала некоторые из этих идей, используя достаточно широкий круг сочинений Локка. Во-первых, Брикман обратила внимание на присущее Локку понимание «закона веры» с выдвиганием на первый план индивидуального сознания, единства с Богом, а не религии, суть которой в «A Letter on Toleration»⁶ сводится Локком к добровольному общению верующих⁷.

Во-вторых, по Брикман, на основе этой концепции сознания в «Рассуждении о чудесах» было разработано субъективистское определение чуда⁸. Если исходить из данного определения, то вопрос о том, какие именно явления могут быть приняты за настоящие чудеса, останется открытым. Поэтому согласно Брикман Локк придавал большое значение выявлению «разумных» критериев настоящих чудес: сверхъестественная сила, количество и разнообразие чудес⁹ [Ibid. Р. 289].

В-третьих, Брикман также отметила, что в «Разумности христианства» Локк очень сдержанно говорил об Иисусе как Сыне Божьем¹⁰, а в «Locke's

¹ В издании 1975 г. [14. Р. IX].

² В издании 1823 / 1964 г. [14. Р. IX]. Правильнее датировать 1963 г.

³ См. ссылку: IV.XIX.15, Р. 705. Ср.: [3. С. 185].

⁴ См. ссылку: IV.XVIII.4, Р. 690–691. Ср.: [3. С. 170–171]. Здесь говорится об откровении, в целом.

⁵ См. ссылку: Р. 135.

⁶ 1689 г. Вариант названия: «A Letter Concerning Toleration». Это и другие упоминаемые сочинения – в издании 1794 г. [15. Р. 283 note *].

⁷ См. ссылку: Р. 13 [15. Р. 289 note 27]. Формально Локк говорил здесь о церкви.

⁸ См. ссылку: Р. 256 [15. Р. 289 note 29]. Ср.: [7. С. 615].

⁹ См. цитаты без указания страниц [15. Р. 289 notes 30, 31]. Ср.: [7. С. 619–620].

¹⁰ См. ссылку: Р. 83–84 [15. Р. 290 note 34].

Second Reply to Stillingfleet» ещё более сдержанно говорил о тайне Троицы¹. Но, по мнению Брикман, Локк признавал мессианство Христа. Она осторожно предположила также, что в понимании Локка чудо воскресения Мессии в ретроспективе придает другим действиям Христа божественный характер [15. P. 290].

2

Профессор Джонатан Израиль (University College London, UK; Institute for Advanced Study, USA) наметил пути осмысления идей Локка о чудесах в опубликованной в 2001 г. книге «Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750» [16]. В данном исследовании Израиль проанализировал широкий спектр религиозно-философских идей более чем представительного числа европейских интеллектуалов, религиозных деятелей, теологов, философов эпохи Просвещения, кстати, не всегда столь же известных, как Локк (например, Аббади (J. Abbadie), Кэррола (W. Carroll), Ле Вассора (M. Le Vassor), Ле Клерка (J. Le Clerc), Лимборча (Ph. van Limborch), Хиккса (G. Hickes) и др.). При этом Израиль неоднократно обращался и к тезисному рассмотрению идей некоторых из них о чудесах.

В рассматриваемой монографии краткие комментарии к идеям о чудесах (в основном Христа), высказанным Локком, либо упоминания об этих идеях встречаются в частях I «The ‘Radical Enlightenment’», III «Europe and the ‘New’ Intellectual Controversies (1680–1720)», IV «The Intellectual Counter-Offensive», V «The Clandestine Progress of the Radical Enlightenment (1680–1750)» [Ibid. P. 15, 356, 462, 466–468, 470, 500, 568, 681, 683]. В этой связи следует отметить, что, хотя Израиль, видимо, и не ставил перед собой цель осуществить здесь подробный анализ идей Локка о чудесах, ему всё же удалось выразить собственное понимание их специфики. Центральные положения рассуждений Израйля по рассматриваемому вопросу можно представить в следующих тезисах.

Во-первых, опираясь на материал «Разумности христианства»², Израиль отметил, что, будучи сторонником тезиса о надёжности сообщений очевидцев о ключевых христианских чудесах, таких как воскресение (у Израйля с заглавной буквы), Локк выступал за «разумность» принятия свидетельств о чудесах Христа и воскресении в качестве главных обоснований приверженности христианской религии³ [Ibid. P. 462].

Во-вторых, согласно Израйлю Локк наряду с Ле Клерком, Лимборчем усматривали цель своих изысканий в том, чтобы свести христианскую веру к полностью рациональному ядру *fundamenta*, которые они воспринимали эмпирически обоснованными и «разумными», рассматривая сферу чудесного, сосредоточенную вокруг чудес Христа и воскресения, лучшей защитой от философского скептицизма [Ibid. P. 467–468].

В-третьих, по Израйлю, обвинительные заявления (например, звучавшие, как он выявил, со стороны Кэррола, Хиккса и др. [Ibid. P. 468, 469]) о том, что Локк и Ле Клерк якобы примыкали к «спинозистам», были гротескными. Оба

¹ 1698 г. Вариант названия: «Mr. Locke’s Reply to the Bishop of Worcester’s Answer to His Second Letter». – В. Я.; см. ссылку: P. 341 [15. P. 290 note 35].

² В издании 1965 г. [16. P. 735].

³ См. ссылки: P. 164–165, 169 [16. P. 462 notes 100, 101].

они, согласно Израиллю, являлись христианами, которые страстно верили в откровение (у Израиля с заглавной буквы), чудеса Христа и провиденциального Бога, который ниспослал Своего Сына [16. Р. 469].

Доцент Т. Брайан Муни и старший преподаватель Энтони Имброшиано (University of Notre Dame, Australia) осмыслили идеи Локка о чудесах в опубликованной в 2005 г. статье «The Curious Case of Mr. Locke's Miracles» [17]. Статья состоит из четырёх разделов: 1. Introductory Considerations [Ibid. P. 147–148]; 2. Remarks on Some of Mr. Locke's Books [Ibid. P. 148–154]; 3. Assessing the Credit of Mr. Locke's Proposals [Ibid. P. 154–161]; 4. Mr. Locke's Logical Failure [Ibid. P. 161–166]. В данном исследовании задействован широкий круг сочинений Локка: «Опыт о человеческом разумении»¹, «Третье письмо о веротерпимости», «Разумность христианства», «Рассуждение о чудесах»² и ряд других работ [Ibid. P. 167 note 12; P. 168 notes 39, 40].

Некоторые базовые мысли и постулаты авторов о рассматриваемых идеях Локка можно отобразить в следующих замечаниях. Во-первых, по мнению Муни и Имброшиано, изучение религиозных взглядов Локка проливает свет на серьёзные аномалии в согласованности его общей философии. В частности, личная вера Локка и значение, которое он придавал как откровению, так и чудесам, противоречат основным принципам его тщательно сформулированных положений о границах познания [Ibid. P. 147].

Во-вторых, по заявлению Муни и Имброшиано, в статье рассматриваются суждения Локка о чудесах и особый статус этих суждений в его общей эпистемологии. Они также полагают, что воззрения Локка о чудесах крайне запутаны и являют собой серьёзный недостаток в его общей философской системе [Ibid. P. 148].

В-третьих, Муни и Имброшиано утверждают, что в размышлениях Локка по вопросу о чудесах наличествуют серьёзные противоречия, ставящие под сомнение разумность признания истин христианства, которую, как он предполагает, чудеса обеспечивают [Ibid. P. 147].

Профессор Виктор Нуово (Middlebury College, USA) наметил пути осмысления идей Локка о чудесах в опубликованной в 2011 г. книге «Christianity, Antiquity, and Enlightenment: Interpretations of Locke» [18]. Здесь Нуово размышлял об этих идеях, обращаясь, преимущественно, к соответствующим материалам «Опыта о человеческом разумении»³, «Разумности христианства»⁴ и «Рассуждения о чудесах»⁵. В центре внимания Нуово находились идеи Локка о чудесах, подтверждающих откровение. Нуово не стремился к систематическому осмыслению этих идей, тем не менее высказал ряд весьма значимых суждений о них.

Во-первых, согласно Нуово внимательное прочтение «Рассуждения о чудесах» в контексте предыдущих сочинений Локка показывает, что «Рассуждение» – нечто гораздо большее, чем спонтанное эссе. Нуово предположил, что здесь Локк построил свою защиту чудес на собственных толкованиях знания и веры, произведённых в «Опыте». По Нуово, суть аргументации

¹ В издании 1977 г. [17. P. 167 note 4].

² Все три работы в объединённом издании 1967 г. [17. P. 167 note 5].

³ В издании 1975 г. [18. P. XIII].

⁴ В изданиях 1999 и 2002 гг. [18. P. XIV].

⁵ В издании 2002 г. [18. P. XIV].

«Рассуждения» спрогнозирована в одном из параграфов «Опыта», в котором Локк сравнивает доказательную силу обычных и сверхъестественных событий¹ [18. Р. 44].

Во-вторых, Нуово считал, что в посмертно опубликованном «Рассуждении о чудесах» Локк, подобно Социну (Socinus) и Гроцию (Grotius), интерпретирует чудеса как проявления божественного всемогущества, которые подтверждают откровение и выступают в качестве доказательств реализации особого божественного провидения² [Ibid. Р. 67].

В-третьих, осмысляя один из процитированных пассажей «Разумности христианства»³, Нуово пришёл к заключению, что чудесное рождение Иисуса, чудеса, которые Он (у Нуово со строчной буквы) совершил во время Своего служения, Его воскресение Локк был склонен трактовать как знамения, подтверждающие Его доктрины и Его статус; Нуово также полагал, что Локк видел в этих знамениях не сбой в природных процессах, а провиденциальные вмешательства, соответствующие замыслу, который разум мог понять [Ibid. Р. 118].

Профессор Майкл Лосонски (Colorado State University, USA) наметил пути осмысления идей Локка о чудесах в опубликованной в 2012 г. статье «Locke and Leibniz on Religious Faith» [19]. В разделе «Faith and Reason in Locke's Essay» [Ibid. Р. 704–715] Лосонски кратко осветил некоторые идеи Локка о чудесах, изложенные им в «Опыте о человеческом разумении»⁴, в «Разумности христианства»⁵ и в «А Paraphrase and Notes on the Epistles of St. Paul»⁶. Суть замечаний Лосонски по рассматриваемой проблематике можно свести к следующим тезисам.

Во-первых, опираясь на материал «Опыта», Лосонски пришёл к заключению, что Локк не обсуждает очевидные проблемы, которые впоследствии выдвинет Юм в части чудес. Однако, по Лосонски, справедливости ради следует отметить, что Локк не говорил о чуде как о достаточном доказательстве, поддерживающем веру в то, что вот здесь, к примеру, наличествует божественное откровение. Локк осторожно заявляет, что чудо является только подтверждающим доказательством для поддержки склонности верить в откровение (с этой трактовкой, предлагаемой Лосонски, можно поспорить⁷ [Ibid. Р. 708]).

Во-вторых, на фоне анализа ряда сюжетов из «Опыта»⁸ и «А Paraphrase...»⁹, иллюстрирующих понимание Локком взаимоотношений разума и откровения, Лосонски констатировал, что чудеса, по мнению Локка, делаются для пользы человеческого разума, обеспечивая подтверждение свидетельства о божественном откровении [Ibid. Р. 712].

¹ См. ссылку: IV.XVI.13, Р. 667 [18. Р. 44 note 62]. Ср.: [3. С. 147].

² См. ссылку: Р. 44–50 [18. Р. 67 note 46]. Ср.: [7. С. 615–620].

³ См. ссылки: Р. 91 (1999); Р. 153 (2002) [18. Р. 118 note 28].

⁴ В издании 1975 г. [19. Р. 704 note 4; Р. 721].

⁵ В издании 1999 г. [19. Р. 721].

⁶ 1705–1707 гг. (посмертная публикация); в издании 1987 г. [19. Р. 710, 721].

⁷ См. ссылку: IV.XIX.15. Ср.: [3. С. 185–186].

⁸ См. ссылку: IV.XIX.14 [19. Р. 711]. Ср.: [3. С. 184–185].

⁹ См. ссылки: I, Р. 171 (из резюме к 1 Кор. 2:1–5 [20] – В. Я.) [19. Р. 711 note 22]; I, Р. 115 (из предисловия. – В. Я.) [19. Р. 712 note 23].

В-третьих, в контексте осмысления идей Локка о чудесах, Лосонски выделил встречающиеся в «Опыте» рассуждения, смысл которых сводится к тому, что если какой-либо факт «подтверждается совпадающими свидетельствами», то люди относятся к нему так же, как к достоверному знанию¹. Согласно Лосонски, поскольку Локк полагает, что все свидетельства о чудесах Христа совпадают – даже враги христианства никогда не осмеливались отрицать эти чудеса (известная уже идея из «Разумности христианства»)², его воззрения подводят к тем умозаклучениям, что вера, основанная на известных откровениях [20], подтверждённых чудесами, «достигает степени убеждённости» и нет разницы между этой верой и достоверным знанием³ [19. P. 714].

Доцент Аарон Херолд (State University of New York, College at Geneseo, USA) наметил пути осмысления идей Локка о чудесах в опубликованной в 2014 г. статье «“The Chief Characteristical Mark of the True Church”: John Locke’s Theology of Toleration and His Case for Civil Religion» [21]. В разных разделах статьи Херолд неоднократно обращался к тезисному освещению ряда идей Локка о чудесах, изложенных им в «Разумности христианства»⁴ и в «Рассуждении о чудесах»⁵. В основном Херолд осмыслял высказанные Локком, главным образом в «Разумности христианства», идеи о чудесах Иисуса в свете социально-политических реалий жизни иудеев [Ibid. P. 209, 210, 211] и идеи прямо или косвенно затрагивающие проблемы основ и смысла веры в чудеса Иисуса [Ibid. P. 210–211, 216, 219, 220]. Херолд также размышлял об идеях Локка из «Разумности христианства» и «Рассуждения о чудесах», связанных с выдвинутым Локком в «Разумности» положением, согласно которому чудеса Христа никогда не были и не могут быть опровергнуты ни одним из врагов или противников христианства⁶ [Ibid. P. 217–218].

В целом основные аспекты понимания Херолдом сущности идей Локка о чудесах могут быть отображены в следующих тезисах. Во-первых, как констатировал Херолд в аннотации, Локк в конечном счёте соглашается с суждениями Спинозы и Гоббса об откровении, чудесах и психологических причинах религии [Ibid. P. 195]. Тем не менее, по Херолду, поскольку «Разумность христианства» завершается с призывом «enlighten the bulk of mankind» («просветить большую часть человечества». – В. Я.) посредством укрепления веры этой части в чудеса и откровение, то, выходит, что данное сочинение ставит под сомнение статус Локка как мыслителя Просвещения⁷ [Ibid. P. 196]. Во-вторых, Херолд отметил, что в отличие от Гоббса и Спинозы Локк исходит из предположения, что Библия внутренне последовательна и богодухновенна, и он открыто удостоверяет истинность чудес Иисуса [Ibid. P. 205]. В-третьих, согласно Херолду, хотя Локк предполагает, что кроме веры в мессианство Иисуса нет других верований, которые христиане должны принять, есть одно важное исключение: Локк старателен в перечислении чудес Иисуса, и он настаивает на сохраняющейся необходимости верить в них, особенно в чудо воскресения,

¹ См. ссылку: IV.XVI.6. Цит. по: [3. С. 141].

² См. ссылку: P. 146 [19. P. 714 note 32].

³ См. ссылку: IV.XVI.6. Цит. по: [3. С. 142].

⁴ В изданиях 1823 (1963) и 1965 гг. [21. P. 195 note 1; P. 196 note 4].

⁵ В изданиях 1823 (1963) гг. [21. P. 217 note 81].

⁶ См. ссылку (на «Разумность»): § 237; P. 135; см. ссылку (на «Рассуждение»): P. 259 [21. P. 217 note 81].

⁷ См. ссылку: § 243; P. 146.

потому что, по мысли Локка, они являются для нас единственным доказательством Его (у Херолда со строчной буквы) божественности¹ [21. Р. 209].

Заключение

Выполненный анализ позволяет выявить следующие характерные особенности осмысления современными западными исследователями идей Локка о чудесах. Во-первых, нельзя сказать, что это осмысление носит систематический характер. Чаще всего оно производится в контексте изучения каких-либо аспектов религиозно-философских и близких к ним идей Локка. Фактически лишь в работах Бёрнса и Макинтоша есть чётко обозначенные эпизоды, специально посвящённые идеям Локка о чудесах. И только в статье Муни и Имброшиано некоторые из этих идей являются главным предметом изучения.

Во-вторых, несмотря на это, в современной западной историко-философской литературе в той или иной степени затрагивается вся основная проблематика размышлений Локка о чудесах: 1) эпистемология чудес; 2) смысл чудес Христа; 3) определение чуда; 4) подлинные и ложные чудеса. Это обусловлено тем, что при описании и осмыслении идей Локка о чудесах исследователи обращаются (по отдельности и в различных комбинациях) к материалам трёх наиболее значимых с точки зрения рассматриваемой темы источников – «Опыта о человеческом разумении», «Разумности христианства» и «Рассуждения о чудесах». Однако нельзя сказать, что все идеи Локка о чудесах, изложенные им в этих и других сочинениях, изучены систематично и досконально.

В-третьих, исследователи делают акцент на интерпретации некоторых идей Локка, показывающих его (действительно существенный) вклад в разработку положений, связанных с оправданием веры в те чудеса, которые подтверждают божественное откровение, а также божественность Христа. Тем не менее, что особенно важно, в современной западной историко-философской литературе достаточно часто поднимаются вопросы амбивалентности идей Локка о чудесах. Так, на близость ряда идей Локка и Юма о чудесах указывают Бёрнс и Берри; ставить в один ряд идеи Локка, Гоббса и Спинозы о чудесах готов Херолд. Наконец, многочисленные дискуссионные аспекты идей Локка о чудесах обсуждают Айерс, Реби, Волтерсторф, Муни и Имброшиано, Лосонски.

Литература

1. *Collins A.* A Discourse of Free-thinking: Occasion'd by the Rise and Growth of a Sect Call'd Free-thinkers. London, 1713. 178 p.
2. *Locke J.* An Essay concerning Humane Understanding. In Four Books. London: Printed [by Elizabeth Holt] for Tho. Basset, and sold by Edw. Mory at the Sign of the Three Bibles in St. Paul's Church-Yard, MDCXC [1690]. [12], 362, [22] p.
3. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении. Кн. 4 / пер. с англ. А.Н. Савина // Соч. : в 3 т. М., 1985. Т. 2 / ред. и сост. И.С. Нарский. С. 3–201.
4. *Locke J.* A Third Letter for Toleration, to the Author of the Third Letter concerning Toleration. London: Printed for Awnsham and John Churchill, at the Black Swan in Pater-Noster-Row, 1692. [4], 350, [2] p.
5. *Locke J.* The Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures. London: Printed for Awnsham and John Churchill, at the Black Swan in Pater-Noster-Row, 1695. [4], 304 p.

¹ См. ссылку: Р. § 32; Р. 20 и др.

6. *Locke J.* A Discourse of Miracles // The Posthumous Works of Mr. John Locke. London: Printed by W. B. for A. and J. Churchill at the Black Swan in Pater-Noster-Row, 1706. P. 215–231.
7. Локк Дж. Рассуждение о чудесах / пер. с англ. Е.С. Лагутина // Соч. : в 3 т. М., 1988. Т. 3 / ред. и сост., авт. примеч. А.Л. Субботин. С. 615–623.
8. *Burns R.M.* The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume. Lewisburg : Bucknell University Press, 1981. 305 p.
9. *Ayers M.R.* Mechanism, Superaddition, and the Proof of God's Existence in Locke's Essay // The Philosophical Review. 1981. Vol. 90, № 2. P. 210–251.
10. *Berry R.J.* What to Believe About Miracles // Nature. 1986. Vol. 322 (6077). P. 321–322.
11. *Brown C.* Miracles and the Critical Mind. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Pub. Co; Exeter, Devon : Paternoster Press, 1984. VIII, 383 p.
12. *Rabieh M.S.* The Reasonableness of Locke, or the Questionableness of Christianity // The Journal of Politics. 1991. Vol. 53, № 4. P. 933–957.
13. *MacIntosh J.J.* Locke and Boyle on Miracles and God's Existence // Robert Boyle Reconsidered / ed. by M. Hunter. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. [Chapter] 12. P. 193–214.
14. *Wolterstorff N.* Locke's Philosophy of Religion // The Cambridge Companion to Locke / ed. by V.C. Chappell. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. [Chapter] 7. P. 172–198.
15. *Brykman G.* Les deux christianismes de Locke et de Toland // Revue de synthèse. 1995. Vol. 116, 4^e S., № 2–3. P. 281–301.
16. *Israel J.I.* Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750. Oxford : Oxford University Press, 2001. [XXI], 810 p.
17. *Mooney T.B., Imbrosciano A.* The Curious Case of Mr. Locke's Miracles // International Journal for Philosophy of Religion. 2005. Vol. 57, № 3. P. 147–168.
18. *Nuovo V.* Christianity, Antiquity, and Enlightenment: Interpretations of Locke. Dordrecht; London: Springer, 2011. XIX, 274 p.
19. *Losonsky M.* Locke and Leibniz on Religious Faith // British Journal for the History of Philosophy. 2012. Vol. 20 (4). P. 703–721.
20. Библия : Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М. : Московская Патриархия, 1992. 1372 с.
21. *Herold A.L.* "The Chief Characteristical Mark of the True Church": John Locke's Theology of Toleration and His Case for Civil Religion // The Review of Politics. 2014. Vol. 76 (2). P. 195–221.

Valentin V. Yakovlev, Tyumen State University (Tyumen, Russian Federation).

E-mail: v-yakovlev@yandex.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 79–92.

JOHN LOCKE'S THOUGHTS ABOUT MIRACLES IN THE COMMENTARIES OF CONTEMPORARY WESTERN RESEARCHERS

DOI: 10.17223/1998863X/42/8

Keywords: J. Locke, ideas about miracles, Western historians of philosophy.

The article reveals the characteristic features of the understanding by contemporary Western researchers of the ideas of J. Locke about miracles. Numerous scientific materials are analyzed in detail. The problem field of the understanding of the ideas of Locke about miracles is reconstructed. The years of publication of Locke's works that the researchers used are mentioned. The references of the researchers to the analyzed fragments of these works are checked and listed. In the first part of the article, the works of R.M. Burns, M.R. Ayers, R.J. Berry, M.S. Rabieh, J.J. MacIntosh, N. Wolterstorff, G. Brykman are analyzed. In the second part, the works of J.I. Israel, T.B. Mooney and A. Imbrosciano, V. Nuovo, M. Losonsky, A.L. Herold are analyzed. In conclusion, the following derivations are made. Firstly, it cannot be said that the understanding by contemporary Western researchers of the ideas of Locke about miracles is systematic. More often it is produced in the context of the study of any aspects of Locke's religious-philosophical and related ideas. Secondly, in spite of this, contemporary Western historical-philosophical literature addresses all the basic problems of Locke's reflections about miracles in varying degrees: (1) the epistemology of miracles, (2) the meaning of Christ's miracles, (3) the definition of a miracle, (4) genuine and false miracles. This is due to the fact that when describing and understanding Locke's ideas about miracles, the researchers turn (separately and in various combinations) to the materials of all sources most significant from the point of view of the topic under consideration. However, again, it cannot be said that all of Locke's ideas about miracles have been studied systematically and thoroughly. Thirdly, herewith, the researchers make an accent on

the interpretation of some of Locke's ideas illustrating his (indeed, substantial) contribution to the formulation of the ideas related to the justification of faith in miracles that confirm the divine revelation, as well as the divinity of Christ. Nevertheless, which is especially important, the questions of the ambivalence of Locke's ideas about miracles are quite often raised in contemporary Western historical-philosophical literature.

References

1. Collins, A. (1713) *A Discourse of Free-thinking: Occasion'd by the Rise and Growth of a Sect Call'd Free-thinkers*. London: [s.n.].
2. Locke, J. (1690) *An Essay concerning Humane Understanding*. In Four Books. London: Printed [by Elizabeth Holt] for Tho. Basset.
3. Locke, J. (1985) *Sochineniya: v 3 t.* (Works. In 3 vols). Vol. 2. Moscow: Mysl'. pp. 3–201.
4. Locke, J. (1692) *A Third Letter for Toleration, to the Author of the Third Letter concerning Toleration*. London: Printed for Awnsham and John Churchill, at the Black Swan in Pater-Noster-Row.
5. Locke, J. (1695) *The Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures*. London: Printed for Awnsham and John Churchill, at the Black Swan in Pater-Noster-Row.
6. Locke, J. (1706) *The Posthumous Works of Mr. John Locke*. London: Printed by W. B. for A. and J. Churchill at the Black Swan in Pater-Noster-Row. pp. 215–231.
7. Locke, J. (1988) *Sochineniya: v 3 t.* (Works. In 3 vols). Vol. 3. Moscow: Mysl'. pp. 615–623.
8. Burns, R.M. (1981) *The Great Debate on Miracles: From Joseph Glanvill to David Hume*. Lewisburg: Bucknell University Press.
9. Ayers, M.R. (1981) Mechanism, Superaddition, and the Proof of God's Existence in Locke's Essay. *The Philosophical Review*. 90(2). pp. 210–251. DOI: 10.2307/2184440
10. Berry, R.J. (1986) What to Believe About Miracles. *Nature*. 322(6077). pp. 321–322.
11. Brown, C. (1984) *Miracles and the Critical Mind*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Pub. Co; Exeter, Devon: Paternoster Press.
12. Rabieh, M.S. (1991) The Reasonableness of Locke, or the Questionableness of Christianity. *The Journal of Politics*. 53(4). pp. 933–957. DOI: 10.2307/2131861
13. MacIntosh, J.J. (1994) Locke and Boyle on Miracles and God's Existence. In: Hunter, M. (ed.) *Robert Boyle Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 193–214.
14. Wolterstorff, N. (1994) Locke's Philosophy of Religion. In: Chappell, V.C. (ed.) *The Cambridge Companion to Locke*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 172–198.
15. Brykman, G. (1995) Les deux christianismes de Locke et de Toland [The two Christianities of Locke and Toland]. *Revue de synthèse*. 116(2–3). pp. 281–301. DOI: 10.1007/BF03182046
16. Israel, J.I. (2001) *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*. Oxford: Oxford University Press.
17. Mooney, T.B. & Imbroschiano, A. (2005) The Curious Case of Mr. Locke's Miracles. *International Journal for Philosophy of Religion*. 57(3). pp. 147–168. DOI: 10.1007/s11153-004-1682-7
18. Nuovo, V. (2011) *Christianity, Antiquity, and Enlightenment: Interpretations of Locke*. Dordrecht; London: Springer.
19. Losonsky, M. (2012) Locke and Leibniz on Religious Faith. *British Journal for the History of Philosophy*. 20(4). pp. 703–721. DOI: 10.1080/09608788.2012.679781
20. *Bibliya: Knigi Svyashchennogo Pisaniya Vethkogo i Novogo Zaveta* [The Bible: Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testament]. Moscow: Moskovskaya Patriarkhiya.
21. Herold, A.L. (2014) "The Chief Characteristical Mark of the True Church": John Locke's Theology of Toleration and His Case for Civil Religion. *The Review of Politics*. 76(2). pp. 195–221. DOI: 10.1017/S0034670514000059

**МАТЕРИАЛЫ
МЕЖДУНАРОДНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
«„ЗАБОТА О СЕБЕ“ КАК ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ
ПРАКТИКА СОВРЕМЕННОГО КЛАССИЧЕСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА»,
Томск, ноябрь 2017**

УДК 171

DOI: 10.17223/1998863X/42/9

Е.В. Бакеева

«ЗАБОТА О СЕБЕ» КАК СПОСОБ ОБРЕТЕНИЯ ЦЕЛОСТНОСТИ

Рассматривается вопрос о возможности пересмотра некоторых характеристик современного высшего профессионального образования в условиях нарастания фрагментарности человеческого бытия. Основным тезисом работы выступает положение о ключевой роли философии (как духовно-интеллектуальной практики «заботы о себе») в деле формирования навыков обретения целостности.

Ключевые слова: человек, целостность существования, «забота о себе», учитель, незнание.

Истоком и «центром схождения» множества проблем современного общества является все более очевидная фрагментарность человеческого существования. Малейшая попытка рефлексии в отношении своего бытия в мире ставит человека перед фактом наличия и взаимного пересечения множества «измерений», в которых осуществляется его жизнедеятельность. Речь идет именно об *измерениях* – в силу того, что различные аспекты человеческого бытия сегодня зачастую (почти или полностью) не связаны между собой в смысловом отношении, оказываясь в буквальном смысле слова *несоизмеримыми*. Так, национальная самоидентификация человека может быть связана с комплексом ценностей и норм, соответствующих специфике традиционного общества, в то время как его политические предпочтения могут тяготеть к либерально-глобалистской идеологии; принадлежность (формальная или неформальная) к той или иной религиозной конфессии может сочетаться с приверженностью всевозможным верованиям, вырванным из собственного культурного контекста (восточные гороскопы, фэн-шуй и т.п.); наконец, гендерная принадлежность и органически связанные с ней способы поведения могут сосуществовать с жизненными практиками, разрушающими устойчивые гендерные стереотипы (к примеру, феномен «метросексуала»).

Этот перечень можно продолжать, однако важнее подчеркнуть главный момент, характеризующий вышеперечисленные и многие другие приметы современной жизни: очевидное расширение возможностей выбора (как отдельных форм и способов поведения, так и жизненной стратегии в целом)

оборачивается потерей человеком устойчивого смыслового центра собственной жизни, ее, так сказать, единого «корня». Последний постигла судьба других «метафизических сущностей», бесповоротно разоблаченных и дискредитированных усилиями прежде всего философии XX–XXI столетий. Да и сам человек как некое единство, объявленный «мистификацией» (М. Фуко), не может больше воспринимать себя как некую «сущность», которую следует воспроизводить в собственной жизни. Эта констатация имеет силу не только и не столько по отношению к человеку, пытающемуся сохранять рефлексивную экзистенциальную позицию, сколько к тому, кто «просто живет», стихийно перепадая из одного смыслового «измерения» в другое. Отсутствие артикулированной потребности в целостном образе самого себя и своего мира не избавляет человека от парадоксов самоидентификации. Эти парадоксы прорываются в повседневное существование «децентрированного» человека, делая его легкой добычей всевозможных внешних воздействий либо, напротив, порождая в нем состояние неспособности к действию. Американский социолог Э. ван ден Хааг указывает на то, что наш современник нередко испытывает либо «ощущение бесплодности и безнадежности», либо «лихорадочную жажду деятельности» [1. С. 256], выступающие «полюсами» одного и того же состояния – скуки: «Никакие отвлекающие средства не могут излечить скуку. Истомленный ею человек тоскует не по обществу других, как ему кажется, а по самому себе. Он чувствует, что ему не хватает самостоятельности и самобытности, умения по-своему воспринимать мир, от которого его старательно отгораживают. И никакие развлечения не в силах восстановить это утраченное умение. Вот почему он так безутешен и так ненасытен» [Там же]. Очевидно, что «скука» здесь выступает психологическим симптомом той онтологической проблемы, которая связана с утратой мира как Целого, а диагностируемая исследователем «тоска по себе» есть в конечном счете ощущение потери собственной субъектности как «точки отсчета» своей активности.

Таким образом, нарастающая фрагментарность существования ставит нашего современника перед лицом вечной, но в значительной степени забытой истины: целостность выступает необходимым и одновременно непостижимым условием бытия человека. Непостижимым – по той причине, что органические, традиционные формы обеспечения целостности, такие как миф, религия, идеология, по-прежнему присутствуя в общественном пространстве, именно *эту* функцию уже не выполняют. В данной ситуации, характеризующейся одновременно утратой целостности и острой потребностью в ней, чаще всего формируются две взаимно противоположные стратегии существования. Первая из них строится на (в значительной степени насильственном) включении себя в ту или иную мировоззренческую систему, отбрасывая при этом все то, что в эту систему не вписывается. Подобная стратегия неизбежно несет в себе риск собственного краха в силу постоянного столкновения с реальностью, выходящей за рамки определенного «образа мира». Между тем эта «текущая» (З. Бауман) реальность настигает человека хотя бы в силу того, что во всех аспектах своей жизнедеятельности он вынужден сегодня постоянно реагировать на всевозможные «вызовы». Однако и противоположная стратегия, парадоксальным образом построенная на отрицании всех и всяческих стратегий, предполагающая сознательный отказ от целостности, всегда несущей в себе угрозу тоталитарного подавления личности, также не может

быть признана удовлетворительной. В этом случае оказывается под вопросом сама способность человека к осмысленному существованию, неизбежно требующему преодоления определенных порывов и желаний и, соответственно, отказа от каких-то возможностей, предлагаемых жизнью.

В данном контексте обращение гуманитарной мысли рубежа тысячелетий к античной культуре представляется совершенно оправданным. Античность (понятая как определенный способ бытия и мышления) действительно представляет собой единственный в своем роде опыт прохождения человека между Сциллой подчинения требованиям «общего» и Харибдой индивидуализма, чреватого отпадением от мира. Человек, сохраняющий и культивирующий способность «самостояния» и одновременно находящийся в органической связи с миром, – один из наиболее значимых идеалов античной культуры. Обращение к опыту Античности в контексте вопроса о возможности «самовосстановления» человека принято сегодня связывать прежде всего с именем Мишеля Фуко. Будучи одним из многих мыслителей, так или иначе пытавшихся «вписать» Античность в контекст своей современности, Фуко тем не менее действительно наиболее отчетливо сформулировал необходимость фокусировки на том аспекте античной культуры, которая достаточно долгое время находилась на периферии внимания как специалистов, так и «широкой публики», – на глубоко разработанной *практике человеческого бытия*.

Анализируя причины маргинального положения «практического» по отношению к «теоретическому», имеющего место в современной западной культуре, Фуко указывает на главную из них, утверждая, что «...нынешняя эпоха началась (я хочу сказать, история истины вступила в свою современную фазу) в тот самый день, когда решили, что познание и только познание открывает доступ к истине, является условием ее доступности субъекту. <...> современная эпоха в истории истины начинается с того мига, когда было допущено, что само познание и только оно позволяет подступиться к истине. Иначе говоря, с того момента, когда философ (или ученый, или просто тот, кто ищет правду) оказался в состоянии распознавать истину в себе самом и с помощью одних только познавательных актов, получая, таким образом, доступ к ней» [2. С. 30].

Эта констатация, в свою очередь, неявно свидетельствует о том, что обсуждаемая Фуко «современная эпоха в истории истины» подходит к концу, или, во всяком случае, обнаруживает собственные пределы. В этой ситуации искусство быть человеком, получившее в античной культуре наименование «забота о себе», обретает новую актуальность. В курсе лекций, посвященных этому феномену античной культуры, французский исследователь подробнейшим образом анализирует не только и не столько основную смысловую интенцию «заботы о себе», сколько мельчайшие подробности и повседневные нюансы тех многочисленных и разнообразных практик, которые можно объединить под вышеупомянутой рубрикой. Сама авторская интонация при этом тяготеет к своего рода нейтральности, сохраняющей дистанцию по отношению к анализируемому феномену и вместе с тем далекую от тех разоблачительных мотивов по отношению к субъективности, которые звучат в более ранних работах Фуко. Ни в коей мере не оспаривая оправданность подобной исследовательской установки (тяготеющей скорее к позиции исто-

рика, нежели философа, что сам Фуко не устает подчеркивать), мы попытаемся выделить именно те аспекты феномена «заботы о себе», которые обретают сегодня (спустя более чем тридцать лет после обнародования исследований французского мыслителя) особую значимость.

Ключевым моментом, вокруг которого выстраиваются эти аспекты, выступает, на наш взгляд, центральный вопрос платоновского диалога «Алкивиад», в котором, как отмечает Фуко, афинский мыслитель дает наиболее развернутое понимание «заботы о себе». Этот вопрос касается как раз того загадочного «себя», о котором Сократ и рекомендует позаботиться своему молодому собеседнику Алкивиаду. Фуко подчеркивает данный момент, обращая внимание на то, что речь здесь идет отнюдь не о «человеке», о его «сущности» или «природе»: «Поставленный Сократом вопрос гораздо более точен, он много труднее и гораздо интереснее. Сократ спрашивает: ты должен заниматься собой, но что же это такое „самое само“ (autotoauto), ведь как раз самим собой ты и должен заниматься? Под вопросом, стало быть, не природа человека, но то, что мы – мы сейчас, поскольку этого слова нет в греческом тексте – назвали бы субъектом. Что это такое, этот субъект, что это за точка, к которой должно обращаться мышление, деятельность рефлексивная и рефлекслируемая, поворачивающая человека к самому себе? Что такое „сам“?» [2. С. 53–54].

Эта радикальная постановка вопроса, обращающая мыслящего к «точке», из которой исходит сам этот вопрос, делает данный платоновский прием важнейшим моментом самой практики преобразования себя, а не просто предваряющим эту практику теоретическим рассуждением. Признание этого обстоятельства делает понятной и необходимость таких сопутствующих «заботе о себе» установок, как *незнание* и *обязательное участие учителя, наставника*. Эти две установки связаны друг с другом настолько, что можно рассматривать их как две стороны одного и того же действия: выхода к тому пределу, который и маркируется выражением autotoauto. Сам этот выход может совершить только тот, кто уже озаботился собой, уже увидел всю проблематичность выражения «я сам»: «Что это за тождество, которое наличествует, так сказать, по обе стороны заботы – как ее субъект и как ее объект? Что это такое? Итак, перед нами методологическое вопрошание о смысле того, что обозначено возвратной формой глагола „заботиться о себе“» [Там же. С. 69]. Это означает, что данный вопрос не может быть элементом какой-либо теоретической концепции человека или даже «субъекта вообще». Задаваясь этим вопросом, мыслящий оказывается вне какого-либо теоретического «поля», вне опоры, повисая, так сказать, в пустоте. Именно поэтому само побуждение к этому вопросу невозможно обосновать никакими теоретическими аргументами и, соответственно, сделать частью общепринятой системы ценностей. Побудить к этому вопросу может только тот, *кто сам поставил себя под вопрос*. Это и есть учитель, или наставник. «Схватывая» в самом себе то главное, что выступает одновременно источником и предметом «заботы о себе», учитель открывает это главное своему ученику – не путем «передачи знания», но путем *обращения ученика к себе*: «Невозможно заботиться о себе без посредства учителя, без учителя нет заботы о себе. Но от чего зависит позиция учителя и о чем он заботится прежде всего, так это о том, как сможет заботиться о себе его подопечный. В отличие от врача или главы семьи он не

заботится о теле, не заботится об имуществе. В отличие от учителя в школе он не заботится о том, чтобы развить умения и способности обучаемого, не стремится научить его красиво говорить и т.д. Учитель – это тот, кто заботится о том, как заботится о себе его ученик, и для которого любовь к своему ученику – это способ позаботиться о его заботе о самом себе» [2. С. 75].

Итак, необходимость учителя в деле «заботы о себе» обусловлена особым, единственным в своем роде способом бытия этого «себя». Можно, пожалуй, определить этот способ как «разрушение-воссоздание», и речь здесь отнюдь не идет о какой-либо временной последовательности. Момент соприкосновения с «собой» невозможно разложить на составляющие, он парадоксальным образом «содержит» в себе и освобождение этой «точки субъектности» от каких-либо «слишком человеческих» наслоений, и выявление связи этой точки с конкретными проявлениями и обстоятельствами человеческой жизни. Именно поэтому трактовка Мишелем Фуко платоновского ответа на вопрос, заданный в «Алкивиаде», требует дополнительного прояснения. Обращаясь к объекту «заботы о себе», о котором говорится в платоновском диалоге, Фуко интерпретирует этот объект вполне однозначно: «Душа как субъект, и вовсе не душа как субстанция – вот к чему приводит, на мой взгляд, раскручивание заданного в „Алкивиаде“ вопроса: кто такой этот „сам“, каким смыслом следует наделять „о себе“, когда говорят, что нужно заботиться о себе самом?» [Там же. С. 73]. Итак, именно душа есть, в представлении Фуко, то загадочное *autotoauto*, которое выступает смысловым центром «Алкивиада». В данной интерпретации, однако, скрывается существенная трудность: даже в том случае, если вслед за автором «Герменевтики субъекта» различать «душу как субъект» и «душу как субстанцию», душа по-прежнему будет выступать в качестве некоей целостности, которая вначале *есть, существует*, а потом уже становится объектом заботы о себе. Подобное «положение дел», явным образом расходится с тем приемом радикальной постановки себя под вопрос, который демонстрирует Сократ в платоновском диалоге. Подводя своего собеседника к признанию тезиса «человек – это душа», Сократ делает далее существенное замечание:

Сократ. Даже если доказательство было не вполне безупречным, однако в меру достаточным, этого нам довольно. Безупречно осведомлены мы будем тогда, когда выясним то, что пока опустили из-за необходимости подробного рассмотрения.

Алкивиад. А что это такое?

Сократ. Перед этим было сказано, что прежде всего надо рассмотреть самое «само». Теперь же вместо «самого» как такового мы рассмотрели каждую «самость» – что она собой представляет, – и, быть может, этого нам будет довольно: мы ведь отметили, что в нас нет ничего главнее души [3. С. 214].

Как можно увидеть из этого отрывка, речь идет о своего рода компромиссном решении считать эту загадочную инстанцию, «пользующуюся телом», душой. Тем не менее неясность здесь сохраняется. В этом отношении несомненный интерес представляет анализ «Алкивиада», предпринятый В.В. Библихиным в курсе лекций «Собственность». Обращая внимание на неточность перевода следующего отрывка «Алкивиада»: «Ну а если ни тело, ни целое, состоящее из тела и души, не есть человек, остается, думаю я, либо

считать его ничем, либо, если он все же является чем-то, заключить, что человек – это душа» [3. С. 213–214], автор переносит акцент на первую часть предлагаемой альтернативы, утверждая, что основной гипотезой Платона является здесь *человек как ничто*: «Средний род обозначает отчуждающую невидимость неуловимого существа, который делает все это, движет телом, говорит. Это существо проваливается в *ничто*, первой та гипотеза, что человек это *ничто*, стоит вовсе не случайно <...> Платон спокойно, мужественно вглядывается в проваливание человека, да, человек проваливается в никуда, в ничто, он не просто неуловим, его *нет*» [4. С. 228]. Речь идет, однако, отнюдь не о нигилистическом отрицании человека; последний, по Бибахину, только и обретает подлинность своего бытия в этом «проваливании в ничто»: «только после расставания с собой <...> человек <...> становится собой, приходит к своему. Только „собой“, „само“, „свое“ меняются. Юридическими, во всяком случае, собственническими они стать снова уже не могут» [Там же. С. 231].

Рискнем утверждать, что эта радикальная трактовка платоновской постановки вопроса о «самом самом» оказывается более адекватной современной экзистенциальной ситуации. После всех тех разоблачений, которым подверглись в Новейшее время представления человека о самом себе, интерпретация практики обретения / восстановления субъектности (целостности) собственной жизни как *заботы о душе* действительно представляется не вполне убедительной. *Душа* в рамках такой интерпретации неизбежно оказывается частью некоей теоретической (метафизической) концепции человека. Вместе с тем описанная выше ситуация фрагментарности человеческого бытия исключает возможность разрешения данной ситуации теоретическим путем. Иными словами, в условиях утраты убедительности какого-либо заранее данного и принимаемого на веру знания о том, *что* есть человек – в полноте своего бытия, – единственным способом восстановления этой полноты оказывается «делание себя», так сказать, опытным, экспериментальным путем. В рамках данного способа единственной «почвой», на которую можно было бы опереться в этих поисках себя, может выступать только переживание подлинности своего бытия, парадоксальным образом служащее *и точкой отсчета, и целью практики «заботы о себе»*.

Очевидно, что и смысл образования человека (в самом широком понимании), и трактовка роли учителя в рамках такой установки претерпевают значительные изменения по отношению к бытующим представлениям. Последние так или иначе ориентируются на концепцию формирования неких свойств и характеристик «объекта» образовательного процесса. Ярким примером подобной концепции является так называемый «компетентностный подход», предполагающий в качестве основного результата образовательного процесса формирование у обучающегося тех или иных «знаний, умений и навыков». никоим образом не оспаривая значимость подобных педагогических задач, подчеркнем тем не менее неспособность данного подхода к разрешению вышеописанной ситуации нарастающей фрагментарности человеческого существования. Даже в том (не очень вероятном) случае, если под «умениями и навыками» понимать, скажем, «умение быть собой» и «навык постановки себя под вопрос», подобный подход не может рассматриваться как адекватный данной ситуации, коль скоро предполагает некое «заранее данное» знание о человеке как об «объекте педагогического воздействия».

Именно поэтому данный подход сегодня должен быть дополнен радикально иным подходом, принимающим во внимание онтологическую специфику человека, точно «схваченную», в частности, тезисом Ж.-П. Сартра: «Человек – это неопределенный проект». В контексте этой признанной неопределенности как раз и оказывается уместным обращение к античной практике и методологии «заботы о себе».

Очевидно, что именно в силу этой неустранимой проблематичности человеческого бытия подобная «забота» должна практиковаться человеком на протяжении всей жизни, соответственно, обучение навыкам подобной «заботы» должно начинаться с самого раннего возраста – с того момента, когда ребенок начинает выделять себя из мира. Вместе с тем именно юношеский (студенческий) возраст, связанный с этапом институционального профессионального образования, оказывается в этом контексте особенно важным. Вопрос «кто я?» приобретает особую актуальность в тот момент, когда перед человеком, завершившим этап общеобязательного школьного образования, стоит задача не просто профессионального самоопределения, но в каком-то смысле выбора «траектории» собственной жизни. В силу вышесказанного возникает вопрос: каким образом можно «встроить» практику «заботы о себе» в концепцию современного высшего профессионального образования?

Довольно примечательной и многообещающей в этом отношении представляется «концепция университета XXI века», предложенная отечественным исследователем В.А. Рыбиным. Особый интерес, на наш взгляд, представляют два его тезиса. Во-первых, это положение о необходимости на уровне бакалавриата сделать упор не на *обучение*, а на *воспитание* (аспект образовательной деятельности, практически отсутствующий в системе современного высшего образования согласно справедливому замечанию исследователя). При этом цель воспитания заключается, по мнению исследователя, именно в формировании способности к целостному осмыслению мира и себя в мире: «...если обучение как процесс трансляции знаний предполагает их фрагментирование, „нарезку“... то *воспитание* задает сам способ „нарезки“, т.е. базисную предпосылку формирования способности человека фрагментировать и удерживать массив знания – способности, которая обретает ту или иную конкретную форму и направленность благодаря пониманию индивидом своей уникальности, своей неповторимой жизненной задачи в мире. Таким образом, *воспитание выступает как процесс и результат сведения сложности мира к простоте, доступной и понятной для индивида – как освоение им мира в его целостности*» [5. С. 88–89]. Во-вторых, это утверждение автора о необходимости в рамках самого процесса воспитания сделать упор (наряду с освоением целостного опыта культуры) на формирование способности к творческому обновлению этого опыта [Там же. С. 102]. В этом отношении неопределимую роль, по мнению В.А. Рыбина, должно сыграть искусство, практически исключенное из образовательного процесса в современном университете [Там же. С. 104].

Несмотря на то, что подобные концепции несложно упрекнуть в декларативности, все же подчеркнем: само их появление свидетельствует о своеобразном возвращении – в новом контексте – к классической модели образования вообще и высшего образования в частности. Важнейшим признаком этой модели – в противовес сложившимся в настоящее время образователь-

ным практикам – выступает явное или неявное «предпонимание» человека как открытой целостности. Именно этот ключевой момент и лежит в основе двух вышеупомянутых характеристик практики «заботы о себе»: своеобразной «опоры на незнание» и необходимости в рамках данной практики учителя (Другого). Применительно к реалиям современного высшего образования эти установки могут (и должны, как мы полагаем) быть осуществлены прежде всего в рамках преподавания философии. Последняя, таким образом, и должна играть ключевую роль в процессе реактуализации классической концепции образования. Это представляется возможным при условии определенной трансформации самой концепции преподавания философии в высшем учебном заведении. Новая концепция (которую можно было бы назвать «старой новой», учитывая ее опору на синтез классических и современных установок), должна включать по меньшей мере следующие положения:

1. Целью образования (в том числе и высшего профессионального) не может выступать формирование заданного теоретическим образом «продукта» – человека, обладающего определенными характеристиками.

2. Воспитание как формирование способности целостного осмысления себя и мира предполагает обращение человека, получающего образование, к полноте общечеловеческого культурного опыта.

3. Важнейшим способом формирования данной способности может и должна служить философия как своего рода духовно-интеллектуальная практика, предполагающая обязательный элемент общения с учителем (Другим) как с тем, кто обладает важнейшими навыками этой практики, или «заботы о себе».

Литература

1. Хааг ван ден Э. И нет меры счастью и отчаянию нашему // Кризис сознания. М., 2009.
2. Фуко М. Герменевтика субъекта. СПб. : Наука, 2007.
3. Платон. Диалоги. М. : Мысль, 1998.
4. Бибихин В.В. Собственность. Философия своего. СПб. : Наука, 2012.
5. Рыбин В.А. Идея университета XXI века : Опыт исследования. Челябинск : Изд-во Челябинск. гос. ун-та, 2012.

Elena V. Bakeeva, Ural Federal University (Yekaterinburg, Russian Federation).

E-mail: elenabakeeva3@gmail.com

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 93–101.

DOI: 10.17223/1998863X/42/9

“CARE OF THE SELF” AS A WAY OF ACHIEVING WHOLENESS

Keywords: man, wholeness of existence, self-care, teacher, ignorance.

This article considers the issue of a possible actualization of the “care of the self” practice in the conditions of the fragmentarity of modern man’s existence. The fragmentary nature is presently becoming one of the most important existential issues for man. This issue can be resolved neither through a forced integration of oneself into the framework of a certain system of beliefs nor through a conscious refusal of one’s wholeness. In this situation it is justified to appeal to the classical antiquity regarding it as a special way of being and thinking. This method represents a one-of-a-kind combination of human individuality and natural involvement in the world (cosmos). The person who deserves a substantial credit for the actualization of this practice is Michel Foucault. This involves primarily focusing one’s attention on *the practice of being* that was profoundly developed in the classical antiquity. This practice is juxtaposed with the position that has been dominant in the European culture since Descartes and can be described as ‘theoretical’. Speaking of the most important conditions for the practice of ‘care of the self’ that are significant in the situation of the modern fragmentarity of exist-

ence, one can name *ignorance and obligatory involvement of a teacher (mentor)*. Here ignorance is understood as a conscious refusal of defining a certain 'essence' or 'nature' of man. In this case the function of the teacher means encouraging to the radical questioning of oneself in the learner rather than transferring knowledge. This challenging of oneself, in its turn, happens to be a paradoxical way to re-create the holistic comprehension of the world in man. The wholeness is supported not by the system of the knowledge of the world but by the genuineness of the being that man experiences though the questioning of oneself. The need for such a practice requires a re-consideration of the modern education concept, including higher professional education. The most important element of education must be teaching a person to develop the ability to practice the holistic comprehension of oneself and the world. The leading role in the development of this ability must be played by philosophy in the sense of a spiritual and intellectual practice in which communication with the teacher is an essential component.

References

1. Haag, E. van den (2009) I net mery schast'yu i otchayaniyu nashemu [Of Happiness and Despair We Have No Measure]. In: Selin, O. (ed.) *Krizis soznaniya* [The Crisis of Consciousness]. Moscow: Algoritm.
2. Foucault, M. (2007) *Germenevtika sub"ekta* [The Hermeneutics of the Subject]. Translated from French by A. Pogonyailo. St. Petersburg: Nauka.
3. Plato. (1998) *Dialogi* [Dialogues]. Translated from Latin. Moscow: Mysl.
4. Bibikhin, V.V. (2012) *Sobstvennost'*. *Filosofiya svoego* [Possession. Philosophy of Own]. St. Petersburg: Nauka.
5. Rybin, V.A. (2012) *Ideya universiteta XXI veka. Opyt issledovaniya* [Idea of the 21st century university. Research experience]. Chelyabinsk: Chelyabinsk State University.

УДК 304.2+378.4
DOI: 10.17223/1998863X/42/10

В.Е. Буденкова, Е.Н. Савельева

РОЛЬ ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ В ФОРМИРОВАНИИ ИДЕНТИЧНОСТИ СТУДЕНТА СОВРЕМЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

Авторы статьи обращаются к проблеме формирования идентичности студента в процессе образования. Актуальность данной темы обусловлена не только изменениями в культуре и обществе, инициирующими новые требования к выпускникам, но и рядом тенденций в системе высшего образования. В ответ на дегуманитаризацию российской высшей школы обосновывается значение гуманитарного знания в конструировании идентичности современного студента.

Ключевые слова: коммуникация, микросоциальная идентичность, гуманитарное знание, личностные и общекультурные компетенции.

Исследование «заботы о себе» как образовательной практики современного университета предполагает анализ проблем, связанных с идентичностью студентов и преподавателей, динамикой форм идентификации академического сообщества и механизмов ее осуществления. В данной статье обсуждается вопрос о том, как формируется идентичность студента университета и какую роль в этом процессе играют гуманитарные дисциплины или, как сейчас принято говорить, гуманитарная составляющая образования. Поводом для этого послужила ситуация, складывающаяся в современном российском университетском (а в более широком смысле – во всем высшем) образовании и вокруг него. Эта ситуация описывается несколькими разнонаправленными тенденциями.

1. Смена образовательной парадигмы и связанная с ней неопределенность. В частности, отсутствие внятной «модели выпускника» на фоне отказа от идеи профессионального образования. Уход от профессионализации в сфере высшего образования подразумевает, помимо прочего, пересмотр образовательных целей и ожидаемых результатов. Методологической основой модернизации российского образования является компетентностный подход. Ключевая идея данного подхода – переход от квалификации к компетенции. В связи с этим новые федеральные государственные образовательные стандарты сегодня ориентированы на формирование компетенций, которые «должны характеризовать любого выпускника вуза как взрослую личность и как профессионала-специалиста» [1. С. 16].

Несмотря на наличие перечня компетенций, предлагаемых стандартами высшего образования, представление о том, какими конкретно качествами должен обладать выпускник и как эти качества измерить, остается очень расплывчатым.

2. Трудности в самоопределении выпускников, в первую очередь бакалавров, часто формулируемые в виде вопроса: «Где мы будем / сможем работать по окончании вуза?». Здесь обнаруживается явное несоответствие между

запросом рынка труда, предлагаемым системой образования «продуктом» (в лице выпускников) и ожиданиями самих выпускников в отношении профессионального трудоустройства. В подобной ситуации выбор образовательных программ магистратуры зачастую обусловлен стремлением «отодвинуть» решение проблемы и «выиграть» время, а не потребностью в более высоком уровне подготовки и / или определенных профессиональных навыках и умениях.

3. Изменения в организации и содержании образовательного процесса, в том числе изменение традиционной системы отношений «преподаватель – студент» под влиянием современных информационно-коммуникационных технологий. Развитие дистанционных форм образования, сокращение аудиторных часов и «перенос» занятий в виртуальное пространство, уменьшение непосредственных контактов с преподавателем трансформируют образовательную среду, а вместе с ней – ценностно-смысловые ориентиры участников образовательного процесса.

4. Сокращение гуманитарной компоненты в связи с переходом на двухуровневую систему образования. Необходимость вместить все дисциплины «специальности» в более сжатый по срокам план бакалавриата вынуждает факультеты избавляться от непрофильных дисциплин. Кроме того, в последнее десятилетие явно обозначилась тенденция к сокращению бюджетных мест на первых курсах гуманитарных специальностей и направлений (например, количество бюджетных мест на первом курсе по направлению «культурология» в Томском государственном университете (далее – ТГУ) снизилось с 25 до 15).

Все перечисленные тенденции имеют отношение к идентичности студентов и ее формированию в процессе образования. Проблема, связанная с их влиянием, может быть обозначена как противоречие между гуманитарной «природой» студенческой идентичности и ослаблением роли гуманитарного образования в ее формировании. Тезис, который мы намерены обосновать в данной статье, звучит так: гуманитарное знание играет ключевую роль в формировании идентичности современного студента.

В авторской модели идентичности, основывающейся на идее коммуникативности и принципе «матрёшки» [2, 3], идентичность студента относится к микросоциальному уровню. Коммуникативность означает, что идентичность конструируется и манифестируется в процессе коммуникации и посредством нее. Коммуникация, понимаемая широко, как взаимодействие, – суть универсальное основание идентичности и механизм идентификации, вне которого она теряет всякий смысл. Идентичность всегда связана с кругом общения, и по мере усложнения ее структуры, т.е. восхождения от персональной к цивилизационной, этот круг расширяется, число потенциальных участников коммуникации возрастает. На микросоциальном уровне субъектами коммуникации выступают семья, друзья, коллеги, а идентичность формируется на основе принадлежности. Принадлежность обеспечивает первый уровень социальной идентификации и означает наличие определенной общности, источником или основанием которой является группа. Другими словами, принадлежность к группе предопределяет наличие общих идентификационных параметров, т.е. качеств, которыми обладают ее члены «по умолчанию». Из этого следует, что, зная идентификационные параметры,

можно вывести идеальную идентификационную модель. В нашем случае такими групповыми идентификационными параметрами будут качества, присущие студентам университета независимо от направления подготовки, уровня образования, национально-культурных особенностей, гендерных различий и т.д. Безусловно, роль национально-культурных, гендерных, религиозных компонентов в формировании и структуре идентичности велика, но она проявляется на других уровнях идентификационной «матрешки». Таким образом, микросоциальная идентичность студента, связанная с получением высшего образования (как видом деятельности) и обусловленная принадлежностью к определенной группе, проявляется набором типичных характеристик, позволяющих «опознавать» его именно в качестве такового как участникам группы («коллегам»), так и внешним акторам. О том, какие именно качества маркируют идентичность студента (составляют его «идентификационную модель»), речь пойдет ниже, а теперь обратимся к образованию.

Одним из приоритетов российского образования становится постоянная готовность индивида наращивать свой «интеллектуальный капитал», умение быстро адаптироваться к различным социальным и профессиональным контекстам, нацеленность на саморазвитие и самосовершенствование, умение выстраивать отношения на принципах уважения, открытости и толерантности. Перечисленные навыки и умения в равной степени востребованы обществом и индивидами, поскольку позволяют последним чувствовать себя более комфортно и уверенно в современных социально-экономических условиях.

Сегодня знание является важнейшей производительной силой, тем самым нематериальным капиталом эпохи постмодерна, который пользуется спросом и повышает конкурентоспособность выпускника. При этом знание мы рассматриваем с позиции, отражающей гуманитарный контекст формирования микросоциальной идентичности. В этом случае термин «знания» охватывает широкий спектр самых разнообразных способностей и умений. «Таковы рассудительность, интуиция, художественные способности, образованность, обучаемость и умение приспособиться к неожиданным ситуациям. Эти способности, в свою очередь, требуют разнообразных знаний, талантов и навыков» [4. С. 41]. Подобные формы знания А. Горц определяет как «живое» знание (не поддающееся формализации в отличие от естественно-научного знания), которое возникает благодаря способности субъекта работать над собой и создавать самого себя – существенный компонент культурного наследия. Оно охватывает повседневные навыки и умения, на основе которых выстраиваются профессиональные, имеющие стоимость, компетенции, представляющие так называемый человеческий капитал работников [Там же. С. 44].

Если «спроецировать» эти качества на студента современного университета, то становится очевидным, что речь идет о так называемых Soft Skills, или, что нам более привычно, общекультурных и личностных компетенциях.

1. Под общекультурными компетенциями мы понимаем знания, навыки и умения, характеризующие уровень общей культуры студента: восприимчивость и уважение к культурному наследию человечества, нравственным нормам и эстетическим принципам различных народов и культур, способность вести дискуссию, корректно отстаивать свою точку зрения, выступать перед аудиторией.

2. Личностные компетенции – это качества, характеризующие социальную зрелость человека, степень его свободы и ответственности. В сфере личностных компетенций мы выделяем в первую очередь коммуникативную состоятельность, толерантность, умение вести диалог, а также открытость и активную жизненную позицию.

По нашему мнению, именно развитие общекультурных и личностных компетенций индивидов способствует решению задачи, поставленной Комиссией ЮНЕСКО по образованию: «научиться жить вместе, развивая знания о других, их истории, традициях и образе мышления» [5].

При этом важно иметь в виду, что потребность в такого рода навыках и умениях возникает не только «под давлением» внешней среды, т.е. социокультурной ситуации, запросов рынка труда и т.д. Желание расширить свой кругозор, стремление приобрести дополнительные компетенции, не связанные напрямую с профессиональной подготовкой, высказали около 60% студентов ТГУ (по результатам исследования 2015 г.). Причем чем выше курс обучения, тем выше данная потребность, что свидетельствует о включении данных качеств в набор идентификационных признаков студента. Не случайно по результатам соцопросов на работу в инновационной сфере, по сравнению с другими вузами г. Томска, в наибольшей степени ориентированы студенты ТГУ (48%). Исследователи объясняют этот факт тем, что «студенты Томского государственного университета получают классическое высшее образование, отличающееся хорошей базовой подготовкой, что в совокупности с широким спектром специальностей дает уверенность в собственных силах в отношении открытия собственного дела, имеющего инновационный характер» [6. С. 13]. Добавим, что в данном случае классическое образование – это и есть общекультурные и личностные компетенции. Культура, как утверждает С. Линдсей, «весьма примечательная детерминанта способности нации к процветанию, поскольку именно она формирует представления индивидов о риске, вознаграждении и перспективах» [7. С. 272].

Что касается внешних факторов, стимулирующих развитие общекультурных и личностных компетенций, то в условиях ускоряющихся интегративных изменений в системе коммуникации, связанных с прогрессирующим использованием цифровых технологий (так называемая «диджитализация» современного общества), особую актуальность приобретает информационная компетентность. Исследователи полагают, что процесс диджитализации неизменно ведет к трансформации социокультурного кода, к глобальной модификации социальных институтов и развития общества в целом [8]. Несмотря на предполагаемые риски (о них речь пойдет ниже), связанные с расширением областей применения цифровых технологий, невозможно представить образовательное пространство без глобальных информационно-сетевых ресурсов и дистанционных технологий, требующих особых навыков восприятия и взаимодействия.

Таким образом, современный студент – это тот, кто стремится необходимый уровень профессиональной подготовки дополнить коммуникативными навыками (умение вести диалог, в том числе с представителями других культур, знание хотя бы одного иностранного языка), лидерскими качествами, навыками работы в команде, высокой адаптивностью, креативностью и т.д. Причем

названные качества характеризуют именно современного студента – студента XXI в., являясь значимой частью его идентичности.

Как показывают опросы студентов, именно гуманитарные дисциплины открывают ту «образовательную нишу», где им предоставляется возможность проявить себя в сфере, не связанной напрямую с их профессиональной подготовкой, но имеющей существенное значение для самореализации и личностного роста. Сама природа гуманитарного знания предполагает приобщение студентов к ценностям культуры и воспитание уважительного отношения к культурному наследию; развитие креативных способностей и мышления; развитие навыков проектной деятельности; формирование навыков общения в соответствии с принципами толерантности, уважения к другим культурам и общечеловеческим ценностям. В процессе освоения комплекса гуманитарных дисциплин студенты получают возможность творчески применить интеллектуальные, методологические, мировоззренческие умения и способности в непрофильной для них сфере как индивидуально, так и в коллективной форме.

Учитывая тот факт, что «культура – отнюдь не изолированное явление» (Д. Ландес), и такие ее составляющие, как ментальные установки, ценности, убеждения, отношение к труду, к власти, играют бесспорную роль в социальном прогрессе [7. С. 39, 55], развитие подобных качеств, в том числе связанных с выполнением профессиональной деятельности, вполне отвечает запросам современного рынка и интересам общества.

Таким образом, целенаправленное и систематическое развитие у студентов определенных личностных и профессиональных качеств может служить примером формирования их микросоциальной идентичности. Принадлежность к студенческому сообществу предполагает самоидентификацию субъектов и узнавание «своих» по наличию и степени выраженности набора вышеуказанных характеристик. Данное утверждение не означает, что все без исключения студенты обладают или стремятся обладать перечисленными качествами, но индивиды с иной идентификационной моделью рискуют стать маргиналами в студенческой среде.

Все вышеизложенное позволяет сделать вывод, что формирование идентичности студента современного университета с необходимостью предполагает использование потенциала гуманитарных наук не только на микросоциальном, но и на более высоких уровнях идентификационной «матрешки» – макросоциальном и цивилизационном.

Вместе с тем было бы преувеличением полагать, что в идентичности студента, формирующейся в процессе обучения в университете, отсутствуют негативные характеристики. Идентичность (на любом уровне) может включать противоположные качества и содержать внутренние противоречия. Зачастую источником таких качеств и характеристик являются те же факторы, которые детерминируют «положительную» сторону идентичности. Проблема выявления рисков и угроз, связанных с формированием и поддержанием целостной идентичности субъектов современной культуры, в том числе студентов, заслуживает специального исследования. Нам бы хотелось остановиться лишь на двух примерах. Первый связан с возрастанием роли гаджетов в жизни современного человека и процессом общей диджитализации культуры. Чрезмерная зависимость от технических устройств и приспособлений изменяет микросоциальную идентичность человека, в особенности в детском воз-

расте. Дети, «погруженные» в планшеты и смартфоны, не способны ответить на вопрос, что такое гаджет для них: средство, собеседник, друг, член семьи, т.е. не способны отделить себя от него. Причем не только в плане телесности (ее продолжения), как отмечает А.О. Лемпий, но и в плане внутреннего «Я». «Для человека чужой гаджет не более чем вещь среди других вещей, но собственный – это воплощение его деятельности и идентичности и часть той реальности, из которой он видит мир...» [9. С. 27]. Если смотреть на эту ситуацию в контексте формирования микросоциальной идентичности, то можно утверждать, что социальное здесь подменяется / вытесняется технологическим, а персональная и микросоциальная идентичность человека деформированы. И хотя студентам искажение идентичности под влиянием технологизации угрожает в меньшей степени, чем детям и подросткам, к сожалению, нерелексированная зависимость от технических устройств становится частью идентичности современной молодежи.

Еще одной угрозой идентичности выступает зависимость от «галактики Цукерберга», поскольку виртуальное пространство сетевого взаимодействия стирает различия, с одной стороны, и делает «невнятной» (подменяет) принадлежность – с другой. Сам принцип получения знаний в пространстве глобально-сетевой культуры имеет свои специфические особенности. Так, анализ типов восприятия и понимания информации (в свою очередь обуславливающих идентичность студента) выявляет принципиальную разницу между классическим использованием книжных форм, обращением к аудиовизуальным контентам и чтением гипертекстов при интерактивном формате обучения. «Студенты «галактики Цукерберга»... часто соединяют при конструировании прошлого существующее и вымышленное, но для них истинность событий не имеет значения – история в их прочтении представляет собой разрозненный набор событий и персон, никак не привязанных к единой системе координат», – пишет В.П. Чумакова [10. С. 106]. В этом случае мы имеем дело с угрозой не только микросоциальной, но и мезо- и макросоциальной, т.е. этнокультурной и гражданской идентичности. Эти «угрозы» еще раз заставляют вспомнить о гуманитарном знании (философии, истории, культурологии), поскольку именно оно способно стать «противоядием» против виртуализации, деконструкции и утраты идентичности.

Литература

1. Банных Г.А. Использование интернет-технологий в университетском образовании: информационная компетентность и возможности ее формирования у студентов и преподавателей // Вестник Томского государственного университета. Философия. Политология. Социология. 2016. № 1 (33). С. 15–24.
2. Буденкова В.Е., Савельева Е.Н. Идентичность как предмет теоретико-методологического анализа: модели и подходы // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2016. № 1 (21). С. 31–44.
3. Савельева Е.Н., Буденкова В.Е. Коммуникативные основания идентичности: к постановке проблемы // Вестник Томского государственного университета. 2015. № 395. С. 83–87.
4. Горц А. Нематериальное. Знание, стоимость и капитал / пер. с нем. и фр. М.М. Сокольской. М. : Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. 208 с.
5. Делор Ж. Образование: сокровище сокрытое (доклад ЮНЕСКО) [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ifar.ru/library/book201.pdf> (дата обращения 04.12.2017).
6. Абрамова М.О., Рыкун А.Ю., Сухущина Е.В., Южанинов К.М. Образовательные, трудовые и миграционные ориентации студентов томских университетов // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2014. № 1 (25). С. 5–18.

7. *Культура имеет значение* : Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу / под ред. Л. Харрисона, С. Хантингтона. (Lawrence Harrison, Samuel Huntington (eds.) *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*. New York: Basic Books, 2000.) М. : Московская школа политических исследований, 2002. 320 с.

8. *Моисеева А.А.* Условия и последствия диджитализации современного общества: социально-экономический анализ // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2017. № 39. С. 216–226.

9. *Лемтуй А.О.* Я сам и мой гаджет: к вопросу о влиянии персональной техники на идентичность личности // Идеи: Философское списание. 2014. № 2. С. 24–29.

10. *Чумакова В.П.* Типы «культурной предрасположенности коммуникации» современных студентов: интерпретация концепции Герберта Маршалла Маклюэна // Обсерватория культуры. 2015. № 2. С. 104–108.

Valeriya E. Budenkova, Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation).

E-mail: soler@front.ru

Elena N. Savelyeva, Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation).

E-mail: kulturtsu@yandex.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 102–109.

DOI: 10.17223/1998863X/42/10

THE SIGNIFICANCE OF HUMANITIES KNOWLEDGE IN THE CONSTRUCTION OF THE MODERN UNIVERSITY STUDENT'S IDENTITY

Keywords: communication; micro-social identity; humanitarian knowledge; soft skills; personal competences.

There are some trends in modern Russian higher education which have an effect on the student's identity. They include: the shift of the educational paradigm and the transition from profession-oriented education to the formation of competencies; difficulties with the self-determination of graduates; change of "professor-student" relations under the influence of information technology for learning and teaching and reduction of the humanitarian component in education. This article aims to substantiate the importance of humanitarian knowledge in the construction of the modern student's identity. The authors' understanding of identity is based on the idea of communication and the principle of "Matryoshka". This means that identity is formed and manifested in communication and has the structure of a nest-doll (from the personal to civilization). The authors refer the student's identity to the micro-social level, which is formed on the grounds of belonging. It provides the first level of social identification and means existence of common identification parameters, i.e. qualities that its members have a priori. For the student, such qualities are the readiness to increase their intellectual capital, the ability to adapt quickly to new social and professional conditions, the focus on self-development and self-improvement, the ability to build relationships based on respect, openness and tolerance. All these abilities are related to general cultural and personal competencies or the so-called soft skills. The need for such skills arises not only in response to the external environment, e.g. socio-cultural situation, labor market challenges, but is an intestinal necessity of students themselves. These competencies are formed in the process of humanitarian knowledge deepening and social practice. Humanitarian knowledge in its essence introduces students to the values of culture and respect for cultural heritage and promotes the development of creative abilities and thinking, project activity skills, the ability to communicate in accordance with the principle of cultural awareness. In addition, humanitarian knowledge helps to overcome negative manifestations of student identity, such as excessive dependence on gadgets and the "Zuckerberg galaxy". In this case, humanitarian knowledge (philosophy, history, cultural studies) supports identity at higher levels of the "Matryoshka" identification: meso- and macro-social, i.e. ethno-cultural and civil.

References

1. Bannykh, G.A. (2016) The use of internet technologies in university education: information competence and the possibility of it's formation among students and teachers. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Politologiya. Sotsiologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 1(33). pp. 15–24. (In Russian). DOI: 10.17223/1998863/33/2

2. Budenkova, V.E. & Savelieva, E.N. (2016) Identity as a topic of theoretical and methodological analysis: models and approaches. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Kul'turologiya i iskusstvovedenie – Tomsk State University Journal of Cultural Studies and Art History*. 1(21). pp. 31–44. (In Russian). DOI: 10.17223/22220836/21/4
3. Savelieva, E.N. & Budenkova, V.E. (2015) Communicative foundations of identity: raising the problem. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal*. 395. pp. 83–87. (In Russian). DOI: 10.17223/15617793/395/13
4. Gorz, A. (2010) *Nematerial'noe. Znanie, stoimost' i kapital* [The Intangible. Knowledge, Value and Capital]. Translated from French and German by M.M. Sokolskaya. Moscow: HSE.
5. Delors, J. (1996) *Obrazovanie: sokrytoe sokrovishche (doklad YuNESKO)* [Learning: The Treasure Within] (UNESCO Report). [Online] Available from: <http://www.ifap.ru/library/book201.pdf>. (Accessed: 4th December 2017).
6. Abramova, M.O., Rykun, A.Yu., Sukhushina, E.V. & Yuzhaninov, K.M. (2014) Contemporary regional students and their educational, employment and migration plans. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Politologiya. Sotsiologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 1(25). pp. 5–18. (In Russian).
7. Harrison, L. & Huntington, S. (eds) (2002) *Kul'tura imeet znachenie. Kakim obrazom tsennosti sposobstvuyut obshchestvennomu progressu* [Culture Matters: How Values Shape Human Progress]. Translated from English. Moscow: Moskovskaya shkola politicheskikh issledovaniy.
8. Moiseeva, A.A. (2017) The conditions and consequences of digitalization of modern society: Socioeconomic analysis. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Politologiya. Sotsiologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 39. pp. 216–226. (In Russian). DOI: 10.17223/1998863X/39/24
9. Chumakova, V.P. (2015) Types of Biases of Communication among Contemporary Students: the Interpretation of Herbert Marshall McLuhan's Conception. *Observatoriya kul'tury – Observatory of Culture*. 2. pp. 104–108.
10. Lempiy, A.O. (2014) Ya sam i moy gadzhet: k voprosu o vliyaniy personal'noy tekhniki na identichnost' lichnosti [I, myself and my gadget: On the influence of personal equipment on the identity of the person]. *Idei. Filosofsko spisanie – Ideas. Philosophical Journal*. 2. pp. 24–29.

УДК: 37.03

DOI: 10.17223/1998863X/42/11

О.А. Донских

ПОЧЕМУ СТУДЕНТЫ ПЕРЕСТАЛИ ЗАДАВАТЬ ВОПРОСЫ?

В статье рассматривается ситуация, которая сложилась в процессе обучения в настоящее время и характеризуется процессом индивидуализации и необычайно легкой доступностью информации. Показано, что если в Античности «забота о себе» предполагала самоконструирование и выход к целостному восприятию мира, то в настоящее время «растворенность в индивидуальности», напротив, предполагает построение мозаичной картины мира и, соответственно, исключает вопрошание. Ключевые слова: «забота о себе», индивидуализация, доступность информации, цельность знания, мозаичная картина мира.

Быстрые изменения, характеризующие современное общество в целом и систему образования в частности, связаны во многом как с изменениями в характере осознания человеком своего места в структуре социума, так и с кардинальной перестройкой способов коммуникации. В настоящей статье будут обсуждаться проблемы, которые сложились в процессе формирования нового образа человека и, по моему мнению, находят свое концентрированное выражение в нежелании и неспособности студентов задавать вопросы.

Здесь играют свою роль два фактора: процесс необузданной индивидуализации и агрессивная доступность информации. Обратимся к первому.

Возьмем за точку отсчета античную пайдейю, где человек был «растворен в общности», т.е. в социуме. Именно поэтому целью процесса социализации, включавшего и воспитание и образование было созидание гражданина – добросовестного члена полисной общины, для которого общие интересы были выше его собственных. Это однозначно ставило его выше раба или метека. Наиболее ярко эту особенность греческого воспитания представил В. Йегер: «Выше человека – стадного животного и человека – мнимо автономного Я стоит человек как Идея: так всегда смотрели на него греки-воспитатели, подобно грекам-поэтам, художникам и исследователям. Однако «человек как идея» означает «человек как общезначимый и обязывающий образец своего вида». Отпечаток сообщества, накладываемый на отдельное лицо, который мы поняли как сущность воспитания, исходит у греков – все более осознанно – из такого образа человека и в непрестанной борьбе ведет к философскому обоснованию и углублению проблемы воспитания, – с такой основательностью и целесообразностью это не достигалось нигде более» [1. С. 23]. Соответственно, когда мы говорим о том образе, который вдохновлял учащегося, мы должны сознавать меру его внутренней ответственности перед полисом. Только в этом ключе можно представлять концепцию «заботы о себе».

Фуко так понимает заботу о себе, когда говорит об Эпиктете: «Именно постольку, поскольку человек свободен и разумен, и свободен в разуме, он является существом, предназначенным заботиться о себе» [2. С. 55]. В этих условиях и складывается практика философствования, направленная на кон-

струирование личности. Если эта практика берется в терминах «заботы о себе», то изначально она была направлена на достижение атараксии – невозмутимости или радости, которую стоик может найти в лучшей части самого себя [3. С. 301–302]. При этом принципиально то, что эта лучшая часть соответствует универсальному Разуму, делая человека частью человечества и благодаря этому частью космического целого. Это особенно любопытно у эпикурейцев, считавших, что мир принципиально случаен и что нужно «прожить притаясь». Метродор выражает отношение к целому так: «Помни, что ты рожден смертным, твоя жизнь конечна, ты возвысился мыслью природы до вечности и бесконечности вещей и что ты увидел все, что было, и все, что будет» (цит. по: [Там же. С. 303]). Именно приобщение к целому делает философскую практику заботы о себе не просто отталкиванием от внешних объектов и пренебрежением обыденных убеждений и действий, но преодолением себя, своей индивидуальности. Пути такого преодоления различны в различных школах античной мысли, о чем Адо красноречиво говорит в своих работах (см.: [Там же. С. 227–296]). Но общим в них является именно поворот от внешнего и поверхностного к внутреннему и глубинному, к тому, что объединяет нас с прекрасным космосом и дает нам цельность.

Такая странная жизнь философа была присуща только очень небольшому кругу людей, так же как и позже монашеская жизнь, направленная на бесконечное самосовершенствование. Тем не менее сам факт существования таких людей был исключительно важен в качестве возможности и образца.

Переход от космо- и теоцентрического восприятия мира к антропоцентрическому в Ренессансе, отказ от монополии церкви на посредничество в Реформации задает иной образ места человека в мире (а через это и иной образ человека), получивший наиболее ясное выражение в «Декларации прав человека и гражданина», принятой депутатами Генеральных штатов Франции в 1789 г. Произошел переход к индивидуалистическому обществу, в соответствии с идеологией которого «люди рождаются и остаются свободными и равными в правах» [4]. Парадоксом этого положения является то, что свобода и равенство рожденного человека гарантируются государством, поскольку сам рожденный человек никак не может быть ни свободным, ни равным в правах. Иначе говоря, свобода индивида и его равенство с другими могут быть обеспечены не им самим, а лишь государством. При этом психологически человек, делеющий свою независимость, просто игнорирует факт возрастающей зависимости – и физической и духовной – от общества и государства. «Примером служит любой многоклеточный организм. Каждая его клетка занимает закрепленное за ней место, служит целому в коллективно заданном ритме и вынуждена отдать свободу своего размножения в обмен на снабжение питанием и кислородом, которые она получает от своих симбионтов. При вторжении чужих вирусов и бактерий клетка не имеет права на самооборону, для этого существует иммунная система из агрессивных клеток, общая численность которых регулируется организмом. При отказе иммунной системы отдельная клетка становится беззащитной» [5. С. 71]. Реальная автономия не может быть обеспечена даже полной изоляцией от общества (поскольку сознание уже сформировано в рамках этого самого общества). Поэтому речь может идти лишь о сознательном самоутверждении значимости своей личности, признанном извне.

И здесь «забота о себе» в качестве некоей интенции приобретает направленность, противоположную античной. «Растворенный в общности» стоик освобождается от страстной привязанности к внешним объектам и принятым в обществе нормам и движется к осознанию себя частичкой универсального Разума, частичкой природы и благодаря этому принимает себя как часть целого. Современный человек, прикипая душевно к внешним объектам и следуя изменчивой моде, оказывается «растворенным в индивидуальности», полностью заданной извне. Общество позволяет ему вести себя определенным образом, контролируя его обыденное существование и, что гораздо важнее, его внутренний мир.

Необходимо обратить внимание на еще один момент. Античная культура была культурой устного общения. Письмо использовалось в определенных ситуациях и не посредником в общении. Обучение «заботе о себе» шло под руководством учителя. Это был трудный путь, и каждому, кто хотел по нему идти, нужен был свой Сократ. Но устное общение – это общение здесь и сейчас, это прямое влияние личности учителя. Монашество также требует наставничества. Преобладающее большинство иноков – это насельники общежительных монастырей. В письменной культуре слово отрывается от говорящего, ученик от учителя. В Галактике Гутенберга колоссально умножается количество звучащих с бумаги голосов, создавая ситуацию выбора, что начинает активно работать на идею свободы индивидуальности. Утверждение этой свободы в процессе индивидуализации реализуется прямо пропорционально возрастающему значению государства. Это связано с тем, что юридическое в современных государствах постепенно вытесняет этическое. Иначе говоря, способам поведения, основанным на внутренних убеждениях, противопоставит способ поведения, определенный извне.

С учетом этих моментов можно утверждать, что в пределе становление современного человека – это самоутверждение точки. Можно воспользоваться образом, представленным в книге Э. Эббота «Флатландия», где описана страна, лишенная третьего измерения. Там есть и Пойнтландия – страна нулевой размерности, там находится Точка – «существо, подобное нам, но обреченное на вечное пребывание в пучине Нулевой размерности. Для нее в ней самой заключен свой мир, своя Вселенная. Она не в силах представить себе никого, кроме себя. ...Она сама воплощает для себя Единичное и Общее...» И Точка ведет свой монолог, говоря о себе в третьем лице: «Она воплощает в себе мыслителя, оратора и слушателя, мысль, слово и слух. Она – Единичное и в то же время Все во Всем. О счастье, о радость бытия!» [6. С. 114–115]. В информационном поле такая эгоцентрика означает полную зависимость от внешней среды. Замечательным примером ориентации на себя является в современном мире популярность элфи.

Показателен в этом смысле так называемый «Манифест о цифровой образовательной среде», который прокламирует, что «цель образования – не усвоение знаний, а развитие личности» и что «индивидуализация – высшее благо и точка отсчета» [7]. Авторы утверждают, что обучение в настоящее время – «это чаще всего получение информации, заданной извне – программой, учителем или стандартом. В цифровой среде единицей обучения становится активность учащегося» [Там же]. И дальше: «Привычное понятие «учебник» сохраняет смысл исключительно как подборка образовательного содержания

разного типа. На смену ему должна прийти цифровая образовательная среда, где каждый может выбирать собственную образовательную траекторию, состоящую из активностей, которые нужны ему здесь и сейчас. Среда, в свою очередь, должна непрерывно анализировать потребности и способности ученика и предлагать сценарии дальнейшего развития» [7]. Авторам, видимо, не приходит в голову, насколько нелепо выглядит данная картина. С одной стороны, говорится о формировании индивидуальной образовательной траектории, которая должна строиться исходя из способностей и интересов учащегося. Но, с другой стороны, задавать параметры этой траектории будет среда, которая выступает активным строителем этой самой автономной личности. Мы ушли от учителя и в качестве замены получили активную среду. Сами того не замечая, авторы делают учащегося предметом чистых манипуляций и прямым продуктом среды.

Вопрос: как можно формировать личность в этих условиях, если вместо самоконструирования и самопреодоления под пристальным руководством близкого, понимающего тебя учителя человек напитывается разнообразной информацией из подстраивающейся од него среды? И здесь мы подходим ко второму намеченному выше пункту, сопровождающему процесс индивидуализации и получившему особенное распространение в последнее время: агрессивной доступности информации. Она с железной последовательностью формирует привычку потребительского отношения к знаниям. Ощущение их доступности порождает ощущение их легковесности. Структурированные знания превращаются в плоскую информацию, которую можно запросто добавлять, не меняя общей картины. Эта картина представляет собой мозаику, случайно собираемую из несоизмеримых кусочков. Несоизмеримых, поскольку не производятся никакие усилия по их систематизации. Очень хорошим примером является использование калькулятора вместо устного или хотя бы письменного счета. Если простым нажатием кнопок получаешь результат, то, во-первых, незадействованными оказываются мыслительные механизмы, а во-вторых, не формируется представление о порядках чисел. Но то же самое происходит в отношении любого другого познаваемого фрагмента реальности. Какие-то вполне случайные знания добавляются, но не встраиваются в общую картину, поскольку отсутствует умение располагать их в системе родовидовых отношений.

Все сказанное ведет к тому, что не возникает ключевой для вопрошания ситуации непонимания. Только чувство непонимания может вести к настоящему интересу, вопросам и в конечном счете к серьезному знанию.

Здесь имеет смысл обратиться к Античности за советом, поскольку по уровню и скорости интеллектуального развития практически невозможно найти более продуктивную эпоху, чем классический период в развитии древнегреческой мысли. Представляется интересным взять в качестве наиболее показательного образца аристотелевский подход к образованию. Именно Аристотель создает школу мысли, которая наиболее близка к нашему пониманию научного исследования и передачи полученных знаний.

В качестве основных особенностей его подхода можно выделить: 1) цельность знания; 2) удивление как начало знания; 3) устное общение как способ формирования знания; 4) знание как необходимый элемент образа жизни.

Как достигается цельность знания у Аристотеля?

Указание на цельность, устремленность к цельности присутствует а) в обязательном установлении родовидовых отношений при рассмотрении любого объекта исследования и в установлении системы наиболее общих категорий; б) в методическом сопровождении знания.

Рассмотрим эти аспекты последовательно. В образовании ключевую роль, по Аристотелю, играют философия и логика как формы реализации единого подхода в любой сфере знаний. Именно философия формирует знание «научное», т.е. в понимании Аристотеля, такое, которое опирается на знание первых начал. «Что исследование начал умозаклечения... есть дело философа, т.е. того, кто изучает всякую сущность вообще, какова она от природы, – это ясно. А тот, кто в какой-либо области располагает наибольшим знанием, должен быть в состоянии указать наиболее достоверные начала своего предмета, и, следовательно, тот, кто располагает таким знанием о существующем как таковом, должен быть в состоянии указать эти наиболее достоверные начала для всего. А это и есть философ» [4. Т. 1. С. 125]. Первые начала всего исследует теология, соответственно, частные науки исследуют начала менее общие. Таким образом, Аристотель переносит философский подход на любую сферу исследования, и любое знание выстраивается систематически. Отсюда и методичность анализа.

Разработанная Аристотелем методика обеспечивает единый подход при исследовании любого явления. Так, он начинает свою «Физику» не с понятия движения, а с методологии исследования. Первая глава начинается определением истинного знания (*to epistasthai* – от *he episteme* – наука): «Так как знание, и [в том числе] научное познание, возникает при всех исследованиях, которые простираются на начала, причины и элементы, путем их уяснения (ведь мы тогда уверены, что знаем ту или иную вещь, когда уясняем ее первые причины, первые начала и разлагаем ее вплоть до элементов), то ясно, что и в науке о природе надо попытаться определить прежде всего то, что относится к началам» [8. Т. 3. С. 61]. И дальше двигаться нужно от общего к частному. Конечно, говоря о физике, мы предполагаем, что она наука индуктивная, но если отнести подход Аристотеля не к получению знания, а к его осмыслению, оформлению и представлению, то он оказывается вполне актуальным и сейчас.

Теперь об удивлении (*to thaimadzein*) как начале познания. «Ибо и теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем вначале они удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном, например о смене положения Луны. Солнца и звезд, а также о происхождении Вселенной. Но недоумевающий и удивляющийся считает себя незнающим (поэтому тот, кто любит мифы, есть в некотором смысле философ, ибо миф создается на основе удивительного)» [Там же. Т. 1. С. 69]. Таким образом, для Аристотеля удивление становится началом не только философии, но и любой рефлексивной интеллектуальной деятельности, ибо мифы представлены в интеллектуальном творчестве, но не философском, а поэтическом. Поэт предшествует философу. На это обращает внимание в своей работе Фрэн О'Рурк, говорящий, что философ, по Аристотелю, «во многом опирается на поэта, «создателя» мифа, того, кто благодаря алле-

гории, символу или метафоре формирует значение из неразберихи человеческих событий, вплетая их в структуру и нарратив более широкого космического порядка» [9. С. 31]. Аристотель показывает, что вначале удивление ведет к созданию мифа. Миф заменяет незнание, фиксируя проблему. А уже философия эту проблему начинает рассматривать систематически, выстраивая в цепочки родовидовых отношений.

Итак, по Аристотелю, удивление необходимо, чтобы зафиксировать ситуацию непонимания, незнания. А эта ситуация, в свою очередь, порождает тот интерес, который в отношении наиболее значимых для человека вещей реализуется в мифах. Мифы, в свою очередь, вызывают вопросы, а те требуют систематического исследования.

Обучение непониманию оказывается ключевым при таком подходе. Осознавая мир в процессе самоконструирования, человек обнаруживает лакуны, нарушающие цельность картины. Зияние этих лакун удивляет, тревожит и требует осознания и ответа. Тогда внимание устремляется на то, чтобы их заполнить. Этот процесс радикально отличается от процесса построения случайных мозаичных плоскостей, где соединение несоединимого не вынуждает задать вопрос и, соответственно, не провоцирует на исследование.

Стоит иметь в виду, что память в обществе, где устное общение играет определяющую роль, в среднем была гораздо более развита, чем у наших современников, когда есть возможность найти нужную ссылку, нужный текст в книге или в любой момент обратиться к помощи смартфона. Необходимо было держать в голове длинные цепочки рассуждений. Это означает постоянное задействование долговременной памяти, ведь именно там складывается многомерная картина постигаемой реальности. А возможность получения в любой момент какой-то информации в лучшем случае развивает память кратковременную, но этого недостаточно, чтобы прийти к необходимости вопрошания.

Еще один важный аспект преимущественно устного общения – это его диалогичность, а не монологическая данность. Вовлечение в предмет шло через диалог, а не отвлеченное знакомство с ним, особенно через письменный текст. Диалог – это формирование определенных позиций, их постоянное уточнение, оттачивание аргументов. А это означает как умение слушать, так и умение находить пробелы в позиции партнера и своей. Человек учится задавать вопросы себе и другому.

К сожалению, современная система образования – и не только отечественная – ориентируется на другие установки. Вот как характеризует ситуацию в американском образовании Ноам Хомский: «Мы теряем детство. Образовательные программы, созданные при Буше и Обаме, больше всего походят на подготовку к службе в военно-морском флоте. Учителей заковывают в рамки инструкций. Детей заковывают в рамки тестов и экзаменов. Если всё обучение сводится к подготовке к экзамену и его сдаче, никто ничему не научится. Всё, что ты сказал на экзамене, забывается сразу после его окончания. Я абсолютно уверен, что такой подход диктуется сознательно и что независимость и творчество считаются опасными на высшем уровне управления» [10]. Иначе говоря, растворенность в индивидуальности, в противоположность растворенности в общности, приводит к тому, что «забота о себе»

оказывается не поиском целостности, а поиском отличия, но это происходит через внешнюю среду, контролируемую другими.

Итак, установка на индивидуализацию и полная доступность информации приводят к формированию человека, у которого картина мира оказывается настолько мозаичной и плоской, что любое прибавление к ней только увеличивает размеры, но не меняет ее качественно. А отсутствие системности и многомерности, представленных в родовидовых связях, не предполагает вопрошания. К этому же необходимо добавить отсутствие устного диалога, базирующегося на обсуждении серьезных тем, требующих прояснения и задействующих долговременную память.

Литература

1. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. М. : Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001. Т. 1. 393 с.
2. Фуко М. История сексуальности – III: Забота о себе. Киев ; Москва : Дух и литера : Грунт ; Рефл-Бук, 1998. 281 с.
3. Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М. ; СПб. : Степной ветер : ИД «Коло», 2005. 448 с.
4. Декларация прав человека и гражданина 1789 года. Статья 1 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.agitclub.ru/museum/revolution1/1789/declaration.htm> (дата обращения: 18.11.2017).
5. Зассин В. Образы человека: Беглый взгляд на наш мир и мир наших внуков // Идеи и идеалы. 2016. Т. 1, № 4. С. 64–77.
6. Эббот Э.Э. Флатландия. Бюргер Д. Сферландия. М. : Мир, 1976. 358 с.
7. Манифест о цифровой образовательной среде. URL: <https://mel.fm/obrazovaniye/9541708-edutainme> (дата обращения: 04.09.2017).
8. Аристотель. Сочинения : в 4 т. М. : Мысль, 1976–1983.
9. Fran o'Rourke. Aristotelian Interpretations. Irish Academic press, 2016. 366 p.
10. Хомский Н. Из интервью изданию Truth Out. URL: <https://newtonew.com/hero/nauka-i-obrazovanie-noam-homskij-apple-i-ischezajushchee-detstvo> (дата обращения: 13.11.2017).

Oleg A. Donskikh, Novosibirsk State University of Economics and Management (Novosibirsk, Russian Federation).

E-mail: olegdonskikh@yandex.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 110–117.

DOI: 10.17223/1998863X/42/11

WHY DID STUDENTS STOP ASKING QUESTIONS?

Keywords: care of the self; individualization; information accessibility; integrity of knowledge; mosaic picture of the world.

The article discusses two key factors determining the specificity of learning in modern society: (1) the process of the unbridled individualization, and (2) the aggressive accessibility of information. If we take the ancient paideia, where man was “dissolved in the integrity” i.e. in the community and the cosmos as the starting point, we discover that the purpose of the socialization process which included upbringing and education was the creation of the citizen. In this situation, the person was directing towards wholeness through self-determining, and this makes the philosophical practice of “care of the self” the overcoming of individuality. In the recent conditions, “care of the self” turns to be the opposite of the ancient practice. People becoming mentally attached to external objects and following the changing fashion are “dissolved in individuality”. Oral communication gives way to the visual one. At the extreme, the development of modern man turns into the self-assertion of the point. Yet, inside the aggressive information field, this egocentric orientation means the complete dependence on the external environment. Structured knowledge transforms into a flat information field that can be easily added without changing the overall picture. This picture is a mosaic randomly assembled from disparate pieces. Accordingly, the situation of the lack of understanding does not appear; yet this is the key situation for inquiry, because only the sense of misunderstanding, miscomprehension can lead to interest,

to questions and, ultimately, to meaningful knowledge. If we turn to the ancient practice of learning by the example of Aristotle, we draw attention to the wholeness of knowledge, surprise as the beginning of knowledge, oral communication as a way of creating knowledge. Integrity is achieved by systematization of knowledge obtained by the establishment of genera and species relations. Surprise is necessary to fix the situation of misunderstanding. Oral communication determines the need to keep in mind a long chain of reasoning. This means a constant involvement of long-term memory, because only this type of memory allows constructing a multidimensional picture of the grasped reality. In addition, the dialogue, in which the training has been conducted, sets questions, hones the ability to build chains of reasoning and argument. It is all this that does not allow the modern student to ask questions.

References

1. Jaeger, W. (2001) *Paydeyya. Vospitanie antichnogo greka* [Paideia. Education of the Ancient Greek]. Translated from German by A. Lyubzhin. Vol. 1. Moscow: Greko-latinskiy kabinet.
2. Foucault, M. (1998) *Istoriya seksual'nosti – III: Zabota o sebe* [The history of sexuality – III: Self-care]. Translated from French by T.N. Titrova, O.I. Khoma. Kiev; Moscow: Dukh i litera: Grunt; Refl-Buk.
3. Hadot, P. (2005) *Dukhovnye uprazhneniya i antichnaya filosofiya* [Spiritual Exercises and Ancient Philosophy]. Translated from French. Moscow; St. Petersburg: Stepnoy veter; Kolo.
4. Agitklub.ru. (n.d.) *Deklaratsiya prav cheloveka i grazhdanina 1789 goda. Stat'ya 1* [The Declaration of the Rights of Man and Citizen of 1789. Article 1]. [Online] Available from: <http://www.agitklub.ru/museum/revolution1/1789/declaration.htm>. (Accessed: 18th November 2017).
5. Sassin, W. (2016) Images of man. A cursory look at our world and the world of our grandchildren. *Idei i idealy – Ideas and Ideals*. 8(4-1). pp. 64–77. DOI: 10.17212/2075-0862-2016-4.1-64-77.
6. Abbot, E.A. & Burger, D. (1976) *Flatlandiya. Sferlandiya* [Flatland. Balland]. Translated by Yu. Danilov. Moscow: Mir.
7. Mel.fm. (n.d.) *Manifest o tsifrovoy obrazovatel'noy srede* [Manifesto on the digital educational environment]. [Online] Available from: <https://mel.fm/obrazova-niye/9541708-edutainme>. (Accessed: 4th September 2017).
8. Aristotle. (1976–1983) *Sochineniya v chetyrekh tomakh* [Workd in 4 vols]. Vol. 1–4. Moscow: Mysl'.
9. O'Rourke, F. (2016) *Aristotelian Interpretations*. Irish Academic press.
10. Chomsky, N. (n.d.) *Iz interv'yu izdaniyu Truth Out* [From the interview for “Truth Out”]. [Online] Available from: <https://newtonew.com/hero/nauka-i-obrazovanie-noam-homskij-apple-i-ischezajushchee-detstvo>. (Accessed: 13th November 2017).

УДК 172 (87.7г)
DOI: 10.17223/1998863X/42/12

А.В. Карабыков

МЕЖДУ СЕНЕКОЙ И САДОМ: «ИСКУССТВО СЕБЯ» В ТВОРЧЕСТВЕ МИШЕЛЯ ФУКО

Цель статьи – дать критический анализ этического проекта Фуко, концептуальное ядро которого образует ряд смежных понятий: «забота о себе», «эстетика существования» и т.д. Рассматривая этот проект в историко-генеалогическом и идеологическом измерениях, автор исследует причины и сущность тенденциозности, проявленной философом при реконструкции этической модели эллинизма, а также содержание его собственных воззрений в сфере этики.

Ключевые слова: забота о себе, практика свободы, эстетика существования, гедонизм.

Тема заботы о себе, о которой стали говорить так много в последнее десятилетие, в наибольшей степени обязана своей популярностью двум профессорам Коллеж де Франс: Мишелю Фуко (1926–1984) и Пьеру Адо (1922–2010). Предложив новый взгляд на сущность античной философии, они показали в своих исследованиях, что в греко-римском мире философия в целом представляла собой многогранную «культуру себя», предполагавшую выбор специфического образа жизни, а не чисто теоретическую деятельность. При этом оба учёных с равной настойчивостью подчёркивали идеологический мотив своих антиковедческих штудий, обсуждая возможность возвращения западной философии к её начальному идеалу и, в более широком масштабе, создания новой этики. Приближенная к античным, в особенности эллинистическим, моральным доктринам, она могла бы послужить, по их мнению, заменой прежней, в основе своей христианской, этики по мере того как общества Запада переходят в «постхристианский» период своей истории. Эти идеологические мотивы – весьма несхожие у Фуко и Адо – предопределили различие интерпретаций, которые они дали содержанию и целям практик, применявшихся в философских школах Античности и входивших в состав понятия «забота о себе» (*epimeleia heautou*) [1]. Поскольку дальше я буду говорить о Мишеле Фуко, первое, на что будет обращено внимание, – это его трактовка эллинистической, по преимуществу стоической, «культуры себя», в которой он, как и Адо, видел апогей, достигнутый античной этической мыслью. Затем будет освещена идеологическая подоплёка этого проекта Фуко, что позволит понять причины допущенных им исторических искажений и, главное, прояснить основы новой этики, развитие которой он находил благоприятным для современности.

Обращение к Античности

Как известно, темой заботы о себе Мишель Фуко стал заниматься в рамках последнего и самого глобального своего исследования, называемого по-ницшеовски генеалогией морали, но более известного по наиболее прорабо-

танной его части как история сексуальности. На обширном историко-культурном материале философ стремился показать в нём, что духовная конституция человека современного Запада стала такой, какова она есть, не в силу какой-либо неизбежной закономерности, а в результате стечения исторически случайных обстоятельств. По этой причине она может подвергаться изменениям в пределах, заданных её предшествующим развитием. Не являясь фундированной общечеловеческой природой (Фуко решительно отрицал существование таковой), конституция современного субъекта образуется набором разнородных исторических элементов, который в принципе трансформируем.

Проследивая перипетии этического становления современного европейца, Фуко успел выделить (работа была прервана его смертью) три исторически первых формы субъективации, или «технологий себя»: классическую, эллинистическую и раннехристианскую. Так, характеризуя наиболее симпатизировавшую ему и значимую для его собственного этического проекта эллинистическую форму, учёный показал, что в сравнении с предыдущей, классической, версией её отличало то, что забота о себе означала в эту эпоху такую деятельность, которая: а) совпадала по длительности со всей человеческой жизнью, а не только с юностью, как прежде; б) охватывала все главные её сферы, включая эотику, диетику и, если говорить о стоиках, управление хозяйством; в) предназначалась для представителей всех социальных страт, а не только аристократов; г) осмыслялась в терминах медицины, а не дидактики, как у Сократа; е) имела целью достижение безмятежной и *потому* счастливой жизни, надёжно защищённой «изнутри», т.е. в уме человека, от возможных угроз извне, тогда как в классическую эпоху, заботившийся о себе юноша учился управлять собой, чтобы стать способным руководить другими [2. Р. 231–235; 3. С. 140–146; 4. С. 64–65].

Хотя в целом эта схема эллинистической культуры верна, разрабатывая её в деталях, Фуко так расставил акценты, что созданная им картина приобрела анахронистическую печать современных мировоззренческих диспозиций. Я утверждаю это вслед за Пьером Адо, опираясь на идеи других знатоков античной мысли, и соглашаюсь с ним в том, что основной источник указанного искажения следует искать в идеологической стороне проекта Фуко [5. С. 299–309]. Говоря обобщённо, пристрастность его трактовки заключалась в неоправданной эгоизации и гедонизации эллинистического «искусства существования». Так, стоики – а именно они являются главными персонажами его генеалогического полотна – последовательно различали понятия «удовольствие» (*voluptas*) и «радость» (*gaudium*), которую наиболее полно способен испытывать тот, чей разум приобщён к Логосу мироздания и кто поэтому послушен судьбе, ему предначертанной. Фуко же стирает это различие, «вчитывая» в тексты стоиков идею различных видов удовольствия, высшие из которых человек обретает в самом себе, в эстетическом любовании своим якобы самодостаточным существованием. По словам учёного, «„сам“ – это последняя и единственная цель заботы о себе», по отношению к которой попечение о других было не более чем её побочным эффектом [3. С. 200]. Для адепта такой заботы мир сужался до размеров его собственной индивидуальности, выступавшей в роли «субъекта, объекта, средства и цели» так осмысленного «искусства себя» [Там же. С. 209].

Между тем в действительности стоики и до некоторой степени эпикурейцы считали важным аспектом духовного совершенствования развитие у себя чувства единства с вселенским целым и принадлежности к человеческому сообществу. Стать совершенным означало для них превзойти разумом ограниченность своего эмпирического существа, согласовав свой образ мышления и действия с космическим Логосом [5. С. 31, 41–50; 6. Р. 128–129, 137–138]. Это предполагало следование такой установке, которая была далека от эгоцентричного гедонизма. Осознание сего обстоятельства – а оно у Фуко, бесспорно, имелось – побуждало его не во всём соглашаться с древними. Он считал, что римляне и греки совершили «глубинную ошибку» в том, что стремились найти и обосновать универсальную этическую модель, которая бы соответствовала «ложной» космической установке [7. С. 273–274].

Воля не быть управляемым

В той мере, в какой древним *не удалось* реализовать эту универсалистскую тенденцию, оставив *тем самым* простор для личного выбора и новаций, Фуко находил их опыт плодотворным для современности, переживающей упадок всеобщей морали. Сфера его собственных этических размышлений вращалась вокруг оси, образуемой идеей свободы и индивидуалистической обособленности. Определяя этику как «продуманную практику свободы», философ видел в последней не только фундаментальное условие, но также смысл и плод всякой этической работы, целью которой вновь должно стать «конституирование себя в качестве творца своей собственной жизни» [8. С. 245]. По этой причине, уклоняясь от навязываемой ему роли пророка, что, конечно, делало ему честь, Фуко не желал предлагать современникам готовые моральные постулаты: каждый должен создавать *свою* этику сам [2. Р. 131].

Но как свобода может быть смыслом этической работы? Учитывая двойственность этого понятия, прежде всего отметим гипертрофированность его негативной стороны («свобода *от*»), характерную для всего творчества французского мыслителя. Понимание же позитивной стороны свободы («свобода *для*»), умалчиваемое в его академических трудах, озвучивалось Фуко в отдельных поздних интервью, рассчитанных на весьма ограниченную аудиторию. Такое соотношение обусловлено не только скрытностью его натуры и одиозностью некоторых форм, в которых сам он практиковал свободу [9. Р. 245–284]. В силу того, что этика, по Фуко, дело личного усмотрения и выбора, каждый сам призван решать, как ему управлять своей жизнью. В отношении же негативного аспекта свободы нужно иметь в виду, что на протяжении всего пути, приведшего его к этической проблематике, философ исследовал сущность власти, представляя в крайне мрачных красках её воздействие на человека, что соответствовало анархистско-индивидуалистическим установкам его мышления. Не удивительно, что, и занявшись этикой, мыслитель рассматривал её в политическом свете. На его взгляд, задача воссоздания заботы о себе должна иметь стратегический характер, коль скоро, «сопротивляясь политической власти, опереться на что-либо, кроме как на то, как ты сам к себе относишься, больше не на что» [3. С. 278].

Фуко считал, что, будучи установленным, любое отношение власти содержит в себе определённое пространство свободы, дающее возможность сопротивления и трансформации или отмены этого отношения. Но чтобы та-

кая возможность осуществилась, необходимы усилия, на которые индивид способен при условии, что станет субъектом (в большей, чем прежде, степени) по отношению к собственному существованию, т.е. усилит своё отношение к самому себе. Если «душа – тюрьма тела», образуемая аппаратом принуждения и муштры, созданным и создающим дисциплинарное общество [10. С. 46], то задача человека состоит в том, чтобы, насколько это возможно, завладеть ключами от этой «тюрьмы», отвоевать хотя бы часть дисциплинарной власти над своей жизнью, стерев те объективирующие формы, в которые заключили её общество и культура. «Индивид – это продукт власти, – учил Фуко. – Всё, что нужно, – это „деиндивидуализировать“ себя посредством умножения и смещения, различных рекомбинаций» и, разорвав связи, иерархически объединяющие индивидов в семье, коллективе, государстве, превратить общество в «постоянный генератор деиндивидуализации» [11. Р. XVI].

Как бы ни был соблазнителен пафос этих и подобных заявлений мыслителя – а этот соблазн особенно велик в обществе, пронизанном духовной косностью, ложью и тёмной агрессией, – трезвый взгляд на вещи не даёт отрешиться от недоумения, почему, собственно, именно сопротивление власти, именно анархический бунт против предустановленных норм и законов ставится Фуко во главу угла этической работы и, сверх того, всей философии? Словом, почему эта деятельность, призванная созидать совершенную личность и гармоничное общество, приобретает у философа откровенно трансгрессивный, анархический характер и сводится к «испытанию пределов, которые мы можем пересечь [с целью] продвинуть насколько возможно бесконечную работу свободы?» [12. С. 353–354].

«Раздувая» негативную ценность свободы до пределов, в которых она довлеет, Фуко оставлял нерешённым фундаментальный вопрос о смысле этической деятельности. То единственное, что мог сделать философ в этом плане, – попросту затушёвывать его бесконечностью перспектив «работы свободы». Не вопрошайте: «Зачем?», а уходите с головой в непрестанные эксперименты «деиндивидуализации» и трансгрессии, чтобы «больше не быть тем, что мы есть, не делать того, что мы делаем, или не мыслить то, что мы мыслим» [Там же. С. 353]. Философ верил, что такого рода активность, состоящая в пролиферации, варьировании и перестройке мыслей, действий, желаний непременно обогатит мир человеческих отношений – мир, до крайности обеднённый, на его взгляд, обществом и институтами с целью сделать его более управляемым [11. Р. XV; 2. Р. 158]. Снова единственно значимым оказывается количественный критерий. Смысл же и качество этих отношений, а также связанные с ними проблемы (например, совместимость контрарных отношений) выносятся за скобки. Увлечённый очерченной перспективой, Фуко спешил объявить о желательности создания социального права, которое позволяло бы существовать на равных «всем возможным типам отношений без того, чтобы быть заблокированными или упразднёнными (уже имеющимися. – А.К.) институтами» [2. Р. 158]. Не потому ли, сочувственно откликаясь в прессе на принятие закона, запрещающего смертную казнь, философ предлагал пойти далее и вынести на обсуждение возможность отмены... всей системы уголовного наказания [9. Р. 329], как и в сфере теоретического мышления, обнаруживая одержимость идеей всемерного раздвижения границ свободы – пусть даже ценой жизни всего общества.

Практики свободы

Но как, в конце концов, мыслил Фуко позитивный аспект свободы? Когда его спрашивали об этом интервьюеры и собеседники, он являл себя, как правило, убеждённым эстетом: свобода нужна для того, чтобы делать свою жизнь прекрасной, ибо почему, скажем, «лампа или жилище должны быть произведением искусства, а наша жизнь нет» [2. Р. 261]. Легко заметить при этом, что философ не шёл далее прекраснодушных пожеланий вроде: да, было бы чудесно, если бы люди творили свою жизнь, как художники пишут картины [Ibid. Р. 261]! По этой причине я нахожу неверным распространённое мнение, согласно которому тема заботы о себе имела у Фуко по преимуществу эстетический пафос. «Красота» в том специфическом смысле, который имел в виду Фуко, скорее мыслилась им как эффект, отмечавший своим присутствием жизнь того, кто достигал особого «блеска» в трансгрессивной культивации *знания и удовольствия*. Именно эти предметы были наиболее тесно связаны со «свободой для» в размышлениях философа. Поэтому представляется правильной такая схема: заботиться о себе нужно для того, чтобы быть свободным. Свободным же следует быть *для* преуспевания в познании и удовольствии и, соответственно, *от* всего, что воздвигает пределы на пути к этим целям, — свободным *от* Закона в религиозно-метафизическом, моральном и других, производных от них, смыслах. Тот, кто в таком духе осуществляет собственную свободу, сообщает своей жизни эстетическую ценность.

Говоря о знании, отметим парадокс, заметный в текстах и речах Фуко. С одной стороны, он выражал сдержанное сожаление по поводу так называемого «картезианского момента», подготовленного эпохой господства схоластики, который обусловил то, что из двух завещанных Античностью установок: «познай себя» и «заботься о себе» — только первая сохранила свое значение в Новое время. В силу этого радикально изменились представления об условиях и следствиях постижения истины. По словам философа, начиная с XVII столетия познание на Западе строилось по принципу: «Субъект, как он есть, может прийти к истине, но истина, как она есть, не может спасти субъекта» [3. С. 32]. Новый принцип перечёркивал убеждение, господствовавшее в философских школах древности, христианских монастырях и эзотерических кругах высокого Средневековья и Возрождения. Оно состояло в том, что для того, чтобы стать способным к познанию истины, человек должен подготовить себя посредством известных духовных практик, а истина, будучи познанной, оказывает на него ответное благотратно-трансформирующее воздействие [3. С. 28–29]. И если Фуко до некоторой степени сожалел об этой смене коренных эпистемологических принципов, то лишь потому, что вопреки всем доводам академического рационализма находил «традиционный» в чём-то более соответствовавшим его личному опыту. Вот свидетельство, столь ценное своей откровенностью, что я не могу не привести его здесь *in extenso* (скудость слога объясняется тем, что это реплика из англоязычного интервью): «Но если я сошлюсь на свой собственный опыт, у меня есть чувство, что знание неспособно сделать ничего для нас и что политическая власть может нас уничтожить. Всё мировое знание неспособно ничего с этим поделать. Всё это касается не того, что я думаю теоретически (я знаю, что это неверно), но я говорю это, исходя из моего личного опыта. Я знаю, что знание может пре-

образовывать нас. <...> Если я познаю истину, то изменяюсь. И, возможно, я буду спасён. Или, может быть, я умру, но, думаю, это то же самое для меня» [2. Р. 130]. Как видим, Фуко исповедует свою приверженность второй части «до-картезианского» принципа: истина благотворно преобразует субъекта.

С другой стороны, философу было чуждым то условие, которое традиционная западная духовность полагала неперменным в деле познания и, начиная с Античности, сопрягала с нравственно-очистительной работой над собой [3. С. 202]. В этом отношении Фуко разделял скорее эпистемологическое кредо модерна: «Само познание и только оно позволяет подступить к истине» [Там же. С. 30]. Однако если допустить, что истина действительно *преобразует*, то сам процесс познания не может быть таким, как он обычно мыслится в новоевропейской науке. Вместо строгого противопоставления субъекта и объекта в нём должна иметь место ответная открытость, своего рода проницаемость познающего, *воля к тому, чтобы стать изменённым*. Важно и то, что в ницшеанском мире Фуко, определённом «смертью Бога», истина имеет негативную природу *par excellence* и устанавливается (всегда тщетно в итоге) через критику и отвержение утверждений, претендующих на абсолютную правоту, – как освобождение от части заблуждений, при том что их общее число бесконечно и отвергнутые всегда сменяются новыми. С этой позиции, «благотворное» воздействие истины проявляется в том, что субъект познания становится «лучше» лишь потому, что делается *другим*, – а не становится другим, в силу того что делается лучше, как утверждалось в традиционной западной духовности. Такая трактовка истины, лежащая в основе генеалогической критики философа, коррелирует с негативной свободой, идея которой доминирует в его этическом проекте, и пониманием спасения, тождественного смерти – этой абсолютной форме «свободы *от*».

Итак, нужно признать, что с известными оговорками Фуко поддерживал «до-картезианский» принцип, сопрягавший познание с заботой о себе, ибо чувствовал его близость своему личному опыту. При этом он переосмыслил его так, что теперь уже «посткартезианский» принцип выражался следующей формулой: не истина, а сам процесс познания может трансформировать субъекта, делая его *другим* и – в этом, только этом смысле – «лучше». Но чтобы подобная трансформация совершалась, субъект должен «постоянно быть в состоянии отделять себя от самого себя», отказываться от комфорта, даруемого духовными привычками и склонностями, во имя испытания всё новых видов *иного* [8. С. 320]. Мы снова замечаем, как проблема смысла (зачем познавать, для чего меняться?) растворяется в бесконечности «работы свободы», важность которой отстаивал французский интеллектуал.

И наконец, несколько слов об удовольствии. С осмотрительной сдержанностью, в основном под прикрытием отвлечённых тезисов и обтекаемых формулировок, Фуко развивал гедонистическую этику, подчинённую задаче расширения границ дозволенного и испробованного. Сочувственно повторяя за Кантом в своём последнем эссе: «Имей мужество пользоваться собственным умом!», он добавлял (чаще всего в виде намёков, но кое-где и прямо): «и *собственным телом*» – с целью «интенсификации удовольствия» [12. С. 335–359; 2. Р. 131]. Гей и садомазохист, не умевший видеть в сексе таинство продолжения жизни, Фуко видел в нём главный «двигатель» негативной свободы. Он считал, что именно здесь, в самой стихийной и неподконтроль-

ной сфере своей жизни, индивид способен найти важнейшую точку опоры в борьбе против власти общества и его инстанций. Сверх того сексуальность, чья природа, с его точки зрения, трансгрессивна, призвана, по Фуко, быть продвигаемой вперёд линией фронта. Если точнее, одного из многих фронтов, на которых индивидуалистическая воля к самоутверждению и гедонизму вот уже столетия продолжает одерживать победы. Вдохновлённый её первыми успехами, он верил, что высвобожденное из-под власти моральных норм и прочих ограничений сексуальное удовольствие станет той почвой, на которой «взойдут цветы» новых культур себя, прекрасные как *nature morte*, как язвы на оравленном теле «постхристианского» мира.

На закате жизни, став более умеренным в своих социально-политических взглядах, Мишель Фуко любил повторять: «Всё не так плохо, но таит в себе опасность» [2. Р. 259]. Как это часто бывало, речь шла об опасности догматического «окаменения», грозящего стать ещё одним источником насилия в отношении любого *иного*. Я бы хотел, чтобы та же тревога распространялась на идеологию, которую развивал и претворял в жизнь сам французский мыслитель. Это тем более важно, что Фуко сегодня – больше, чем самый цитируемый учёный-гуманитарий. Он стал кумиром многих, в коем словно бы сбылось обещание, данное дьяволом другому, вымышленному, эстету: «Ты будешь знаменем, ты будешь задавать тон грядущему, твоим именем будут клясться юнцы» [13. С. 288]. И там, где его идеология побеждает, всегда подвергаясь неизбежным догматизирующим мутациям, насилие действительно не замедляет сказать «я здесь».

Литература

1. Flynn T. Philosophy as a way of life: Foucault and Hadot // Philosophy Social Criticism. 2005. Vol. 31 (5–6). P. 609–622.
2. Foucault M. Ethics: subjectivity and truth / Ed. P. Rabinow; trans. Robert Hurley and others. N.Y. : The New Press, 1997. 334 p.
3. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981/82 учебном году / пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб. : Наука, 2007. 677 с.
4. Фуко М. История сексуальности – III: Забота о себе / пер. с фр. Т.Н. Титровой, О.И. Хомы. Киев : Дух и литера : Грунт ; Москва : Рефл-бук, 1998. 288 с.
5. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / пер. с фр. при участии В.А. Воробьева. М. ; СПб. : Степной ветер : Коло, 2005. 448 с.
6. Davidson A.I. Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought // The Cambridge Companion to Foucault / Ed. G. Gutting. Cambridge : Cambridge University Press, 2005. P. 123–148.
7. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью : в 3 т. Т. 3. / пер. с фр. Б.М. Скуратова под общ. ред. В.П. Большакова. М. : Практис, 2006. 320 с.
8. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности : Работы разных лет / пер. с фр. С. Табачниковой. М. : Касталь, 1996. 448 с.
9. Miller J. The Passion of Michel Foucault. N.Y. et al.: Simon & Schuster, 1993. 491 p.
10. Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / пер. с фр. В. Наумова под ред. И. Борисовой. М.: Ad Marginem, 1999. 478 с.
11. Foucault M. Preface // Deleuze G., Guattari F. Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia. Trans. Robert Hurley and others. London ; New York : Continuum, 2004. P. XIII–XVI.
12. Фуко М. Интеллектуалы и власть : Избранные политические статьи, выступления и интервью : в 3 т. Т. 1. / пер. с фр. С.Ч. Офергаса под общ. ред. В.П. Визгина и Б.М. Скуратова. М. : Практис, 2002. 384 с.
13. Манн Т. Доктор Фаустус. Жизнь немецкого композитора Адриана Леверкюна, рассказанная его другом / пер. с нем. С. Апта и Н. Ман. М. : Худож. лит., 1975. 608 с.

Anton V. Karabykov, Omsk State Technical University (Omsk, Russian Federation).

E-mail: meavox@mail.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 118–126.

DOI: 10.17223/1998863X/42/12

BETWEEN SENECA AND SADE: “THE ART OF THE SELF” IN LATE FOUCAULT

Keywords: care of the self; practice of freedom; aesthetics of existence; hedonism.

The aim of the article is to analyze the ethical project that was created by Michel Foucault in his final years and whose conceptual core included a series of closely related concepts: “culture of the self”, “care of the self”, “aesthetics of existence”, etc. Since this project had two correlated – historical-genealogical and ideological – dimensions, both of them are considered. The author also explores reasons and essence of the bias displayed by the philosopher when reconstructing the Hellenistic ethical model as well as the content of Foucault’s own views on ethics which he defined as a “considered practice of freedom”. As far as the genealogical side of the project is concerned it is based on a set of interrelated postulates. They are as follows. There is no universal human nature. The inner constitution of the modern westerner has been determined by the confluence of historically contingent conditions. It consists of a complex of heterogeneous historical elements. This complex can be transformed within the limits set by the previous development of that constitution. Though these very postulates contain obvious ideological implications, to the greatest extent does the ideological foundation of Foucault’s project manifest itself when the philosopher outlines his own model of “culture of the self”. Its conceptual core includes the following statements: The aim of care of the self is to become free. One needs to be free to cultivate knowledge and pleasure and, accordingly, to be free from the Law (in religious, metaphysical, moral and other senses based on them) that puts limits on the way to those objectives. Succeeding in such cultivation endows one’s life with aesthetic value. The author arrives at a conclusion that Foucault’s ethical ideal asserts the importance of an individualistic self-affirmation of the person on ways to transgression and hedonism. At the same time the problem of sense of freedom as a cornerstone of every ethical activity, according to Foucault, remains unsolved in his project. Plainly speaking, it sinks in the bad infinity of the ongoing widening of the borders of the permitted and expected.

References

1. Flynn, T. (2005) Philosophy as a way of life: Foucault and Hadot. *Philosophy Social Criticism*. 31(5–6). pp. 609–622. DOI: 10.1177/0191453705055492
2. Foucault, M. (1997) *Ethics: subjectivity and truth*. New York: The New Press.
3. Foucault, M. (2007) *Germenevtika sub'ekta: Kurs lektsiy, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1981–1982 uchebnom godu* [The Hermeneutics of the Subject. A course of lectures delivered at the Collège de France in the 1981–1982]. Translated from French by A.G. Pogonyaylo. St. Petersburg: Nauka.
4. Foucault, M. (1998) *Istoriya seksual'nosti – III: Zabota o sebe* [The history of sexuality – III: Self-care]. Translated from French by T.N. Titrova, O.I. Khoma. Kiev: Dukh i litera: Grunt; Moscow: Refl-buk.
5. Hadot, P. (2005) *Dukhovnye uprazhneniya i antichnaya filosofiya* [Spiritual Exercises and Ancient Philosophy]. Translated from French. Moscow; St. Petersburg: Stepnoy veter; Kolo.
6. Davidson, A.I. (2005) Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought. In: Gutting, G. (ed.) *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press. pp. 123–148.
7. Foucault, M. (2006) *Intellektualy i vlast': Izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniya i interv'yū : v 3 t.* [Intellectuals and Power. In 3 vols]. Vol. 3. Translated from French by B.M. Skuratov. Moscow: Praxis.
8. Foucault, M. (1996) *Volya k istine: po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti. Raboty raznykh let* [The Will to the Truth: beyond knowledge, power, and sexuality. Works of different years]. Translated from French by S. Tabachnikova. Moscow: Kastal'.
9. Miller, J. (1993) *The Passion of Michel Foucault*. New York: Simon & Schuster.
10. Foucault, M. (1999) *Nadzirat' i nakazyvat'. Rozhdenie tyur'my* [Discipline and Punish: The Birth of the Prison]. Translated from French by V. Naumov. Moscow: Ad Marginem.
11. Foucault, M. (2004) Preface. In: Deleuze, G. & Guattari, F. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. London; New York: Continuum.

12. Foucault, M. (2002) *Intellektualy i vlast': Izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniya i interv'yū : v 3 t.* [Intellectuals and Power. In 3 vols]. Vol. 1. Translated from French by S.Ch. Ofertas. Moscow: Praxis.

13. Mann, T. (1975) *Doktor Faustus. Zhizn' nemetskogo kompozitora Adriana Leverkyauna, ras-skazannaya ego drugom* [Doctor Faustus: The Life of the German Composer Adrian Leverkuhn as Told by a Friend]. Translated from German by S. Apt, N. Man. Moscow: Khudozhestvennaya literatura.

УДК 37.017

DOI: 10.17223/1998863X/42/13

Е.И. Кириленко

АНТИЧНЫЙ АГОН И ОПЫТ СОПЕРНИЧЕСТВА

С опорой на идеи Ницше предпринят анализ противоречивой природы античного агона, не только стимулирующего творчество, но и несущего потенциал «ревности, вражды, зависти». Рассматривается ситуация соперничества в свете теории ре-сентимента М. Шелера. Обозначена актуальность исследования феномена жестокости как изнанки соперничества.

Ключевые слова: античная культура, греческое состязание, агон, Ф. Ницше, ре-сентимент, М. Шелер, жестокость, междисциплинарный анализ.

Изучение античного опыта – это путь постижения опыта современной культуры, развитие которой исполнено бесконечными античными реминисценциями. «История того, что мы можем назвать культурой в нашем современном смысле, начинается... в греческой среде» [1. С. 13].

Античная практика «заботы о себе» открывает возможность исследовать идею агона, соревновательной природы позиции античного человека, его способа существования. «Идея состязания как важнейшего элемента общественной жизни издавна неотделима от нашего представления о культуре Эллады» [2. С. 79]. Спор – содержание философских диалогов, античных антистерий, личных стратегий (вспомним Герострата).

Греческое состязание – это «состязание в мудрости, мужестве, богатстве, красноречии» [3]. Античное воспитание было насквозь пропитано идеей агонистики. Приобщение к мудрости – в педагогике Сократа – это путь диалектики. Пример агона как жизненного принципа можно увидеть в практике остракизма, первоначальный смысл которого заключался в том, что никто не должен был «быть наилучшим», так как «благодаря этому иссякает соревнование, и вечное жизненное основание эллинского государства было бы в опасности» [4].

Состязание как принцип общественной жизни требовало определенного порядка. В греческом концепте «заботы о себе», реконструированном Фуко и прокомментированном В.Л. Лехциером [5], и платоновская и эллинистическая фаза «культуры себя», утверждая или элиминируя также принцип «заботы о других», сохраняет в качестве важнейшей практику внутренней работы, внутреннего соревнования с «врагом», который находится в самом себе. Имеется в виду борьба со своими страстями, овладение собственными желаниями. В каком направлении могла идти внутренняя работа, каковы могли быть возникающие ограничения, можно выявить, обращаясь к анализу идеи «гомеровского соревнования» у Ф. Ницше.

Как отмечает Ф. Зелинский, Ницше был «сыном и проповедником античности, от первой до последней написанной им строки» [6]. Опыт погружения в Античность сказался как в отношении стиля, усвоенного от Саллюстия и Горация, стиля сжатого, сурового, «яркого и твердого как сталь», так и

в отношении позиции борьбы с этической традицией и открытия новых этических горизонтов.

Тема агона у Ницше – это прежде всего тема этическая. Принцип соревнования у него необходимо связан с философией воспитания сверхчеловека, «великого человека» – того, «что нам вечно будет дорого и мило, чего никакие позднейшие познания не могут нас лишить» [7].

Ф. Зелинский указывает на то, что идею воли к власти Ницше заимствовал из философии стоиков. На труды, например, Панэтия Родосского (стоик, жил в Риме с 146 по 131 г.) ссылается Цицерон в трактате «Об обязанностях», где «воля к власти» (*appetitus principatus*) названа в качестве одного из четырех стремлений, изначально присутствующих в душе человека. Цицерон пишет о «стремлении главенствовать», из которого «возникают величие духа и презрение к делам человеческим» [8].

Но путь к политической практике, управлению полисом открывала победа в соревновании. Античная система аристократического воспитания предполагала работу над собой (*mathesis* и *askesis* – самопознание и «преобразование себя») [5], включая физическую закалку и агонистику. Состязание несло наслаждение само по себе. Но вместе с тем оно производило отбор лучших. «Аристократия бывает либо трудовой, либо паразитической; в последнем случае она будет болезнетворным ферментом в государстве», в первом же случае ее жизнь будет исполнена «трудов и лишений; но за все вознаграждала, при здоровом направлении воспитания, победа и власть» [6]. Ницше обращает внимание на специфику этического фона ситуации агона. В эмоциональной палитре соревнования – «ревность, вражда, зависть». «В душной атмосфере борьба является счастьем, спасением, а жестокость победы – вершиной ликования жизни» [4].

Борьба была окрашена страстями, которые, как отмечает Ницше, современность не всегда способна оценить адекватно. Будучи порочными для современного человека, вражда и зависть воспринимались греком как доблесть. При этом, показывает философ, противоборство как бы освящено образами двух Эрид, которые символизируют два комплекса страстей, переполняющих души агонистов. Притом что Эрида в древнегреческой мифологии – богиня ссоры, раздора, хаоса, возможно на этом фоне выделение двух оттенков, различающих разные степени враждебности.

Эрида, рожденная черной ночью, побуждает к войне. Она зла и жестока, и «никто из смертных не может выносить ее». Вторая Эрида, пребывающая среди людей, достойна похвалы. Она, порождая соперничество, побуждает к труду, творчеству, она поставлена «на корни земли». И пробуждая «злобу и зависть», она порождает стремление действовать. Завистливы и боги, но и душа человека «пылает завистью к каждому другому живому существу», побуждая к благодетельному труду [4].

Два важных урока следуют из ницшеанского анализа античного агона. Агон изобилует страстными состояниями. Здесь и злоба, и зависть, и раздор, и вражда. Агон чреват жестокостью. Природные импульсы определяют поведение архаического грека. Жестокость здесь естественна и органична так же, как органична жестокость в природе.

Кроме того, состязание несет в себе разные возможности развития. Есть раннее утро греческого агона. Слова Ницше о гомеровском агоне – это

«песнь о силе и радости, о соревновании и воле к первенству и власти» [6]. Но ситуация соперничества может развиваться, модифицироваться, определенным образом инфицироваться – подобно тому, как дорическая Греция – это утро, за которым рассвет классики неизбежно сменится ее закатом. Классика принесет зрелые плоды, но в ней присутствует начало истощения. Об этом писал В. Йегер: «Ослабление метафизической глубины и серьезности в культурном опыте, оскудение ценностной составляющей, выхолащенной индивидуализмом» [1. С. 390] привели к культурному закату [Там же. С. 388], хотя «уровень интеллектуального и эстетического воспитания был наивысшим»: обнаруживались «интеллектуальное пламенение к красоте и ненасытная жажда раскованной игры умственных сил» [Там же. С. 390]. Образы двух Эрид могут быть поняты в ключе изменения природы самого соревнования: соперничество может быть радостным и творческим, но возобладание болезненной и ночной Эриды может привести к абсолютному излиянию ненависти, взаимному и кровавому растерзанию.

Опыт анализа страстных, темных душевных состояний, предложенных Ницше на материале античного агона, наследовал М. Шелер в своей работе о ресентименте [9]. Вынеся за скобки ницшеанскую идею связи ресентимента с христианской этикой, Шелер обратил внимание на саму природу ресентимента как сложного комплекса негативных переживаний, где выявляется «блуждающая во тьме души затаенная и независимая от активности “Я” злоба, которая образуется в результате воспроизведения в себе интенций ненависти или иных враждебных эмоций и, не заключая в себе никаких конкретных враждебных намерений, питает своей кровью все возможные намерения такого рода» [9].

Предпринимая феноменологический анализ опыта, Шелер исследует ценностные содержания сознания. Ресентимент, показывает философ, – это сильное, реактивное по своему происхождению переживание, которое носит отложенный характер и имеет отрицательную ценностную окрашенность. Это «самоотравление души», тотально негативное по своему содержанию внутреннее состояние.

Здесь существенны три важных признака. Это **интенсивное переживание**, пережитое и воспроизводимое вновь чувство, которое способно стать центром всей внутренней жизни личности. Это **отложенное переживание** естественных душевных состояний – злобы, ненависти, это месть, ждущая своего места и часа. Это искусственным образом задержанная душевная реакция. Но отложенные переживания, заключенные в бессознательное, тем более готовы произвести агрессивный выброс. И самое важное: ресентимент возникает из чувства бессилия, физической или духовной слабости. Именно это заставляет человека сдерживать негативные эмоции.

В ситуации соперничества в палитре ресентиментных переживаний важна зависть. Зависть определяется как реакция на бессилие обрести нечто, чем обладает другой. Это другое можно «заработать, купить, отнять силой» [9], но если это невозможно – рождается болезненная реакция. Самая безнадежная ситуация возникает в случае «экзистенциальной зависти»: «Я не такой как ты, поэтому ты не имеешь права на существование». Ресентимент здесь – это уязвленность, переносящая собственные неудачи на другого, усматривающая в нем причину собственной несостоятельности и рождающая желание

упразднить эту причину. Причиной неудачи отношений становится сам факт отношений.

В современном мире, показывает Шелер, ресентимент приобретает особое качество. Если в сословном обществе человек сравнивал себя с другим внутри своего социального круга, то в современном мире сравнение и возникающее соперничество приобретают вселенский характер, поскольку утверждается желание «быть и значить больше через сравнение со всеми другими». Шелер говорит об обществе, основанном на «системе конкуренции» [9]. Глобальное соперничество становится постоянным фоном существования. Оно напоминает о себе даже там, где нет ситуации непосредственного взаимодействия.

Природа теневых аспектов соперничества, его изъязвленных проявлений – его неукорененность в бытии, ценностно выстроенном универсуме. «Благородному человеку ценности даны в переживании до сравнения; подлый переживает их впервые лишь в сравнении и через его посредство» [9]. При этом человек, не включенный в ценностную партитуру жизни, имеет либо сильную позицию – и тогда он успешный актер социального действия с сомнительной системой ценностных координат. Либо он находится в слабой позиции – и тогда возникает ресентиментное сознание. Оно сложно по своей структуре: ценности еще просвечивают под покрывалом собственных желаний, и это сложное напластование погружает человека в ситуацию «ценностной иллюзии».

Примеры ресентиментной позиции Шелер видит в межпоколенном конфликте, феномене религиозного отступничества, внутрисемейных родственных противостояниях.

Интересно рассуждение философа об интеллектуальном ресентименте. Позиция отрицания и критики несет в себе «яд ресентимента». Ресентиментная критика – в отличие от критики «подлинной и плодотворной» – живет отраженными содержаниями. Здесь критический взгляд на мир сопровождается не открытием очевидностей, а критикой мнений, рождающих некие «псевдопозитивности», за которыми скрываются «отрицания и девальвации» [9]. Яд ресентимента заключен в этой внутренней слабости, недостаточности мужественного взгляда в отношении самой реальности.

Один из итоговых выводов Шелера: ресентимент – «источник переворотов в извечном порядке человеческого сознания, одна из причин заблуждений в познании этого порядка и претворении его в жизнь» [9]. Потерпевший неудачу в отношении с миром, потерявший систему жизненных координат, внутренне скованный, несвободный, теряющий почву под ногами современный человек способен к неконтролируемому выбросу негативных эмоций, разрядке в виде злобы, отвращения, жестокости, «беспредметной брани», насилия. Ресентимент как патология ценностной сферы, как нравственная болезнь способен приобрести характер эпидемии.

Рассуждения Шелера о болезненных проявлениях взаимодействия в обществе, основанном на «системе конкуренции», актуальны для исследования ситуации роста насилия, агрессии в современном мире (см.: [10]).

Особого внимания заслуживает феномен жестокости. Жестокость в самом общем плане понимается как «особое, специфическое проявление человеческой агрессии» [11]. Отчетливо проступающая в современном культурном пространстве, она становится проблемой для философов, социологов, криминологов.

В философско-гносеологической перспективе феномен жестокости по-разному открывается в рамках классической и неклассической парадигм. В классике мир в основе своей мыслится разумным, и жестокостью можно овладеть с помощью рационально выстроенных усилий [12]. В неклассике жестокость иррациональна и не поддается рациональному контролю.

Следует отметить, что обращение к исследованию феномена жестокости в отечественной литературе было инициировано, прежде всего, психиатрами и криминологами [13]. В работе Л.М. Балабановой выделена специальная глава, посвященная жестокости [14].

Правовой дискурс оценивает жестокость как деструкцию, фактор противоправного поведения. Жестокость обозначает «особо brutальные (грубые) способы совершения преступления», определенные свойства характера преступника, а также комплекс объективных и субъективных факторов преступления, «включая его последствия для общества в целом» [Там же]. Правовой дискурс несет в себе ясность, систематичность прагматизм. Выделяется жестокость, санкционированная обществом, законопослушная (функциональная) – забои скота, уничтожение бездомных животных, исполнение высшей меры наказания [Там же].

Предлагается классификация видов жестокости: преднамеренная и произвольная, сознательная и неосознанная, физическая и психическая жестокость, жестокость как действие и бездействие, детская, ритуальная, жестокость, связанная с познавательным мотивом, жестокость как личностная черта (преднамеренное причинение страданий и мучений) и жестокость, санкционированная обществом.

Проблемой для криминолога является констатация факта: жестокость – не только и не столько факт душевной патологии. Она акт свободного выбора. «Жестокость нельзя списать на патологию психики. С помощью специально разработанной программы было изучено пятьсот уголовных дел об убийствах, совершенных с особой жестокостью... более половины верифицированных психиатрами убийств с особой жестокостью совершили психически здоровые люди» [Там же].

Для социального психолога жестокость предстает как феномен девиации, отклонения от нормы, предполагающий действие несанкционированными средствами. Жестокость рассматривается как социально-психологический феномен, ориентированный на причинение «страданий другому существу неприемлемым в данной культуре способом» [15].

В этическом аспекте жестокость – сложное образование, статус которого определен пересечением различных этических систем. В иерархизированной (шелеровской) системе координат это антиценность. В религиозно-философской традиции жестокость открывается как аспект зла, обретающий все более негативную определенность, наполняемость, окрашенность в движении от Люцифера к Ариману [16]. Культура сопротивляется легализации жестокости, изгоняет ее. У французского философа Андре Конт-Спонвиля жестокость определяется как «стремление причинять другим страдание, получая при этом удовольствие... Жестокость – один из самых тяжких грехов, хуже которого нет и быть не может» [17. С. 186]. Жестокость деструктивна. У Г.Р. Черновой понятие «жестокость» связано с близкими по смыслу понятиями «насилие», «агрессия»,

«враждебность», «отчуждение», «овеществление», «бесчеловечность» (антигуманность) [11].

В логике рядоположенности этических ценностей (у Макса Вебера, утверждающего «политеизм ценностей», этический плюрализм, конфликт ценностей (см.: [18])) жестокость парадоксальным образом дрейфует к архипелагу культурно освоенных территорий. В самом деле, можно обратиться к определению ценности в логическом дискурсе: ценность – «предмет некоторого интереса, желания, стремления и т.п., или... объект, значимый для человека или группы лиц» [19]. Если жестокость – «особое, специфическое проявление человеческой агрессии» [10], связанное с причинением страдания другому живому существу или нежеланием помочь преодолеть страдания и испытывающему от этого удовлетворение (см.: [20]), значит есть люди или группа людей, для которых жестокость – «предмет некоторого интереса, желания, стремления». Нужно признать, что сама попытка научного исследования феномена жестокости есть способ ее легитимации как чего-то значимого.

Наконец, в условиях ценностного релятивизма, когда укрепляется позиция «почему бы и нет», акцентуация темы жестокости – признак потери этических координат, «ценностной растерянности» (С. Вшолек).

Тема состязательности, как показал М. Шелер, сохраняет безусловное значение для современной культуры, приобретая – на фоне множественности и мозаичности современного мира – характер универсального жизненного постулата. Анализ этой темы выполняет важные педагогические задачи: как выработать стиль жизни в условиях конкуренции, борьбы, соперничества, научиться жить достойно, утверждая себя, но при этом не превращая соперничество в ситуацию конфликта, противостояния, противоборства, войны.

Проявления агрессивности, жестокости не самодостаточны. Как отмечают антрополог М. Бутовская, неконтролируемая агрессия несет угрозу сплоченности группы и ее видовому выживанию. Кроме того, просто сила и агрессивность не могут быть единственным основанием власти, не являются главным критерием, определяющим социальный статус. А спонтанное убийство, так или иначе, наказывается. В ходе эволюции совершенствовались механизмы, сдерживающие неуправляемую агрессию – от ритуалов явной или магической мести до уголовного кодекса. У высших животных кроме форм агрессии отмечены и описаны «ритуалы примирения» [10].

Опыт исследования культурной динамики также обнаруживает некую сохраняющую историческую жизнь ритмику: бездну ненависти демонстрирует архаика, но опыт высшей религиозной жизни сохраняет свое – иногда подводное, на уровне культурных архетипов – музыкальное звучание. У Ницше борьба с христианством сопровождалась попыткой написать новое Евангелие [6]. В этическом плане спасительны высшие ценности. Шелер приводит слова Гете: «Против превосходства другого нет иного спасительного средства, кроме любви» [9]. В современном мозаичном мире ведутся поиски формирования нового этоса: «Позволить другим идти своим путем удивительно непросто. Этот подход, выражаясь словами Кукатаса, иногда требует «терпеть нетерпимое», и в нем так много от безразличия, что его сложно было бы оправдать, если бы терпение было самоцелью. Однако терпение – необходимая, хотя и не самая приятная, часть искусства мира, добрососедства и любви, и именно это делает его столь ценным» [21].

Литература

1. Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 1 / пер. с нем. А.И. Любжина. М. : Греко-латинский кабинет® Ю.А. Шичалина, 2001. 393 с. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.portal-slovo.ru/philology/37460.php> (дата обращения: 05.11.2017).
2. Хейзинга Й. Homo Ludens : Статьи по истории культуры / пер. Д.В. Сильвестрова; коммент. Д.Э. Харитоновича. М. : Прогресс-Традиция, 1997. 416 с.
3. Козьякова М.И. История. Культура. Повседневность. Западная Европа: от античности до XX века. М. : Весь мир. 2002. 360 с. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.book-site.ru/localtxt/koz/yak/ova/his/tory/index.htm> (дата обращения: 05.11.2017).
4. Ницше Ф. Гомеровское соревнование [Электронный ресурс]. URL: <http://www.nietzsche.ru/works/other/gomer-competition> (дата обращения: 05.11.2017).
5. Лехицер В.Л. «Забота о себе» и проблема философского образования [Электронный ресурс]. URL: <http://hpsy.ru/public/x4111.htm> (дата обращения: 05.11.2017).
6. Зелинский Ф.Ф. Ф. Ницше и античность [Электронный ресурс]. URL: <http://www.nietzsche.ru/look/century/antichnost/> (дата обращения: 05.11.2017).
7. Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции [Электронный ресурс]. URL: <http://www.nietzsche.ru/works/other/philosof/> (дата обращения: 05.11.2017).
8. Марк Туллий Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях / пер. с лат. и коммент. В.О. Горенштейна. М. : Наука, 1993 (репринт текста издания 1974 г.) // [Электронный ресурс]. URL: <http://ancientrome.ru/antlitrt/t.htm?a=1423775001> (дата обращения: 05.11.2017).
9. Шелер М. Ресентимент в структуре моралей // [Электронный ресурс]. URL: <http://jour.isras.ru/index.php/socjour/article/view/402/377> (дата обращения: 05.11.2017 г.)
10. Бутовская М.Л. Агрессия и примирение как проявление социальности у приматов и человека [Электронный ресурс]. URL: http://staff.ttu.ee/~bgordon/oppetegevus/valjendus/ref_rus/orig_article_6.pdf (дата обращения: 05.11.2017 г.)
11. Чернова Г.Р. Феномен жестокости: Культурно-антропологический аспект: автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 2001 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.disscat.com/content/fenomen-zhestokosti-kulturno-antropologicheskii-aspekt> (дата обращения: 05.11.2017).
12. Честертон Г.К. Эссе. В защиту детективной литературы [Электронный ресурс]. URL: <http://www.chesterton.ru/essays/0042.html> (дата обращения 05.11.2017).
13. Барковская А.П. К проблеме философского понимания жестокости [Электронный ресурс]. URL: <https://www.fundamental-research.ru/ru/article/view?id=37184> (дата обращения: 05.11.2017).
14. Балабанова Л.М. Судебная патопсихология (вопросы определения нормы и отклонений). Донецк : Сталкер, 1998. 432 с. [Электронный ресурс]. URL: http://svitk.ru/004_book_book/13b/2813_balabanova-sudebnaya_patopsihologiya.php (дата обращения: 05.11.2017).
15. Абдулаев Ш.М., Абдулаева Д.С. Жестокость как психосоциальный феномен // Психология XXI века: сб. материалов V Междунар. науч.-практ. конф. молодых ученых. СПб., 2009. Т. 1. С. 14–19.
16. Иванов Вяч. Прологомены о демонах. Лик и личины России [Электронный ресурс]. URL: http://rvb.ru/ivanov/1_critical/1_brussels/vol3/01text/02papers/3_139.htm (дата обращения: 05.11.2017).
17. Конт-Спонвиль А. Философский словарь / пер. с фр. Е.В. Головиной. М. : Этерна, 2012. 752 с.
18. Троицкий К.Е. Переоценка ценностей в аксиологической мысли М. Вебера [Электронный ресурс]. URL: <https://iphras.ru/uplfile/ethics/biblio/troitskiy/troitskiy.revaluatio.pdf> (дата обращения: 05.11.2017).
19. Ивин А.А. Основы теории аргументации [Электронный ресурс]. URL: <http://www.rulit.me/books/osnovy-teorii-argumentacii-uchebnik-read-380178-1.html> (дата обращения: 05.11.2017).
20. Жестокость // Еврейская энциклопедия Брокгауза и Ефрона [Электронный ресурс]. URL: <http://ru.wikisource.org/wiki/ЕЭБЕ/Жестокость> (дата обращения 05.11.2017 г.)
21. Новиков В. Предисловие // Кукатос Ч. Либеральный архипелаг. Теория разнообразия и свободы / пер. с англ. Н. Эдельмана под науч. ред. А. В. Куряева. М., 2011. 482 с. [Электронный ресурс]. URL: http://www.liberal.ru/upload/files/Kukatas_Arhipelag_p001-045.pdf (дата обращения: 05.11.2017).

Elena I. Kirilenko, West Siberian Branch of Russian State University of Justice (Tomsk, Russian Federation).

E-mail: e.kirilenko@ngs.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 127–135.

DOI: 10.17223/1998863X/42/13

THE ANCIENT GREEK AGON AND THE EXPERIENCE OF RIVALRY

Keywords: antique culture, Greek rivalry, agon, F. Nietzsche, resentment, M. Scheler, cruelty, interdisciplinary analysis.

The idea of “taking care of the self” and the ancient Greek agon are closely related. The situation of rivalry needs to be rationed. But the formation of “self-culture” also contains an agonizing element of competition with oneself. Friedrich Nietzsche’s position and his analysis of Homeric competition are important to understand the nature of the ancient Greek agon. The ancient system of aristocratic education included physical training and agonism. The best person was selected by a competition. Greeks understood enmity and envy, which were usual in a competition, as valor. A person can get two important lessons from Nietzsche’s analysis. Agon abounds in passionate states. In addition, competition includes different development possibilities: rivalry can be joyful and creative, but also can degenerate into a mutual and bloody torment. The analysis of the passionate, dark soul states proposed by Nietzsche on the material of ancient agonism was inherited by Max Scheler. Ignoring Nietzsche’s idea of the connection of resentment with Christian ethics, Scheler paid attention to the very nature of resentment as a complex set of negative experiences. There are three important features here. Firstly, it is intense experience that can become the center of all the inner life of the individual. Secondly, it is deferred experience, revenge that waits for its place and hour. Thirdly and most importantly, it is resentment arising from the feeling of impotence, physical or spiritual weakness that makes a person restrain negative emotions. The nature of the shadow aspects of rivalry and its manifestations is unrootedness in being and the value-built universe. Resentment as a pathology of the value sphere and a moral disease is able to acquire the character of an epidemic. Scheler’s ideas about the painful manifestations of interaction in a society based on a “competition system” are relevant for studying the situation of the growing violence and aggression in the modern world. Special attention should be paid to the phenomenon of cruelty as a specific manifestation of human aggression. Clearly visible in the modern cultural space, it becomes a problem for philosophers, sociologists, criminologists. One of the most important questions of modern culture is how to develop a lifestyle in a competitive environment, how to learn to live with dignity without turning rivalry into a situation of conflict, confrontation, war. Manifestations of aggressiveness and cruelty are not self-sufficient. The study of cultural dynamics shows a certain rhythm that preserves the historical life: the archaic demonstrates the abyss of hatred, but the experience of the higher religious life on the cultural level of archetypes retains its own “musical” sounds. In the ethical sense, the highest values are salvific. Scheler cites Goethe’s words: “Against the great superiority of another there is no remedy but love.”

References

1. Jaeger, W. (2001) *Paydeyya. Vospitanie antichnogo greka* [Paideia. Education of the Ancient Greek]. Translated from German by A. Lyubzhin. Vol. 1. Moscow: Greko-latinskiy kabinet Yu.A. Shichalina. [Online] Available from: <http://www.portal-slovo.ru/philology/37460.php>. (Accessed: 5th November 2017).
2. Huizinga, J. (1997) *Homo Ludens; Stat'i po istorii kul'tury* [Homo Ludens; Articles on the History of Culture]. Translated by D.V. Silvestrov. Moscow: Progress-Traditsiya.
3. Kozyakova, M.I. (2002) *Istoriya. Kul'tura. Povsednevnost'. Zapadnaya Evropa: ot antichnosti do XX veka* [History. Culture. Everyday life. Western Europe: from antiquity to the twentieth century]. Moscow: Ves' mir. [Online] Available from: <https://www.book-site.ru/localtxt/koz/yak/ova/his/tory/index.htm>. (Accessed: 5th November 2017).
4. Nietzsche, F. (n.d.) *Gomerovskoe sorevnovanie* [Homeric competition]. Translated from German. [Online] Available from: <http://www.nietzsche.ru/works/other/gomer-competitionNTtshe>. (Accessed: 5th November 2017).
5. Lekhtsiier, V.L. (n.d.) “*Zabota o sebe*” i problema filosofskogo obrazovaniya [“Care for yourself” and the problem of philosophical education]. [Online] Available from: <http://hpsy.ru/public/x4111.htm>. (Accessed: 5th November 2017).

6. Zelinskiy, F.F. (n.d.) *F. Nitsshe i antichnost'* [F. Nietzsche and Antiquity]. [Online] Available from: <http://www.nietzsche.ru/look/century/antichnost/> (Accessed: 5th November 2017).
7. Nietzsche, F. (n.d.) *Filosofiya v tragicheskuyu epokhu Gretsii* [Philosophy in the tragic era of Greece]. Translated from German. [Online] Available from: <http://www.nietzsche.ru/works/other/philosof/>. (Accessed: 5th November 2017).
8. Mark Tullius Cicero. (1993) *O starosti. O družbe. Ob obyazannostyakh* [About old age. About friendship. About duties]. Translated from Latin by V.O. Gorenstein. Moscow: Nauka. [Online] Available from: <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1423775001>. (Accessed: 5th November 2017).
9. Sheler, M. (n.d.) *Resentiment v strukture moraley* [The sentiment in the morals structure]. [Online] Available from: <http://jour.isras.ru/index.php/socjour/article/view/402/377>. (Accessed: 5th November 2017).
10. Butovskaya, M.L. (n.d.) *Agressiya i primirenie kak proyavlenie sotsial'nosti u primatov i cheloveka* [Aggression and reconciliation as a manifestation of sociality in primates and humans]. [Online] Available from: http://staff.ttu.ee/~bgordon/oppetegevus/valjen-dus/ref_rus/orig_article_6.pdf. (Accessed: 5th November 2017).
11. Chernova, G.R. (2001) *Fenomen zhestokosti: Kul'turno-antropologicheskii aspekt* [The phenomenon of cruelty: The cultural and anthropological aspect]. Abstract of Philosophy Cand. Diss. St. Petersburg. [Online] Available from: <http://www.dis-sercat.com/content/fenomen-zhestokosti-kulturno-antropologicheskii-aspekt>. (Accessed: 5th November 2017).
12. Chesterton, G.K. (n.d) *Esse. V zashchitu detektivnoy literatury* [Essays. In defense of detective literature]. [Online] Available from: <http://www.chesterton.ru/essays/0042.html>. (Accessed: 5th November 2017).
13. Barkovskaya, A.P. (n.d) *K probleme filosofskogo ponimaniya zhestokosti* [To the problem of philosophical understanding of cruelty]. [Online] Available from: <https://www.fundamental-research.ru/ru/article/view?id=37184>. (Accessed: 5th November 2017).
14. Balabanova, L.M. (1998) *Sudebnaya patopsikhologiya (voprosy opredeleniya normy i ot-kloneniy)* [Judicial pathopsychology (questions of definition of norms and deviations)]. Donetsk: Stalker. [Online] Available from: http://svitk.ru/004_book_book/13b/2813_balabanova-sudebnaya_patopsihologiya.php. (Accessed: 5th November 2017).
15. Abdulaev, Sh.M. & Abdulaeva, D.S. (2009) *Zhestokost' kak psikhosotsial'nyy fenomen* [Cruelty as a Psychosocial Phenomenon]. In: *Psikhologiya XXI veka* [Psychology of the 21st Century]. Vol. 1. St. Petersburg: A.S. Pushkin Leningrad State University. pp. 14–19.
16. Ivanov, Vyach. (n.d.) *Prolegomeny o demonakh. Lik i lichiny Rossii* [Prolegomena about demons. The face and masks of Russia]. [Online] Available from: http://rvb.ru/ivanov/1_critical/1_brussels/vol3/01text/02papers/3_139.htm. (Accessed: 5th November 2017).
17. Kont-Sponville, A. (2012) *Filosofskiy slovar'* [Philosophical Dictionary]. Translated from French by E.V. Golovina. Moscow: Eterna.
18. Troitskiy, K.E. (n.d.) *Pereotsenka tsennostey v aksiologicheskoy mysli M. Vebera* [Revaluation of values in M. Weber's axiological thought]. [Online] Available from: <https://iphras.ru/uplfile/ethics/biblio/troitskiy/troitskiy.revaluatio.pdf>. (Accessed: 5th November 2017).
19. Ivin, A.A. (n.d.) *Osnovy teorii argumentatsii* [Fundamentals of the theory of argumentation]. [Online] Available from: <http://www.rulit.me/books/osnovy-teorii-argumentacii-uchebnik-read-380178-1.html>. (Accessed: 5th November 2017).
20. The Society of Scientific and Jewish Publications. (n.d.) *Evreyskaya entsiklopediya Brokgauza i Efrona* [Jewish Encyclopedia by Brockhaus and Efron]. [Online] Available from: <https://ru.wikisource.org/wiki/EEBE/Zhestokost'>. (Accessed: 5th November 2017).
21. Novikov, V. (2011) *Predislovie* [Preface]. In: Kukatos, Ch. (n.d.) *Liberal'nyy arhipelag. Teoriya raznoobraziya i svobody* [Liberal archipelago. The theory of diversity and freedom]. Translated from English by N. Edelman. Moscow: Mysl'. [Online] Available from: http://www.liberal.ru/upload/files/Kukatos_Arhipelag_p001-045.pdf. (Accessed: 5th November 2017).

УДК 304.444

DOI: 10.17223/1998863X/42/14

А.Г. Кислов

«ЗАБОТА НЕ О СЕБЕ» КЛАССИЧЕСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Современный классический университет рассматривается как пролонгация изначального (средневекового) наднационального социального института, возникшего наряду со сложившимися к началу второго тысячелетия, дополнившего их систему и остающегося востребованным и незаменимым как в настоящем, так и в обозримом будущем. В пространстве этого социального института обеспечиваются, прежде всего, условия беззаботного вопрошания об истине.

Ключевые слова: «забота о себе», государство, церковь, папская революция, университет.

Современный университет сохраняет преемство изначальному, классическому средневековому университету. Подтверждением тому служат и Болонский процесс, какими бы политическими задачами он не был попутно подгружен, и ширящийся поток исследований и публикаций, посвященных феномену и истории университета, который оформился уже в целое дисциплинарное направление университетоведения [1–4]. А вот параллели, тем более часто объявляемое преемство средневекового университета философским школам Античности представляется поспешным и даже поверхностным: слишком разные эпохи, слишком разные детерминанты и следствия. Хотя именно тяга к античному наследию побуждала молодых людей, в заметной своей части из элитных, располагающих финансовыми возможностями европейских семей, объединяться в студенческие, большей частью самоуправляемые общины, приглашающие, нанимающие и даже изгоняющие профессоров – необходимую, но служебную составляющую университетов. Университеты складывались в результате массового порыва большей частью довольно молодых людей, школяров, студенчества (а значит, и многих из их родителей) к образованию, открывающему путь к Истине; античные же философские школы – в результате немассового приобщения к Истине, изрекаемой вполне определенным философом-наставником – и только им.

Античная философская школа основана на часто незыблемом среди учеников авторитете Учителя. Античность не знала институции, которая своим авторитетом затмевала бы любой другой авторитет, – Церкви. Религиозные общины Античности были ещё более эзотеричны, чем философские школы, и потому малочисленны. Либо они были формальны и пользовались лишь внешним влиянием. И если уж искать предшественника западноевропейским университетам, то в Восточной части некогда единой Римской империи, где была Церковь, отрицающая в своём вероучении все иные религиозные общности и возвышающаяся над авторитетом любого учителя, любой образовательной институции. Но последние создавались и патронировались отнюдь не только и в конечном счёте даже не столько Церковью, которая сама имела её «внешних дел епископа» – императора, а значит, и всю его бюрократию рядом и нередко над собой. Цезарепапизм сказывался на всех уровнях обра-

зования Восточной Римской империи и не миновал университетов, возникающих на территории империи Западной. Однако там он был лишь одной из многих, далеко не всегда доминирующих сил и тенденций (речь идет об университетах, создаваемых и/или поддерживаемых императорами, королями, но были и другие университеты). Феномен университета стал результатом именно западноевропейской социокультурной ситуации начала II тыс., востребованным и поддержанным скорее процессами установления папощезаристских порядков, впрочем, так никогда и не укоренившихся безоговорочно и тем более повсеместно.

Стихийная западноевропейская средневековая тяга к античному наследию была отнюдь не только самодостаточным возвышенным порывом к трансцендентной Истине. У широко распространившегося, порой праздного и даже романтического любопытства были и вполне прагматические подспудные причины – в Античности искали подсказки и ответы на вопросы, задаваемые современной студентам средневековой жизнью. А уж она-то сильно отличалась от античной. В частности, в Средневековье не было и «заботы о себе» в античном понимании. Доминировавшая же забота о спасении позволяет отметить лишь некоторые – не сущностные – параллели с античной «заботой о себе», хотя ретроспективные параллели и располагают к модернизации, например: «В ходе историко-философской реконструкции текстов римских стоиков обнаружена сотериологическая направленность их философии, т.е. фундаментальным понятием предстаёт категория спасения» [5]. Конечно, концепт спасения позволяет увидеть немало. Но всё же не вокруг спасения строил свою жизнь человек Античности. Спасение – забота средневекового человека. Причём спасение своё он понимал как заслуженный результат истинной воцерковленности. Не Град Земной («Царство Кесаря»), т.е. не империя, не полис, не город, не община вне её встроенности в Церковь, а исключительно Град Небесный, вратами и частью которого Церковь является, дают человеку шанс на спасение: «Нет спасения вне Церкви». И если продолжать именовать каждодневную работу средневекового человека по причащению его к истинной церковной жизни «заботой о себе», то с существенными оговорками, уточняющими и различающими эту заботу от античной, связанной с выстраиванием отношений прежде всего с городом / государством, агорой / форумом [6], социумом, который мог включать и мифологических героев, и даже богов, мог распространяться на весь космос, обретение, осознание и принятие места и предназначения в котором, собственно, и было «заботой о себе» – вопросом, намекающем «на возможность абсолютного ответа» [7. С. 137].

Отношение к Античности средневекового же человека было (а оно и было-то далеко не у всех) сильно опосредованным насущными заботами. Эпоха, в которую рождались западноевропейские университеты, наоборот, по множеству направлений «рвала отношения» с космоцентричной архаикой – в её рафинированных ли, рефлексивных античных формах или стихийно-традиционных, варварских германских. Так, и «первый в Европе университет, Болонский, был основан именно в это время (около 1087 г.) специально для изучения юридических текстов, составленных византийским императором Юстинианом. Не случайно именно в это время, после пяти веков забвения, эти тексты были заново открыты в Италии и послужили источником по-

чти всей терминологии и многих понятий, которые понадобились для систематизации и канонического, и светского права» [8. С. 10].

Император Юстиниан I Великий, как все цезари и базилиевсы вплоть до 1453 г., когда пал Константинополь, считал себя Римским и свою империю – Римской. И Свод текстов, подготовленных по его указанию комиссией под председательством министра юстиции Трибониана, написан на латыни: «Для Юстиниана, наследника римских императоров, латинский язык всегда оставался не только официальным языком, но и национальным языком империи» [9. С. 144]. И после того как была закончена работа над Сводом, Юстиниан провел реформу высшего уровня образования: из множества юридических школ было оставлено три – в Константинополе, Риме, Бейруте – и запретил изменять Свод даже комментариями, поскольку «целью такого образования было усвоение и запоминание накопленных веками знаний, а не развитие наук и не создание новых теорий и концепций» [10].

У народов же Западной Европы до XI в. «право не существовало как четкая система регулирования или как четкая система мысли» [8. С. 93], оно было правом обычая, хранимого преимущественно устной традицией. Но произошел «резкий разрыв преемственности между Европой периода до 1050–1150 гг. и Европой периода после 1050–1150 гг.» [1. С. 21] – такой, что «не следует проводить резкого различия между словами «западный» и «новый» («относящийся к новому времени»)» [8. С. 21]: «На Западе новое время – не только правовые институты и правовые ценности нового времени, но также и государство нового времени, церковь, философия, университет, литература и многое другое, относимое нами к новому времени, – берет начало в период 1050–1150 гг. и не ранее» [Там же. С. 21–22]. До этих перемен «и греческая, и исламская системы были неизмеримо богаче, мощнее, интеллектуально утонченнее, чем западноевропейская. Запад был бедным родственником Византии» [11. Р. 27].

Эту эпоху, породившую среди многого и университет, О. Розеншток-Хюсси [12], внёсший, кстати, требующий дальнейшей актуализации вклад в философию диалога, одним из первых назвал Папской революцией Григория VII – «первой из великих революций в истории Запада, стоящих в одном ряду с Реформацией, Французской и Русской революциями» [13. Р. 78]. Суть её в освобождении Церкви, а вместе с ней и всего западного христианского мира – Christentum – от цезарепапизма в лице императоров и королей. В ходе этой мало учитываемой отечественной историографией революции «на Западе впервые возник организованный класс духовенства, т.е. клирики, тесно сплоченные под руководством епископов, которые сами были крепко привязаны к епископу Рима, класс, имевший право и интересы, отделявшие его от мирян, которым отводилось низшее место» [14. Р. 169]. До этого клирики мало зависели от пап и были ставленниками светских властителей, имевших от их назначения разнообразные блага.

«Григорианская реформа была чрезвычайно мощным движением, к которому можно без натяжки приурочить окончательное формирование латинского католичества, именно тогда и не по случайному совпадению навсегда отделившегося от восточного христианства. Как ни различны проявления этого духа, более нового, чем думалось его ревнителям, его существо можно

выразить в нескольких словах: в мире, где до той поры священное и светское были почти неотделимы, григорианское течение стремилось утвердить изначальность и превосходство духовной миссии, носителем которой является церковь, стремилось выделить священника и поставить его над простым верующим» [15. С. 157–158]. В результате «к середине XI в. наблюдается ряд очень глубоких и очень широких перемен», которые «охватили одну за другой почти все кривые общественной жизни» [Там же. С. 116]. Отвернувшись от старой теории симфонии (гармоничного сотрудничества властей духовной и светской), партия Гильдебранда (будущего папы Григория VII) искала «разделения церкви и государства, что включало и полное изменение положения короля в христианском обществе. Это не обязательно означало его подчинение папе, хотя Григорий скоро сделал этот вывод на основе своих же собственных аргументов, но это с необходимостью означало, что священноначальнический характер и положение короля ставились под сомнение. Для Григория король был чиновником, без которого вполне можно было обойтись» [16. Р. 114]. Не удивительно, что светские властители отвечали в том числе и продолжительным военным сопротивлением папе.

Этому политико-правовому перелому в западноевропейском обществе была и долго исподволь зревшая мировоззренческая причина, завладевшая умонастроениями значительного большинства Christentum: «До великого реформаторского движения XI в. церковь и на Востоке, и на Западе учила, что конец времен настанет не в этом мире... не в историческом времени, а в вечности. У Св. Августина это один из важнейших моментов противоположности между градом земным и градом Божиим. Град земной находится в постоянном разложении... „мир“ и „время“ обозначались одним словом – *saeculum*. Для *saeculum* не было надежды искупления: его можно было только покинуть ради области духа. Св. Августин и церковь вообще на протяжении первых десяти веков были против революционных милленаристских движений... которые пытались превратить экономические реалии „здесь“ и „сейчас“ в небесное царство духа» [8. С. 43]. Считалось, что христианин «не имеет надежды на постепенное воплощение Царствия Господнего на земле» [Там же. С. 554]. А «в конце XI и начале XII в. ... вера в то, что человек способен возродить мир и что ему необходимо это сделать для исполнения своего высшего предназначения, создала основу и для сознательной атаки на существующий порядок, и для сознательного установления нового порядка. Священное употреблялось в качестве меры светского порядка.

Так, реформаторы XI в. стали судить императоров, королей и феодалов согласно принципам, взятым из божественного и естественного права» [Там же. С. 43], а не из обычного права устной традиции. «В конце XI и в XII в. Церковь вознамерилась переделать и саму себя, и окружающий мир посредством права. Церковь сделалась юридическим лицом, видимой, корпоративной общностью, не зависящей ни от имперских, ни от королевских, феодальных или городских властей. Были сформулированы автономные своды права, сначала в рамках церковной сферы власти, а затем и в рамках разных областей светской сферы, – отчасти чтобы сохранить связность каждой власти, отчасти чтобы произвести реформу каждой из них, а отчасти чтобы уравновесить их все. Эти новые явления стали возможны только потому, что фундамент их был заложен раньше. Именно тогда была создана основа для фор-

мирования стабильных сообществ; этой основой стал единый *populus christianus*, в котором не было ни отделения церкви от государства, ни отделения права от других средств общественного контроля» [8. С. 91].

А «в 1075 г., после 25 лет агитации и пропаганды партии папы, папа Григорий VII объявил политическое и юридическое главенство папства над всей церковью и независимость духовенства от светского контроля. Григорий также настаивал на высшем главенстве папы в светских вопросах, включая власть низлагать императоров и королей... На самом деле речь шла... о высвобождении двух сфер, сферы священного и сферы профанного, отчего произошел выброс энергии и творчества, сравнимый разве что с ядерной реакцией» [Там же. С. 95]. Потому «в конце XI и в XII в. Западная Европа переживала не только политические и экономические взрывы, но и взрыв культурный и интеллектуальный. Это было время открытия первых университетов, время создания схоластического метода (как его потом называли), время, когда впервые теология, юриспруденция и философия были подвергнуты жесткой систематизации. Этот период ознаменовал зарождение научной мысли нового времени.

Это были также период перехода сначала к романской, а потом и к готической архитектуре, эпоха строительства великих соборов Европы – Сен-Дени и парижского Нотр-Дама, Кантербери и Дарема.

Это было время, когда латынь как язык науки была осовременена и когда начали принимать свою нынешнюю форму национальные языки и литература. Это была эпоха великой эпической поэзии („Песнь о Роланде“, Артуровский цикл), куртуазной лирики и романсов (творчество Бернарта де Вентадорна). Это было время значительного роста грамотности среди мирян; именно тогда начало развиваться чувство национальной культуры в большинстве стран Западной Европы... Пытаясь охватить мыслью весь масштаб перемен, происходивших в XI–XII вв., легко потерять из виду те события, носившие характер катаклизма, которые лежали в сердце Папской революции. В итоге эти события можно объяснить тотальностью перемены, однако их надо воспринимать изначально как прямое следствие попытки добиться политической цели, а именно того, что партия папы называла „свободой Церкви“. Под свободой Церкви понимались освобождение духовенства от императорского, королевского и феодального господства и объединение духовенства под властью папы. Если поместить эту политическую цель и те события, которые воспоследовали из усилий по ее реализации, в контекст этой тотальной перемены, то немедленно станет ясно, что речь шла о гораздо большем, чем простая борьба за власть. Это была прямо-таки апокалипсическая борьба за новый порядок вещей, за „новые небеса и новую землю“. Именно политическое проявление этой борьбы, в которой совпали власть и убеждение, материальное и духовное, и придало ей темп и стремительность» [Там же. С. 109].

В результате «двойственность церковной и светской юрисдикции и множественность светских юрисдикций создавали острое соперничество, из которого вышло не только правление законом, но и господство права. В своих притязаниях каждая юрисдикция встречала препятствия со стороны других юрисдикций... это основная черта западной традиции права, черта, которая в той или иной форме сохранялась на протяжении восьмисот лет. Она являлась источником развития права и источником свободы» [Там же. С. 10].

И лежащий в основе этого вынужденного постоянного поиска баланса сил «дуализм церковной и светской юрисдикции – вот отличительная, если не уникальная, черта западной культуры» [8. С. 57].

Университет стал инструментом, обеспечивающим и сам этот баланс, и прежде всего его поиск – кадрами и результатами их размышлений, разработок; инструмент, который благодаря своей институциональной гибкости сумел не только политически лавировать между колоссами (церковными и светскими властями, в том числе городскими, корпоративными, общинно-коммунальными), непрерывно пребывающими в состоянии прямой или косвенной схватки, но и укрепиться как самодостаточный социальный институт, привлекательный в первую очередь для активной, ищущей, заряженной духом свободы молодёжи. «Свобода Церкви» в ту эпоху – это и «свобода *Christentum*», «свобода всего *populus christianus*», «свобода *saeculum*» – от всеохватывающей власти Кесаря (во всех его воплощениях – имперском, королевском, муниципальном, корпоративном, общинном) для обретения и воплощения божественной Истины. И если уж говорить о «заботе о ...» этой исторической эпохи, то это забота об Истине, её обретении и воплощении, а не «о себе», не о своём устроении в новом устанавливаемом миропорядке. Таков был бескорыстный пафос. Но воодушевлённость им обещала и нередко подтверждала возможности удовлетворения порой самой дерзкой корысти, связанной с карьерой и восторженной вовлечённостью в самую гущу социальных процессов: вчерашние школяры становились их вершителями и бенефициариями. И тут уже не приходится удивляться, что даже те университеты, которые оформлялись инициативой студентов, их общин, образом жизни напоминавшим порой хулиганскую шайку анархистов, находили поддержку со стороны то одних, то других более уважаемых институций.

Но и создаваемые городскими властями, Церковью или королями «университеты были настоящими общинами: разница в возрасте, социальном и материальном положении учителей и учеников была невелика, они жили в одном доме, ели за одним столом, разделяли общие интересы. Неудивительно, что магистры принимали участие даже в играх и дебошах школяров, а во время разного рода инцидентов все держались друг за друга. Университет был настолько автономным образованием, что запросто мог перемещаться из города в город. Угроза такого перемещения служила действенным аргументом в спорах с властями... Угроза прекратить лекции была очень действенной, ведь речь шла о международном престиже города, да и всей страны» [1. С. 108].

Основаниями особого институционального статуса университетов стала сохраняющаяся по сей день востребованность обществом в обособлении и постоянном воспроизводстве социальной группы свободно мыслящих интеллектуалов: «Если попытаться определить, что такое интеллектуал европейского типа, то может получиться „человек, не только занятый преимущественно умственным трудом, но и обязанный своим особым социальным статусом именно этому занятию“. Общество официально выдает ему свидетельство в его способностях и праве на интеллектуальный труд, который затем происходит в условиях относительной свободы. Сочетание этих признаков определяет европейскую специфику данного типа деятельности. Причем инстанцией, выдающей подобное свидетельство (степень, диплом), является

сообщество равных – корпорация равных (корпорация ученых), действующая в автономном режиме, хотя, конечно, с ведома и одобрения государственных структур. Такая система сложилась в Средние века, когда возникла университетская система, изменчивая, но вместе с тем удивительно постоянная» [17].

Р. Нисбет квалифицировал современный университет как осколок Средневековья, который сохранился и функционирует не потому, что сумел приспособиться к новым условиям существования по правилам всеобщей современной продажности *Gesellschaft* (университет способен жить лишь по цеховой корпоративной норме общности и равноправия *Gemeinschaft*), сохраняется и функционирует он потому, что современное капиталистическое общество вынуждено к нему приспосабливаться «за неимением лучшего» и обязано терпеть этот средневековый социальный институт [18].

Уже в ранние Средние века «знание, воплощённое университетами, очень скоро приняло вид Силы, Порядка. Это была Учёность, вознёсшаяся наравне со Священством и Властью» [6. С. 122]. Высшей, а нередко и единственной заботой этой Учёности выступает Истина, которая остаётся таковой при обязательном условии постоянной постановки себя под вопрос. Университет, как изначальный классический, так и современный, и является пространством организованного коллегиального вопрошания об Истине, а не изречения Её. Эта забота не о себе, а о Ней и объединяет университеты в надвременную и наднациональную корпорацию, дух которой спустя и тысячу лет после формирования первых университетов прорвался в призыве, прозвучавшем, например, на Конференции по социальной ответственности ученых в Лондоне в 1970 г.: «Провести... возможно полное размежевание между наукой и правительствами во всех странах... в том же смысле, в каком церковь отделилась от государства!» (цит. по: [8. С. 232]) – во имя сохранения этого пространства беззаботного вопрошания об Истине, вопрошания тех, кто через него участвует в созидании мира и самого себя (см.: [19. С. 164]).

Литература

1. Глаголева Е.В. Повседневная жизнь европейских студентов от Средневековья до эпохи Просвещения. М. : Молодая гвардия, 2014. 329 с.
2. Классический университет в неклассическое время: Труды Томского государственного университета. Т. 269. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2007. 200 с.
3. Петрова Г.И. Классический университет в неклассическое время. Томск : Изд-во НТЛ, 2010. 164 с.
4. *Университетоведение*: учеб.-метод. пособие / О.А. Яновский и др. Минск : БГУ, 2011. 343 с.
5. Соловьев А.Е. Историко-философский анализ феномена «заботы о себе» : автореф дис. ... канд. филос. наук. Ростов н/Д, 2006. URL: <http://a-c-philosoph-texts.narod.ru/vved.html>
6. Пичугина В.К. Практики заботы о себе в античной педагогике // Вестник НГУЭУ. 2017. Вып. 12. С. 48–59.
7. Петрова Г.И. «Забота о себе»: технология или антропология? // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2009. № 2 (6). С. 136–143.
8. Берман Г.Дж. Западная традиция права: эпоха формирования. М. : Изд-во МГУ : Изд. группа «Инфра-М–НОРМА», 1998. 624 с.
9. Диль Ш. История Византийской империи. М. : Гос. изд-во иностр. лит., 1948. 157 с.
10. Огнев Александр, иерей. Система образования в Византийской империи // Научный богословский портал [Электронный ресурс]. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1453971.html#_edn14 (дата обращения: 08.04.18).

11. *Southern R.W.* Western Society and the Church in the Middle Ages. Penguin Books, 1990. 376 p.
12. *Rosenstock-Huussy E.* Die europaischen Revolutionen. Stuttgart : Enke, 1960. 252 S.
13. *Cantor N.F.* Medieval History: The Life and Death of a Civilization. N.Y. : Macmillan, 1963. 132 p.
14. *Knowles D., Obolensky D.* The Christian Centuries. Vol. 2, The Middle Ages. N.Y., 1968. 609 p.
15. *Блок М.* Феодальное общество. М. : Изд-во им. Сабашниковых, 2003. 503 с.
16. *Barracrough G.* The Origins of Modern Germany. Oxford, 1947. 481 p.
17. *Уваров П.Ю.* У истоков университетской корпорации: публ. лекция // Полит.Ру [Электронный ресурс]. URL: <http://www.polit.ru/lectures/2010/02/04/university/>
18. *Nisbet R.* The Degradation of the Academic Dogma: The University in America, 1945–1970. N.Y. : Basic Books, 1971. 252 p.
19. *Петрова Г.И.* Философия университетского образования: модификация критериев классического университета в обществе знания : учеб. пособие. Томск : Изд-во Том. ун-та, 2013. 172 с.

Alexander G. Kislov, Russian State Vocational Pedagogical University (Yekaterinburg, Russian Federation).

E-mail: akislov2005@yandex.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 136–144.

DOI: 10.17223/1998863X/42/14

“CARE OF THE OTHER” OF A CLASSICAL UNIVERSITY

Keywords: care of the self; state; church; Gregorian revolution; university.

The modern classical university is considered as an extension of the original (medieval) university which was formed at the beginning of the second millennium AD as a supra-national social institution. The university supplemented the system established by the time of social institutions, including states, cities with their municipal authorities, the church, families, professional guilds, etc. The university remains a relevant system and an essential social institution in the present days and in the observable future. The conditions of careless questioning about the truth, which is its differential feature, are above all in the space of this social institute. The conditions of light-hearted questioning of the truth require a significant degree of institutional autonomy, which was and still remains the problem of the existence of the university. So, the modern network transformation of the university as offered by information technologies can result in its ability to distance itself from the expansion of other social institutions. The author acknowledges the heuristic actualization of the ancient idea of “care of the self” introduced by Michel Foucault. At the same time, the author argues variants of its hasty modernization in interpreting the worldviews of people of subsequent ages, and especially casts which doubt the correctness of its dissemination in the university community and among its representatives. “Care of the self” is the searching of microcosm to macrocosm. The Christian doctrine opened up the space, and macro- and microcosm its dimensions. The truth became the continuation of a conversation with God, with others before Him. The infinity of these dialogues is exempt from the concern of the final forms of the arrangement of life, the final formulas of truth: nothing is final; there is endless joy in query, questions and replies that give rise to new questions. In recognition of this priority carefree questioning gained the importance of an institutional form for allocating and even separating it from the church, through which the Christian faith was widely spread in Europe. Subsequently, Non-Churchism facilitated the penetration of the university in the space of non-Christian civilizations.

References

1. Glagoleva, E.V. (2014) *Povsednevnyaya zhizn' evropeyskikh studentov ot Srednevekov'ya do epokhi Prosveshcheniya* [The daily life of European students from the Middle Ages to the Enlightenment]. Moscow: Molodaya gvardiya.
2. Balandin, M.N. (ed.) (2007) *Klassicheskiy universitet v neklassicheskoe vremya: Trudy Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Classical University in Non-Classical Time: Proceedings of Tomsk State University]. Vol. 269. Tomsk: Tomsk State University.
3. Petrova, G.I. (2010) *Klassicheskiy universitet v neklassicheskoe vremya* [Classical University in Non-Classical Time]. Tomsk: NTL.

4. Yanovskiy, O.A. et al. (2011) *Universitetovedenie* [University Studies]. Minsk: Belarusian State University.
5. Soloviev, A.E. (2006) *Istoriko-filosofskiy analiz fenomena "zaboty o sebe"* [Historical and philosophical analysis of the "self-care" phenomenon]. Abstract of Philosophy Cand. Rostov on Don. [Online] Available from: <http://a-c-philosoph-texts.narod.ru/vved.html>.
6. Pichugina, V.K. (2017) Praktiki zaboty o sebe v antichnoy pedagogike [Self-care practices in ancient pedagogy]. *Vestnik NGUEU – Vestnik NSUEM*. 12. pp. 48–59.
7. Petrova, G.I. (2009) "Zabota o sebe": tekhnologiya ili antropologiya? [Is self-care a technology or anthropology?]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta: Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 2(6). pp. 136–143.
8. Berman, H.J. (1998) *Zapadnaya traditsiya prava: epokha formirovaniya* [Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition]. Translated from English by N. Nikonova, N. Deev. Moscow: Moscow State University, Infra-M–NORMA.
9. Dil, Ch. (1948) *Istoriya Vizantiyskoy imperii* [History of the Byzantine Empire]. Translated from French by A.E. Roginskaya. Moscow: Gos. izd-vo inostrannoy literatury.
10. Ognev, A. (n.d.) *Sistema obrazovaniya v Vizantiyskoy imperii* [The education system in the Byzantine Empire]. [Online] Available from: http://www.bogoslov.ru/text/1453971.html#_edn14. (Accessed: 8th April 2018).
11. Southern, R.W. (1990) *Western Society and the Church in the Middle Ages*. Penguin Books.
12. Rosenstock-Huussy, E. (1960) *Die europaischen Revolutionen* [European Revolutions]. Stuttgart: Enke.
13. Cantor, N.F. (1963) *Medieval History: The Life and Death of a Civilization*. New York: Macmillan.
14. Knowles, D. & Obolensky, D. (1968) *The Christian Centuries*. Vol. 2. New York: McGraw-Hill Book Company.
15. Blok, M. (2003) *Feodal'noe obshchestvo* [Feudal Society]. Translated from French by M. Kozhevnikova. Moscow: Izd-vo im. Sabashnikovykh.
16. Barraclough, G. (1947) *The Origins of Modern Germany*. Oxford: Basil Bla.
17. Uvarov, P.Yu. (2010) *U istokov universitetskoy korporatsii* [At the origins of the university corporation]. [Online] Available from: <http://www.polit.ru/lectures/2010/02/04/university/>.
18. Nisbet, R. (1971) *The Degradation of the Academic Dogma: The University in America, 1945–1970*. New York: Basic Books.
19. Petrova, G.I. (2013) *Filosofiya universitetskogo obrazovaniya: modifikatsiya kriteriev klassicheskogo universiteta v obshchestve znaniya* [Philosophy of university education: Modification of the classical university criteria in the knowledge society]. Tomsk: Tomsk State University.

УДК 378; 130

DOI: 10.17223/1998863X/42/15

В.А. Конев

УНИВЕРСИТЕТ: ИЗ ГАЛАКТИКИ ГУТЕНБЕРГА В ГАЛАКТИКУ ЦУКЕРБЕРГА

Культура Просвещения, основанная на печатной книге (галактика Гутенберга), породила университет гумбольдтовского типа. Современная культура, основанная на сетевой логике информационного общества (галактика Цукерберга), требует университета иного типа. Образовательное пространство современного университета включает пространство аудитории и сетевое информационное пространство. Логике действия современного университета определяет приобщение студента к событию мысли, к логике смысла и опыту свободы.

Ключевые слова: культура Просвещения, культура представления, культура присутствия, галактика Гутенберга, галактика Цукерберга, информационное общество, логика смысла, событие мысли.

Образование – это своеобразная 3D-печать в культуре, благодаря которой производится / воспроизводится действие, нужное культуре. Тогда университет – это культурный принтер 3D-печати, продуктом которого оказывается породившая его культура. Судьба университета неотделима от судьбы культуры, смысл и содержание его деятельности напрямую задается характером и типом культуры, а его деятельность определяет и укрепляет культуру, его породившую.

Университет, который до сих пор существует, рожден культурой Просвещения. Возникшие еще в XI–XII вв. европейские университеты были качественно другими. Они не только своей структурой сообщества магистров и школяров копировали цеховой (корпоративный) принцип организации профессиональной деятельности в средневековой культуре, но и отвечали на ее запрос – хранить догмы знания и учить, как их истолковать, а не исследовать и не производить новое знание. Культуре Нового времени требовался университет нового типа, который возник как университет гумбольдтовской модели.

Культура modernity, культура Нового времени, возникает в ходе многоходовой культурной революции, утверждающей возрожденческий принцип независимости человека, реформирующей отношение человека и Бога и провозглашающей суверенитет просвещенного разума. Основные особенности новой культуры, пришедшей на смену культуре Средневековья, выражаются в том, что:

– это культура отраслевая, в которой существует разделение труда (мануфактура стала первой формой организации производства в новой культуре производства), в которой наука отделяется от религии и искусства, сама наука становится дисциплинарной, а искусство предстает как система различных видов и т.д.;

– это культура монологичная – в ней звучит один голос, голос разума, который знает истину, и истина для всех одна;

– это культура рационалистическая – в ней существует строгая последовательность рассуждения, иерархия и субординация идей, дисциплина ума и поведения;

– это культура господства частного интереса, для которого польза (или отношение к пользе) выступает конечным оправданием всякого действия (или его объяснения).

Репрезентантом смыслов культуры Просвещения становится текст, который строится согласно заданным правилам. Поэтому именно с выработки правил начиналась культура Нового времени: законы прямой линейной перспективы Альберти, «Грамматика Пор-Рояля», «Рассуждение о методе» Декарта, «Поэтика» Буало, «Хорошо темперированный клавир» Баха, правила Баррема по бухгалтерскому учету и т.д. Все это было направлено на кодирование как внутренней, так и внешней структуры текста. Возможность такого рода кодирования была укоренена в возникновении и распространении книгопечатания. В методе Гутенберга, который, по мысли Маршалла Маклюэна, автора термина «гутенбергова галактика», внедрял в сознание фиксированную, специализированную точку зрения, а в воспроизводимости и повторяемости видел критерий истины и практическую пользу, брали начало законы галактики Гутенберга, законы новой культуры и рождаемой ею цивилизации [1].

Гравитационное напряжение пространства галактики Гутенберга определялось идеями авторов текстов, которые представляли логику разума, красоту и справедливость мира, нравственные идеалы жизни человека. Поскольку тексты требовали «правильного обращения» с ними, то рядом с автором появилась фигура критика и педагога-наставника, которые, с одной стороны, выясняли и определяли правила существования текста, а с другой – служили посредниками между автором и читателем, направляя чтение и понимание текста. Такой тип культурного существования текста порождал представление о наличии в культуре одной истины, одного идеала, одного правильного поведения. Культура требовала от индивида представления идеала, знания истины и подчинения дисциплине поведения и действия. Это понимание отношения человека и культуры со свойственной научному разуму логикой выразил Томас Гексли в 1862 г.: «Только тот, я думаю, может говорить, что получил образование свободного человека, кто с юности приучил свое тело быть послушным слугой своей воли и в силах легко и с радостью выполнить, как машина, всю работу, на которую он способен; чей ум ясен, холоден, подобен счетному механизму, где все части работают в такт и с одной отдачей; кто готов, словно паровой двигатель, найти себе применение в любой работе...» (цит. по: [1. С. 254]).

Конечно, это идеализированный образ жителя галактики Гутенберга новоевропейской культуры, но он высвечивает культурно-генетический код понимания свободы человеком Просвещения: свобода достигается через знание объективной необходимости. Вот для производства и представления такого знания и создается новый тип университета, в котором обучение органично связано с исследованием, а наряду с библиотекой появляются лаборатории, в котором факультеты перестают делиться на высшие и низшие и начинают отражать реальное дисциплинарное строение науки.

Отраслевое строение культуры, возникновение дисциплинарной науки потребовало новой структуры университета. Под занавес века Просвещения Иммануил Кант в «Споре факультетов» обосновывает эту новую структуру университета: «Неплохо придумал тот, кто впервые предложил осуществить пришедшую ему в голову мысль поступить со всей совокупностью науки (собственно, с посвятившими себя ей учеными мужами), как на фабрике, по принципу разделения труда, при котором сколько существует отраслей науки, столько же имеется оплачиваемых казной учителей, профессоров, в качестве хранителей этой науки, которые вместе составляют некое ученое сообщество, называемое университетом <...> Университет должен иметь право собственной властью принимать через свои факультеты (небольшие сообщества, образующиеся в соответствии с основными отраслями науки, к которым принадлежат университетские ученые) учащихся <и т.д.>» [2. С. 46, 48].

Конечно, на протяжении двух столетий, прошедших с момента появления первого университета нового типа (Берлинский университет был основан в 1810 г.), гумбольдтовская модель претерпела немало изменений (см. об этом в [3]), но ее сущность сохранялась – университет (или специализированный вуз, который строился по той же модели) оставался центром обучения и производства знаний, а печатная книга, статья в журнале, выпуск дипломированных специалистов и научных сотрудников оставались главными показателями эффективности его работы.

Университет гумбольдтовского типа венчал систему образования, построенную на принципах классно-урочной структуры, где «класс / курс / научная степень» указывали на ступень образования, а «урок / кафедра / факультет» – на содержание передаваемого знания. Он прекрасно справлялся со своими функциями до тех пор, пока культура оставалась культурой представления (сущности истины, идеала и необходимости), но стал давать сбой, когда тип культуры изменился (см. об этом в [4]). Современная европейская культура, утверждающаяся в процессе новой многоходовой культурной революции, начавшейся с провозглашения абсолютной свободы человека (сверхчеловек Ницше, свобода художника эпохи авангарда) и с революции в науке начала XX в., подвергшей ревизии идею единственности истины, меняет своё строение и ориентацию.

Современная культура:

- не строится по отраслевому принципу, это культура, по выражению А. Моля, мозаичная, олицетворением ее строения стал телевизионный экран, на котором могут быть выведены одновременно множество различных программ передач;

- перестала быть монологичной, диалог / полилог, в котором каждый голос провозглашает свою истину, пришел на смену монологу классической культуры и однозначности истины;

- утверждает новую рациональность, в которой случайность играет не менее важную роль, чем обоснованность и необходимость, логика смысла дополняет (заменяет?) логику знания;

- утверждает ценность индивидуальности и значимость действия а гесептиогі (по ситуации).

Культура представления мира Просвещения сменяется культурой присутствия, для которой приобретает ценность конкретное действие человека, а не его соответствие идеалам, нормам, методам и т.п. Культура присутствия закрепляет новый утверждающийся экзистенциальный принцип бытия человека, который М.М. Бахтин выразил экзистенциалом «моё не-алиби в бытии»: «Единственность наличного бытия – нудительно обязательна. Этот факт *моего не-алиби в бытии*, лежащий в основе самого конкретного и единственного должностования поступка, **не узнается и не познается** мною, а единственным образом **признается и утверждается**» [5. С. 112] (курсив Бахтина, выделено полужирным мною. – В.К.). Обратим внимание – не узнается и познается, а признается и утверждается, т.е. моё не-алиби в бытии, моё присутствие не открывается мне кем-то или чем-то (знанием, традицией, правилом), а заявляется и признается. Спустя 80 лет, в 2004 г., в ставшей популярной книге под названием «Производство присутствия» Ханс Ульрих Гумбрехт скажет, что в современной культуре «интерес сместился с опознания значений (с «толкования») к проблемам, связанным с возникновением значения как на конкретно-историческом, так и на метаисторическом уровне» [6. С. 26], где возникновение значения увязывается с определенными ситуациями.

Подвижность и скорость изменения смыслов и содержания различных феноменов современной культуры уже не могут довольствоваться печатной формой предъявления продуктов культуры, производство которой, с одной стороны, задерживает передачу произведения от ее автора к читателю, а с другой – ограничивает круг читателей тиражом печатных экземпляров. Возникновение электронной коммуникации, появление компьютера и разработка различных протоколов передачи данных подготовили почву для рождения новой формы материального существования культуры присутствия. Примечательно, что в самих названиях новых феноменов медиапространства обнаруживает себя семантика присутствия: «...протокол передачи данных – это набор соглашений интерфейса...», сеть «фейсбук». Включение мотива «лица» в этих терминах вряд ли случайно.

Если символом классической культуры Просвещения была печатная книга, то символом современной культуры становится книга лиц – Facebook: фотографии присутствующих лиц на стене моего аккаунта. Человек заявляет о своем присутствии лайками, постами, перепостами, комментариями, изменением своего статуса и любыми другими действиями, свидетельствующими о присутствии в сетевом пространстве. Такой же тип присутствия реализуют и другие многочисленные социальные сети новой галактики, в которой оказался современный человек. Исследования стэнфордского психолога Михала Косински показали, что действия любого человека в социальных сетях Интернета дают возможность создать его психологический портрет. «Для того, чтобы понять человека настолько же хорошо, как и его коллеги по работе, достаточно проанализировать 10 „лайков“, – говорит стэнфордский психолог, – а чтобы узнать его так же хорошо, как муж или жена, нужно около 230–240 „лайков“. В среднем же „в багаже“ у любого пользователя соцсети есть не менее 300 нажатий на кнопку „нравится“» [7].

Как галактика Гутенберга смогла дать культуре Просвещения адекватное ей пространство, в котором реализовался мир представлений, так галактика

Цукерберга, создавая новое пространство презентации, требующее непосредственного присутствия действующего индивида, провоцирует новую культуру, которая способна заселить это пространство. Присутствие предъявляет человеку определенные требования. Он должен предъявить или проявить себя – либо открыть свое имя, либо прикрыться маской (в сети – ник, аватар). И в том и в другом случае индивид вступает в зону ответственности, определяемую его собственным поступанием. Смысл этого поступания выразила известная создательница различных перформансов Марина Абрамович своим знаковым перформансом 1974 г. «Ритм 0»: «Делайте все что угодно с моим телом предложенными предметами – от ножниц до заряженного пистолета». Зритель / участник перформанса оказывается в ситуации испытания его свободы. До каких границ я могу дойти? Это вызов свободы – на что ты решишься! «Человек не должен быть свободным, он обречен на свободу!» – заявляет Сартр. Значит, появляется новое отношение к свободе, отношение переживания самой свободы, осмысление того, что значит для человека свобода, что значит для него та новая ситуация, которая не требует долга, а предъявляет ему себя как открытая возможность действия – «Бери от жизни всё!». Это и есть ситуация вызова свободы.

Дать ответ на этот вызов – вот задача новой культуры, которая идет на смену культуре Просвещения. В культуре Просвещения свобода – это ответ на зов необходимости, знание необходимости и действие сообразно с нею были гарантией свободы. Для нового варианта культуры модерна (а мы продолжаем традицию именно культуры Нового времени, которая идею свободы человека взяла у Возрождения), для модерна не в варианте представления, а в варианте присутствия – ответ на вызов свободы укоренен в том опыте свободе, которым владеет человек.

Где и как приобретается опыт свободы? Он приобретается тогда, когда человек ставит свои действия в отношении к пределу, в отношении к преодолению границ как испытанию своих возможностей и способностей. Свобода – это напряжение трансгрессии, это способность видеть пределы, к которым устремлены и которыми заряжены твои действия.

Думаю, что смысл работы современного университета и заключается в приобщении студента и преподавателя к опыту свободы. Как это может быть реализовано? Вряд ли можно представить себе некий методический комплекс, который указывал бы на конкретные практики, однозначно ведущие к достижению искомой цели. Ясно, что опыт свободы является не просто личностным опытом, но и опытом глубоко индивидуальным, который приобретается в процессе самой индивидуации. Культивирование способности распознавания индивидуации и понимание ее ценности и должно определять логику действия современного университета и структуру его педагогического пространства.

Условия галактики Цукерберга открывают возможности такой перспективы.

Нынешний университет живет в глобальном информационном пространстве. Гравитационное напряжение этого пространства определяется появлением в нем «ключевых / хэштег» тем / событий, которые требуют к себе отношения. «Лайки» в Facebook или Instagram, «ретвиты» в Twitter – это символы действия в пространстве галактики Цукерберга. Входя в это про-

странство, человек заявляет о себе, включаясь в образующиеся информационные вихри. Что это значит для университетского действия?

Образовательное пространство современного университета распадается на две части: традиционное пространство аудитории (1) и сетевое информационное пространство (2). Центр тяжести работы с информацией (освоение знаний) переносится (должно переноситься!) в сетевое пространство. Современный преподаватель не должен озвучивать учебный материал (учебник), его дело – создание и размещение в сети учебной информации, которая должна быть оформлена методически грамотно и с использованием ресурсов, предоставляемых Интернетом. Студент работает именно с таким образом оформленной учебной информацией. Причем эта учебная информация может быть подготовлена вовсе не преподавателями того университета, в котором студент числится. И современная сеть уже содержит такого рода материалы (например, MOOC – MassiveOpenOnlineCourse). Совершенно очевидно, что эта тенденция предоставления учебной информации (онлайн-обучение) будет развиваться и со временем станет доминирующей формой. Эта форма деятельности студента университета может работать на культивирование опыта индивидуации (студент может выбирать сам информационные ресурсы, отдавая предпочтения тем или другим источникам), однако ее смысл другой – передача необходимых в той или иной профессии знаний.

Подлинная университетская деятельность начинается на пространстве личностного контакта профессора и студента, я бы назвал это пространство не аудиторным, а кафедральным пространством, или пространством вопрошания. Здесь студент не слушает, что ему говорит профессор (аудио), а обращается с вопросами по поводу освоенного материала, здесь идет живое обсуждение возможных смыслов полученной информации, в ходе которого знание становится событием мысли. Знание как событие мысли (М.К. Мамардашвили) перестает быть информацией, раскрывая свои смыслы. Знание в информационном пространстве представлено в логике мышления, а знание как событие мысли в пространстве вопрошания живет в логике смысла (логике с-мысления [8. С. 28]). Поэтому необходимым условием действия в пространстве вопрошания становится овладение логикой смысла (см.: [9–11]), что требует от участников диалога нового отношения к работе с сознанием, направленного на понимание. Ибо «понимать – значит прикасаться к логике то же иначе (так акад. РАН А.В. Смирнов называет логику смысла. – В.К.), осуществлять связность, таящуюся за чешуей значений. Через связность, через работу с ней и через ее явственный показ – выявить логику становления значения; показать, как и почему значение оказывается именно таким, каким оказывается, и что значит „значить“» [8. С. 26]. Идея связности, обнажающая логику смысла, становится очевидной для современной культуры благодаря сетевому пространству. Смысловые вихри галактики Цукерберга, образующиеся на поверхности гипертекстов сетевого пространства, «клиповое мышление», блогосфера, твиттер, чат, эсэмэски, фотографии в Инстаграм – все эти проявления новой электронной галактики основаны на создании связности, на пробуждении смысла. Именно галактика Цукерберга, пришедшая на смену галактике Гутенберга, обнажила различие смысла и значения, мысли и знания, а тем самым и поставила университет перед необходимостью менять

свою педагогическую ориентацию – учить не знаниям, а умению мыслить, не мышлению, а с-мыслению.

Конечно, такая работа с пониманием знания (умением с-мыслить) осуществлялась и в классическом университете (см.: [12]). Но эта работа была достоянием талантливых педагогов, выдающихся ученых, которые вовлекали отдельных своих воспитанников в науку, это была работа не в пространстве университета, а в пространстве научной школы. Учить мыслить – это было искусством, которым владели и владеют далеко не все педагоги. А сейчас наступило время, когда это искусство должно стать умением, способностью, профессиональным качеством любого университетского (да и не только университетского!) преподавателя.

Как это реализовать в наших отечественных университетах? Это особый и долгий разговор о тех изменениях, которые насущно необходимы, если мы хотим сохранить университетское образование на современном уровне, а тем самым и дать импульс развитию страны и сохранению ее суверенитета.

Я бы хотел закончить свои размышления о предназначении университета в культуре присутствия, которая приходит на смену культуры представления, отсылкой к пониманию задач воспитания, которые сформулировал тот, кто стал провозвестником культуры нового модерна. «Чтобы остаться верным своему характеру, характеру *утверждающему* <...>, – пишет Фр. Ницше, – я устанавливаю тотчас же три задачи, ради которых нужны воспитатели. Надо научиться *смотреть*, надо научиться мыслить, надо научиться говорить и писать...» [13. С. 592]. Вряд ли можно согласиться со всем тем, как Ницше интерпретирует каждую из задач, хотя сами эти задачи, несомненно, заслуживают признания. И особенно первая из них. Научиться смотреть! Нельзя не восхититься той прозорливостью, которую обнаруживает философ, предвосхищая возрастание визуальности в культуре XX и нынешнего столетий: кинематограф, телевидение, реклама, плакаты, мода, селфи на любом фоне. Но главное, смотреть – это отнюдь не пялить глаза и всюду всё высматривать. Смотреть – это «охватывать частный случай со всех сторон». Смотреть – это «не реагировать тотчас же на раздражение, а приобрести тормозящие, запирающие инстинкты», «не „хотеть“, *мочь* откладывать решение» [Там же. С. 593]. Научиться смотреть – это научиться схватывать ситуацию как эту ситуацию, приучить глаз ценить индивидуальное начало в жизни, а тем самым чувствовать и себя личностью и индивидуальностью. Тогда научиться мыслить – это значит видеть нюансы, уметь критически оценить истоки, основания знания, уметь, как выразился философ, «танцевать понятиями, словами». А умение смотреть и умение мыслить не появится без умения говорить и писать! Последнему умению, как ни странно это звучит, университет (а особенно наш современный отечественный) должен учить чуть ли ни в первую очередь!

И если университет выступает в роли 3D-принтера в культуре, то «печатать» в современной культуре он должен индивидуальность мысли (и не только студента!).

Литература

1. Маклюэн М. Галактика Гутенберга / пер. с англ. А. Юдина. Киев : Ника-центр, 2003. 431 с.
2. Кант И. Спор факультетов / пер. с нем. Ц.Г. Арзаканяна, И.Д. Копцева, М.И. Левиной; отв. ред. Л.А. Калинин. Калининград: Изд-во КГУ, 2002. 286 с.

3. *Классический университет в неклассическое время* : Труды Томского государственного университета. Серия культурологическая. 2008. Т. 269. 200 с.
4. *Ридингс Б.* Университет в руинах / пер. с англ. А. Корбута. М. : Изд. дом Гос. университета – Высшая школа экономики, 2010. 304 с.
5. *Бахтин М.М.* К философии поступка / публ. и вступ. заметка С.Г. Бочарова ; примеч. С.С. Аверинцева // *Философия и социология науки и техники* : ежегодник 1984–1985. М., 1986. С. 80–161.
6. *Гумбрехт Х.У.* Производство присутствия: чего не может передать значение. М. : Новое лит. обозрение, 2006. 184 с.
7. *Интервью М. Косински* [Электронный ресурс]. URL: <http://tass.ru/opinions/interviews/38855> (дата обращения 01.10.2017).
8. *Смирнов А.В.* Событие и вещи. М. : ООО «Садра», Изд. Дом ЯСК, 2017. 232 с.
9. *Делёз Ж.* Логика смысла / пер. с фр. Я.И. Свирского. Москва : Раритет ; Екатеринбург : Деловая книга, 1998. 480 с.
10. *Смирнов А.В.* Логика смысла: Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. М. : Языки славянской культуры, 2001. 504 с.
11. *Конев В.А.* Две концепции логики смысла: Жиль Делёз и Андрей Смирнов. Ч. 1, 2 // *Вопросы философии*. 2016. № 11. С. 37–47; 2017. № 8. С. 80–88.
12. *Петрова Г.И.* Ностальгия по классике университета: возможность оправдания и реальность перспективы // *Классический университет в неклассическое время* : Труды Томского государственного университета. Серия культурологическая. 2008. Т. 269. С. 20–23.
13. *Ницше Ф.* Сумерки идолов, или Как философствуют молотом // Соч. : в 2 т. Т. 2 / пер. с нем.; сост., ред. и автор примеч. К.А. Свасьян. М., 1990. 829 с.

Vladimir A. Konev, Samara State University (Samara, Russian Federation).

E-mail: vakonev37@mail.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 145–153.

DOI: 10.17223/1998863X/42/15

THE UNIVERSITY: FROM THE GUTENBERG GALAXY TO THE ZUCKERBERG GALAXY

Keywords: Enlightenment culture, presentation culture, presence culture, Gutenberg galaxy, Zuckerberg galaxy, information society, type of university, logic of sense, event of thought.

The article examines how the educational activities of the university changes in the conditions of changing the type of culture. The Enlightenment culture cultivates the right idea (about the world, the purpose of a person, etc.) which gets its expression in the printed text, the Gutenberg galaxy. The Humboldt-type university corresponds to this culture, it crowned the system of education built on the principles of a class-and-lesson structure, where the “class/course/academic degree” indicated the level of education, and the “lesson/departments/faculty” indicated the content of the transferred knowledge. The Humboldt university coped well with its functions as long as culture remained a culture of *representation* (the essence of truth, ideal and necessity), but it began to malfunction when the type of culture changed. Modern culture is a mosaic culture; it is a culture of dialogue in which each voice proclaims its truth; it is a culture of new rationality, including the chance (aleatory culture); it is a culture of affirming the value of the individual principle and the significance of the action *a recentiori* (depending on a situation). Modern culture is the culture of *presence* rather than *representation*; a symbol of its acts is not a printed book, but a book of persons – Facebook, the Zuckerberg galaxy. The Zuckerberg galaxy and the information society demonstrate the diversity and personal meaning of information. The distinction between meaning and sense, thought and knowledge was exposed, and thus the university faced the need to change its pedagogical orientation – to teach the ability to work with diverse information, to teach to think, not to teach knowledge, to teach to understand (the logic of sense), not to teach thinking. Modern culture based on the network logic of the information society needs a different type of university. The educational space of the modern university is divided into two parts: (1) the traditional lecture hall space, and (2) the network information space. The logic of the action of the modern university should be determined by familiarizing students to the event of thought, to the logic of sense and to the experience of freedom.

References

1. McLuhan, H.M. (2003) *Galaktika Gutenberga* [The Gutenberg Galaxy]. Translated from English by A. Yudin. Kyiv: Nika-tsentr.
2. Kant, I. (2002) *Spor fakul'tetov* [The Dispute of the Faculties]. Translated from German by Ts.G. Arzakanyan, I.D. Koptsev, M.I. Levina. Kaliningrad: Kaliningrad State University.
3. Balandin, M.N. (ed.) (2007) *Klassicheskiy universitet v neklassicheskoe vremya: Trudy Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Classical University in Non-Classical Time: Proceedings of Tomsk State University]. Vol. 269. Tomsk: Tomsk State University.
4. Readings, B. (2010) *Universitet v ruinakakh* [The University in Ruins]. Translated from English by A. Korbut. Moscow: HSE.
5. Bakhtin, M.M. (1986) K filosofii postupka [To philosophy of the act]. In: Frolov, I. (ed.) *Filosofiya i sotsiologiya nauki i tekhniki. Ezhegodnik 1984–1985* [Philosophy and Sociology of Science and Technology]. Moscow: Nauka. pp. 80–161.
6. Gumbrecht, H.Y. (2006) *Proizvodstvo prisutstviya: chego ne mozhet peredat' znachenie* [Production of Presence: What Meaning Cannot Convey]. Translated from English by S. Zenkin. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
7. Kosinski, M. (n.d.) *Interv'yu M. Kosinski* [Interview with M. Kosinski]. [Online] Available from: <http://tass.ru/opinions/inter-views/38855>. (Accessed: 1st October 2017).
8. Smirnov, A.V. (2017) *Sobytie i veshchi* [Event and Things]. Moscow: Sadra.
9. Deleuze, G. (1998) *Logika smysla* [Logic of Sense]. Translated from French by Ya.I. Svirsky. Moscow: Raritet; Ekaterinburg: Delovaya kniga.
10. Smirnov, A.V. (2001) *Logika smysla. Teoriya i ee prilozhenie k analizu klassicheskoy arabskoy filosofii i kul'tury* [Logic of Sense. Theory and Its Application in the Analysis of Classical Arabic Philosophy and Culture]. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury.
11. Konev, V.A. (2016) Dve kontseptsii logiki smysla: Zhil' Delez i Andrey Smirnov [Two Concepts of the Logic of Sense: Gilles Deleuze and Andrey Smirnov]. *Voprosy filosofii*. 11. pp. 37–47.
12. Petrova, G.I. (2007) Nostal'giya po klassike universiteta: vozmozhnost' opravdaniya i real'nost' perspektivy [Nostalgia for the university's classics: the possibility of justifying and perspective]. In: Balandin, M.N. (ed.) (2007) *Klassicheskiy universitet v neklassicheskoe vremya: Trudy Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Classical University in Non-Classical Time: Proceedings of Tomsk State University]. Vol. 269. Tomsk: Tomsk State University. pp. 20–23.
13. Nietzsche, F. (1990) *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vols]. Vol. 2. Translated from German by K.A. Svasyan. Moscow: Mysl'.

УДК 130.2; 152.32

DOI: 10.17223/1998863X/42/16

Ю.С. Осаченко

ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ПРАКТИКА КАК ЗАБОТА О СЕБЕ: ОТ КОНЦЕПТА К МИФУ

Рассматриваются некоторые аспекты формирования перформативной идентичности участников образовательного процесса (учащегося и учащего) как практики заботы о себе. В перформативных теориях понятие идентичности связывается с действиями субъекта, которые способствуют производству нового порядка (телесного, психического, социального, этического, экзистенциального) и определяют принадлежность к нему. Практика заботы о себе рассматривается в динамике – от концепта к мифу как синкретическому единству различных измерений заботы.

Ключевые слова: забота о себе, образование, миф, идентичность.

«Легко ли познать самого себя (ведь не первый же встречный начертал это на Пифийском храме!)? Или, наоборот, это трудно и доступно не всякому? ...Познав самих себя, мы одновременно познаем заботу, в которой нуждаемся, а без такого познания мы никогда этого не поймем... каким образом могли бы мы отыскать самое „само“» [1. С. 256].

Забота о себе, как онтологическая трансформация идентичности того «самого Само», о котором говорится у Платона, как практика перформативного преобразования самого себя, безусловно, связана с глубинной интенцией образования. Образование понимается здесь онтологически как перманентный поиск и обретение образа себя. Но образ этот не статичен и не может быть «отмерен или взвешен» в качестве некоторого само-тождественного сущего. Этот образ – имманентно мифичен, поскольку аффективно переживаем, ценностно-практически насущен и одновременно – достраиваем в качестве горизонта жизненного мира, в контекст которого помещает себя субъект как в «контекст своей ситуации». Этот образ индивидуален в той же мере, в какой он дивидуален, т.е. разделяем с сообществом, встраиваем в контекст коллективного со-действия и событийности.

Образование и само-образование как забота, как экзистенциальная динамика имеют в таком контексте мифологическое измерение. Это измерение можно обозначить как потенциал возможного трансформирования и синтетического соединения различных аспектов целого: индивидуального и дивидуального, когнитивного и ценностного, образного и понятийного. В перформативных теориях понятие идентичности связывается с теми действиями субъекта, которые способствуют производству нового порядка (телесного, психического, социального, этического, экзистенциального) и определяют принадлежность к нему. И такой ракурс рассмотрения актуален и злободневен, поскольку динамика современного мира требует не столько поверхностного усвоения и/или изменения ролей (социальных, профессиональных, деятельностных), сколько сущностной пластичности бытия как со-бытия и субъекта как дивидуального путешественника, переступающего границы известного.

Забота о себе в контексте подлинно актуальной образовательной практики, предполагает принцип взаимной открытости, интерактивности и согласования горизонтов заботы учителя и ученика. Учитель заботится о том, чтобы ученик не догматически воспринимал некоторые алгоритмы или «знания-умения-навыки», не просто воспроизводил некоторый набор правил, синтаксис, не просто миметически усваивал некие сложившиеся идеи, нормы, стереотипы, но постигал семантику, смысл как событие, опыт как экзистенциальное приключение в некотором горизонте совместности, в различных режимах вовлеченности.

Как писал М. Фуко, «забота о себе – это что-то такое, что, как вы сами в том убедитесь, обязательно должно быть опосредовано кем-то другим, учителем. Невозможно заботиться о себе без посредства учителя, без учителя нет заботы о себе. Но от чего зависит позиция учителя и о чем он заботится прежде всего, так это о том, как сможет заботиться о себе его подопечный. В отличие от врача или главы семьи он не заботится о теле, не заботится об имуществе. В отличие от учителя в школе он не заботится о том, чтобы развить умения и способности обучаемого, не стремится научить его красиво говорить, не учит побеждать соперника и т. д. Учитель – это тот, кто заботится о том, как заботится о себе его ученик, и для кого любовь к своему ученику – это способ позаботиться о его заботе о самом себе» [2. С. 75].

Перформативная идентичность как перманентно осуществляемая трансформация синкретической целостности «образа-себя», того «самого само», о котором шла речь ранее, текучая и парадоксальная себе (не-)тождественность не может складываться иначе, чем в контексте взаимодействия взаимной заботы: *docendo discimus* – уча, мы сами учимся, образовываясь сами, мы образуем(-ся) Другим. Образовательная практика такого типа предполагает открытость Другому, децентрацию, интерактивность и «рискованное мышление» в качестве своих принципов.

Традиционная образовательная практика со времен средневекового, а затем и классического университета протекала преимущественно в структуре закрытой рациональности. Закрытая, или формальная, рациональность исходит из пред-заданности движения в некоторой концептуальной (нормативной, ценностно-смысловой) схеме, протекает в закрытом смысловом пространстве, очерчиваемом содержанием исходных утверждений, не подлежащих критическому анализу.

Новая неклассическая модель образовательных практик, открытая рациональность и «рискованное мышление» предполагают способность выхода за пределы статичной концептуальной схемы, за рамки жестких конструкций. Открытая рациональность может быть определена словами Г. Башляра: «Рационально мы организуем лишь то, что реорганизуем... Реорганизация – это подчистка, некая разновидность более тонкого освоения, но одновременно это и пробы: рационализм непременно открыт» [3. С. 288–289]. Реорганизация предполагает системную работу по выявлению имплицитных допущений, лежащих в основании любой парадигмы (критическое мышление), перманентную рефлексию оснований нашей деятельности, границ действия и типов взаимодействия. Однако само по себе рациональное действие и концептуализация протекают в некотором до-рефлексивном, синкретичном горизонте жизненного мира и «своей ситуации», которые перманентно мифич-

ны. Забота о себе – это в том числе заботливое внимание к этим контекстам, позволяющее избегать превращения практики образования в практику муштры и выучки.

Данные контексты мы можем прояснить, обращаясь к теории коммуникативного действия Юргена Хабермаса, а также к модели «открытого образования» как «рискованного мышления» Ганса Ульриха Гумбрехта.

«Жизненный мир» как нетематизированный горизонт значений составляет основание жизненного опыта индивида. Внешние воздействия соотносятся с этим основанием, противопоставляются ему, сравниваются по отношению к нему. Этот горизонт значений состоит из предшествующего индивидуальному опыту сознающего запаса (различных ранее и сохраненных в коллективной памяти) смыслов и ценностей, сосредоточенного в культуре.

Важнейшим моментом является здесь идея интеракции, интерсубъективности, т.е. познавательных, нравственно-практических, социально-исторических аспектов человеческого взаимодействия. Хабермас исследует типы действия в связи с соответствующими им типами рациональности, подразумевающей идею активности и суверенности действующих субъектов – личностей. При изучении действия с точки зрения отношения действующего человека к миру имеются в виду четыре аспекта: действие телеологическое (стратегическое), норморегулирующее, экспрессивное (драматургическое) и коммуникативное (нацеленное на понимание). Ни один из аспектов и элементов действия сам по себе не дает определения человеческого.

Рационализированный «жизненный мир» использует языковые структуры, определяющие различие и установление границ между объективным, социальным и субъективным мирами. Люди относят себя одновременно ко всем трем мирам. Поэтому каждое действие обладает комплексным характером: действие есть система отношений, состоящая из объективных фактов, личностного опыта и социальных норм (смыслы, ценности, нормы). Действие управляется знанием, но это знание может быть различным. Научное знание не является ни единственно возможным, ни единственно рациональным. Опыт участников социального взаимодействия состоит из практического «знания-как», а не только из научного знания. Дифференцированные структуры «жизненного мира» изначально направлены, по мнению Ю. Хабермаса, на производство и воспроизводство культуры (знания), общества (легитимного порядка) и личности (индивидуальной идентичности). Однако горизонт «жизненного мира» как мифологический оком не дифференцируем до конца и несводим к отчетливости квантифицированных элементов. «Для коллективного сознания крайне необходима живительная сила ритуального возвращения к истокам, которая гарантирует, как это показал Дюркгейм, социальную солидарность; но в равной мере необходима и явная видимость свойства возвращения к истокам, от которых должен бежать член социального коллектива, вырастающего из родства общины, формируясь в Я. Таким образом, силы и власть корней, истоков пытаются перехитрить и обожествить практически в одно и то же время. В древней истории субъективности эти силы представляют собой первую ступень просвещения» [4. С. 60].

В нем всегда присутствует скрытая динамика различий, охватить которую в системе знания невозможно – лишь в рамках сопереживаемого опыта, избегающего любой отчетливой концептуализации. И тем не менее до-

ступных пониманию в свете взаимной заботы участников герменевтического процесса. И здесь в контексте образования становится понятной важнейшая роль гуманитарных наук.

Ганс Ульрих Гумбрехт разработал концепцию гуманитарных наук как «рискованного мышления» и ее влияния на университеты будущего, он говорил: «...я предпочитаю рассматривать Humanities and Arts (а с учетом современных обстоятельств – и некоторые «классические» естественно-научные дисциплины) как пространства, обеспечивающие возможность рискованного мышления» [5. S. 140–147].

Новое прочтение гуманитарных наук полагает их как активность сознания во всем многообразии опыта понимания, идущего навстречу воображению: аспект восприятия мира, который и обеспечивает многоцветность мысленных образов и интенсивность чувств в качестве функционального эквивалента четко определенных и абстрактных концепций, требуемых наукой. В то же время, по мысли философа, гуманитарные науки должны опираться на акты суждения, на способность проводить различия и принимать решения, которые не могут быть основаны на “объективных” измерениях или на дедуктивных логических выводах. Мысль и сознание – область действия, эксперимента, результаты которого невозможно заранее предугадать. Именно университет должен стать таким полем «рискованного и перспективного мышления», которое образует активный ум, порождает сообщества «человека осмысляющего», человека, обладающего не «ставшей», а перформативной идентичностью, заботливо созидającego и со-творящего новые смыслы, ценности, нормы.

Литература

1. Платон. Собрание сочинений : в 4 т. / под ред. А.Ф. Лосева и др. М. : Мысль, 1990. Т. 1. 860 с.
2. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году / пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб. : Наука, 2007. 677 с.
3. Башляр Г. О природе рационализма // Новый рационализм. М., 1987. 376 с.
4. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / пер. с нем. М. : Весь Мир, 2003. 416 с.
5. Gumbrecht H.U. Riskantes Denken // Der kritische Blick. Über intellektuelle Tätigkeiten und Tugenden Uwe Justus Wenzel. Frankfurt am Main, 2002.

Yuliya S. Osachenko, Tomsk State University (Tomsk, Russian Federation).

E-mail: july11@list.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 154–158.

DOI: 10.17223/1998863X/42/16

EDUCATIONAL PRACTICE AS CARE OF THE SELF: FROM CONCEPT TO MYTH

Keywords: care of the self; education; myth; identity.

The article examines some aspects of the formation of the performative identity of the participants in the process of education (teacher and student) as a practice of care of the self. In performative theories the concept of identity is associated with the subject's actions which contribute to the production of new relation types (physical, mental, social, ethical, existential) and determine belonging to it. The practice of care of the self is considered in dynamics – from concept to myth as a syncretic unity of various dimensions of care. In the real modern educational practice, care of the self demands an approach of mutual openness, interactivity and conformity of borders of care between the teacher and the student. The teacher should care about the non-dogmatic perception of algorithms or “knowledge-skills-experience” by the student. The teacher should make sure the student understands semantics and sense as an event and experience, as an existential adventure rather than simply reproduces some syn-

tax. Performative identity as a permanently continuing process of transformation of the “image of the self”, as it was mentioned above, is like a fluid, paradoxical (non-)identity that should be created only in the context of mutual care: *docendo discimus* – we learn by teaching. This kind of educational practice demands openness to the Other, decentration, interactivity and “risky thinking” as its principles.

References

1. Plato. (1990) *Sobraniye sochineniy: v 4 t.* [Collected Works. In 4 vols]. Translated from Ancient Greek. Vol. 1. Moscow: Mysl'.
2. Foucault, M. (2007) *Germenevtika sub"ekta: Kurs lektsiy, pročitannykh v Kollezhe de Frans v 1981–1982 uchebnom godu* [Hermeneutics of the Subject: A course of lectures delivered at the Collège de France in 1981–1982]. Translated from French by A.G. Pogonyaylo. St. Petersburg: Nauka.
3. Bashlar, G. (1987) *Novyy ratsionalizm* [New Rationalism]. Translated from French by Yu.Senokosov, M.Turover. Moscow: Progress.
4. Habermas, Ju. (2003) *Filosofskiy diskurs o moderne* [Philosophical Discourse on the Modern]. Translated from German. Moscow: Ves' Mir.
5. Gumbrecht, H.U. (2002) Riskantes Denken [Risky thinking]. In: Wenzel, U.Ju. (ed.) *Der kritische Blick. Über intellektuelle Tätigkeiten und Tugenden* [The Critical View. About Intellectual Activities and Virtues]. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.

УДК 304.2

DOI: 10.17223/1998863X/42/17

В.В. Петренко

МОДНЫЕ СТИЛИ СОВРЕМЕННОСТИ И ОБРАЗОВАНИЕ: ФОРМЫ ГАБИТУАЛИЗАЦИИ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО КАПИТАЛА

В статье ставится вопрос о формах габитуализации образовательного капитала как символической инвестиции в образ жизни современного субъекта. Обсуждаются проблемы типологии модного стиля и коллабораций модной и образовательной идентичности в пересечении современной социальной теории, философии образования, теории моды и философской аналитики субъекта.

Ключевые слова: образование, модный стиль, габитуальный профиль, символический капитал.

Превращение образования в товар в условиях так называемого «когнитивного капитализма» (Б. Полье, Я. Бутан, Ф. Берарди, П. Вирно) делает его функционирование *практически* востребованной культурной формой [1]. Начиная с эпохи модернити развитие образования способствует возрастанию символического общественного капитала и выявляет деятельностный характер любой образовательной практики как изначально-культурной и социальной, последовательно интегрированной в систему общественных ценностей. Поэтому актуализация образовательных стратегий и анализ образовательной политики осуществляются в горизонте культурной и социальной востребованности. Так, понятие ценности образования претерпело серьезные изменения: современное образование отвечает за складывание самых разных идентичностей и втянуто в бесконечный процесс по их формированию. Общий признак «частичности», вариативности и взаимодополнительности обнаруживающих себя идентификационных матриц делает образование – наряду с другими социальными институтами – ответственным за «реализм социальной структуры» (П. Бурдье), на объективистский характер которого наложила запрет современная социальная теория [2]. Уже давно социальный мир мыслится как сипопсис *практически* ориентированных институций, где центральное место отдано дикурсивным, языковым компетенциям (Ю. Хабермас), способствующим поддержанию в обществе продуктивного диалога [3, 4]. Принимая тезис о том, что социальная реальность возникает на пересечении и в игре частных горизонтов ее агентов, мы усиливаем мотив коммуникативного воздействия на формирование социальности в новых условиях. Это меняет очертания социальной онтологии: «социальность» все чаще заявляет о себе в сложной игре регулярных оппозиций, теперь она – интенционально заданное пространство общественных притяжений и отталкиваний, конечный эффект коммуникативной активности самых разных субъектов – носителей партикулярных горизонтов, результат согласованности или несогласованности их взаимодействий.

Вектор генерализации и общезначимости, с которым мы ассоциируем традиционно понимаемые цели и задачи образовательной системы, уступает другим стратегиям «заботы о себе»: в результате, вырисовывается новая карта зон взаимовлияния современного образования и социального пространства. Пусть с поправками – на разных временных отрезках большой истории, но субъект «классического образования» хотел и ожидал от него примерно одного и того же: его направляли вызовы его собственной «современности», извне формировавшие мотивационную составляющую как общественных, так и индивидуальных ожиданий и предпочтений этого социально-исторического субъекта.

Своеобразный «классический образовательный канон» сохраняется до середины прошлого века. Если имеет смысл говорить о *модерне на образование*, то исключительно в горизонте поддержания традиционного образовательного ценза применительно к разным социальным общностям: представители различных социальных слоев получали разное образование, поскольку поначалу целью такого разделения выступала консервация этих общностей. Но с победой эгалитаризма и бурным индустриальным развитием западного мира, выравниванием и массовизацией общественного уклада, потребовавших заметного приращения образовательного уровня, либерализация в области образовательной политики способствовала упрощению и росту социальной мобильности. К настоящему времени это происходит путем присвоения социальных знаков, которые эту мобильность позволяют осуществить (в рамках политэкономии знания диплом о высшем образовании внятно артикулирует новое ценностное означивание и все чаще выступает универсальным средством обмена).

Вся история западных свобод и капиталистической индустриализации с ее закономерным товарным перепроизводством готовит почву для принципа гетерономии, столь привычному для нас, только речь заходит об онтологическом статусе и способах конституирования современного социального / экономического / культурного / исторического пространства и его субъекта. В итоге побеждает тезис, согласно которому социальность подчас мыслится как символический горизонт в достижении эффективного общественного консенсуса, поскольку большинство общественных явлений даны нам в формах символического производства и символического же потребления. Производство самой субъективности в таком избыточно организованном социокультурном мире тоже осуществляется в модусе гетерогенности и имеет исключительно подвижный характер.

Примечательна в этом отношении позиция М. Фуко. Его «политическая» трактовка «производительности», вписанной в контекст властных отношений, которая имеет целью описание конституирования и типологизирования субъективности, исходит из принятия марксистского тезиса того рода, что любая «производительность» несет следы экономического и общественного происхождения. Об этом рассуждает Роджер А. Дикон, описывая модальности превращений субъекта, которые указывают на непростой характер их связи с различными регионами социальности: «Производительность властных отношений связана с их способностью провоцировать, обязывать, соблазнять, удовлетворять и дисциплинировать... Производительность властных отношений проявляется в разных областях, примеры которых можно

встретить в работах самого Фуко, простираясь от *производства знаний и богатства* (здесь и далее курсив мой. – В.П.) через производство безумия и создание делинквентности к порождению сексуальности и производству субъектов» [5. С. 22]. Важным представляется и следующее замечание Р.А. Дикона: «...было бы неверно утверждать, что «эстетизированная политика» Фуко подходит только для маргинализированных субъектов, вроде социальных девиантов, нонконформистов, заключенных, гомосексуалистов и психически больных. *Стилистическое переизобретение себя* не ограничивается окраинами современных обществ, а в большей или меньшей степени присуще всем нам: бейсболисту и его фанатам, меломану или *моднице*, а также рок-звезде и *супермодели*, принцессе и *папарацци*» [5. С. 56].

Возвращаясь к теме современной социальности, следует сказать, что ее история в позднекапиталистическую эпоху направляется обстоятельством, которое немецкой теоретик и философ искусства И. Грав называет «триумфальным прогрессом рыночного успеха» [6]. При этом гегемония рынка закономерным образом способствует дальнейшей конвертируемости общественных позиций и установлений: «Вместо того, чтобы представлять «рынок» в виде враждебного Другого, я исхожу из того, что все мы так или иначе связаны определенными рыночными условиями. Поэтому рынок рассматривается... не как некая отдельная от общества реальность, а, скорее, в соответствии с теорией социолога Ларса Гертенбаха, как *сеть* (курсив мой. – В.П.), охватывающая всю полноту социальных условий» [6. С. 8–9]. По мнению И. Грав, актуальная форма капиталистического производства и потребления учреждает новую экономику – это «экономика эстетических суждений вкуса». Таким образом, рынок участвует в сломе жестких институциональных социальных форм. Нетрудно догадаться, что речь идет не только об искусстве. В равной степени трендом эстетизации, а следовательно, переозначивания, оказались захвачены и другие социальные институты – и образование в их числе (напомню, что уже М. Фуко охотно рассуждал о производстве знания, которое он сам понимал очень широко, обнаруживая исключительную чувствительность к различным его родам и составляющим).

И. Грав отмечает, что в целях рыночного успеха могут быть задействованы стратегии как *прокоммерческой*, так и *антикоммерческой* направленности. На примере образования это должно означать, что его субъект, ориентированный в итоге на успех на рынке труда, способен добивается его двумя на первый взгляд противоположными способами: 1) собственно *рыночная* стратегия состояла бы в выборе такой образовательной траектории и использовании конечного продукта (приобретенных знаний, умений и навыков) таким образом, чтобы *идеально вписаться в уже сложившийся порядок общественного разделения труда*, заняв отведенную этим разделением нишу, исходя из выигрышной конкурентной позиции – например, получив диплом университета с высоким индексом узнаваемости и тем самым подтвердив намерение «быть лучшим в предлагаемых обстоятельствах»); 2) вторая стратегия – внешне она выглядит как «*антикоммерческая*», но отнюдь не как «антиуспешная» – ставит целью нарушить сложившуюся конфигурацию социальных и профессиональных полей, добавив к ним новые профессиональные и компетентностные позиции, способные составить конкуренцию старым и ведущие к успеху в условиях вновь заданных от-

ношений профессионализма и конкурентоспособности. В известном смысле, мы обнаруживаем тут требование, созвучное констракциям рынка искусства: *«красота против коммерции»* [6. С. 85]. В случае образования – это *собственный интерес, выступающий производной либо своеобразным «трансцендентальным заказчиком» по адресу образовательных институтов против уже сложившейся – и успевшей закоснеть – системы ожиданий и потребностей самого рынка.*

Первый из описанных *modus operandi*, в сущности, представляет разновидность того *«габитуального образовательного профиля»*, который повторяет классическую постановку вопроса о субъекте образовательной практики и продолжает воспроизводиться по настоящее время. Исторически он востребован в экономически «тучные годы» (для капиталистического Запада такими были 80-е – начало 90-х гг. XX в.). Модный стиль, или габитуальный «модный профиль», с которым его следует соотносить и внешне, и с точки зрения субъективной упорядоченности социального мира, инкорпорирующего в соответствующую «субъективную настроенность», поразительно напоминает модную культуру *яппи*. Ее культурная мифология держалась на статусных вещах уровня Уолл-стрит, офисных костюмов, дорогих аксессуаров, больших автомобилей, драйва большого города и, не в последнюю очередь – университетов Лиги Плюща. Этот культурный стиль как нельзя лучше соответствовал охранительно-прагматистскому кодексу консервативных буржуазных добродетелей и поддерживался идеологией high-middle класса – настоящего оплота честной, основательной экономики на подъеме либертарианского образца; ему сопутствовало торжество правого дискурса в духе агрессивного и одновременно наивного радикализма Айн Рэнд. Теоретики моды не случайно называют стиль яппи «властным стилем». История этого последнего по настоящему преуспевшего модного поколения конца 80-х закончилась очень сомнительно – «Американским психопатом» Б.И. Эллиса и гранжевыми настроениями середины 90-х.

Как известно, современная социальная теория отказывается иметь дело с жестко прописанной институциональной формой, выбирая в пользу историзма подвижных социальных и социокультурных практик. В их ряду *мода* – когда-то краевой элемент культуры – занимает все более заметное место, не уступая остальным регионам социальности в респектабельности и способности выявить реальный расклад политических и экономических сил. С некоторых пор мода участвует в борьбе за легитимацию различных дискурсивных инициатив и демонстрирует все признаки особой разновидности дисциплинарного поля социокультурного опыта. В дисциплинарном измерении мода способна выступить инструментом порождения и/или присвоения идентичностей. Моде демонстрирует свойственную только ей символическую власть, обеспеченную по-своему убедительным символическим капиталом. Столь очевидная интервенция моды в сферу «социальной онтологии» заставляет подозревать, что серьезная теория и философия моды нуждаются в полноценном субъекте модного высказывания, и поэтому присвоение какой-то части «умного» капитала моде не помешает.

Все это задает горизонты новых возможных коллабораций модной аналитики с другими полями теоретического дискурса, включая философию образования при анализе модной идентичности. В складывании исторического

априори современности учитываются разные дискурсивные практики: в обязательном порядке – техники образования и с некоторых пор – следование модному стилю. Любой праксис поддержан релевантными ему диспозитивами – своеобразными дисциплинарными матрицами, которые в антропологическом и социокультурном горизонтах предстают как шифры габитуального порядка.

Итак, в противоположность гламурному, но подчеркнуто «взрослому», слишком тяжеловесному стилю яппи, иная комбинация субъективных склонностей и привычек, способа действовать в близлежащих сегментах социального поля (экономическом / политическом / образовательном), где решающим обстоятельством выступает различие рыночных «успехов» и «неудачи», казалась культура *хипстеров*. Символический капитал, продемонстрированный этим типом культурного габитуса, образует совсем другой «модный габитуальный профиль». Как и любой габитус, он ассоциирован со здравым смыслом, однако в новых исторических условиях: его приход совпадает с экономическим и финансовым кризисом. Субъект, который действует в кризисную эпоху, вынужден сформировать какое-то другое – отличное от прежнего – ощущение «законного места» внутри привычной конфигурации социального поля, вдруг переставшей быть эффективной. Если допустить, что всякая модная дифференциация изначально вписана в логику и эстетику капиталистической политэкономии культурного стиля, то сам *культурный стиль* – как габитус вообще – это тот же социальный конструкт, служащий «эйдетическим» выражением поведенческих, компетентностных, коммуникативных и просто любых стратегий и инициатив, исходящих от субъекта. Только такая постановка вопроса позволяет утверждать, что культурный стиль тоже конвертируется, тоже обменивается, тоже потребляется (контролируется в духе М. Фуко), фактически, будучи произведен по законам рынка.

Конститутивные модному стилю *хипстерской культуры* черты его «габитуального профиля» во многом обусловлены кратно возросшей невротизацией и истериоризацией позднекапиталистического субъекта. Товарное перепроизводство в разы интенсифицирует шизоидный синдром (Ж. Делез), сопутствующий неконтролируемому потреблению [7]. Оно производит эффект особого когнитивного сбоя, поскольку гиперреальность *избыточно организованного «социального»-для-субъекта* (Ж. Бодрийяр) обладает для него же исключительно признаками операциональности [8. Р. 17], а это, в свою очередь, делает непрозрачной и затруднительной для воспроизводства любую социальную дифференциацию, существенно усложняя следование требованиям любой культурной идентичности. Уже яппи продемонстрировал нарциссический психотип, что в его случае оказалось однозначно деструктивным. *Хипстеру* же удалось капитализировать признаки неформальности, спонтанности, «частичности», даже хаотичности в структуре собственной субъективности, которые выглядят как известная небрежность, неконформизм, раскованность и, что особенно привлекательно, легкость, ненатужность общего стиля жизни. Присущая такому субъекту амбивалентность в отношении внутренней свободы, крайний индивидуализм в личностных проявлениях требуют выхода.

Получая диплом, т.е. эксплуатируя преимущества «умного образа», такой субъект по большей части не заинтересован в том, чтобы вписаться в

сложившийся истеблишмент, не ориентирован на уже имеющуюся – часто успешную закоснеть – разбивку экономического поля. С некоторых пор выбор самого образования изначально осуществляется с прицелом на креативные индустрии, для которых статусность не является мерилем и тем более залогом рыночного успеха. Как минимум с начала 90-х гг. прошлого века хипстера в версии «бо-бо» (подчеркнуто *undressed* – «одетый не по форме» – внешний облик, беззаботные рейв-вечеринки с легкими наркотиками, вояжи в Берлин и Амстердам – модные столицы «нового расслабленного стиля», выбор в пользу экологии, этники и автомобиля «Тесла») мы наблюдаем вокруг Силиконовой долины, а вскоре и в офисах знаковых IT-корпораций, на престижных встречах арт-дилеров, во время проведения рейтинговых выставок и ярмарок высокотехнологичных достижений современного рынка и т.д. (Отдельного внимания заслуживает тот факт, что на подобных форумах, например в формате «Экспо» или встреч разного рода «семерок», «восьмерок», «двадцаток» и т.п., уже первые лица государств, подчиняясь негласному тренду, оставляют официальный дресс-код и предстают в неформальном облачении, желая подчеркнуть тот самый креативный и зачастую откровенно игровой характер встречи, поскольку на ней как будто и впрямь обыгрываются сценарии возможного ближайшего будущего, неразрывно связанного со свободной циркуляцией образовательного капитала и его обязательной символической инвестицией в образ жизни современного субъекта, непременно желающего быть востребованным и успешным.)

Таким образом, сама структура социальности вызывает к жизни специфический тип жизненного уклада, на формирование которого работает особый формат присутствия образования в современных условиях. Думается, рефлексивная и продуктивная экспертная позиция предвещает критическую оценку содержательной реформы образования обсуждением вопроса о разнообразных горизонтах необходимости такого реформирования. Желая подчеркнуть актуальность тех или иных культурных стилей современности и напрямую связывая их с модой (в том числе с модой на образование), мы получаем дополнительный шанс отследить текущий социальный контекст. Дисциплинарность в измерении социального опыта оказалась связана с его габитуализацией и наглядным представлением того, как обе эти социальные практики – образование и мода – задают привлекательные имиджевые стратегии в достижении конкурентоспособной позиции на общественном рынке, как они вступают в совместную борьбу за легитимацию, и в результате различные – когда-то периферийные – способы презентировать себя в качестве успешных и востребованных временем игроков производят эффект новой социокультурной компетентности.

Литература

1. Польре Б. Когнитивный капитализм на марше // Политический журнал. 2008. № 2 (179). С. 66–72.
2. Бурдые П. Символическое пространство и символическая власть // Социология социального пространства / пер. с фр.; общ. ред. Н.А. Шматко. СПб., 2007. 188 с.
3. Хабермас Ю. Первым почуть важное: Что отличает интеллектуала // Неприкосновенный запас. 2006. № 3 (47). С. 5–13.
4. Habermas J. Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns. Fr./M., 1984. 591 p.

5. Дикон Р.А. Производство субъективности // Логос. Философско-литературный журнал. 2008. № 2 (65). С. 21–65.
6. Грав И. Высокая цена: искусство между рынком и культурой знаменитости. М. : Ад Маргинем Пресс, 2016. 288 с. (Garage pro).
7. Делез Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Жиль Делез, Феликс Гваттари ; пер. с фр. Я.И. Свирского. Екатеринбург ; Москва : У-Фактория : Астрель, 2010. 895 с.
8. Baudrillard J. La societe de consummation. Paris : S.G.P.P., 1984.

Valeriya V. Petrenko, Tomsk State University; West Siberian Branch of Russian University of Justice (Tomsk, Russian Federation).

E-mail: vptomsk@mail.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 159–165.

DOI: 10.17223/1998863X/42/17

FASHION STYLES OF MODERNITY AND EDUCATION: FORMS OF EDUCATIONAL CAPITAL HABITUALIZATION

Keywords: education; fashion style; habitual profile; symbolic capital.

The article reveals the methodological importance of the principle of habituality for understanding modern education within social theory and subject analytics. The question about genealogy and transformations of fashion identity and subjectivity at the intersection of philosophy of fashion and philosophy of education is raised. The habitualization strategy of their constituting is discussed. It is shown that the development of education from the era of modernity contributes to the growth of the symbolic social capital and reveals the activity character of any educational practice as – initially – cultural and social, consistently integrated into the existing system of social values. A person who is focused on the success in the labor market is able to achieve it in two opposite ways. The first market strategy is to choose an educational path and to use its final product (acquired knowledge) in such a way as to fit perfectly into the already existing order of the social division of labor. The second strategy aims to break the existing configuration of the social and professional sphere, to supplement new professional and competence positions that can compete with the existing ones. The first of the described *modus operandi* represents a kind of a “habitual education profile” which repeats the classical formulation of the question about the actor of educational practice and continues to be reproduced. The fashion style, or the habitual “fashion profile”, with which it should be correlated from the point of view of the subjective ordering of the social world, inculcated in the corresponding “subjective mood”, is very reminiscent of the yuppie fashion culture. In contrast, a completely different combination of subjective inclinations and habits, ways to act in the nearby segments of the social field (economic/political/educational) is demonstrated by the hipster fashion culture.

References

1. Polre, B. (2008) Kognitivnyy kapitalizm na marshe [Cognitive Capitalism on the March]. *Politicheskii zhurnal*. 2(179). pp. 66–72.
2. Bourdieu, P. (2007) *Sotsiologiya sotsial'nogo prostranstva* [Sociology of Social Space]. Translated from French by N.A. Shmatko. St. Petersburg: Aleteyya.
3. Habermas, Ju. (2006) Pervym pochuyat' vazhnoe. Chto otlichaet intellektuala [First to feel important. What distinguishes the intellectual]. *Neprikosnovennyi zapas*. 3(47). pp. 5–13.
4. Habermas, Ju. (1984) *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* [Preliminary studies and supplements to the theory of communicative action]. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
5. Dikon, R.A. (2008) Proizvodstvo sub"ektivnosti [Production subjectivity]. *Logos. Filosofsko-literaturnyy zhurnal – The Logos Journal*. 2(65). pp. 21–65.
6. Grave, I. (2016) *Vysokaya tsena: iskusstvo mezhdu rynkom i kul'turoy znamenitosti* [High price: Art between the market and the culture of celebrity]. Moscow: Ad Marginem Press.
7. Deleuze, J. & Guattari, F. (2010) *Tysyacha plato: Kapitalizm i shizofreniya* [Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia]. Translated from French by Ya.I. Svirsky. Ekaterinburg; Moskva: U-Faktoriya; Astrel'.
8. Baudrillard, J. (1984) *La societe de consummation* [Society of Consumption]. Paris: S.G.P.P.

УДК 37.01

DOI: 10.17223/1998863X/42/18

А.А. Полонников, Д.Ю. Король, Н.Д. Корчалова

ИЗМЕНЕНИЕ ДИСКУРСИВНОЙ ПОЛИТИКИ СУБЪЕКТА В УНИВЕРСИТЕТСКОМ ОБРАЗОВАНИИ¹

Представлен опыт дискурс-анализа семинара в системе повышения квалификации преподавателей университетских гуманитарных дисциплин. Речевое поведение участников занятия рассматривается как реализация в образовании определенной дискурсивной политики, обеспечивающей стабильность и контролируемость учебной коммуникации, а также укорененного в ней образовательного субъекта. Перспективу развития образования авторы связывают со сменой в нем типа дискурса, в контексте которого становится возможным самоэкспериментирование индивида со своей речью, способами отношения со знаками и высказываниями других участников образовательных событий.

Ключевые слова: речевые практики образования, этикетирование, акторизация, «забота о себе», реальность образования.

...В центр индивида следует положить пустоту, а не нормы.
Быть субъектом означает сталкиваться с самим собой.

*Alain Touraine, Farhad Khosrokhavar
(La recherche de soi. Dialogue sur le Sujet)*

Образование мы предлагаем рассматривать не как подсистему культуры или общества, а как относительно самостоятельный символический универсум, производящий и воспроизводящий свой специфический порядок, имеющий собственные интересы и способный с опорой на них перерабатывать любые внешние влияния в приемлемые для себя. При анализе будем пользоваться своего рода микроскопом – прибором, приближающим к глазам молярную образовательную реальность, в результате чего в области исследовательского внимания окажутся не привычные наблюдателю фигуры преподавателей и студентов, не педагогические средства и приемы и даже не постобразовательные результаты, в которых обычно выражаются продукты учебной работы (знания, умения, навыки, компетенции или способности). Мы предлагаем всмотреться в движение «элементарных частиц» учебного взаимодействия, в ту область, где ослабевает и почти исчезает диктат дисциплинарного регулирования, обнажая метафизические пласты образования.

Материалом для анализа выступают фрагменты стенограммы семинара, в которых отражено, как на мгновенной фотографии, некое *событие*, квалификация которого и представляет собой искомое настоящего исследования. Это событие будет обнаруживаться нами в момент его реализации, в его живом течении. При этом, хотя само событие происходит в стенах учебного заведения, а состав участников семинара включает в себя профессиональных пре-

¹ Публикация подготовлена в рамках международного научного проекта БРФФИ – РГНФ № Г16Р-016 «Медиация образовательных событий средствами современной визуальной культуры» (Белорусский государственный университет – Томский государственный университет).

подавателей, его образовательный статус не очевиден и, более того, проблематичен. Неочевидность образовательного статуса события оправдана тем, что известно любому практикующему преподавателю, – в аудитории может быть все: и мебель, и учебные принадлежности, и люди, осуществляющие самые разнообразные педагогические по форме действия... А образовательного процесса может и не быть. Его обнаружение предполагает особым образом организованную экспертизу, пример которой мы намерены представить к обсуждению.

В выбранных для анализа фрагментах стенограммы выделим отдельные высказывания и их сцепления, связывая создаваемый ими порядок с тем, что можно именовать «дискурсом». В его распредмечивании значимым для нас аспектом окажется не семантика, а прагматика высказываний, способ обращения с ними участников взаимодействия. Это обстоятельство окажется решающим в экспертизе образовательной реальности, поскольку действительными участниками интеракций станут не индивиды с их неповторимым внутренним миром, а тексты, причем текстам будет приписана специфическая креативность. В нашем анализе не индивиды станут рассматриваться в качестве источников тех или иных суждений, а как раз наоборот. Высказывания окажутся тем, что в ходе своей реализации будет побуждать индивидов стремиться к совпадению с ними.

О чем говорит (молчит) стенограмма учебного занятия?

На семинарском занятии в системе повышения квалификации преподавателей гуманитарных дисциплин Белорусского государственного университета участникам дискуссии было предложено посмотреть несколько фотографий¹, запечатлевших «Встречи трех народов: Беларуси, Украины и России», которые ранее проходили ежегодно на схождении их границ. Учебное задание было сформулировано в следующей форме: «Посмотрите, пожалуйста, на эти снимки и опишите, что Вы видите».



Фото 1

¹ Автор серии фотографий «Праздник» – белорусский фотохудожник Даниил Парнюк. Фотографии публикуются с его разрешения.



Фото 2



Фото 3

Фрагмент 1

Участник 8: ... там не праздник...¹ а свята ... тут я случайно задумался... слово свята... очень выразительное слово... оно содержит внутри слово святость... от религиозных вещей идет... и это никакое не свята...

Участник 3: праздник как праздник...

Участник 8: это банальное празднование... такое ничего неделанье... вот когда ничего не делаешь... то делаешь вот это... там все подмечено...

Участник 1: это репортаж...

Участник 3: тогда что это за репортаж... тогда мы понимаем... что репортаж может быть многообразным... если мы предположим... что некоторый корреспондент Х попытался создать фоторепортаж этого события... он снимал людей на сцене... губернатора... священника... и возможно была бы центровка кадра... более точная экспозиция... более целенаправленный отбор фигур...

Участник 8: смотрите какие-то татаро-монгольские палатки...

Участник 3: это американские бункеры... тогда и его работа была бы другой... у нас ведь именно здесь возникает впечатление репортажа... тогда что это за тип репортажа...

¹ ... – пауза не более 1–2 с.

Кодирование (фото 1)

Первая серия реплик звучит через несколько секунд после экспозиции фотографий. В ходе последующего обсуждения лишь некоторые отдельные суждения описывают содержание изображения: *«смотрите какие-то татаро-монгольские палатки...»*. Остальные пять из семи высказываний связаны с именованием увиденного. Причем, как можно заметить, средство номинации события взято из его подписи к серии фотографий – «Праздник», сделанной автором фотовыставки. Именование строится как соотнесение титульного определения экспозиции и характера воспринятого: *«там не праздник...; праздник как праздник; банальное празднование»*.

По способу именования изображения в этом фрагменте обнаруживают себя две стратегии: **этикетирование** (что: праздник, не праздник) и **акторизация** (как: фоторепортаж, не фоторепортаж). Если первая стратегия непосредственно связывает высказывание и содержание изображения, то вторая опосредована вниманием наблюдателя к способу организации визуального материала и носит дистанцированный характер. В нем присутствует момент учета «делаемости» предмета восприятия: *«и возможно была бы центровка кадра... более точная экспозиция... более целенаправленный отбор фигур...»*.

Способ, каким взаимодействуют высказывания в анализируемом фрагменте, указывает на то, что изображения воспринимаются всеми участниками дискуссии как идентичные и относящиеся к одному и тому же событию. Значения, приписываемые фотографиям, несмотря на некоторые содержательные различия, имеют общую зону релевантности.

Вместе с тем в коммуникации намечается объективация конструктивного характера отношений с изображением, указывающая на способ его производства: а) «здесь-и-сейчас» (*«именно здесь возникает»*); б) как результат коллективизированного восприятия (*«у нас ... возникает»*); в) нетождественность воспринимаемых изображений и образов восприятия (*«возникает впечатление репортажа»*). Таким образом, в дискуссии появляется возможность альтернативной стратегии взаимодействия с фотографией, реализующей дискурсивное его оформление.

Фрагмент 2

Участник 8: ...думаю... что это нарочито... мне сейчас хочется вспомнить Станиславского...

Участник 3: почему...

Участник 8: я не знаю... наверное тоже такие были... наверняка там были дети... которые радовались тому... что они в толпе... я готов поспорить... если бы я поставил задачу найти такие лица... я бы их нашел в этой же толпе среди детей... которые радуются как тот пацан...

Участник 3: ...да я понимаю... что мы сейчас перейдем от этики в содержательный план... но вспомним отзывы... которые дают иностранцы... приезжая в Беларусь...

Участник 8: ...да... никто не улыбается...

Участник 3: ...да... поэтому семейность... которая здесь представлена... передает наиболее типичное... бесконечно можно ... встречает улыбающихся людей... как бы показывает... что это небольшой фрагмент серии другого.

Участник 8: нет... а я смотрите... что сейчас обсуждаю... я обсуждаю ту самую установку... в которой участник 6 сомневается... он говорит... что экспозиция не выбиралась... такое ощущение... что ее нет... что называется выстрел от бедра... я говорю... что здесь есть установка... если бы я задавался целью зная... допуская гипотезу такую... я иду на этот праздник... зная что это все туфта... но в то же время я иду с такой установкой... чему сегодня люди улыбаются... я бы нашел... но а то... что он снимает что типично что не улыбаются... мне это достаточно банально... что это добавляет мне... ничего... тогда как за эстетичность я могу порадоваться... там есть много находок...

Участник 3: ...тогда что это за вопрос...

Участник 8: ...имею в виду... что... я отстаиваю... что установка есть... показать... что люди на празднике не улыбаются... достаточно банальная... или одиночество в толпе...

Участник 5: ...может это была установка запечатлеть фрагмент повседневности какой-то...

Кодирование (фото 2)

Второй фрагмент стенограммы связан с доминированием темы фотографического замысла: *«наверняка там были дети... которые радовались»*. Высказывание настаивает на избирательности фотографий: *«я отстаиваю... что установка есть...»*; *«...может это была установка запечатлеть фрагмент повседневности какой-то...»*. Тема замысла косвенно вводит в содержание обсуждения фигуру автора как условия, открывающего доступ к представленному на снимках контенту.

Одновременно с ним в данном фрагменте стенограммы присутствуют высказывания, указывающие на типичность отраженного в материале фотографий события, которое существует объективно, независимо от деятельности фотографа: *«...но вспомним отзывы... которые дают иностранцы... приезжая в беларусь...»*; *«поэтому семейность... которая здесь представлена... передает наиболее типичное... бесконечно можно...»*. Объективация содержания изображения противодействует тенденции авторизации фотографий, подчеркивая их самостоятельный, относительно независимый от намерений фотографа статус.

Высказывание участника 5 действует в направлении снятия противоречия между двумя соперничающими коммуникативными тенденциями (**авторизации и объективации**): *«...может это была установка запечатлеть фрагмент повседневности какой-то...»*. Одновременно оно, вводя в дискуссию тезис о повседневности, атакует титульное имя «праздник», приписывая фотографическому высказыванию статус социальной критики.

Фрагмент 3

Участник 6: ...ощущение панорамы у меня тоже очень сильное... и в этом смысле здесь нет как бы динамики... нарратив... он предполагает динамику определенную... а здесь какая-то странная вещь... это первое... и мне не удастся найти интерес и источник этого интереса... если приписывать репортеру... как бы фигура репортера не поддается идентификации... что-то сопротивляется этому... какой-то странный рассказ непонятно кого... т.е. я не могу приписать это видение какому-то конкретному интересанту и поэтому мне этот репортаж хочется в кавычки взять... какая-то

более сложная конфигурация возникает этих образов... панорама... тогда панорама кому принадлежит... н и к о м у...

Участник 8: ...но это можно приписать в заслугу фотографу... он как бы сам скрывается... он себя не навязывает...

Участник 6: ...или мы не видим этой проработки планов...

Участник 8: ...возникает эффект... что ты сам там и ты можешь туда посмотреть... увидеть это... сюда посмотреть... увидеть то...

Участник 6: ...ну вот условно... кто говорит... типичный для гуманитарного исследователя вопрос... никто...

Кодирование (фото 3)

Высказывание, открывающее третий фрагмент стенограммы, создает еще одну коммуникативную тенденцию в обсуждении, связанную с обращением внимания участников на фотографический эффект (остановку движения) и подвешивание темы авторизации (замысла): «...ощущение панорамы у меня очень сильное... и в этом смысле здесь нет как бы динамики...»; «фигура репортера не поддается идентификации... что-то сопротивляется этому... какой-то странный рассказ непонятно кого...». Вместе с этим в зоне проблематизации оказывается фигура наблюдателя, который теперь, в создаваемой высказыванием перспективе, не может без сомнения использовать привычное категориальное различие: кто говорит / что говорит / кому говорит: «...ну вот условно... кто говорит... типичный для гуманитарного исследователя вопрос... никто...». Особенность так представленного изображения не позволяет воспринимать фотографическое значение как человеческое высказывание или, по крайней мере, притормаживает реализацию тенденции его нарративизации в этом направлении.

Указанным тенденциям противостоит высказывание участника 8: «...но это можно приписать в заслугу фотографу... он как бы сам скрывается... он себя не навязывает...». Посредством этого утверждения осуществляется попытка реконтекстуализации действия высказываний участника 6. Неопределенность коммуникации, создаваемая тезисами «панорамы», «денарративизации», «деавторизации», посредством «вторичной авторизации» возвращается в русло уже конвенционализированной в семинаре схемы «замысла» и «сообщения».

Интерпретация

Как следует из реконструкции фрагментов стенограммы, содержащиеся в них высказывания апеллируют к реальному жизненному событию, отображенному на снимках. И хотя они не полностью совпадают в именовании содержания отображения и трактовках способов его производства, относимость высказываний к одному и тому же объекту¹ разделяется всеми по умолчанию². Единство объекта отнесения делает возможным взаимосвязан-

¹ Если бы единство объекта не соблюдалось, например одни высказывания относились к технике фотографии, другие – к межгосударственной политике, третьи – к проблемам организации фотоэкспозиций, то коммуникативный процесс оказался бы под угрозой. В таких случаях для установления единства объекта, как правило, применяется регулирующее высказывание: «Что мы сейчас обсуждаем?»

² Умолчание совпадает по своему механизму с актом эпохэ в редакции А. Шюца: «Он заключает в скобки сомнение в том, что этот мир и его объекты могли бы быть другими, нежели те, какими они ему кажутся. Мы предлагаем назвать это эпохэ „эпохэ естественной установки“» [1. С. 423].

ные речевые действия, придавая им характер общего действия¹. В восприятии, образуемом актом общего действия, образ объекта в сознании индивидов и образ-артефакт составляют неразрывное единство, «я так вижу» превращается в «мы так видим». В поддержании такого рода единства большую роль играет и природа фотографии – симбиоз означаемого и означающего². В результате устанавливаемое единство объекта восприятия и осуществляемое группой общее действие создают устойчивую форму групповой позиции³, обеспечивающую воспроизводство дискурсивных ситуаций. Либерализация индивидуального суждения, отличного от группового, оказывается зависимой от действующих по умолчанию групповых обязательств. Воспроизводимая ситуация и позиция группы в этом случае находятся в реципрокной связи. Занимаемая позиция продуцирует соответствующую ей ситуацию, а созданная ситуация вызывает к жизни связанную с ней позицию. Коммуникация приобретает предсказуемый, стабильный характер. Одним из психологических источников приверженности партнеров по коммуникации стабилизирующим тактикам речевого поведения выступает продуцируемое ими чувство безопасности.

Еще одним условием поддержания устойчивости коммуникативной формы в анализируемой дискуссии является тезис об авторстве изображения. Авторская атрибуция устанавливает человеческую перспективу восприятия, а также предоставляет возможность участникам переговоров для идентификации с ней. Психотехнически это связано с работой воображения, позволяющего автору высказывания «смотреть» вместе с автором фотографии в видеоискатель. Идентификация значительной части высказываний с перспективой авторского усмотрения запускает механизм повседневной коммуникации, обеспечивающий взаимозаменяемость коммуникативных позиций⁴. Согласованность и координация зрительских перспектив означают усиление в коммуникации определенной формы социальной идентичности, в контексте которой теперь определяются и горизонт принципиально допустимых действий, и совокупность имплицитных правил. Но не только. Свойственная повседневности преемственность жизненных событий, их связанность со сложившимся опытом, понимание

¹ В этой связи продуктивным представляется различие в групповом действии двух форм: «общего действия» и «совместного действия», предложенное английским социальным психологом Р. Харре. Аплодисменты на концерте зрителей принадлежат области общего действия. Общее действие не предполагает целерациональной кооперации ее членов, в то время как при переносе пианино (совместное действие) каждый из его участников «выполняет особую субзадачу, внося свой незаменимый вклад в структурированный процесс достижения такой суперцели» [2. С. 388].

² Фотография как бы постоянно носит свой референт с собой [3. С. 13].

³ Речь идет в данном случае о поведенческом единстве (групповой идентичности), которое функционирует не столько за счет существования единого когнитивного пространства, сколько посредством единообразных коммуникативных действий. На процессы производства такого рода коммуникативных единств указывает в своих исследованиях британский социолог Л. Чулиораки (L. Chouliaraki), изучавшая воздействие на зрителей телевизионных программ. Согласно ее данным телезрелище вводит зрителя в широкий круг сообщества иных зрителей, приобщенных, как и он, к экрану. Позиция – «индивид у экрана» – реализуется в качестве жизненной формы, разделяемой условной группой зрителей [4. С. 311].

⁴ А. Шюц пишет об идеализации повседневного восприятия – взаимозаменяемости точек зрения – так: «...я считаю само собой разумеющимся – и полагаю, что другой делает то же самое, – что если нас поменять местами, так, чтобы его „здесь“ стало моим, я буду на том же расстоянии от предметов и увижу их в той же системе типизаций, что и он; более того, в моей досягаемости будут те же предметы, что и в его (обратное также верно)» [1. С. 15].

новизны в ее контексте становятся базовым условием ситуационного восприятия, залогом коммуникативной устойчивости.

Обратим внимание еще на одно обстоятельство: практически все высказывания семинара не описывают воспринимаемое, а реализуются в качестве интерпретаций. Этикетирование и акторизация представляют собой обобщенные результаты восприятия, которые являются реконтекстуализацией участниками дискуссии учебного задания, ответом на вопрос, «что вы думаете, глядя на изображение», а не «что вы видите». Мышление и слово (подпись «Праздник») здесь действуют опережающим и определяющим образом¹. При этом основную роль в визуальной интеракции выполняет та или иная опытная конфигурация, с которой соотносятся воспринимаемые на занятии фотографии. В психологическом плане зависимость от опыта может быть представлена как проблема апперцепции.

Для прояснения ее сути следует, во-первых, разделить внутреннее пространство восприятия на воспринимаемое и воспринятое. Воспринятое в этом случае обнаруживает свою связь с тем, что в психологии принято называть «представлением». Представление, определяемое процессами в памяти, управляет порядком воспринимаемого. Иными словами, представление (вторичный образ), которое часто связано со словом, придает форму видению (первичному образу) человека. Не столько слово как таковое поглощает образ первичного восприятия, сколько сложившийся в опыте образный набор, обобщенный в представлении², придает работе восприятия устойчивый вид. Во-вторых, апперцептивный опыт не является исключительно личным достижением, как это может показаться на первый взгляд. Его конфигурация, кроме стереотипизации собственного действия индивида, включает эффекты межличностной коммуникации, образовательные инвестиции, массмедийные включения. В этом плане индивид перестает быть владельцем своего опыта, становясь агентом интроецированных культурных форм, которые он склонен отождествлять с самим собой³.

При этом было бы неверным трактовать апперцептивную форму как жестко организованную структуру. Здесь мы вступаем в полемику с Кантом, предполагавшим существование первоначально-синтетического единства апперцепции (трансцендентальное единство самосознания) [8. С. 191–192]. С нашей точки зрения, апперцептивное единство (или фокус восприятия) ситуативно и коммуникативно обусловлено и выступает инвариантом действующей образовательной формы. Воспринимающее устройство точнее будет интерпретировать как набор относительно свободных элементов, которые приобретают структурную собранность в ситуационной прагматике. С этой точки зрения апперцепты, так же как и коммуникативные позиции, являются

¹ Как замечает томский социолог С.В. Пирогов, «исследование визуальных образов – это исследование другого типа опыта – не категориально-мыслительного, а перцептивного. Визуальные исследования обратили внимание на особую когнитивную процедуру – видение, которую является относительно самостоятельным по отношению к рациональному мышлению» [5. С. 124].

² Анри Бергсон, анализируя ощущение света, указывает, что в подобный набор могут входить прошлый опыт, в том числе воспоминания, навыки речи воспринимающего, а также усвоенные им физические теории [6. С. 73].

³ В современной гуманитаристике образ как структура опыта перестает в целом рассматриваться как принадлежащий той или иной изолированной сфере (сознания или искусства), он начинает трактоваться как «„социально-культурный факт“ либо „визуальное событие“ (ang. visual event), регулирующее отношения между визуальным и социальным пространствами» [7. С. 21].

и продуктом ситуации, и условием ее возникновения и устойчивого воспроизводства.

Обсуждение

Представленный выше анализ показывает, что семинар преподавателей университета создает устойчивую социальную форму, минимизирующую коммуникативные риски и гарантирующую психологическую безопасность его участников. Его неконфликтное течение не позволяет нам слишком оптимистично, подобно американскому исследователю Дж. Лемке, уповать на многопозиционную коммуникацию как источник автоматического «умножения взаимного потенциала» [9. С. 5]. В нашем случае речь идет о потенциале образования, если под последним понимать не просто накопление разнообразных сведений в памяти учащихся или обмен легко ассимилируемой «новизной», а сложный и противоречивый процесс, связанный со сменой дискурсивных позиций как отдельных участников, так и коммуникативной группы в целом. М. Фуко связывает такого рода трансформации с «психогикой» – «изменением способа существования субъекта» [10. С. 311]. *В дискурсивном выражении смена способа существования в образовании означает прежде всего смену отношения с языком.* Мы говорим о таком типе изменений, которые совершаются не на уровне отдельных лингвистических единиц, а на уровне системы языка в целом и практик ее использования. Это, разумеется, не означает невозможности единичных знаковых модификаций, однако в этом случае лексическая новация должна носить характер «инвективы», прерывающей привычный коммуникативный обмен, вызывающей к ревизии языкового сознания.

В рассмотренных нами примерах роль такой «инвективы» могла бы быть приписана высказыванию участника б: *«панорама кому принадлежит... и и к о м у...»*. Ее утверждение в коммуникации семинара было способно нарушить привычный коммуникативный порядок, поскольку в этом случае участникам пришлось бы реорганизовать правила использования своей речи. К таким изменениям можно отнести «онтологическое» смещение, осуществленное американским искусствоведом У.Т. Митчеллом, предложившим рассматривать изображения как витальные образования, которые обладают не только семиотической природой, но и функциями живого. Такого рода полагание, с точки зрения Митчелла, не является мистическим, а основано на наблюдении за поведением людей, которые реагируют на изображения так, как если бы они были живыми существами. В связи с отношением к изображениям Митчелл фиксирует эффект «двойного сознания», отмечая при этом, что, несмотря на наблюдаемую живую реакцию, люди, отвечая на поставленный вопрос, говорят о том, что картинки не обладают собственной активностью и что они бессильны что-либо сделать вне взаимодействия с ними. То есть «эффект двойного сознания состоит в одновременном присутствии, с одной стороны, наивного и даже суеверного отношения к изображению, а с другой – в сохранении по отношению к нему трезвой, скептической и критической позиции» [11. С. 7].

Наделение предъявляемых учебной группе преподавателей изображений специфической витальностью обладало потенциалом радикальных изменений способа осуществления высказываний, могло побудить к перераспределению

связей суждений, вызывая к жизни новый спектр их отношений со знаком, друг с другом, с самим собой. Возникновение новой формы этих отношений и означает, с нашей точки зрения, образовательное изменение.

Указанное изменение, связанное с реорганизацией системы семиотических диспозиций, предполагает в качестве ключевого условия своего осуществления трансформацию связей между высказыванием и производящим его индивидом. Речь идет о возникновении в учебной коммуникации дискурсивного «Я», которое представляет собой дискурсивную конструкцию, не совпадающую с привычным образом самого себя участника учебного взаимодействия. Этот привычный образ «Я» в образовательном контексте интенсивно фундирован классическим представлением о природе субъективности и обусловлен прежде всего субъект-объектной схемой, в рамках которой разворачиваются процессы отражения реальности, что в свою очередь поддерживает режим субъектности «Я» в образовательных взаимодействиях. Связь между высказыванием и производящим его индивидом не может полностью совпадать с онтологической разметкой позиций классического диалога, поскольку само высказывание производит двойное действие: оно означает позицию говорящего и одновременно создает эффект коммуникативной диспозиции говорящего, так как речь всегда циркулирует в системе адресаций. Важным моментом этого эффекта оказываются появление особого типа усилий, которые говорящий в учебной ситуации коммуникативной ответственности прилагает, чтобы оставаться в поле своей речи и языка. Субъект речи сталкивается с необходимостью заботиться о целостности той модели своего «Я», которая позволяет ему переприсваивать высказывание в актах отождествления «Я» и своей речи. Между тем очевидно, что самотождественность говорящего в этой модели устанавливается в том типе «сильной» связи «Я» и речи, которая тормозит и даже блокирует процессы самонаблюдения, самоотношения, поскольку именно эти процессы выступают деконструирующими по отношению к конечности коммуникативных позиций субъекта речи. Мы можем спросить: что же является ключевым препятствием в развитии бесконечности, «децентрированности» коммуникативных движений в учебном пространстве? Скорее всего, это натурализованное представление о «Я», которое включает его в целостную структуру личности по принципу их субстратного отождествления. Традиционная педагогическая практика апеллирует к необходимости постоянного возвращения «Я» в структурное поле личности и усматривает в этом реализацию той заботы личности о себе, в которой невозможна значимая и валидная репрезентация «Я» за пределами личностной формы, по сути выступающей здесь инстанцией контроля и воспроизводства.

Такого рода постановка вопроса о самоотношении побуждает нас к пересмотру трактовки понятия «заботы о себе» как «понимания своего бытия и ответственности за свое бытие» [12. С. 40]. Ответственность в этом случае «образует ядерную структуру личности» [Там же. С. 108], соотносясь с признанием «своей отдельности, отделенности, уникальности... бахтинским не-алиби-в-бытии» [Там же. С. 179]. В этой редакции «забота о себе» связана с опытом обнаружения своего глубинного «Я», культивацией «доверия к себе, становлением чувства собственного достоинства» [Там же. С. 300]. В этой

редакции заботы утверждается самотождественность индивида, связанность его мышления и речи, производности последней из первого.

Наша трактовка «заботы», выводимая из обстоятельств описанного в тексте семинара, опирается на прямо противоположные предпосылки, обусловленные несамотождественностью индивида, разделенностью мышления и речи, производностью первого от второго и, соответственно, недоверием к себе как фигуре, формируемой и изменяемой динамическими обстоятельствами современной жизни, но прежде всего условиями и случайностью образовательной коммуникации. С этой точки зрения участники образования подчинены императиву «алиби-в-бытии», если под бытием понимать дискурсивное бытие индивида. Дискурсивное бытие индивида предполагает и соответствующую ему дискурсивную ответственность, которая ориентирована на отчетность в том, от какой инстанции он (они) получил(и) верительную грамоту на высказывание. Принятие этой трактовки связано с изменением «практик себя» или «заботы о себе» как новой цели и ценности университетского образования.

Заключение

В представленном выше тексте была предпринята попытка построения коммуникативной трактовки образования, предполагающая ревизию привычных координат образовательной реальности и, прежде всего, переопределения отношения с пространством, временем и источником производства образовательного порядка. В ней пространство образовательной практики определяется функционирующими микросоциальными отношениями: высказываниями, действиями и движениями участников, характеристиками образовательного поля, производного от активности образовательных агентов, но несводимого к нему. Особенность существования этого пространства такова, что оно действует только в момент реализации образовательных интеракций и по мере их прекращения дереализуется. Или, иными словами, эта кратко-временно бытийствующая структура обусловлена актуальными усилиями участников образовательной коммуникации, выделяющей себя в момент этой реализации из других структур жизненного мира. Именно в этот момент образование и существует, напоминая своим существованием проблеск мысли. В определенном смысле образовательное пространство может быть представлено как системный эффект взаимодействия элементов ситуации, однако эффект случайный, интервальный, не подчиняющийся требованиям технологичности и прямой педагогической целесообразности.

Время существования образования связано с характером функционирования пространства и образует то, что можно назвать «внутренним временем» «здесь и сейчас» происходящего события. Любые темпоральные высказывания рассматриваются как коммуникативный ресурс, используемый участниками взаимодействия для конституирования образовательной ситуации, ее стабилизации или динамизации.

Коммуникативная трактовка образования, которую мы коротко описали в этой статье, не представляет собой систематического описания. Это, скорее, набор эвристик, способных генерировать соответствующую дискуссию, в ходе и посредством которой объявленная коммуникативная реальность имеет шанс обрести более определенное выражение.

Литература

1. *Шюц А.* Избранное: Мир, светящийся смыслом. М. : Росспэн, 2004. 1056 с.
2. *Харре Р.* Проблема совместного действия // Человек. Наука. Цивилизация: К семидесятилетию академика В.С. Стёпина. М., 2004. С. 383–400.
3. *Барт П.* Camera lucida : Комментарий к фотографии. М. : AdMarginem, 1997. 94 с.
4. *Chouliaraki L.* W stronę analityki mediacji // Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej / red. A. Duszak. Kraków : Fairclough, 2008. S. 305–342.
5. *Пирогов С.В.* Горизонты исследований визуального // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2013. № 4 (24). С. 124–131.
6. *Берссон А.* Опыт о непосредственных данных сознания // Собр. соч. : в 4 т. Т. 1 : Опыт о непосредственных данных сознания. Материя и память. М., 1992. С. 50–155.
7. *Juszczyk S.* Kultura wizualna – wybrane studia teoretyczne oraz badania empiryczne // Chowana. 2015. T. 2 (45). С. 17–30.
8. *Кант И.* Сочинения : в 6 т. М. : Мысль, 1964. Т. 3. 799 с.
9. *Lemke J.L.* Intertextuality and Educational Research // Uses of Intertextuality in Classroom and Educational Research / ed. N. Stuart-Faris, D. Bloome. Greenwich : Connecticut, 2004. P. 3–14.
10. *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций в Коллеж де Франс, 1982. Выдержки // СОЦИО-ЛОГОС. М., 1991. С. 284–311.
11. *Mitchell W.J.T.* What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images. Chicago : U of Chicago P, 2005. 380 p.
12. *Иванченко Г.В.* Забота о себе: история и современность. М. : Смысл, 2009. 304 с.

Aleksandr A. Polonnikov, Belarusian State University (Minsk, Republic of Belarus).

E-mail: alexpolonnikov@gmail.com

Dmitriy Yu. Korol, Belarusian State University (Minsk, Republic of Belarus).

E-mail: klinamen.com@gmail.com

Natalya D. Korchalova, Belarusian State University (Minsk, Republic of Belarus).

E-mail: korchalova.n@gmail.com

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 166–178.

DOI: 10.17223/1998863X/42/18

CHANGE IN THE DISCURSIVE POLICY OF THE SUBJECT IN UNIVERSITY EDUCATION

Keywords: discursive practices; labeling; actorization; “care of the self”; reality of education.

The authors of the text have designed a problem field of micro-research in the field of education in the context of events and discursive practices that form the phenomenon of *educational reality*. Education is considered as a relatively independent symbolic universe producing a specific order that has its own interests and is capable of processing external impacts into those acceptable for itself. The communicative interpretation of education is built upon a revision of relations with space/time and the source of educational order production. The space of educational practice is determined by the functioning micro-social relations: participants’ utterances, actions and movements, characteristics of the education field being a derivative of educational agents’ activities but not reduced to it. This space acts at the moment of educational interaction realization, and upon its completion it is de-realized and determined by the relevant efforts of the participants of educational communication separating itself at the moment of realization from other structures of background knowledge. It is presented as a systemic effect of the interaction of elements of a situation, being sporadic, intervallic, not subjected to the requirements of technological and pedagogical effectiveness. The paper in question presents an experience of discourse analysis at a seminar within the system of enhancing the qualification of the humanities lecturers of the Belarusian State University. The participants were offered to look at several photos. The formulation of the task was: “Please look at these photos and say what you see.” The material of the analysis was fragments of the discussion transcript with a focus on certain utterances and their cohesion (learning discourse). The priority in the analysis was the pragmatics of individual utterances and modes of using them. This is a crucial point in the educational reality analysis: the actual participants of interactions are texts with their specific creativity. Discursive behavior is considered as an implementation of a certain discursive policy in education that results in the stability and controllability of learning communication and the subject of education in it. The seminar creates a sustainable social form that minimizes communication risks and guarantees psychological security to its partici-

pants. This is a form of accumulating the potential of education – a complex and controversial process related to the change of discursive positions of individual participants and a communication group. M. Foucault links this kind of transformation with “psychologics”, i.e. “changing the mode of the subject’s existence”. In discursive terms, the change of the existence mode in education means a change of relationship with the language. The changes are performed on the level of the language system on the whole and its application practices. The prospect of education development is related to the change of the discourse type, which enables an individual to self-experiment with his/her speech and types of relations with the signs and utterances of other participants of educational events.

References

1. Schütz, A. (2004) *Izbrannoe: Mir, svetyashchiysya smyslom* [Selected Works: a World Shining with Meaning]. Moscow: ROSSPEN.
2. Harré, R. (2004) Problema sovместnogo deystviya [The Problem of Joint Action]. In: Kasavin, I. (ed.) *Chelovek. Nauka. Tsivilizatsiya. K semidesyatiletiyu akademika V.S. Stepina* [Man. Science. Civilization. On the Seventieth Birthday of Academician V.S. Stypin]. Moscow: Kanon+. pp. 383–400.
3. Barthes, R. (1997) *Camera lucida. Kommentariy k fotografii* [Camera lucida]. Moscow: Ad-Marginem.
4. Chouliaraki, L. (2008) W stronę analityki mediacji [Towards Mediation Analytics]. In: Duszak, A. (ed.) *Krytyczna analiza dyskursu. Interdyscyplinarne podejście do komunikacji społecznej* [Critical Analysis of Discourse. Interdisciplinary Approach to Social Communication]. Kraków: Fairclough. pp. 305–342.
5. Pirogov, S.V. (2013) Horizons of research of the visual. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science*. 4(24). pp. 124–131. (In Russian).
6. Bergson, A. (1992) *Sobranie sochineniy: v 4 t.* [Collected Works. In 4 vols]. Vol. 1. Moscow: Moskovskiy klub. pp. 50–155.
7. Juszczak, S. (2015) Kultura wizualna – wybrane studia teoretyczne oraz badania empiryczne [Visual Culture – Selected Theoretical and Empirical Studies]. *Chowana*. 2(45). pp. 17–30.
8. Kant, I. (1964) *Sochineniya: v 6 t.* [Works in 6 vols]. Vol. 3. Translated from German. Moscow: Mysl'.
9. Lemke, J.L. (2004) Intertextuality and Educational Research. In: Shuart-Faris, N. & Bloome, D. (eds) *Uses of Intertextuality in Classroom and Educational Research*. Greenwich: Connecticut. pp. 3–14.
10. Foucault, M. (1991) *Germenevtika sub"ekta: Kurs lektsiy, pročitannykh v Kollezh de Frans v 1982 godu* [Hermeneutics of the Subject: A course of lectures delivered at the Collège de France in 1982]. Translated from French. Moscow: Progress. pp. 284–311.
11. Mitchell, W.J.T. (2005) *What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images*. Chicago: University of Chicago.
12. Ivanchenko, G.V. (2009) *Zabota o sebe: istoriya i sovremennost'* [Self Care: History and Modernity]. Moscow: Smysl.

МОНОЛОГИ, ДИАЛОГИ, ДИСКУССИИ

УДК 167.7

DOI: 10.17223/1998863X/42/19

А.Л. Никифоров

ЧТО ДАЛА ЧЕЛОВЕЧЕСТВУ НАУКА НОВОГО ВРЕМЕНИ?

Анализируется развитие науки Нового времени с точки зрения ее социально-исторического значения. Приводятся аргументы в пользу необходимости ее рассмотрения как в первую очередь технаук. Изучается соотношение между задачами поиска истины и технического развития в Новом времени. Делается вывод о том, что, преуспев в развитии техники, наука мало способствовала духовно-нравственному развитию человечества.

Ключевые слова: наука, Новое время, поиск истины, технический прогресс, гуманизация.

1. Одна из книг великого французского математика Анри Пуанкаре называлась «Ценность науки» и открывалась следующими словами: «Отыскание истины должно быть целью нашей деятельности; это – единственная цель, которая достойна ее» [1. С. 155]. Выработка истинного знания о мире – вот основная и, как говорит Пуанкаре, *единственная* цель научного познания. Именно с этой точки зрения рассматривали науку философы XIX в. и представители логического позитивизма, и К. Поппер, И. Лакатос, С. Тулмин, и большая часть тех, кто занимался философией науки. Это представление о науке и ее основной цели прекрасно выразила Е.А. Мамчур: «...наука – особый компонент культуры, и ее основной целью и задачей является получение объективно истинного знания о мире... При этом считается, что необходимым условием выполнения наукой ее основной функции в культуре выступают ее беспристрастность, неангажированность и свобода от ценностных установок» [2. С. 3].

Итак, наука – это сфера человеческой деятельности, главная цель которой состоит в получении обоснованного, объективного, истинного знания о мире или в решении познавательных теоретических головоломок (Т. Кун). Ученый беспристрастен в своих поисках истины, которая для него выступает в качестве наивысшей ценности [3]. Удивительно, но такое представление о науке, которым философия науки руководствовалась на протяжении более ста лет, строго говоря, ошибочно, ибо схватывает лишь одну сторону научной деятельности, вырывая науку из социального контекста и помещая ученого в башню из слоновой кости. Но ведь такой башни нет! Наука существует не в вакууме, а в обществе [4], которое ее финансирует и ставит перед ней задачи, и ученый – не щенок, удовлетворяющий свою природную любознательность, заглядывая во все щели, а представитель определенной культуры, руководствующийся ценностями этой культуры [5].

2. Если более внимательно взглянуть на историю возникновения и развития естествознания Нового времени, то нетрудно заметить, что никакой «чистой» науки, занятой исключительно и только поиском истины, повышением степени правдоподобности или решением теоретических «головоломок», никогда не существовало. Конечно, в науке, как и во всякой сложной человеческой деятельности, существует разделение труда и, несомненно, можно указать исследователей, занимавшихся исключительно решением познавательных задач. Именно эту сторону научного познания, как мне кажется, выделяли и анализировали представители философии науки. В итоге они сконструировали образ науки, выражающий лишь одну, хотя и важную, но все-таки вспомогательную сторону научной деятельности. Если посмотреть на науку как на социальный институт, выполняющий определенную социальную задачу, то становится ясно, что поиск истины является лишь побочной, промежуточной целью науки. Главной же ее общественной задачей и основной ее целью является разработка новых технологий, предназначенных для удовлетворения общественных потребностей [6]. Поиск истины – лишь средство решения этой главной задачи. Формирование науки Нового времени относят к XVII столетию, однако потребность в научных изысканиях и практическая база для их развития сформировались еще в предшествующем столетии.

Колумб, достигший берегов Америки; Васко да Гама, обогнувший Африку и добравшийся до Индии; Магеллан, совершивший первое кругосветное путешествие, открыли для европейцев земной шар. И это открытие имело, прежде всего, громадные социально-экономические последствия. «Ближайшим следствием великих географических открытий явилась эра колониальных захватов. В результате последних в Европу потекло золото, оживилась торговая (и пиратская) деятельность важнейших европейских стран. Английские и французские корсары, нередко состоявшие на государственной службе, нападали на испанские и португальские корабли, грабили прибрежные вестиндские города и таким образом осуществляли «перераспределение» награбленных у туземцев ценностей. Оживленную деятельность развили торговые компании: Ганзейский союз германских городов координировал северную торговлю, на юге то же делали объединения купцов Венеции, Генуи и Флоренции. Рост торговли и колониальное золото стимулировали рост производства средств потребления: цеховое ремесло уступает место капиталистической мануфактуре, хотя последняя все еще основана на ручной технике, а машины продолжают служить лишь как средство замены физической силы человека. Появляются новые технологические мельницы в металлургическом, машиноделательном, деревообрабатывающем, бумагоделательном, суконном, пороховом и в иных производствах» [7. С. 69]. Строятся дороги, прокладываются каналы, возводятся грандиозные архитектурные сооружения, совершенствуются часы и компас. Появление пороховых артиллерийских орудий стимулирует разработку фортификационных сооружений. Бурный подъем хозяйственной, промышленной, торговой деятельности, непрерывные войны феодалов дали мощный импульс научным исследованиям – прежде всего в области механики [8, 9].

В этой общественной атмосфере начинает формироваться наука Нового времени как средство решения практических задач. И первые ученые – Лео-

нардо да Винчи, Никколо Тарталья, Джамбатиста Бенедетти, Вильям Гильберт – одновременно были инженерами. «Галилей был творцом нового экспериментального естествознания, – замечает в связи с этим В.Г. Горохов, – но его новая наука была именно технаукой, одновременно ориентированной и на познание природы и на создание новых технических устройств» [10. С. 52]. Тесная связь нарождающейся науки с ремесленной и инженерной практикой объясняет широкое использование экспериментального метода, что считают отличительной особенностью науки Нового времени. Ведь что такое эксперимент? Это активное воздействие на объект исследования или создание искусственных условий, в которые помещается изучаемый объект. А воздействие на объект или окружающую его среду требует изобретения специальных средств, приборов, поэтому экспериментальная наука необходимо привязана к технике – к средствам воздействия, контроля, измерения. История науки наглядно показывает, как изобретение все более точных и изощренных средств экспериментирования не только давало мощный стимул приращению знаний, но постепенно перерастало в создание технологий, получающих широкое распространение в общественной жизни. «Когда создатели классической термодинамики пришли к идее необратимости, экспериментальная проверка их выводов была неотделима от изучения циклов тепловых двигателей. Когда творцы классической электродинамики (от Фарадея до Максвелла и Лоренца) последовательно вводили немеханическое по своему объективному смыслу представление о полях, экспериментальная проверка результатов была очень близка к работам над трансформаторами, генераторами, двигателями, а впоследствии и электрическими вибраторами и резонаторами, получившими применение в радиотехнике» [11. С. 18–19]. Таким образом, уже сам наиболее характерный метод естествознания Нового времени теснейшим образом связывает науку и технологию.

Наконец, формирование и развитие науки Нового времени происходило в тесной связи с развитием капиталистического промышленного производства. По-видимому, именно симбиоз технауки и капитализма породил в Западной Европе ту цивилизацию, которую известный отечественный философ В.С. Степин называет техногенной. Итак, мой первый тезис таков: *наука Нового времени никогда не была чистым поиском истины, вдохновляемым только познавательным интересом. С самого начала она формировалась и развивалась как технаука.*

Поиск и обоснование объективно истинного знания, в чем видели главную специфику научной деятельности многие философы науки, с точки зрения главной социальной задачи науки всегда был лишь промежуточной, вспомогательной целью научной деятельности, служившей достижению ее главной цели – созданию новой техники. И на вопрос о том, что такое наука, можно ответить так: *наука является способом создания и совершенствования техники на базе достоверных (истинных) знаний.* Конечно, в науке существует разделение труда: теоретики и экспериментаторы, прикладники и те, кто занимается фундаментальными исследованиями, но наука в целом – как социальный институт – призвана служить решению технологических задач, которые ставит перед ней общество.

3. Итак, теперь мы можем попытаться ответить на главный вопрос: что же дала технаука Нового времени человечеству?

Подробный и восторженный ответ на него дают труды многочисленных трубадуров научно-технического прогресса. Мы отметим лишь то, что кажется несомненно важным.

Благодаря развитию техники революционные изменения испытала, прежде всего, сфера трудовой деятельности. Труд крестьянина и ремесленника превратился в труд сельскохозяйственного и промышленного рабочего, сельское хозяйство стало отраслью промышленного производства. Громадный рост производительности труда послужил основой сокращения сельского населения, а в последние десятилетия XX в. постепенно сокращается и слой промышленных рабочих, вытесняемых введением новых технологий. Так называемый «физический» труд постепенно исчезает, и вместе с ним исчезают и обширные слои населения, на протяжении тысячелетий занятые в этой сфере.

Второе, на что хотелось бы обратить внимание, – это развитие средств передвижения. Парусник, лошадь, верблюд – вот основные средства преодоления расстояний в предшествующие эпохи. Их возможностями определялось время, затрачиваемое на преодоление расстояний между народами и странами, определялась величина земного шара. Еще в конце XVIII в., во времена А.Н. Радищева, переезд из Петербурга в Москву был целым «путешествием». Появление парохода и железной дороги, автомобиля и самолета в десятки, а то и в сотни раз сократили время на преодоление расстояний. Земной шар съёжился. Веками люди проживали всю свою жизнь на одном месте, ибо даже поездка в соседний город требовала много времени и усилий, не говоря уже о путешествиях в другие страны. Сейчас за два-три часа самолет доставит вас в любую страну Европы, а за десять часов вы долетите до Америки.

Быть может, еще более важное достижение научно-технического прогресса заключается в громадном развитии средств коммуникации. На протяжении всей предшествующей истории человечества люди могли общаться только со своим ближайшим окружением. Появление почты значительно расширило круг общения. Затем появились газеты, телеграф, радио, телефон, телевидение, а в последние десятилетия – персональный компьютер и Интернет, позволяющие общаться и участвовать в совместной деятельности людям, разделенным многими тысячами километров.

Наконец, несомненным благом было развитие медицины. Человечество избавилось от эпидемий чумы, холеры, оспы, когда-то опустошавших целые страны. Почти вдвое увеличилась средняя продолжительность жизни. Даже в преклонном возрасте современный человек способен продолжать активную деятельность.

Короче говоря, именно технонаука создала ту искусственную среду, в которой живет и трудится современный человек, изменила и облегчила его труд, сделала комфортным его быт, а саму жизнь – более здоровой и долгой. Но почему с каждым годом становится все меньше восторгов по поводу научно-технического прогресса?

4. Обычно говорят о том, что мы далеко не всегда можем предвидеть последствия распространения новых технологий, которые, позволяя решать какие-то задачи, одновременно порождают новые проблемы. Однако это лежит на поверхности. Гораздо важнее другое. Ведь что такое техника? Если кратко

выразить основную мысль, содержащуюся в многочисленных определениях этого термина, то можно сказать следующее: техника – это совокупность искусственных средств, служащих для преобразования окружающего мира. Это преобразование осуществляется для удовлетворения потребностей человека. Каких потребностей?

Потребности обычно разделяют на биологические и социальные или на материальные и духовные. Для сохранения своей биологической жизни человек должен добывать себе пищу, иметь жилище, одежду, должен так устроить свой быт, чтобы иметь возможность вырастить потомство. Именно в целях удовлетворения этих биологических потребностей человек своей материальной деятельностью и преобразует окружающий мир. И техника в колоссальной степени расширяет и усиливает материально-практическую деятельность, позволяя человеку в той же мере увеличивать долю материальных благ, извлекаемых из природы и служащих для удовлетворения его биологических потребностей.

Но что дала технаука для развития и удовлетворения духовных потребностей и запросов человека, для его нравственного роста? По-видимому, было бы несправедливо утверждать, что в этом отношении она ничего не дала человечеству. Побочным результатом научно-технического развития было громадное расширение и углубление наших знаний об окружающем мире, и наука существенно обогатила духовный мир человека, включив в него истинное знание о мире. Она кардинально изменила наши представления о мире: место обозримого античного космоса заняла бесконечная Вселенная с миллионами галактик, звезд, планет, с черными дырами и т.п. Мы гораздо больше знаем об окружающем мире, чем знали люди еще 400 лет назад: исследован и описан земной шар; наши аппараты доставляют нам информацию о Луне, Марсе, Венере; мы проникли в структуру атома и подошли к открытию предельных частиц вещества; легенды и сказания о прошлом сменились научным историческим и археологическим знанием; биология многое узнала и о самом человеческом организме.

Но, как говорили древние, «многознание уму не научает». Наука дала нам знание об окружающем мире и вооружила средствами его преобразования для удовлетворения биологических нужд, но, кажется, она ничего не дала для духовно-нравственного развития человека и даже не пыталась ответить на самые важные вопросы человеческого существования: в чем суть человеческого в человеке? Для чего он живет или должен жить? В чем смысл существования отдельного человека и всего человечества? Что такое смерть, любовь, счастье? На эти и другие вопросы, связанные с пониманием человека как особого, отличного от животного существа, технаука не дала и в силу своей природы даже не стремилась дать ответ.

Более того, ориентируясь на удовлетворение биологических телесных потребностей, технаука склонна видеть в человеке обыкновенный биологический организм, ничем особенным не отличающийся от других животных организмов. Поэтому «общество потребления» оказывается конечным этапом в развитии человечества – этапом, на котором все биологические потребности человека удовлетворены, а других потребностей наука не знает. И она всегда настойчиво боролась с мифологическими, религиозными, философскими представлениями, пытавшимися возвысить человека над его телесной

биологической природой, говорившими ему о стремлении к чему-то высокому, совершенному, о нравственных идеалах и ценностях.

Первое достижение технаук состояло в радикальном изменении картины мира. «Ибо именно в космологии с наибольшей полнотой был выражен теоцентризм средневекового сознания. В геоцентризме Птолемея – Аристотеля, соответственно переработанном в духе христианского вероучения, была наглядно воплощена иерархическая структура мироздания. В средневековой космологии мир низший, «элементарный» – состоящий из четырех элементов-стихий, подверженный рождению, изменению и гибели, противостоит миру горнему, нетленному, небесному, состоящему из вечной нерушимой, нетленной субстанции, где все вечно и неизменно, где светила движутся по совершенным круговым орбитам – именно в силу своего «неземного» совершенства, приводимые в движение неподвижным перводвигателем – отождествленным в схоластике с богом христианства. В этой схеме высшее духовное начало противостоит низшему, материальному. Геоцентризм в наибольшей мере отвечал теоцентризму и антропоцентризму одновременно: неподвижная Земля оказывалась центром сотворенного мира и тем самым гарантировалось центральное положение человека как божественного творения. Оппозиция «земля» и «небо» обретала не столько физический, сколько нравственный и религиозный смысл... Шкала морально-религиозных ценностей совпадает с физической структурой мироздания. При этом физическая структура космоса оказывается лишь внешним выражением сакральной его сущности» [12. С. 37]. В современной же научной картине мира человек низведен до уровня животного – это ничтожный микроб, вцепившийся в глиняный шарик Земли, бессмысленно несущейся в мировое пространство. Если античная и средневековая космология возвышали человека и звали его к совершенству, то научная космология говорит о ничтожности человека перед лицом бесконечного универсума.

Итак, мой второй тезис: *наука дала нам знания о мире и снабдила техническими средствами его преобразования, однако она ничего не сказала о подлинно человеческом в человеке и очень мало содействовала его духовному развитию.*

5. Отличие человека от животных обычно видят в наличии разума – в способности приобретать знания, в умении строить умозаключения и предвидеть последствия своих действий. Однако зачатки разума в этом смысле присущи и многим животным, а способностью рассуждать и вычислять ныне мы наделили машины. Следовательно, не наличие разума является отличительным признаком человека, а что-то иное. Но что? Здесь было бы неуместным обсуждать вопрос о природе человеческого в человеке, однако можно предположить, что одно из основных отличий человека от животного заключается в том, что в своем поведении человек руководствуется не только биологическими инстинктами, а еще чем-то иным. Отечественный философ Ю.М. Бородай полагал, что человек начал отделяться от животного мира с того момента, когда появились первые нравственные запреты, ограничивающие проявления животных инстинктов. «Например, для всех людей без исключения, – писал он, – обязательны два безусловно нравственных постулата, составлявших когда-то конституирующее ядро первобытно-родовых общин, два наидревнейших табу, призванных подавить внутри этой общины

зоологические половые побуждения и агрессивность. Эти два императива, ставшие ныне «врожденными» («само собой разумеющимися»), гласят: 1) не убивай своих родных – отца, братьев; 2) не вступай в половую связь со своей матерью и ее детьми – сестрами» [13. С. 98–99]. Из этих первых нравственных табу впоследствии выросла человеческая мораль – именно то, по-видимому, что делает «бесперое двуногое животное» человеком.

Сегодня человечество далеко ушло от тех первоначальных табу, сфера которых ограничивалась ближайшими кровными родственниками, сейчас область действия моральных норм¹ включает в себя всех людей – независимо от цвета их кожи, вероисповедания, социального положения и т.п. Интересно то обстоятельство, что так называемое «золотое» правило нравственности, гласящее: «не делай другим того, чего бы ты не желал себе», появляется приблизительно в VII в. до н.э. в Китае, Индии, Египте, Греции – в регионах, отстоящих друг от друга на тысячи километров и практически никак не связанных между собой. Почему нравственные запреты носят непререкаемый характер? Потому что за ними стоит гораздо более высокая ценность, нежели ценность отдельной человеческой особи, – род, племя, человечество. Бог или космос. В этом, кажется, состоит основная идея морали: есть что-то высшее по отношению к отдельному человеку – его потребностям, его благополучию и даже его жизни, и служение этому высшему требует от человека подавления его эгоистических биологических инстинктов.

Именно об этом говорили великие учителя человечества, которые стремились внушить человеку высокий нравственный идеал и поднять его над животным миром. Кого же мы находим среди этих «пророков и мыслителей»? Конфуций, Будда, Моисей, Иисус Христос, Мухаммед – основатели великих мировых религий. К ним А.А. Гусейнов добавляет философов, оказавших значительное влияние на духовное развитие человечества, – Сократа, Эпикура, Канта, писателя Л. Толстого, врача А. Швейцера. Но если посмотреть немного шире, то сюда можно было бы присоединить многих писателей и поэтов, художников, скульпторов и архитекторов, композиторов и музыкантов, короче говоря, тех деятелей литературы и искусства, которые стремились раскрыть и развить многообразие духовного мира человека, дать ему образец для подражания, внушить ему высокий нравственный идеал.

6. Итак, к какому же ответу на поставленный в заголовке статьи вопрос мы приходим?

Наука Нового времени чрезвычайно много сделала для удовлетворения биологических потребностей человека, вооружила его техническими средствами покорения и преобразования природы, сделала его в значительной мере независимым от расстояний и многих природных ограничений. Она неизмеримо расширила сферу познанного человеком мира. Однако кроме знаний, она, кажется, ничего не сделала для того, чтобы развить человеческое в человеке, чтобы поднять его над его биологической природой. Духовно-нравственную сторону человеческого существа развивали миф, религия и искусство, включая литературу. Это становится вполне ясно, если мы спросим себя: можно ли назвать духовными учителями человечества Галилея или Ньютона, Лавуазье или Дарвина, Фарадея или Эйнштейна? По-видимому,

¹ См. специальное исследование природы нормативности [14].

каждый согласится с тем, что, несмотря на бесспорные научные достижения этих великих ученых, претендовать на это высокое звание они не могут. Можно сказать, что животное, называемое человеком, наука сделала неизмеримо сильнее, быстрее, неуязвимее, чем любое другое животное, однако она даже и не пыталась изменить его животной природы. Скажем, сейчас, судя по отчетам о продажах, более 5 миллиардов человек на земле пользуются мобильными телефонами и Интернетом.

Ну и что? Стали они от этого лучше?

Литература

1. Пуанкаре А. О науке. М. : Наука, 1983. 736 с.
2. Мамчур Е.А. Образы науки в современной культуре. М. : Канон+ : РООИ «Реабилитация», 2008. 400 с.
3. Nikiforov A.L. et al. Communications in Science: Epistemological, Socio-cultural and Infrastructural Aspects. Materials of the Round Table // Voprosy filosofii. 2017. Iss.11. P. 23–57.
4. Kasavin I.T. Mega-projects and Global Projects: Science between Utopia and Technocracy // Voprosy filosofii. 2015. Iss. 9. P. 40–56.
5. Barash R. Antonovskiy A.Yu. “Truth” and “authority” as categories of social philosophy // Monitoring of Public Opinion : Economic and Social Changes. 2017. № 5. P. 120–134.
6. Lektorskiy V.A. et al. Humanities and Social Technologies // Voprosy filosofii. 2013. Iss.7. P. 3–30.
7. Боголюбов А.Н., Григорьян А.Т. Классическая механика и техника XVII–XIX вв. // Механика и цивилизация XVII–XIX вв. / под ред. А.Н. Боголюбова, А.Т. Григорьян. М., 1979. С. 68–110.
8. Stoliarova O.E. Should We Conceive Science outside the History? // Epistemology & Philosophy of Science. Vol: 51, Iss. 1. P. 47–51.
9. Antonovskiy A.Yu. Evolutionary approach to the Development of Science // Epistemology & Philosophy of Science. 2017. Vol. 52, Iss. 14. P. 201–214.
10. Горохов В.Г. Эволюция инженерии: от простоты к сложности. М. : ИФ РАН, 2015. 188 с.
11. Кузнецов Б.Г. Понятие ценности науки и проблема ее воздействия на цивилизацию // Механика и цивилизация XVII–XIX вв. / под ред. А.Н. Боголюбова, А.Т. Григорьян. М., 1979. С. 8–20.
12. Горфункель А.Х. Ренессансные предпосылки возникновения классической механики // Механика и цивилизация XVII–XIX вв. / под ред. А.Н. Боголюбова, А.Т. Григорьян. М., 1979. С. 21–44.
13. Бородай Ю.М. Эротика – смерть – табу: трагедия человеческого сознания. М. : Гнозис : Русское феноменологическое общество, 1996. 416 с.
14. Kasavin I.T. Norms of Cognition and Cognition of Norms // Epistemology & Philosophy of Science. 2017. Vol. 54, Iss. 4. P. 8–19.

Alexander L. Nikiforov, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

E-mail: nikiforov_first@mail.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 179–187.

DOI: 10.17223/1998863X/42/19

HOW THE MODERN AGE SCIENCE HAS ENRICHED THE HUMANITY

Keywords: science; Modern Age; search for truth; technological progress; humanism.

The author discusses the problem of the origins of natural sciences as well as the problem of their usefulness. He argues that there is a widespread belief in philosophy of science that science is a sphere of human activity which aims at producing objectively true knowledge. Search for truth appears to be the main purpose of science. He claims that this belief remains naive or even misleading. Science as one of social institutions also aims at carrying out some socially determined functions. Yet the most important function here is not the search for truth but technical development. The author argues that

the search for truth represents an instrument for technical progress solely. The great geographical discoveries resulted in the European political expansion and gold enrichment. The development of ship-building, the rise of markets and infrastructure became the consequences of this process. The author notes that the first scientists (Leonardo, Niccolò Tartaglia) were at the same time great inventors. This fact shows that the Modern Age science primarily appears to be technoscience. The rise of experiment as a key method of science also revealed a close connection between science and technology. The author shows that the Modern Age science development has resulted in the technological improvement of human labor and communication. He claims that the Modern Age science has created an artificial world, which we now call “civilized”. It has really contributed to the total satisfaction of our biological needs, but it has failed in the improvement of our spiritual life. However, religion, arts, philosophy and even mythology have always been dealing with this. The author concludes that these spheres have played a major role in the spiritual growth of the humanity.

References

1. Poincare, A. (1983) *O nauke* [On Science]. Translated from French. Moscow: Nauka.
2. Mamchur, E.A. (2008) *Obrazy nauki v sovremennoy kul'ture* [The images of science in modern culture]. Moscow: Kanon+, Reabilitatsiya.
3. Nikiforov, A.L. et al. (2017) Communications in Science: Epistemological, Socio-cultural and Infra-structural Aspects. Materials of the Round Table. *Voprosy filosofii*. 11. pp. 23–57. (In Russian).
4. Kasavin, I.T. (2015) Megaproekty i global'nye proekty: nauka mezhdru utopizmom i tekhnokratizmom [Mega-projects and Global Projects: Science between Utopia and Technocracy]. *Voprosy filosofii*. 9. pp. 40–56.
5. Barash, R. & Antonovskiy, A.Yu. (2017) “Truth” and “authority” as categories of social philosophy. *Monitoring obshchestvennogo mneniya – Monitoring of Public Opinion*. 5. pp. 120–134. (In Russian). DOI: 10.14515/monitoring.2017.5.08
6. Lektorskiy, V.A. et al. (2013) Humanities and Social Technologies. *Voprosy filosofii*. 7. pp. 3–30. (In Russian).
7. Bogolyubov, A.N. & Grigoryan, A.T. (1979) Klassicheskaya mekhanika i tekhnika XVII–XIX vv. [Classical mechanics and technology of the 17th – 19th centuries]. In: Bogolyubov, A.N. & Grigoryan, A.T. (eds) *Mekhanika i tsivilizatsiya XVII–XIX vv.* [Mechanics and Civilization of the 17th–19th Centuries]. Moscow: Nauka. pp. 68–110.
8. Stoliarova, O.E. (2017) Should We Conceive Science Historically? *Epistemologiya i filosofiya nauki – Epistemology & Philosophy of Science*. 51(1). pp. 47–51. (In Russian). DOI: 10.5840/eps20175112
9. Antonovskiy, A.Yu. (2017) Evolutionary approach to the Development of Science. On the Russian translation of N. Luhmann's “Evolution of Science”. *Epistemologiya i filosofiya nauki – Epistemology & Philosophy of Science*. 52(14). pp. 201–214. (In Russian). DOI: 10.5840/eps201752239
10. Gorokhov, V.G. *Evolutsiya inzhenerii: ot prototy k slozhnosti*. Moscow: IF RAN, 2015. 188 s.
11. Kuznetsov, B.G. (1979) Ponyatie tsennosti nauki i problema ee vozdeystviya na tsivilizatsiyu [The concept of the value of science and the problem of its impact on civilization]. In: Bogolyubov, A.N. & Grigoryan, A.T. (eds) *Mekhanika i tsivilizatsiya XVII–XIX vv.* [Mechanics and Civilization of the 17th–19th Centuries]. Moscow: Nauka. pp. 8–20.
12. Gorfunkel, A.Kh. (1979) Renessansnye predposylki vozniknoveniya klassicheskoy mekhaniki [Renaissance prerequisites for the emergence of classical mechanics]. In: Bogolyubov, A.N. & Grigoryan, A.T. (eds) *Mekhanika i tsivilizatsiya XVII–XIX vv.* [Mechanics and Civilization of the 17th–19th Centuries]. Moscow: Nauka. pp. 21–44.
13. Boroday, Yu.M. (1996) *Erotika – smert' – tabu: tragediya chelovecheskogo soznaniya* [Eroticism – death – taboo: The tragedy of human consciousness]. Moscow: Gnozis, Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo.
14. Kasavin, I.T. (2017) Norms of Cognition and Cognition of Norms. *Epistemologiya i filosofiya nauki – Epistemology & Philosophy of Science*. 54(4). pp. 8–19. (In Russian). DOI: 10.5840/eps201754461

УДК 001.38

DOI: 10.17223/1998863X/42/20

И.Т. Касавин

ДЕТСТВО НАУКИ ПРОШЛО БЕЗВОЗВРАТНО¹

Критическому анализу подвергается тезис о том, что наука через свои технические приложения дала человечеству лишь удовлетворение биологических потребностей, а культуротворческую функцию выполняют религия и мораль. Показывается ограниченность утилитаристской трактовки науки и техники, не учитывающей их роль в формировании современного мировоззрения. Обосновывается противоположное понимание науки и техники как продвинутых культурных практик – образцов для развития личности и общества на основе ценностей рациональности, толерантности, рефлексивности.

Ключевые слова: утилитаризм науки, культурная ценность науки, техника, истина, этика.

Реформа науки, идущая последние четыре года в России, дав много неоднозначных и прямо негативных эффектов, сделала, по крайней мере, одно благое дело. Отныне ученые знают, где они живут, – не в башне из слоновой кости, не в попперовском «третьем мире» и даже не в научном сообществе Т. Куна. Их место теперь в мире, который спроектировал П. Фейерабенд [1]. Там всем культурным традициям, включая науку, предоставлены равные права и одинаковый доступ к центрам власти. Научный эксперт отодвинут от площадки, где принимаются решения, и поставлен в один ряд со священником, артистом, спортсменом и рабочим с Уралвагонзавода. В таком мире для достижения научного успеха или завоевания общественного авторитета используется метод «все дозволено». В нем эксперимент и логическое доказательство соседствуют с риторическим приемом, медиаскандалом, шельмованием оппонента, плагиатом и коррупцией. Высокие идеалы как жизненная ориентация и рациональное мышление как метод достижения цели уступают в эффективности голому прагматизму и «зомбоящерику». Ученый утрачивает иллюзии, взрослеет и становится таким же, как все [2].

Философ же тоже взрослеет и вспоминает, что современная наука имеет долгую историю, которая совсем не похожа на сказочки о мальчике, собирающем камешки на берегу океана. В этой истории немалое место занимали войны, казни, тайные общества, магические ритуалы, поиски золота, компромиссы с религией и церковью, заигрывания перед властью имущими, неумная жажда господства над природой во что бы то ни стало и монотонное, напоминающее вышивание крестиком совершенствование технических устройств. И тут блекнет просвещенческий идеал научного знания как поиска объективной истины, торжества рационального мышления и основы социального прогресса.

¹ Исследование выполнено по гранту РНФ № 18-18-00238, «Негумбольдтовские зоны обмена: идея и проект новой научной инфраструктуры».

А.Л. Никифоров последовательно приходит именно к этому заключению и обнаруживает, что все развитие науки оказалось неспособным на то, чтобы вывести человека из его животного состояния. Наука, создавая технические артефакты, удовлетворяла исключительно биологические потребности человека и не способствовала его возвышению над природой. Иное дело – религия, искусство, мораль. Именно они формировали и развивали духовные потребности человека, по сути, сделали человека человеком. Пусть наука и техника создали искусственную среду обитания человека, его особую экологическую нишу, которую можно перестраивать по своему разумению. Пусть Земля постепенно превращается из небесного тела в своего рода космический корабль, на котором человек путешествует в пространстве и того и гляди еще полетит к неведомым мирам. Комфорт, здоровье, продолжительность жизни, достигнутая на этом корабле, – это все не столь важно, полагает А.Л. Никифоров. Ведь преобразование окружающего мира служит удовлетворению лишь биологических потребностей человека. Так поступают и муравей, и пчела, и бобёр в меру своих способностей, и наука не возвышает человека над ними.

Итак, из того, что наука не выдвигает своей преимущественной целью поиск истины, следует, по мнению А.Л. Никифорова, что она направлена исключительно на удовлетворение биологических потребностей человека, а средством этого выступает техника, использование которой не имеет никаких дополнительных позитивных последствий. Лично мне этот вывод трудно разделить с точки зрения как формы, так и содержания.

И все же согласимся для начала с нашим коллегой в том, что поиск истины в смысле зеркальной копии реальности не является исключительной целью современных ученых. Они, впрочем, нечасто принимают именно такую трактовку истины как соответствия реальности. Для математизированного естествознания более характерны понимание истины как когеренции, т.е. взаимного соответствия разных элементов теоретического знания, выводимость, непротиворечивость, простота и прочие критерии внутреннего совершенства знания. Практическая эффективность теории, возможность ее использования для технических приложений есть уже иной, прагматический критерий совершенства знания, не важно, называем его истиной или как-то иначе. Конечно, достижение такого совершенства не является последней целью науки, но оно имеет далеко идущие последствия.

Дело в том, что наука с самого начала ее возникновения еще в Античности формировала особый тип личности и специфический способ общения. Наука, будучи далеко не самой прибыльной сферой общественного труда, привлекала в основном таких людей, для которых исследовательская деятельность представляет самостоятельную ценность. Вне зависимости от их материальной обеспеченности Бойль и Гук, Гюйгенс и Лейбниц, Дэви и Фарадей, Дарвин и Мендель в равной степени были привержены научному этосу, требовавшему самоотверженной преданности науке. Этос науки включал такие нормы, как самокритичность и способность воспринимать чужую критику, нацеленность на новое знание, следование правилам логики, серьезное отношение к данным эксперимента и процедуре доказательства, ответственность за опубликованный результат [3]. По мере того как научное образование распространялось все шире, нормы научного этоса транслировались в

общество, способствуя его толерантности и демократизации. Идея равенства граждан перед юридическим и моральным законом не случайно распространялась параллельно тому, как ученые осознали свое равенство перед истиной (законами логики, фактами, доказательствами). Для Аристотеля логика служила условием возможности этики. Юм предпринял теоретико-познавательный дискурс для того, что раскрыть природу человека. У Канта практический разум надстраивается над теоретическим. Наука уже в древние времена активно создавала нового человека и сообщество ученых, в то время как общество в целом продолжает и сегодня безуспешно требовать от человека «не убий», «не укради» и «не возжелай жены ближнего своего». Таким образом, первое возражение А.Л. Никифорову опирается на обнаружение культуротворческой функции науки. Наука как особая культура все-таки способствовала очищению и смягчению нравов вопреки мнению Ж.-Ж. Руссо.

Мой второй аргумент касается вопроса о природе техники [4]. Так ли банальны и одномерны смысл и назначение технической культуры? Простейший образ технического устройства – это продление человеческой руки. «Так данное самой природой становится органом его деятельности, органом, который он присоединяет к органам своего тела, удлинняя таким образом, вопреки библии, естественные размеры последнего» [5. С. 190]. Создавая технические артефакты и в пределе всю область материальной культуры, человек частично отчуждает вове присущие ему способности (силы, знания, навыки), обеспечивая их количественное увеличение. Впрочем, в функционале современного технического устройства трудно распознать нечто человеческое. Искусственная природа в ходе своего многовекового развития далеко оторвалась от своего естественного прототипа и во многом обрела самостоятельность. Философы нередко говорят даже об отчуждении, враждебности техники для современного человека [6]. Но это, в свою очередь, означает, что техника проблематизирует и расширяет мировоззренческий горизонт, предъявляет новые требования гармонизации искусственного и естественного, общества и природы, движущие человека к новому витку эволюции [7].

Взять хотя бы отношения между этикой и техникой, которые нередко трактуются как вполне однонаправленные. Биоэтика, например, выдвигает определенные требования по поводу экспериментов с животными. Но эти требования порой лишь тормозят развитие науки в некоторых странах Европы, США, как это произошло, например, с клонированием человека, и дают конкурентные преимущества тем странам, где эти биоэтические принципы не соблюдаются (Китай). Вместе с тем есть примеры, когда развитие самой науки и техники предоставляет реальные возможности для реализации биоэтических требований. Так, в современной компьютерной биологии развития [8] складывается совершенно неожиданный синтез традиционной натуралистической биологии, редукционистской биологии, этологии и компьютерной науки. Благодаря методам сканирования и визуализации живых организмов последние исследуются одновременно и как живые существа в естественной среде, и как объекты, подлежащие разложению на элементы и количественному описанию.

«Принципиальным новшеством является возможность создания имиджей живых биологических объектов, что открывает перспективу неинвазивной работы... Важнейшим компонентом компьютерной биологии является анализ

полученных изображений. Разработка и применение различных софтов для анализа одного и того же изображения – оригинальный путь верификации полученных данных в компьютерной биологии. Тем самым радикально изменилась исследовательская парадигма в биологической практике. Появилась возможность уменьшить степень внешнего (повреждающего) воздействия на объект, т.е. сузить сферу деятельности принципа дополнительности. При этом пропорционально уменьшению этого внешнего влияния возрастает качество данных о строении и функции живого объекта, что напрямую связано с точностью измерения его морфологического или физиологического состояния в ходе неинвазивного исследования» [9. С. 157].

Вот каким необычным путем реализуется принцип дополнительности в биологии, объединяющий натуралистическую этику в стиле «watch no touch» и точное количественное описание живого биологического объекта. В перспективе это прокладывает путь к такому же щадящему «технологическому» воздействию на живые объекты, не только не мешающему, но и способствующему их нормальному функционированию. Открывается новая перспектива биомедицинских исследований, в рамках которых уйдет в прошлое большая часть инвазивных хирургических методов и к телу человека станут относиться принципиально иначе. Может быть реализована принципиально иная, условно говоря, «восточная» программа. В ее рамках состоится научная расшифровка и переосмысление загадочных методов народной медицины, которые сегодня еще не могут быть инкорпорированы в науку. Так наука и техника иницируют и обеспечивают условия этического отношения к живой природе и самому человеку.

Пусть выдающиеся ученые, совершившие переворот в науке (Галилей, Дарвин, Эйнштейн), не всеми признаются в качестве «великих учителей человечества» по типу мифических Будды или Христа. И все же их вклад в интеллектуальный и моральный прогресс человечества чрезвычайно велик. Переворот в сознании, обязанный их открытиям, не только создает новую картину мира и человека. Они опровергают утилитарное представление о науке и технике, ведущее свою родословную из детства науки – от программы «полезной науки» Ф. Бэкона. Философия в товаре усматривает ценность, в полезном – возвышенное, в цивилизации – культуру. Философия идет еще дальше, представляя науку и технику как самые продвинутые культурные практики [10], транслирующие рациональные ценности. На этом основан и призыв к осознанию научного знания как общественного блага [11], не подлежащего низведению до роли товара или услуги.

Литература

1. *Feyerabend P.* Against Method. Outline of an anarchist theory of knowledge. New York : Verso books, 1975. 339 p.
2. *Pruzhinin B.I.* et al. Communications in Science: Epistemological, Socio-cultural and Infrastructural Aspects. Materials of the Round Table // *Voprosy filosofii*. 2017. Iss. 11. P. 23–57.
3. *Merton R.K.* The Sociology of Science. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1973. 605 p.
4. *Stoliarova O.E.* Technoscience as an Experimental Environment and Experimental Methodology // *Epistemology & Philosophy of Science*. 2016. Vol. 48. Iss. 2. P. 40–44.
5. *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. 2-е изд. Т. 23. М. : Госполитиздат, 1960. 907 с.
6. *Кутырев В.А.* Время mortido // *Вопросы философии*, 2011. № 7. С. 18–29.
7. *Antonovskiy A.Yu.* Evolutionary Approach to the Development of Science // *Epistemology & Philosophy of Science*. 2017. Vol. 52. Iss.14. P. 201–214.

8. *Системная компьютерная биология* / отв. ред. Н.А. Колчанов, С.С. Гончаров, В.А. Лихошвай, В.А. Иванисенко. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2008. 769 с.

9. Тирас Х.П. Этика и практика биологического исследования: 200 лет эволюции // *Философия науки и техники*. 2015. Т. 20. С. 144–168.

10. Lektorskiy V.A. et al. Humanities and Social Technologies // *Voprosy filosofii*. 2013. Iss. 7. P. 3–30.

11. Callon M. Is Science a Public Good. Fifth Mullins Lecture, Virginia Polytechnic Institute, 23 March 1993 // *Science, Technology and Human Values*, 1994. 19 (4). P. 395–424.

Ilya T. Kasavin, Institute of Philosophy, Russian Academy of Science (Moscow, Russian Federation).

E-mail: itkasavin@gmail.com

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 188–192.

DOI: 10.17223/1998863X/42/20

THE CHILDHOOD OF SCIENCE HAS PASSED IRREVOCABLY

Keywords: utilitarian understanding of science; cultural value of science; technology; truth; ethics.

The article aims at a critical analysis of a thesis that science satisfies solely human biological needs through its technical applications beginning with its rise in the 17th-century Europe, while the cultural and spiritual development remains primarily the function of religion and morality. In contrast to this, the author demonstrates the limits of the utilitarian interpretation of science and technology which disregards their role in shaping the modern worldview. The article justifies an opposite understanding of science and technology as a valuable source of the general worldview and even the common sense features (the sphere of unquestioned foundations) of the contemporary generation. In this context, the sharp division between the biological (animal) and cultural (specifically human) needs appears obsolete for the modern society currently determines and even construes both of them. Science and technology receive here a particular and paradigmatic function. They serve as advanced cultural practices: selected and elaborated designs for the development of the individual and society based on the values of rationality, tolerance, reflexivity.

References

1. Feyerabend, P. (1975) *Against Method. Outline of an anarchist theory of knowledge*. New York: Verso books.

2. Pruzhinin, B.I. et al. (2017) Communications in Science: Epistemological, Socio-cultural and Infra-structural Aspects. Materials of the Round Table. *Voprosy filosofii*. 11. pp. 23–57. (In Russian).

3. Merton, R.K. (1973) *The Sociology of Science*. Chicago: University of Chicago Press.

4. Stoliarova, O.E. (2016) Technoscience as an Experimental Environment and Experimental Methodology. *Epistemologiya i filosofiya nauki – Epistemology & Philosophy of Science*. 48(2). pp. 40–44. (In Russian).

5. Marx, K. & Engels, F. (1960) *Sochineniya* [Works]. 2nd ed. Vol. 23. Translated from German. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury.

6. Kuttyrev, V.A. (2011) Vremya mortido [The time of mortido]. *Voprosy filosofii*. 7. pp. 18–29.

7. Antonovskiy, A.Yu. (2017) Evolutionary Approach to the Development of Science. *Epistemologiya i filosofiya nauki – Epistemology & Philosophy of Science*. 52(14). pp. 201–214. (In Russian). DOI: 10.5840/eps201752239

8. Kolchanov, N.A., Goncharov, S.S., Likhoshvay, V.A. & Ivanisenko, V.A. (2008) *Sistemnaya komp'yuternaya biologiya* [System Computer Biology]. Novosibirsk: SB RAS.

9. Tiras, Kh.P. (2015) Ethics and Practice of Biological Research 200 Yearsof Evolution. *Filosofiya nauki i tekhniki – Philosophy of Science and Technology*. 20(1). pp. 144–168. (In Russian).

10. Lektorskiy, V.A. et al. (2013) Humanities and Social Technologies. *Voprosy filosofii*. 7. pp. 3–30. (In Russian).

11. Callon, M. (1994) Is Science a Public Good. Fifth Mullins Lecture, Virginia Polytechnic Institute, 23 March 1993. *Science, Technology and Human Values*. 19(4). pp. 395–424. DOI: 10.1177/016224399401900401

УДК 1:001

DOI: 10.17223/1998863X/42/21

Е.В. Масланов

КОНСТРУИРОВАНИЕ ИЛИ ИССЛЕДОВАНИЕ?¹

Техника играла важную роль в развитии научного знания. Развитие техники не всегда сопровождалось развитием науки новоевропейского типа. До формирования новоевропейской науки ученые стремились найти «окончательные законы мироздания». Новоевропейская наука сосредоточила усилия на «конструировании» новых практик, инструментария и исследовательских полей. Она стремится не только объяснить природу, но и через «конструирование» изменить ее.

Ключевые слова: наука, научное знание, техника, конструктивизм.

В своей статье А.Л. Никифоров отметил, что основной задачей естествознания Нового времени выступала разработка новых технологий, предназначенных для удовлетворения общественных потребностей. Поэтому его первый тезис таков: «...наука Нового времени никогда не была чистым поиском истины, вдохновляемым только познавательным интересом [1. С. 68–75]. С самого начала она формировалась и развивалась как технонаука» [2. С. 40–44], а «на вопрос о том, что такое наука, можно ответить так: наука является способом создания и совершенствования техники на базе достоверных (истинных) знаний».

При всей справедливости этого тезиса, на наш взгляд, все же стоит обратить внимание на некоторое противоречие: развитие техники, решение технических задач происходило и до формирования науки Нового времени. К примеру, винт Архимеда, термоскоп Филона, приспособление Герона для автоматического открывания дверей храма были изобретены еще в Античности, технологические изменения сопровождали и развитие культуры европейского Средневековья. Техника активно развивалась и в культурных ареалах, в которых, собственно говоря, европейская наука Нового времени и не появилась. Около 960 г. в Китае был изобретен компас, к 1280 г. получили широкое распространение вертикальные водяные мельницы. В Китае были изобретены бумага и порох, использовались ткацкие станки, освоение энергии воды шло параллельно с Европой, а к XIV в. китайские корабли были самыми совершенными кораблями мира, выдерживавшими океанские плавания. Однако бурное и активное развитие техники так и не привело к тому, что в Китае появилось что-то подобное новоевропейской науке. Получается, что стремление решить технические задачи, удовлетворить общественные потребности, создания новых приборов возможно и без появления науки Нового времени.

А.Л. Никифоров отмечает, что тесная связь нарождающейся науки с ремесленной и инженерной практикой² объясняет широкое использование экс-

¹ Исследование выполнено по гранту РНФ № 18-18-00238, «Негумбольдтовские зоны обмена: идея и проект новой научной инфраструктуры».

² Образующих своего рода «зоны обмена» [3. С. 8–17].

периментального метода, что считается отличительной особенностью науки Нового времени. Этим она отличается от появившихся, к примеру, в эпоху эллинизма подходов к изучению природы. В эпоху эллинизма изучение природы было связано с практикой, но она понималась как частное дело «смертных», носящее случайный характер и иногда искажающее «естественное» состояние дел в мире. В задачи ученого входило познание мира как «целого», «усмотрение» универсальных принципов и законов его существования. «Опыт в устах греческих ученых, – пишет А.В. Ахутин, – это либо свидетельство чувств, на которые можно ссылаться, но которые мало что значат в теоретическом отношении, поскольку находятся в ряду случайных и, возможно, софистических аргументов, либо отдельные единичные явления и события, которые вызывают удивление и нуждаются в объяснении, либо же... „действительные“ опыты, имеющие характер подтверждающих или опровергающих примеров» [4. С. 104]. Античный ученый пытается исследовать «истинные» закономерности устройства космоса.

В науке Нового времени, как известно, происходит переосмысление подхода к эксперименту. Новоевропейский эксперимент предполагает построение модели изучаемого предмета, процесса или явления, в том числе математической модели, использования теоретически нагруженных понятий и формализмов. В процессе проведения эксперимента происходит уточнение теоретических знаний о предметах, процессах или явлениях. Технические устройства, технологические решения как развивают науку, так и переносят результаты научной деятельности в непосредственную практику. Именно в результате этой деятельности происходит формирование, «конструирование» объекта исследования. Использование различного инструментария позволяет ученому по-разному «сконструировать» изучаемую «реальность». В рамках новоевропейского научного исследования ученый стремится не только открыть «законы» мироздания, но и определенным образом «конструирует» и «переконструирует» исследуемую «реальность».

Конструирование исследовательского поля при помощи технического инструментария позволяет постоянно совершать открытия, которые могут быть проверены другими учеными. Успешная проверка и признание полученного результата позволяют перейти к следующему открытию. Новоевропейский ученый может сосредоточить свои усилия на разработке новых технических приборов, новых способов экспериментирования, конструировании новых исследовательских позиций. В результате формируется исследовательская практика, включающая как постоянное производство новых инструментов, так и разработку новых интеллектуальных способов работы с полученными данными, способов их обработки и представления. «Эта новая исследовательская техника, – пишет Р. Коллинз, – состоит из процедур, которыми можно манипулировать в целях совершения новых открытий; и вместе с тем данная техника обеспечивает воспроизводимость результатов и, следовательно, возможность их перенесения в неких стандартизированных формах в другие места... Сеть исследовательских техник и приборов теперь вступает в симбиоз с человеческой сетью интеллектуалов, охватывающих ряд поколений» [5. С. 682].

Все эти нововведения позволяют сформироваться группе ученых, ориентированных на разработку нового оборудования и создание технических ре-

шений. Результаты этих исследований конвертируются в «культурный капитал» ученого, позволяют рассчитывать на внимание своих коллег и, возможно, широкой публики. Ученые сосредотачивают внимание не столько на стремлении «открыть окончательные законы мироздания», что они декларируют как важнейшую цель своих исследований, сколько на разработке новых исследовательских практик, «конструировании» исследовательских полей и необходимого для исследований инструментария.

В итоге одним из основных достижений науки Нового времени стало то, что она изменила подход к изучению окружающего мира. Большинство предшествовавших исследовательских практик, которые, так же как и новоевропейская наука, все же «конструировали» свой предмет исследования, стремились объяснить мир, найти «окончательные законы мироздания», позволяющие открыть «гармонию Природы». Новоевропейская наука отказалась от такого подхода. Декларируя поиск «окончательных законов мироздания» и сохраняя «наивный реализм», новоевропейские ученые сосредоточили внимание именно на «конструировании» новых исследовательских практик, новых приборов, новых технологических решений. Наука постепенно становилась практикой, которая через конструирование стремится не только описать и объяснить мир, но и изменить его [6. С. 23–57].

Изменение точки зрения позволило новоевропейским ученым не только совершать отдельные технологические открытия, но и создать условия, при которых они стали массовыми. Добившись значимых результатов в реализации этой задачи, наука Нового времени довольно мало внимания стала уделять духовной стороне человека, так как он стал одним из рассматриваемых наукой «конструктов». Наука «ничего не сказала, – точно отмечает А.Л. Никифоров, – о подлинно человеческом в человеке и очень мало содействовала его духовному развитию». Правда, это и не входило в ее задачи, добавим мы от себя.

Литература

1. *Antonovski A.Yu.* Social Philosophy of Science as the Gardian of the “Incarnation of truth in the World” // *Epistemology & Philosophy of Science*. 2017. Vol. 51, Iss. 1. P. 68–75.
2. *Stoliarova O.E.* Tehnoscience as an Experimental Environment and Experimental Methodology // *Epistemology & Philosophy of Science*. 2016. Vol. 48, Iss. 2. P. 40–44.
3. *Kasavin I.T.* A. Trading zones as a subject-matter of social philosophy of science // *Epistemology and Philosophy of Science*. Vol. 51, Iss. 1. P. 8–17.
4. *Ахутин А.В.* История принципов физического эксперимента : От античности до XVII века. М. : Наука, 1976. 292 с.
5. *Коллинз Р.* Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск : Сибирский Хронограф, 2002. 1280 с.
6. *Communications in Science: Epistemological, Socio-cultural and Infrastructural Aspects : Materials of the Round Table* // *Voprosy filosofii*. 2017. Iss. 11. P. 23–57.

Evgeniy V. Maslanov, Institute of Philosophy, Russian Academy of Science (Moscow, Russian Federation).

E-mail: evgenmas@rambler.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 193–196.

DOI: 10.17223/1998863X/42/21

CONSTRUCTING OR RESEARCHING?

Keywords: science; scientific knowledge; technology; constructivism.

The article analyzes the question of the specifics of the New European approach to the study of the world. Technology played an important role in the development of scientific knowledge. The development of technology was not always accompanied with the development of science of the New European type. The experiment played an important role in the development of the New European science. Elements of experimental knowledge were present in the cognitive activities of other epochs, for example, in the Hellenistic era, but at that time it served to confirm the “speculative” knowledge of the world focused on the search for the “ultimate laws of the universe”. The New European science has focused its efforts on “constructing” new research practices, tools and research fields. As a result, it seeks not only to explain nature, but through “constructing” to change it.

References

1. Antonovskiy, A.Yu. (2017) Social Philosophy of Science as the Guardian of the “Incarnation of Truth in the World”. *Epistemologiya i filosofiya nauki – Epistemology & Philosophy of Science*. 51(1). pp. 68–75. (In Russian). DOI: 10.5840/eps201751110
2. Stoliarova, O.E. (2016) Technoscience as an Experimental Environment and Experimental Methodology. *Epistemologiya i filosofiya nauki – Epistemology & Philosophy of Science*. 48(2). pp. 40–44. (In Russian).
3. Kasavin, I.T. (2017) Trading zones as a subject-matter of social philosophy of science. *Epistemologiya i filosofiya nauki – Epistemology & Philosophy of Science*. 51(1). pp. 8–17. (In Russian). DOI: 10.5840/eps20175111
4. Akhutin, A.V. (1976) *Istoriya printsipov fizicheskogo eksperimenta. Ot antichnosti do XVII veka* [History of the principles of physical experiment. From antiquity to the 17th century]. Moscow: Nauka.
5. Collins, R. (2002) *Sotsiologiya filosofiy: global'naya teoriya intellektual'nogo izmeneniya* [Sociology of Philosophy: A Global Theory of Intellectual Change]. Translated from English by N.S. Rozov, Yu.B. Vertgeym. Novosibirsk: Sibirskiy Khronograf.
6. Pruzhinin, B.I. et al. (2017) Communications in Science: Epistemological, Socio-cultural and Infra-structural Aspects. Materials of the Round Table. *Voprosy filosofii*. 11. pp. 23–57. (In Russian).

УДК 165.63

DOI: 10.17223/1998863X/42/22

Т.Д. Соколова

О ЛОЖНЫХ ДИХОТОМИЯХ: ОТВЕТ А.Л. НИКИФОРОВУ

Критикуются выдвинутые А.Л. Никифоровым утверждения о целях и результатах развития науки Нового времени. Основной контраргумент заключается в том, что противопоставление «науки как поиска истины» и «науки как развития технологий» является теоретически несостоятельным, так как приводит к ложной дихотомии, основанной на подмене тезиса.

Ключевые слова: наука, история науки, философия науки.

В статье «Что дала человеку наука Нового времени?» (2018) А.Л. Никифоров в свойственной ему манере предлагает вниманию читателя несколько утверждений, касающихся развития научно-технического прогресса и его роли в общественной жизни. Некоторые из этих утверждений можно охарактеризовать как радикальные, другие – как тривиальные, а еще несколько – как явные преувеличения. Первые два тезиса, выдвинутые А.Л. Никифоровым, принадлежат сфере эпистемологии и философии науки и поэтому затрагивают предмет моих научных интересов [1. С. 23–57], последний же тезис принадлежит скорее сфере этики и социальной философии. Не будучи специалистом по этическим вопросам, я воздержусь от подробного рассмотрения последнего тезиса, однако в силу того, что этот тезис выводится из двух предыдущих, оставить его без внимания все же не представляется возможным.

Основной проблемой данного текста, на мой взгляд, является неявная подмена тезиса при обсуждении исходного вопроса. Исходный вопрос «Что наука Нового времени дала человечеству?» сначала подменяется вопросом о целях и природе научного познания вообще, затем о фактическом социальном существовании и функционировании науки, потом автор приводит некоторые технические достижения научного прогресса (игнорируя фундаментальные теории его же), объявляет развитие техники причиной формирования общества потребления, а заканчивает (возвращаясь к исходному вопросу) выводом о том, что наука Нового времени никак не повлияла на «духовность человека». При этом что же такое эта самая духовность, тождественна ли она восприимчивости к этическим или эстетическим нормам, образованности или условной «культурности» или представляет собой нечто совершенно иное и специфическое, автор не объясняет. Несостоятельность данной цепочки рассуждений я и попробую обосновать, обращаясь к ее отдельным положениям.

Начинает свое рассуждение А.Л. Никифоров с обозначения *цели* научного познания в том виде, в котором ее формулировали некоторые ученые (пусть и философствующие), а также некоторые философы (не являющиеся учеными). Эта благородная *цель* науки или научной деятельности – поиск истинных и объективных сведений об окружающем мире. Стоит отметить, что данное определение никак не характеризует *результаты* научной дея-

тельности ни для самих ученых, ни для общества. Аналогичным образом целью получения высшего образования может быть устройство на высокооплачиваемую работу, а результатом – разочарование и головная боль. Тем не менее определение науки как незаинтересованного поиска истины вполне имеет право на существование хотя бы потому, что в отличие от различных социологических подходов к исследованию научного познания оно пытается очертить некий абстрактный и не всегда выполнимый идеал научной деятельности, т.е. определить «научность» науки вне зависимости от социальных институтов, экономических реалий, политических потрясений и прочих неинтересных для ученого вещей (если, конечно, он не социолог, экономист или политолог).

Следующий теоретический шаг А.Л. Никифорова – довольно тривиальное наблюдение, что наука существует в обществе. С этим трудно поспорить, тем не менее однозначно утверждать, что именно общество (пусть и в лице его отдельных членов и институтов) формирует некий запрос на деятельность ученого, на мой взгляд, все же нельзя [1. С. 23–57]. История науки знает массу примеров того, что научные открытия оставались невостребованными на протяжении многих лет и только позднее благодаря той же деятельности ученых и им сочувствующих стали использоваться на общественное благо. Можно найти примеры того, когда ученые работали по государственному или промышленному заказу [2. С. 8–17]. Есть и примеры, когда теоретические и прикладные исследования производились параллельно¹. Если же обратиться к более близкой к нам современной ситуации, то этот тезис фальсифицируется процедурой подачи грантовых заявок. Несмотря на наличие закрытого перечня приоритетных направлений исследований, задача ученого, подающего на грант, заключается в том, чтобы убедить экспертный совет фонда (по сути, своих собственных коллег), что его исследование нужно, важно и к тому же осуществимо. Так что в данном случае можно говорить скорее о некоем диалоге, нежели просто об ответе ученого на конкретный общественный запрос. Кроме того, если речь идет об абстрактном улучшении качества жизни, то точно так же можно сказать, что и религия отвечает на общественный запрос, предлагая универсальную инструкцию по спасению души посредством выполнения определенных ритуалов. Тем не менее даже в плоскости изучения науки как социального феномена (а не как познавательного идеала) такой подход можно охарактеризовать как наивный редукционизм, так как он сводит всю сложность социальных феноменов как со стороны общественной роли и существования науки, так и со стороны общественной потребности в науке к довольно примитивной формуле из двух компонентов: деньги в обмен на технологии.

Картина, которую нам представляет А.Л. Никифоров, перечисляя достижения научно-технического прогресса, а также связывая их с удовлетворени-

¹ Компактным примером такого события можно считать египетский поход Наполеона. Ученые (а также художники), принимавшие в нем участие, не только проводили те исследования, которые были бы полезны непосредственно для военных операций, но проводили изыскания и в области истории, археологии, филологии, ботаники и т.д., которые вряд ли могли чем-либо помочь амбициозному генералу. Результаты этих исследований зафиксированы в № 1–4 журнала *La Décade égyptienne*, *Journal littéraire et d'économie politique*, а также фундаментальном многотомном труде *Description de l'Égypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'Armée française*.

ем «биологических потребностей», выглядит весьма однобоко. Во-первых, в силу того, что игнорируется развитие гуманитарных и социальных наук (психологии, истории, политологии, социологии, экономики, педагогики, да и самой философии), изменение в связи с этим политической ситуации, общественных нравов, представлений о ценностях и т.д. Во-вторых, история человечества еще не завершилась, поэтому называть «общество потребления» последним этапом развития человечества, на мой взгляд, все же преждевременно. Футурологические исследования, посвященные влиянию информационных технологий на развитие общества, экономике пост-труда и прочим последствиям развития научно-технического прогресса, рассматривают современное состояние общества как промежуточный этап, а не как конец света.

Утверждение о том, что поиск истины для ученого Нового времени (равно как и для современного ученого) являлся лишь побочным продуктом осуществления основной задачи – «разработки новых технологий для удовлетворения общественных потребностей» представляется попыткой построить иерархию научных задач на основании довольно шатких принципов. История науки (как и любая другая история) содержит в себе различные факты, из которых, как из кусочков пазла, исследователь может построить любую картину событий, удовлетворяющую практически любой его запрос. Безусловно, со времен Античности научные исследования были тесно связаны с техническим прогрессом. Но что дает нам основание полагать, что именно технический прогресс, а не поиск истины изначально является главной задачей науки [3. С. 68–75]? Насколько корректно противопоставлять эти цели и утверждать, что одна из них основная, а другая – побочный продукт? В конце концов, еще Аристотель, проводя различие между искусством и ремеслом, писал: «А после того как было открыто больше искусств, одни – для удовлетворения необходимых потребностей, другие – для времяпрепровождения, изобретателей последних мы всегда считаем более мудрыми, нежели изобретателей первых, так как их знания были обращены не на получение выгоды. Поэтому, когда все такие искусства были созданы, тогда были приобретены знания не для удовольствия и не для удовлетворения необходимых потребностей, и прежде всего в тех местностях, где люди имели досуг» [4. Т. 1. С. 67]. На мой взгляд, пытаюсь противопоставить науку как поиск истины и науку как создание технологий [5. С. 40–44], А.Л. Никифоров упускает из вида, что это две стороны одного и того же процесса.

И наконец, пессимистичный вывод о том, что использование Интернета не делает людей лучше, основанный на предыдущих рассуждениях о природе и функциях науки, выглядит по меньшей мере странно. Во-первых, ни определение науки как поиска истины, ни определение ее же как технауки не предполагает морально-нравственной составляющей. Во-вторых, обращение к искусству или религии не является панацеей от аморального поведения. «Евгения Онегина» в школе читали все, в том числе и осужденные по статье 105 УК РФ «Убийство». Обвинять науку в том, что она вложила смартфоны нам в руки (видимо, для удовлетворения биологических потребностей в получении информации и общении), но не позаботилась о наших бессмертных душах, само по себе нелепо. Хотя бы потому, что наука отказалась от понятия «душа», заменив его понятием «психика». А психику наука способна улучшить, это научный факт.

Литература

1. Sokolova et al. Communications in Science: Epistemological, Socio-cultural and Infrastructural Aspects. Materials of the Round Table // *Voprosy filosofii*. 2017. Iss. 11. P. 23–57.
2. *Аристотель*. Метафизика // Соч. : в 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 64–367.
3. Kasavin I.T. A. Trading zones as a subject-matter of social philosophy of science // *Epistemology and Philosophy of Science*. Vol. 51, Iss. 1. P. 8–17.
4. Antonovski A.Yu. Social Philosophy of Science as the Guardian of the “Incarnation of truth in the World” // *Epistemology & Philosophy of Science*. 2017. Vol. 51, Iss. 1. P. 68–75.
5. Stoliarova O.E. Technoscience as an Experimental Environment and Experimental Methodology // *Epistemology & Philosophy of Science*. 2016. Vol. 48, Iss. 2. P. 40–44.

Tatiana D. Sokolova, Institute of Philosophy, Russian Academy of Science (Moscow, Russian Federation).

E-mail: sokolovtad@gmail.com

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 197–200.

DOI: 10.17223/1998863X/42/22

ON FALSE DICHOTOMIES: A REPLY TO ALEXANDER NIKIFOROV

Keywords: science; history of science; philosophy of science.

In the article, the author criticizes the thesis by Alexander Nikiforov on the role of modern science in the contemporary world. The author's first claim consists in denying Nikiforov's contradistinction between “science as search for truth” and “science as technological development”. First of all, this contradistinction leads towards a false hierarchy of disciplines whose subject of investigation is science, i.e. philosophy of science, history of science, sociology of knowledge, etc. By defining the “true nature and purpose” of science as technological development, Nikiforov either rejects or oppresses other definitions and ways of investigation, the philosophical one included. Further, this contradistinction does not take into account the fact that fundamental scientific theories have existed and still exist without a necessary development of technologies, so it can hardly be said that science per se is just a way to make gadgets for satisfying human needs. Though the simplicity of this dualistic approach may seem to be quite appealing, its theoretical benefits (especially for epistemology) are questionable. The development of fundamental science and the so-called “technoscience” are the results of a single process, i.e. general scientific development. That is why they cannot be considered as two opposite phenomena. The author's second claim covers the lack of Nikiforov's attention to the contribution by social sciences and the humanities to science in general: these disciplines do not create any technologies in the sense of tools or gadgets, but their development successfully influenced societies in their political structure, social policies and civil rights, especially in the First World countries. Then the author argues that some concepts by Nikiforov like “biological needs” or “spirituality” are opaque and their link to scientific development is groundless. Finally, the author claims that the very answer to the initial question on the moral value of science is incorrect, because it is based on the substitution of the thesis.

References

1. Pruzhinin, B.I. et al. (2017) Communications in Science: Epistemological, Socio-cultural and Infra-structural Aspects. Materials of the Round Table. *Voprosy filosofii*. 11. pp. 23–57. (In Russian).
2. Aristotle. (1976) *Sochineniya v 4 t.* [Works in 4 vols]. Vol. 1. Translated from Ancient Greek. Moscow: Nauka. pp. 64–367.
3. Kasavin, I.T. (2017) Trading zones as a subject-matter of social philosophy of science. *Epistemologiya i filosofiya nauki – Epistemology & Philosophy of Science*. 51(1). pp. 8–17. (In Russian). DOI: 10.5840/eps20175111.
4. Antonovskiy, A.Yu. (2017) Social Philosophy of Science as the Guardian of the “Incarnation of Truth in the World”. *Epistemologiya i filosofiya nauki – Epistemology & Philosophy of Science*. 51(1). pp. 68–75. (In Russian). DOI: 10.5840/eps201751110.
5. Stoliarova, O.E. (2016) Technoscience as an Experimental Environment and Experimental Methodology. *Epistemologiya i filosofiya nauki – Epistemology & Philosophy of Science*. 48(2). pp. 40–44. (In Russian).

УДК 001.38

DOI: 10.17223/1998863X/42/23

Н.И. Кузнецова

ДИЛЕТАНТИЗМ В НАУКЕ: «ПЕЧАЛЬНЫЕ СУМЕРКИ»

Критика науки с позиций мировоззрения, которое ищет ответа на вопрос о смысле жизни, некорректна. Достижения науки Нового времени обеспечивают постоянное улучшение условий существования, помогают преодолевать тяжелые болезни, избавляют от тяжкого физического труда. Научная картина мира, в частности космологические открытия, позволяет преодолеть антропоцентризм, постоянно корректировать мировоззрение, но не отменяет научных результатов.

Ключевые слова: наука, технология, научный идеал, философия науки, мировоззрение.

«Мы живем на рубеже двух миров – оттого особая тягость, затруднительность жизни для мыслящих людей. Старые убеждения, все прошедшее миросозерцание потрясены – но они дороги сердцу. Новые убеждения, многообъемлющие и великие, не успели еще принести плода; первые листы, почки пророчат могучие цветы, но этих цветов нет, и они чужды сердцу. Множество людей осталось без прошедших убеждений и без настоящих. Другие механически спутали долю того и другого и погрузились в печальные сумерки» – это первые фразы из знаменитой работы А.И. Герцена «Дилетантизм в науке» (1843) [1. С. 7]. И это, по сути, начальные эмоции, которые испытываешь при чтении статьи А.Л. Никифорова (2018). Что же можно ему возразить рационально? Да и следует ли рационально отвечать человеку, который откровенно поделился сомнениями и переживаниями, «печальными сумерками» своими? Однако внешне А.Л. Никифоров спокоен и бесстрастен: он ведет «честный счет» приобретениям и потерям человечества в связи с развитием науки Нового времени. Приводятся аргументы и факты, обширные цитаты из авторитетных и солидных работ, ясно сформулированы ключевые тезисы, четкий итоговый вывод – все сделано в соответствии с правилами рационального рассуждения и обоснования сказанного.

Если начать с итога, то он выражен вроде бы предельно ясно: «Наука есть, а счастья нет!» Люди лучше не стали. Простите, что значит – «лучше»? Совсем неясно. А если мне кажется совсем иное? Оценочное суждение нельзя верифицировать таким же способом, как эмпирическое высказывание. Если вкратце формулировать ответные мои возражения уважаемому автору, то они звучат так: приведенные факты и цитаты – бьют мимо цели, аргументы не выдерживают критики, все ключевые тезисы просто неверны. При ответе на вопрос «Что дала человечеству наука Нового времени?» воистину воцарились «печальные сумерки».

В первом тезисе речь идет о философии науки и ее представлениях об объекте изучения. Автор утверждает, что «представление о науке, которым философия науки руководствовалась на протяжении более ста лет, строго говоря, ошибочно, ибо схватывает лишь одну сторону научной деятельности, вырывая науку из социального контекста и помещая ученого в башню из

слоновой кости». «Но ведь такой башни нет!» – взывает к читателю автор. И читателю хочется оглянуться, посмотреть повнимательнее окрест – будто эту башню можно увидеть, потрогать, осязать и подтвердить: верно, нет ее вовсе! Именно тональность такого упрека удивляет, ибо постепенное, поэтапное развитие познавательных представлений о чем бы то ни было – азбука исследовательской работы. Только в дурном сне можно представить, как Имре Лакатос, изображая развитие научно-исследовательской программы Ньютона, вдруг начал бы говорить, что Ньютонова программа с самого первого шага являлась абсурдной, так как противоречила очевидным фактам. Судите сами! Лакатос пишет: «Ньютон вначале разработал свою программу для планетарной системы с фиксированным точечным центром – Солнцем и единственной точечной планетой...» Весьма нескоро он пришел к тому, что «планеты и Солнце *должны были* обрести объем. Это повлекло за собой серьезные математические трудности, задержавшие публикацию „Начал“ более чем на десять лет» [2. С. 365]. «Ньютон презирал тех, кто подобно Р. Гуку застревал на первой наивной модели и не обладал ни достаточными способностями, ни упорством, чтобы развить ее исследовательскую программу, полагая, что уже первый вариант и образует „научное открытие“» [Там же. С. 366]. Почему бы не предположить, что философия науки тоже предлагает не одну-единственную теорию науки, а целую серию, постоянно уточняя исходные абстракции?

Развитие первого тезиса гласит примерно следующее: наука никогда не была только поиском истины, с самого начала она развивалась как *технонаука*. В обоснование – обширная цитата из работы В.Г. Горохова, который показывает, что в самой науке со времен Галилея возникает особое производство измерительных приборов и прочих средств экспериментирования, которое и послужило причиной изменения терминологии, – науку Нового времени правильнее было бы называть «технонаукой», а В.С. Степин назвал современную цивилизацию, в которой наука играет столь важную роль, «техногенной». Самое забавное, что я вовсе не оспариваю этих терминов или приведенных историко-научных наблюдений. Другое дело, что такая терминологическая трансформация должна сопровождаться изменением в самой модели науки, а это еще не решенная задача. Если, скажем, обратиться к истории формирования термина «технология», то оказывается, по наблюдениям историков науки, слово «технология» появилось в Западной Европе в XVIII в. и означало фиксацию навыков «технических» умений в письменной форме, т.е. вербализацию разнообразного неявного знания в сфере изобретений, промышленного производства и ремесленных навыков, накопленных в богатейшей практике. Иоганн Бекманн (1739–1811) придумал это слово для обозначения «науки о ремесле». Его ученик И.Г.М. Поппе публикует книгу «Пространное руководство к общей технологии или к познанию всех работ, средств, орудий и машин, употребляемых в разных технических искусствах» (русс. пер. 1828) [3, 4]. Таким образом, наука (познание) была в основе оформления знаний о техническом «искусстве», и никуда нам не деться от настойчивых попыток разобраться в том, что такое «знание», «истина», «наука», минуя в стартовой модели ее технологические аспекты. Иного просто не дано.

А.Л. Никифоров рассматривает далее многочисленные факты, прославляющие развитие техногенной цивилизации, которые приводят, как он выражается, «трубадуры научно-технического прогресса». Казалось бы, ведется добросовестный и беспристрастный подсчет очевидных достижений: развитие транспортных средств, которые буквально «съежили» шарик Земли, делая его легко доступным для перемещения, торговли, культурных связей; облегчение тяжелого физического труда; избавление от чудовищных болезней и эпидемий; создание мощного коммуникативного пространства, неизмеримо раздвигающего человеческие возможности получать и передавать разного рода информацию, и т.п. Факты в целом известные, но вспоминать о них время от времени полезно. И тем не менее! Второй тезис безжалостен: «Наука ничего не сказала о подлинно человеческом в человеке и очень мало содействовала его духовному развитию».

Удивительна аргументация ключевого тезиса. Автор с горестью перечисляет «преступные» открытия: «...в современной же научной картине мира человек низведен до уровня животного – это ничтожный микроб, вцепившийся в глиняный шарик Земли, бессмысленно несущейся в мировое пространство. Если античная и средневековая космология возвышала человека и звала его к совершенству, то научная космология говорит о ничтожности человека перед лицом бесконечного универсума». Действительно страшно, кто спорит. Однако даже современная теология уже не призывает отказаться от гелиоцентризма и вернуться к геоцентризму, ищет какие-то другие пути утешить человека перед лицом грандиозной картины неантропоцентричного мирового космоса. Да и Канта здесь можно вспомнить, который именно перед лицом бескрайнего звездного неба говорил о величии мужества человека в свете того, что открывает ему разум. Строго говоря, научный этос не предполагает строить ответы на вопросы о том, к чему должен стремиться человек, в чем состоит смысл его жизни.

Следует вспомнить и мудрейшую притчу, которую автор – Э.Г. Соловьев [5] – приводил, моделируя ситуации постоянно возникающего «разочарования» в науке со стороны нормальных, мирных граждан. Представьте себе, что к некоему купцу зашел путник, ученый человек, умелый алхимик, и попросил ночлега. Купец принял его радушно, и в благодарность «ученый человек» за ночь провел важную операцию. Он сумел проанализировать 100 золотых монет, которыми обладал хозяин, и обнаружил, что 97 из них – подделка, сплавы. Но химик умел также производить настоящие золотые монеты и за ночь сделал для купца целых 3 штуки. Будет ли гостеприимный хозяин благодарен своему гостю? Конечно, нет. С одной стороны, его реальное богатство увеличилось вдвое, с другой – купец до этой встречи «владел» солидным богатством (100 монет), а гость его «отнял». С наукой такое постоянно происходит, модель ситуации безотказно срабатывает. А.Л. Никифоров, подобно персонажу этой притчи, остался с разбитым сердцем в результате собственных констатаций успехов научно-технического прогресса.

Я не буду даже кратко отвечать на поставленный им вопрос, это требует обстоятельной статьи. Но могу убежденно заявить: «не верю!», что его ответ убедителен. Лаконичный и остро полемичный стиль статьи заставляет сожалеть о «печальных сумерках», в которых находится автор, не сумевший скорректировать свое мировоззрение в свете интеллектуальных вызовов времени.

Не утрачены человеческие ценности, о которых он говорит, но требуют переосмысления. «Множество людей осталось без прошедших убеждений и без настоящих», – предупреждал А.И. Герцен [1. С. 7]. И я верю в то, что «печальные сумерки» пройдут, если мы, философы науки, продолжим, как положено, честную и бескорыстную работу по познанию феномена науки во всех его ипостасях и проявлениях.

Литература

1. Герцен А. И. Дилетантизм в науке // Собр. соч. : в 30 т. М., 1954. Т. 3. 363 с.
2. Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ // Лакатос И. Избранные произведения по философии и методологии науки. М., 2008. 475 с.
3. Шульман М.М. Знание, ориентированное на истину, и знание, направленное на пользу: терминологические основания проблемы взаимопревращения научного и технологического знания // Гуманитарные и социальные науки. 2017. № 1. С. 59–74.
4. Шульман М.М. Вторая научная революция и формирование прикладной компоненты науки : Исследование обстоятельств возникновения «науки технологий» // Гуманитарные и социальные науки. 2017. № 6. С. 61–72.
5. Наука и нравственность. М. : Политиздат, 1971. 440 с.

Natalia I. Kuznetsova, S.I. Vavilov Institute for the History of Science and Technology, Russian Academy of Sciences; Russian State University for the Humanities (Moscow, Russian Federation).

E-mail: cap-cap@inbox.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 201–205.

DOI: 10.17223/1998863X/42/23

DILETTANTISM IN SCIENCE: A “SAD TWILIGHT”

Keywords: science; technoscience; scientific ethos; philosophy of science; worldview.

It is shown that the criticism of science and its achievements from the standpoint of the worldview which seeks answers to “meaningful” questions – why a person lives and what one should strive for – is incorrect. Alexander Nikiforov keeps a seemingly biased account of the losses and gains of the humankind in connection with the formation and development of modern science, but his conclusions are too radical: people have not become better in the moral dimension. What is more, science has contributed to the development of hedonism and consumer sentiment; hence, science is inhuman and immoral. The initiator of the discussion also states that philosophy of science, which built the image of the researcher living in an ivory tower (i.e. as beings that are objective, not interested in the financial “customer”, generously presenting results of achievements for the general good), made the grossest error. The modern scientific picture of the world, especially cosmological, which completely banished the traces of any anthropocentrism, deprives people of courage and dignity. The modern worldview, based on the achievements of science, does not give humanity a moral point of support. These objections, from the author’s point of view, recall the famous article “Dilettantism in Science” by A.I. Herzen. The great writer and philosopher visibly warned that the development of scientific knowledge would force to revise the usual everyday ideas and values. It is this adjustment that takes time, because in the face of the huge dangers that threaten the earthly existence of man (monstrous diseases, natural and man-made disasters, hard and hopeless work, etc.) only the development of science and technological progress allow us to hope for the best. The modern answer to the traditional question of Christian theology “What can I hope for?” can only be searched for in this intellectual space. Science, as now understood, is not supposed to interfere in religious matters, to touch the emotions of a believer. Polymorphism of culture is a challenge and an imperative of our time.

References

1. Gertsen, A.I. (1954) *Sobranie sochineniy v 30 t.* [Collected Works in 30 vols]. Vol. 3. Moscow: USSR AS.
2. Lakatos, I. (2008) *Izbrannye proizvedeniya po filosofii i metodologii nauki* [Selected works on philosophy and methodology of science]. Translated by I. Veselovsky, A. Nikiforov, V. Porus. Moscow: Akademicheskii proekt, Triksa.

3. Shulman, M.M. (2017a) Truth-oriented knowledge and profit-oriented knowledge: terminological basis of the problem of mutual transforming of scientific and technological knowledge. *Gumanitarnye i sotsial'nye nauki – Humanities and Social Sciences*. 1. pp. 59–74. (In Russian). DOI: 10.18522/2070-1403-2017-60-1-59-74
4. Shulman, M.M. (2017b) The second scientific revolution and formation of science applied component. Research of formation circumstances of “technology science”. *Gumanitarnye i sotsial'nye nauki – Humanities and Social Sciences*. 6. pp. 61–72. (In Russian). DOI: 10.18522/2070-1403-2017-65-6-61-72
5. Tolstykh, V.I. (ed.) (1971) *Nauka i nravstvennost'* [Science and Morality]. Moscow: Politizdat.

УДК 167.7

DOI: 10.17223/1998863X/42/24

П.С. Куслий

НАУКА КАК ПОИСК ИСТИНЫ И ФУНДАМЕНТ СОВРЕМЕННОЙ ПРАВСТВЕННОСТИ

Приводится критика аргументов, сформулированных А.Л. Никифоровым о неотделимости науки от техники, о ее непригодности для нравственно-духовного развития человека. Автор показывает недоказанность первого тезиса, утверждая, что взаимодействие между наукой и техникой может быть объяснено не только их неразрывностью. Второй тезис опровергается ссылкой на опубликованные данные об улучшении нравов начиная с Нового времени.

Ключевые слова: наука, техника, истина, нравственность, прогресс.

В своей провокативной и крайне интересной статье А.Л. Никифоров затрагивает две важные философские темы: является ли отыскание истины целью науки Нового времени и поспособствовала ли наука Нового времени улучшению человеческой природы с нравственной точки зрения? На оба вопроса он отвечает отрицательно: «...наука Нового времени никогда не была чистым поиском истины... с самого начала она формировалась и развивалась как технонаука» и «наука ... не сказала ничего о подлинно человеческом в человеке и очень мало содействовала его духовному развитию».

Ниже я попытаюсь показать, что каждый из двух сформулированных тезисов а) является необоснованным; б) является ложным.

Наука и техника

Ориентированность на технику А.Л. Никифоров закладывает в само определение науки: «...на вопрос о том, что такое наука, можно ответить так: *наука является способом создания и совершенствования техники на базе достоверных (истинных) знаний*». Данное определение подчеркивает, что связь науки и техники не случайна и что это не просто разные виды деятельности, которые исторически сопутствуют друг другу и находятся во взаимодействии, а изначально один вид деятельности и наука является частью техники.

Тезис Никифорова, будучи сильным тезисом, не является наивным: «Конечно, в науке существует разделение труда: теоретики и экспериментаторы, прикладники и те, кто занимается фундаментальными исследованиями, но наука в целом – как социальный институт – призвана служить решению технологических задач¹, которые ставит перед ней общество». Я понимаю это как ответ на вопрос об институциональной принадлежности науки. Таким образом, ученые и инженеры относятся к одному ведомству в наиболее общем смысле этого слова. Разумеется, есть и совсем общий смысл, при котором все профессии можно отнести к одному ведомству, но мы, разумеется, не

¹ Включая и решение ряда социально-технологических задач [1. С. 3–30; 2. С. 37–48].

стремимся к упрощению тезиса Никифорова и попробуем рассмотреть его в максимально содержательной версии.

Что говорит нам о том, что наука и техника суть одно и то же? То, что в основе технических устройств лежат научные открытия? Но из этого совсем не следует, что технические средства являются целью существования науки! Они вполне могут быть результатом умелого использования плодов профессиональной деятельности ученых специалистами совершенно других квалификаций, учеными не считающимися [3].

Наиболее яркими примерами, пожалуй, могут служить результаты, полученные учеными-теоретиками, которые полностью оторваны от тех технических средств, в основание которых они были позднее положены. Так, например, известно, что методы машинного обучения, на основе которых разрабатываются, скажем, современные способы диагностики в медицине, основаны на теориях правдоподобных рассуждений, которые, в свою очередь, основаны на многозначных логиках. Не являясь специалистом в области истории и философии науки и техники, я оставляю поиск более ярких примеров для представителей этого направления и хочу лишь указать на то, что, с точки зрения А.Л. Никифорова, получается, что, скажем, работа Д.А. Бочвара «Об одном трехзначном исчислении и его применении к анализу парадоксов классического расширенного функционального исчисления» (1938) является элементом единого общественного механизма, одна из конечных целей которого – улучшение диагностирования раковых заболеваний и выбор наиболее подходящих способов их лечения.

Быть может, Никифоров считает, что это действительно так. Но для обоснования такого тезиса необходимо показать, что наука, на примере в том числе и логико-математических исследований, имеет своей конечной целью совершенствование технических средств и что некорректно приписывать самостоятельную ценность открытию тех же трехзначных логик в отрыве от тех технических средств, которые были впоследствии изобретены с их использованием. Но пока это не сделано, т.е. пока не показано, что ценность открытия трехзначных логик определяется успешностью применения основанных на них технических средств, тезис о том, что наука является способом создания и совершенствования техники, остается недоказанным. С той же степенью убедительности можно говорить и о том, что наука и техника изначально сами по себе, но последняя в большинстве случаев паразитирует на первой.

Сказав, почему, на мой взгляд, первый тезис Никифорова является необоснованным, попробую теперь показать, почему он является ложным. Иными словами, я постараюсь указать на то, что деятельность ученого и деятельность инженера или иного специалиста по развитию и внедрению новых технологий с институциональной точки зрения (а важность этого фактора, напомним, подчеркивает и сам Никифоров) совершенно разные виды деятельности.

Никифоров определяет технику как «совокупность искусственных средств, служащих для преобразования окружающего мира». Если так, то развитие техники определяется количеством технических средств и той степенью, в какой с их помощью преобразован мир. Если наука и техника суть одно, то вряд ли можно было бы говорить о возможности существования разви-

той науки, но отсталой техники (см. приведенные Никифоровым определения). Однако за примерами разрыва в развитии науки и техники, как мне кажется, далеко ходить не надо. Приведу здесь общеизвестные факты, и пусть меня, если надо, поправят специалисты. Наряду с Дж. Суоном и Т. Эдисоном вклад в создание электрической лампочки внесли П.Н. Яблочков и А.Н. Лодыгин. При этом известно, что распространение электрической лампы как технического средства осуществилось совсем не в России. Известно также, что Генрих Герц, доказавший существование электромагнитных волн, считал данный результат не имеющим практической ценности, однако его работы легли в основу последующего создания радио.

Эти примеры могут считаться частными опровержениями сильного тезиса Никифорова, поскольку демонстрируют, что ученые могут сделать важное для техники открытие, но при этом между научным открытием с его ценностью для науки и техникой как способом использования научного открытия для решения технологических задач может пролегать огромный разрыв.

Подобного рода иллюстрации лежат, на мой взгляд, на поверхности и известны многим. Однако я бы хотел еще обратить внимание и на другой срез проблемы, а именно на исследования, ведущиеся сегодня в области STS (science and technology studies) и демонстрирующие, что сама ценностная ориентация ученого, его «этос», выражающийся в институциональном устройстве науки, имеет фундаментальные отличия от сферы развития технологий и их внедрения в жизнь [4].

Внедрение новых технологий осуществляется через рынок, на который выводится тот или иной товар. Рыночный спрос на товар, т.е. его востребованность среди людей, определяет степень распространения соответствующего технического средства. Не секрет, что в условиях рыночной экономики данные процессы сопровождаются большей или меньшей прибылью (или, наоборот, убытками). Если огрублять, то чем больше удалось заработать на том или ином техническом средстве, тем более востребованным оно оказалось, а значит, денежная прибыль, вырученная от продажи технического средства, оказывается мерилем его успешности. Таким образом, конкуренция в сфере технологий является в немалой степени одновременно и конкуренцией за рынок и за прибыль. Успеха добиваются те, чей товар получил более широкое распространение и принес больше денег.

Современные исследования в области STS [5, 6], например, указывают, что данные условия работы способствуют развитию патентов и секретности в сфере технологий и научных лабораторий при корпорациях, поставляющих продукт на рынок. Использование чужого патента чревато штрафами и судебными исками. Первенство на рынке, как правило, влечет за собой значительную прибыль. Поэтому в сфере создания и внедрения технологий стандартной практикой являются секретность, в которой ведутся исследования, а также промышленный шпионаж, способствующий получению конкурентных преимуществ на рынке.

В том же, что касается науки, как минимум со времен работ Р. Мертон [7] известно, что фундаментальной ценностью этого рода деятельности являются открытость результатов научного знания и свобода в их распространении. Ученый получает признание коллег в силу содержательной составляющей результата своей работы: открытие, проведение успешного эксперимента, разработ-

ка нового метода. Задача ученого – внести вклад в развитие науки и зафиксировать его посредством распространения информации о содержании открытия среди максимально большого числа коллег. Монетизация результатов открытия не делает ученого более или менее авторитетным среди коллег-ученых. И именно в силу этого принципы функционирования ученых оказываются полностью противоположными тем принципам, по которым регулируется создание, развитие и распространение технологий.

Таким образом, если мы говорим о тех принципах, по которым существует наука на институциональном уровне, и сравниваем ее со сферой техники, то последнюю нельзя отделить от рынка со всеми вытекающими из этого последствиями. Тогда как первая вполне может существовать отдельно, по крайней мере до тех пор, пока обнаружение истины остается для общества достаточно ценным, чтобы оно было готово финансировать ее поиск безотнositельно возможных приложений делаемых открытий [8].

Другое дело, что при организации эффективной и современной экономики любое государство должно быть заинтересовано в сокращении издержек и увеличении прибыли, что, разумеется, не предполагает безмерных затрат на те направления, которые не приносят дохода. И поэтому любая организованная экономика требует наличия продуктивного взаимодействия научного и технического комплексов. Но эта задача, как известно, вовсе нетривиальна и требует особых компетенций, что, в свою очередь, еще раз свидетельствует о том, что наука и техника не составляют неразрывного комплекса.

Наука и духовность

Второй тезис А.Л. Никифорова вызывает возражения как вследствие уже сказанного выше, так и сам по себе.

Во-первых, если наука является поиском истины и обладает независимым статусом, не связывающим ее с техникой, то говорить об ориентированности науки на «удовлетворение биологических телесных потребностей», по-видимому, не приходится. Такого рода претензии следует предъявлять даже не технике, которой в не меньшей степени может быть присуще стремление к получению результата независимо от его непосредственной полезности (известно, что в робототехнике немало сил брошено на построение робота,двигающегося так же, как человек, хотя конкретная полезность подобного рода роботов не очевидна), а самому человечеству. По словам Регины Барзилай (см. [9]), сегодня технологии подбора обуви при ее покупке по интернету более совершенны, чем технологии выбора способа лечения больных раком. Подобных примеров множество. Неужели в этом виновата наука или даже техника, а не те, кто создает спрос на одни технологии в гораздо большей степени, чем на другие?! В связи с вышесказанным считаю, что критика А.Л. Никифорова направлена не по адресу.

Во-вторых, Никифоров отказывает науке в том, что она развивала «духовно-нравственную сторону человеческого существа», которую, по его мнению, развивали миф, религия и искусство, включая литературу. Предположим, что мы договорились о том, что это такое – духовно-нравственная сторона жизни человека (хотя сам Никифоров не дает ее определения, оставляя нас в догадках о том, что же именно он имеет в виду). Остается не вполне понятным, почему создание и развитие научной теории не способствует

духовному развитию. Почему создание музыкального произведения способствует ему, а доказательство теоремы – нет? Чем корпус научных знаний, созданных человечеством, менее духовен, чем корпус литературы или музыкальных произведений? Неужели приносимая наукой рациональность мышления и избавление людей от химер разума и всевозможных стереотипов не являются духовной ценностью и не способствуют нравственному развитию людей? Боюсь, что без хотя бы самого общего прояснения того, на чем основана данная дискриминация науки, рассматривать доводы А.Л. Никифорова как обоснованные и убедительные достаточно трудно.

Наконец, в-третьих, опровергнуть утверждение о том, что люди нововременной науки не стали лучше по сравнению с их доновременными предшественниками, можно и чисто фактически. В своей сравнительно недавней книге «Лучшие стороны нашей натуры. О причинах спада насилия» известный американский психолог Стивен Пинкер [10] тратит не одну сотню страниц на то, чтобы на фактическом и статистическом материале убедить читателя в том, что по мере экономического, политического и научно-технического развития человечества снижался и уровень насилия как в ежедневных практиках, так и в культуре. Так, в современной Европе вероятность стать жертвой убийства в 10, 20 и даже в 50 раз ниже, чем 500 лет назад. А вторая половина XX в., как известно, ознаменовалась так называемым длительным миром, который, как считается, в немалой степени обоснован появлением ядерного оружия, сделавшего большие войны бесперспективными.

Здесь, разумеется, речь не идет о том, что наука непосредственным образом обеспечила изменение людских нравов. Однако нельзя отрицать и того, что она существенным образом этому поспособствовала. Согласно Пинкеру усложнение жизни, вызванное в том числе и наукой, стало требовать более частого обращения к обдумыванию, что, в свою очередь, изменило поведенческие нравы и поведенческие нормы. Так, в Средневековье одной из главных добродетелей считалась способность постоять за свою честь в любой момент, будучи при этом готовым убить или быть убитым. Значительное изменение в мировоззрении людей начинает происходить в Новое время [11], когда сдержанность и самоконтроль выходят на первый план, а развивающиеся государства начинают рассматривать убийства как преступления и преследовать за них.

Развитие литературы и искусства, которые, по мнению Никифорова, оказываются главными духовно-нравственными маяками, стремительно происходит там, где люди не живут под постоянной угрозой быть убитыми, изнасилованными, униженными. Там, где не требуется прилагать тяжелый ежедневный труд для выживания, а сама жизнь предполагает достаточно сложную мыслительную деятельность. Но именно в обеспечении всего этого фундаментальную роль играют наука и техника. И поэтому люди, изобретающие сегодня сотовые телефоны и прочие гаджеты, равно как и те, кто ими пользуется, в своей массе лучше, чем их предки, пользовавшиеся примитивными орудиями труда и с удивительной по нынешним временам регулярностью проламывавшие этими орудиями друг другу череп.

Литература

1. *Lektorskiy V.A. et al. Humanities and Social Technologies // Voprosy filosofii. 2013. Iss. 7. P. 3–30.*

2. Antonovsky A.Yu. Technologies of the Electoral Process: A Field Study of the Possibility of Informative Communication // *Russian Studies in Philosophy*. 2017. Vol. 55. Iss.1. P. 37–48.
3. Kasavin I.T. Mega-projects and Global Projects: Science between Utopia and Technocracy // *Voprosy filosofii*. Iss. 9. P. 40–56.
4. Stoliarova O.E. Millieu, Embodiment, and Cultural Studies of Science // *Epistemology & Philosophy of Science*. Vol. 47. Iss.1. Pp. 78–83.
5. *Communications in Science: Epistemological, Socio-cultural and Infrastructural Aspects. Materials of the Round Table* // *Voprosy filosofii*. 2017. Iss.11. P. 23–57.
6. Partha D., David P.A. Toward a new economics of science // *Research policy*. 1994. T. 23, № 5. P. 487–521.
7. Merton R.K. The sociology of science: Theoretical and empirical investigations. University of Chicago press, 1973.
8. Barash R. Ed. «Truth» and «authority» as categories of social philosophy. Monitoring of Public Opinion : Economic and Social Changes. 2017. № 5. P. 120–134.
9. Tirell M. From coding to cancer: How AI is changing medicine. URL: <https://www.cnn.com/2017/05/11/from-coding-to-cancer-how-ai-is-changing-medicine.html>
10. Pinker S. The better angels of our nature: The decline of violence in history and its causes. Penguin, UK. London, 2011.
11. *Philosophy of the Inductive Sciences, Founded upon their History* // *Epistemology & Philosophy of Science*. 2016. Vol. 49, Iss. 3. P. 198–215.

Petr S. Kusliy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).
E-mail: kusliy@yandex.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 206–212.
DOI: 10.17223/1998863X/42/24

SCIENCE AS THE SEARCH FOR TRUTH AND THE FOUNDATION OF MODERN MORALITY

Keywords: science; technology; truth; morality; virtue; progress.

In this reply to Professor Nikiforov, the author critically discusses Nikiforov's arguments according to which science is inseparable from technology and has made a very small contribution to the moral development of the humanity. For each of these two points, the author argues that no convincing justification has been provided for them, and that they are false. In his discussion of the first thesis, the author argues that Nikiforov's arguments have not established a necessary connection between science and technology to argue that they are two component parts of a unique phenomenon. His description is just as well compatible with science and technology being completely different enterprises which only happen to co-operate within society. The author draws examples from history of science showing that a well-developed science could co-exist with a poorly developed technology further suggesting that the two phenomena have a different nature. The author also points out that in order for Nikiforov's thesis to stand, it must be shown that mathematical and logical research is not detached from applications and that its object of study can be reduced to the applications that mathematics and logic have. Finally, the author appeals to a novel research in STS suggesting that scientific ethos is special and has an impact on a scientist making the enterprise of science unique. Against the second thesis, the author points out that the idea that science and technology have not contributed to the moral development of human beings must be justified by a number of arguments. Among these arguments is an argument according to which science itself has no moral or artistic value. In other words, it must be shown that developing a scientific theory does not contribute to the esthetic legacy of the humanity. And if we assume the contrary (i.e. that the beauty of a scientific theory is on a par with the beauty of a musical symphony) we will get a direct refutation of Nikiforov's thesis. Finally, the author brings up evidence provided in Pinker (2011) suggesting that science has been one of the factors that allowed the humanity to reach a significant decline in hostility and violence.

References

1. Lektorskiy, V.A. et al. (2013) Humanities and Social Technologies. *Voprosy filosofii*. 7. pp. 3–30. (In Russian).
2. Antonovsky, A.Yu. (2017) Technologies of the Electoral Process: A Field Study of the Possibility of Informative Communication. *Russian Studies in Philosophy*. 55(1). pp. 37–48. DOI: 10.1080/10611967.2017.1296291

3. Kasavin, I.T. (2015) Megaproekty i global'nye proekty: nauka mezhdutopizmom i tekhnokratizmom [Mega-projects and Global Projects: Science between Utopia and Technocracy]. *Voprosy filosofii*. 9. pp. 40–56.
4. Stoliarova, O.E. (2016) Millieu, Embodiment, and Cultural Studies of Science. *Epistemologiya i filosofiya nauki – Epistemology & Philosophy of Science*. 47(1). pp. 78–83. (In Russian).
5. Nikiforov, A.L. et al. (2017) Communications in Science: Epistemological, Socio-cultural and Infra-structural Aspects. Materials of the Round Table. *Voprosy filosofii*. 11. pp. 23–57. (In Russian).
6. Partha, D. & David, P.A. (1994) Toward a new economics of science. *Research Policy*. 23(5). pp. 487–521. DOI: 10.1016/0048-7333(94)01002-1
7. Merton, R.K. (1973) *The sociology of science: Theoretical and empirical investigations*. University of Chicago Press.
8. Barash, R. & Antonovskiy, A.Yu. (2017) “Truth” and “authority” as categories of social philosophy. *Monitoring obshchestvennogo mneniya – Monitoring of Public Opinion*. 5. pp. 120–134. (In Russian). DOI: 10.14515/monitoring.2017.5.08
9. Tirell, M. (2017) *From coding to cancer: How AI is changing medicine*. [Online] Available from: <https://www.cnbc.com/2017/05/11/from-coding-to-cancer-how-ai-is-changing-medicine.html>
10. Pinker, S. (2011) *The better angels of our nature: The decline of violence in history and its causes*. London: Penguin.
11. Whewell, W. (2016) Philosophy of the Inductive Sciences, Founded upon their History. *Epistemologiya i filosofiya nauki – Epistemology & Philosophy of Science*. 49(3). pp. 198–215.

УДК 165.63

DOI: 10.17223/1998863X/42/25

Н.А. Касавина

О ЦЕННОСТИ НАУКИ (ОТВЕТ А.Л. НИКИФОРОВУ)¹

Нововременная направленность науки на «чистую» истину рассматривается как реакция на чрезмерный морализаторский и социальный детерминизм эпохи, стремление отдельных областей культуры обрести свои специфические функции и развиваться вне тотального влияния церкви или государства. Наука Нового времени анализируется как поиск истины, как источник технауки, как фактор духовного развития человека и общества.

Ключевые слова: наука Нового времени, ценность науки, технаука.

Вопрос о цели науки и ответ на него в пользу поиска «чистой» наукой истины при условии ее «беспристрастности, неангажированности и свободы от ценностных установок» напоминает о сходной тенденции в искусстве. Имеется в виду эстетизм – европейское движение в искусстве конца 1860-х–1890-х гг., которое подчёркивало преобладание эстетических ценностей над этическими и над социальными проблемами. «Наука ради истины» и «искусство ради искусства»: каковы истоки этих не единственных тенденций, ставящих цели специализированной деятельности выше универсальных потребностей общества?

Романо Гвардини называет нововременное стремление к познанию «охотничьей страстью испытания», которая преследует природную или историческую действительность, чтобы, догнав, «эмпирически пригвоздить ее и, одолев, теоретически подчинить...». Стремление же к познанию, осуществлявшееся до Нового времени, «медитируя, погружается в истину, чтобы вынести из нее духовную конструкцию бытия» [1]. Исследовательская установка как таковая развивается в Новое время. Для культуры и сознания Средних веков она выступает как чуждая, внушающая страх и нарушающая равновесие бытия.

Нововременную направленность науки на «чистую» истину можно рассматривать как реакцию на чрезмерный морализаторский и социальный детерминизм эпохи [2], стремление отдельных областей культуры обрести свои специфические функции и развиваться свободно, без тотального влияния церкви или государства. Наука стремится к автономии, которую ей пришлось не одно столетие отвоёвывать в революционной борьбе с авторитарным образом мышления. В истории масса примеров несвободы науки, трагичности научного поиска, находящегося во власти господствующих структур. Это было актуально и для Нового времени – эпохи, последовавшей за догматизмом Средних веков.

Действительно ли наука Нового времени была чистым поиском истины, вдохновляемым только познавательным интересом, или она возникала как технаука, отвечая потребностям организации жизни общества?

¹ Статья подготовлена при поддержке Российского научного фонда, проект №14-18-02227, «Социальная философия науки: российская перспектива».

На этот вопрос нельзя ответить однозначно. По словам А.Л. Никифорова, «наука является способом создания и совершенствования техники на базе достоверных (истинных) знаний». Из приведенных А.Л. Никифоровым рассуждений следует, что и эта база истинных знаний также обязана стремлению человека и общества к созданию и развитию техники.

Видимо, здесь необходимо говорить о разных путях технического и научного развития. С одной стороны, имеет место эволюционное развитие техники; сфера хозяйства, обеспечения практических нужд общества выступает основанием получения новых знаний. Именно в практике человечество постигало законы природы и совершало важнейшие технические открытия. С другой стороны, история техники включает в себя скачки, обязанные в большей степени научному развитию, получению новых знаний, чем предшествующей практике, что особенно проявилось в эпоху Возрождения и Нового времени.

Развитие машинной техники традиционно связывается с развитием естествознания. Формирование же самого естествознания и основанной на его успехах инженерной деятельности нередко рассматривается как следствие актуализации потребностей развивающейся промышленности. В этом сложность союза науки и техники, когда каждое из составляющих может быть основанием развития другого и их синтез определяет развитие общества.

Кроме того, создание некой техники предполагает осознание возможности и необходимости технического решения тех или иных потребностей. Сознание, в том числе научное, претерпевает определенные изменения, и эти изменения осуществляются не только под влиянием техники.

В понимании А.Л. Никифорова, наука призвана служить решению технологических задач, которые ставит перед ней общество. Связка «наука – технология – общество» отнюдь не так однозначна. Чтобы общество могло ставить эти задачи, оно должно развиваться, и развиваться под влиянием как науки, так и техники. В этом синтезе практически невозможно, да и вряд ли нужно, отличать первичное от вторичного. В этой связи, как удачно отмечает А.Л. Никифоров, развитие науки, в том числе и как технауки, определяется ее включенностью в культуру.

Следующий вопрос касается того, что же дала технаука Нового времени человечеству? Дала ли что-то наука для духовно-нравственного развития человека, пыталась ли она ответить на самые важные вопросы человеческого существования? Об этом интересно поразмышлять, и эта проблема, безусловно, важна для современного самоопределения науки.

Нововременное стремление к познанию связано со стремлением ученого обратиться к непосредственной действительности вещей. Он, как пишет Р. Гвардини, «хочет – независимо от заданных образцов и авторитета – увидеть все своими глазами, испытать собственным рассудком и получить критически обоснованное суждение» [1]. Он обращается к природе через эксперимент и рационализм Нового времени; к человеку – через складывающиеся тенденции гуманизма; к общественной жизни – через поиск новых учений о государстве и праве. Наука, ищущая автономности в культуре, стремится к освобождению от догматизма и утверждению самостоятельности. Нововременная наука в некотором смысле действительно не наполняет знание духов-

ным содержанием, а стремится от него избавиться, не отделяя духовное от религиозного.

Если трактовать науку Нового времени как технотехнику, можно предположить, что она действительно не стремилась дать свои ответы на эти «важные», скажем, экзистенциальные вопросы. Ее задачи лежат в иной плоскости. Технотехника разрабатывает конкретные элементы жизнеустройства. Вместе с тем их разработка была бы невозможна, если бы технотехника не опиралась на некий экзистенциальный горизонт в понимании человека и культуры. Культурный контекст, созданный этим горизонтом, служит основанием того, что технотехника занимается развитием жизни человека и общества [3]. Чтобы вооружить человека средствами его преобразования, нужно поверить в него как ценность.

Отношение к духовному в Новое время существенно меняется. Мир расширяется, становится бесконечным, его границы размываются, и исключительное значение данного мира становится сомнительным. Набирает темпы процесс секуляризации культуры, создается картина мира, ориентированная на эту, посюстороннюю, действительность, которую необходимо обустроить (в том числе с помощью технотехники). «Возникает уходящая во все стороны бесконечная связь: с одной стороны, она дает простор и свободу, с другой – лишает человеческое существование объективной точки опоры. Человек получает простор для движения, но зато становится бездомным» [1]. Складывается характерное для Нового времени сознание личности, которая превращается в предмет наблюдения и психологического анализа складывающейся сферы гуманитарного знания.

Если рассматривать нововременную науку как систему, содержащую основания нового взгляда на человека и поворота к развитию социально-гуманитарных наук, то становится очевидным, что исследование духовно-практических вопросов является ее существенной частью. Причем эти основания проявили себя как результат гуманистической и во многом романтической настроенности культуры, с одной стороны, и переживанием «бездомности» человека секулярной культуры – с другой.

Отвечая на вопрос, дала ли наука личности только знания о мире и технические средства или же внесла вклад также и в духовное развитие, необходимо принимать во внимание сложность и неоднозначность соотношения витального, интеллектуального, духовного и других составляющих человека. Под влиянием мировоззрения Средних веков тело и телесные, биологические потребности относились к сфере низменного в человеке и культуре. Со временем эти представления изменились, и телесность сегодня в различных концепциях представляется как неотъемлемая часть духовного развития, как одно из его оснований и конкретных воплощений. Человеческая телесность включена в духовное становление, она является результатом онтогенетического, личностного развития, выражает культурную и смысловую его составляющие.

В этой связи наука, способствуя совершенствованию сферы знания, технологий, играет важную роль и в духовном развитии человека и общества. Духовное развитие при этом не предстает в контексте картезианского дистанцирования от «низменной» биологической природы. Технические средства покорения и преобразования природы, о которых сказано в статье

А.Л. Никифорова, независимость человека от расстояний и различных природных ограничений многое сделали с его духовным миром, с человеческим в человеке. Иное дело, что все «трансцендентные пункты» (по выражению того же Р. Гвардини) были определены другими эпохами, предшествовавшими временам технонауки, и вряд ли можно представить, что эпохи, следовавшие за Античностью и Средними веками, могут добавить к этим пунктам что-то существенное.

В завершение хотелось бы отметить, что идеи, выдвинутые А.Л. Никифоровым, безусловно, важны и интересны для осмысления истории науки в контексте культуры, современного развития науки, ее предназначения и роли в жизни человека и общества, соотношения науки и техники. Помимо этого, статья содержит явный упрек автора по отношению к науке, разочарование в ее способности существенно продвинуть человека, культуру, общество в направлении их духовного роста. Это разочарование испытывают сегодня многие, осознавая всю мощь современных технических достижений и робкое движение (вперед или назад, еще неизвестно) человечества в его духовном прозрении. Да, хотелось бы, чтобы наука не просто совершенствовала технику, но и существенно помогла человеку в решении его человеческой, духовной, экзистенциальной ситуации, что-то сделала для облегчения экзистенциального бремени, созданного секулярной культурой, внесла вклад в гармонизацию человека как носителя особой телесности, сознания, культуры.

Однако стоит обратить внимание на то, что наука Нового времени определена культурным контекстом, ее характер сложился как ответ на вызов предшествующих эпох и она включает в себя поиск истины, которая ценна не только своими техническими следствиями. Нововременная наука «запустила» тот облик ученого, который и сегодня работает, исследует, вступает в коммуникацию [4]. В определении науки как «способа создания и совершенствования техники на базе достоверных (истинных) знаний» я бы поставила второе на место первого, обозначив тем самым вектор понимания не только технологической ее ценности в обществе, но и мировоззренческой, духовной. Трактую науку как технонауку, не стоит забывать о широком спектре социально-гуманитарных исследований и технологий [5], которые работают с человеком как носителем «специфически человеческого» и обязаны тому взгляду на личность, который укрепился в Новое время.

Литература

1. *Гвардини Р.* Конец Нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 127–164.
2. *Whewell W.* Philosophy of the Inductive Sciences, Founded upon their History // Epistemology & Philosophy of Science. 2016. Vol. 49. Iss. 3. P. 198–215.
3. *Stoliarova O.E.* Technoscience as an Experimental Environment and Experimental Methodology // Epistemology & Philosophy of Science. 2016. Vol. 48. Iss. 2. P. 40–44.
4. *Kasavin I.T.* History of Science a la Belle Lettre: a Case of Laura Snyder // Epistemology & Philosophy of Science. 2016. Vol. 48. Iss. 2. P. 233–237.
5. *Lektorskiy V.A.* et al. Humanities and Social Technologies // Voprosy filosofii. 2013. Iss. 7. P. 3–30.

Nadezhda A. Kasavina, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

E-mail: kasavina.na@yandex.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 213–217.

DOI: 10.17223/1998863X/42/25

ON THE VALUE OF SCIENCE (A REPLY TO ALEXANDER NIKIFOROV)

Keywords: modern science; value of science.

The course of modern science to pure truth is a reaction to the excessive moralizing and social determinism of the era. It is the desire of certain cultural industries to regain their specific functions and develop freely, without the total influence of the Church or the State. Science sought autonomy, which it had for centuries fought for in the struggle with the authoritarian mindset. If one interprets modern science as technoscience, it assumes that it has not sought to give its answers to existential questions. Its tasks lie in a different plane. Technoscience develops specific elements of life. However, their development would not have been possible if technoscience had not relied on the existential horizon in understanding man and culture. The existential-cultural context justifies the fact that technoscience is engaged in the development of human life and society. To provide means of human transformation, it is necessary to believe in it as a value. Modern natural science is a platform for the development of social and human sciences and plays an important role in the spiritual development of man and society. This development is the result of the humanistic and romantic mood of culture, on the one hand, and the experience of “homelessness” of secular culture, on the other. Spiritual development does not appear as distancing from the “ignoble” biological nature. Influenced by the ideology of the Middle Ages, the body and physical, biological needs were related to the sphere of shame in man and culture. Over time, these views have changed and physicality today is presented in different concepts as an integral part of spiritual development, as one of its bases and specific incarnations. Human physicality is included in spiritual formation, it is the result of ontogenetic, personal development manifesting its meaning and cultural components. Modern science has created the image of a scientist who works, explores and enters into communication nowadays. While treating science as technoscience, it is necessary to take into account a wide range of social-humanitarian research which studies humans as bearers of “human specificity” due to the modern view on personality.

References

1. Guardini, R. (1990) Konets Novogo vremeni [The End of New Time]. *Voprosy filosofii*. 4. pp. 127–164.
2. Whewell, W. (2016) Philosophy of the Inductive Sciences, Founded upon their History. *Epistemologiya i filosofiya nauki – Epistemology & Philosophy of Science*. 49(3). pp. 198–215.
3. Stoliarova, O.E. (2016) Technoscience as an Experimental Environment and Experimental Methodology. *Epistemologiya i filosofiya nauki – Epistemology & Philosophy of Science*. 48(2). pp. 40–44. (In Russian).
4. Kasavin, I.T. (2016) History of Science a la Belle Lettre: a Case of Laura Snyder. *Epistemologiya i filosofiya nauki – Epistemology & Philosophy of Science*. 48(2). pp. 233–237. (In Russian).
5. Lektorskiy, V.A. et al. (2013) Humanities and Social Technologies. *Voprosy filosofii*. 7. pp. 3–30. (In Russian).

УДК 167.7

DOI: 10.17223/1998863X/42/26

А.Л. Никифоров

«ТРЕХМЕРНЫЙ» ОБРАЗ НАУКИ. ОТВЕТ ОППОНЕНТАМ

В ответном слове представлен краткий комментарий к замечаниям дискуссантов, а также подведены итоги дискуссии.

Ключевые слова: наука, Новое время, технотехника, прогресс, гуманизация.

И.Т. Касавин в своей статье совершенно справедливо заметил, что за последние годы все мы – и ученые, и философы – повзрослели и осознали, что живем не в рациональном мире Просвещения, а в мире, в котором «допустимо все», как говорил П. Фейерабенд. Традиционная философия науки рисовала нам благостный образ ученого как бескорыстного искателя истины, а развитие науки представляла как смену научных идей и теорий, обусловленную саморазвитием научной мысли. Теперь мы понимаем, что наука включена в общественную жизнь, оказывает влияние на эту жизнь, но и сама испытывает воздействие общества и отвечает на социальные запросы. Для того чтобы понять феномен науки и ее развитие, нужно учитывать взаимовлияние общества и науки. Социальная эпистемология представляет собой новый этап в развитии философии науки как раз потому, что рассматривает науку в многообразных связях с другими социальными институтами и практиками. И создает благодаря этому гораздо более богатый, «объемный» образ науки.

В своей статье я пытался показать, что естествознание Нового времени развивалось в тесной связи с ремесленной и промышленной практикой и свою главную цель видело в техническом усовершенствовании этой практики.

Соглашаясь в целом с этой идеей, Н.А. Касавина замечает, что в этом взаимном развитии науки и техники не всегда наука играла ведущую роль: иногда научное открытие давало начало изобретению новых технических средств, но иногда какое-то изобретение стимулировало научную мысль. Интересный вопрос в связи с этим ставит Е.В. Масланов: почему именно в XVI–XVII вв. в Европе потребность в новых технологиях стимулирует рождение науки, тогда как в иные эпохи техника могла развиваться и без научных изысканий. Действительно, в Древнем Вавилоне в VII в. до н.э. строители Вавилонской башни или висячих садов Семирамиды обладали уже весьма развитой техникой. Они использовали битум (асфальт), могли в своих печах достаточно долго поддерживать температуру 1200–1300 °С, необходимую для превращения глины в облицовочную плитку, использовали нефть и т.п. Однако ни египтяне, ни ассирийцы, ни вавилоняне науки не создали. Почему на это оказались способны сравнительно дикие европейцы?

Конечно, наиболее острый вопрос – это вопрос о том, дала ли что-либо наука Нового времени для духовно-нравственного развития человечества? Я полагал, что технотехника очень много сделала для удовлетворения биологических потребностей людей, но ничего не сделала для их духовного развития

и роста. Коллеги показали, что я ошибался. И.Т. Касавин и П.С. Куслий высказали мысль о том, что этос ученого – бескорыстное стремление к истине, невзирая на догматы и авторитеты, опора на рациональные основания, свобода от меркантильных интересов и т.п. – постепенно получил распространение в общественном сознании европейцев и содействовал их освобождению от суеверий и предрассудков, от веры в колдунов и ведьм.

Более того, в статьях моих коллег получила обоснование та мысль, что именно технотехника послужила материальной основой высочайшего взлета западноевропейской культуры. В конце концов, создание величественных храмов и прекрасных дворцов, золочение церковных куполов, изготовление витражей и многого другого было бы невозможно без технотехники. А современный симфонический оркестр разве был бы возможен без технотехники? Когда в 1942 г. в осажденном Ленинграде исполнялась 9-я («Ленинградская») симфония Д. Шостаковича и эту музыку, изредка прерываемую звуками взрывов, тысячи людей по радио слушали в Лондоне, – то этот взлет человеческого духа был бы невозможен без научно-технических достижений.

Сюда следует добавить еще несколько очевидных вещей, на которые коллеги обратили мое внимание. Технотехника сделала труд людей более легким и производительным. Но это означает, что у людей стало больше свободного времени – времени, которое они могут посвятить саморазвитию и самосовершенствованию. Технотехника революционизировала средства транспорта. Но это означает, что теперь человек получил возможность своими глазами увидеть Ватикан и Колизей, Тадж-Махал и Собор Парижской Богоматери, восхититься величественным зрелищем Ниагарского водопада или Кавказских гор. Разве это не содействует развитию эстетического вкуса и чувства прекрасного в человеке? Технотехника в колоссальной мере развила средства коммуникации. Но разве общение людей, разделенных тысячами километров, не содействует их духовному развитию, не обогащает их внутренний мир? Короче говоря, именно технотехника дает современному человеку возможности и средства для безграничного духовного роста. Здесь мои коллеги совершенно правы, и я всем им благодарен за отклик на мою статью.

Однако с одним я не могу согласиться. П.С. Куслий в своей статье ссылается на исследование некоего С. Пинкера, который доказывает, что люди под влиянием науки постепенно становятся лучше в нравственном смысле, что насилие в современном мире уменьшается. Да, верно, теперь мы не сжигаем на кострах ведьм и еретиков, не бежим на площадь, чтобы полюбоваться тем, как палач отрубает голову осужденному на казнь, не стреляемся на дуэлях по пустяковым поводам. Но я вспоминаю истребление армян в Турции во время Первой мировой войны, «окончательное решение» еврейского вопроса в Германии 30-х гг. XX в., я вспоминаю Освенцим и Майданек, атомную бомбардировку Хиросимы и Нагасаки, когда с военной точки зрения это было совершенно ненужно, я вспоминаю, как в 1968 г. американские самолеты напалмом сжигали леса и деревни Вьетнама, и я не могу согласиться с тем, что наука сделала человека более нравственным и менее склонным к насилию. И я повторяю: наука неизмеримо увеличила мощь человека, но никак не содействовала его нравственному развитию. Этим занимались миф, религия, философия, искусство.

Alexander L. Nikiforov, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation).

E-mail: nikiforov_first@mail.ru

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya – Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science. 2018. 42. pp. 218–220.

DOI: 10.17223/1998863X/42/26

THE “THREE-DIMENSIONAL” IMAGE OF SCIENCE. A REPLY TO THE OPPONENTS

Keywords: science; Modern Age; technoscience; progress; humanization.

In response, a brief comment to the critical remarks is presented, as well as a summary of the discussion. The author provides further arguments in favor of the thesis that science and technology repeatedly increased physical strength of humans, human power over nature and created conditions for a prosperous existence, but this did not affect human morality. In contrast to this, there are increased global risks that threaten the destruction of the humankind, examples of which are global and local wars. The increase of the negative effects of technological development has not only failed to offset the growing moral consciousness, but also leads to a crisis of the latter in the consumer society. Science in overcoming this crisis has no chance to replace other forms of social consciousness.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

БАКЕЕВА Елена Васильевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры онтологии и теории познания Уральского Федерального университета (г. Екатеринбург).

E-mail: elenabakeeva3@gmail.com

БОРИСОВ Борис Петрович – доктор философских наук, профессор кафедры философии и общественных дисциплин Краснодарского государственного института культуры (г. Краснодар).

E-mail: borisb50@mail.ru

БУДЕНКОВА Валерия Евгеньевна – кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии, теории и истории культуры Института искусств и культуры Томского государственного университета (г. Томск). E-mail: soler@front.ru, kulturtsu@yandex.ru

ВОЕВОДИН Николай Михайлович – Новосибирский государственный медицинский университет, соискатель, заведующий отделением ГБУЗ Купинская центральная районная больница (г. Купино).

E-mail: nmvovoevodin@mail.ru

ГРИЦЕНКО Василий Петрович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и общественных дисциплин Краснодарского государственного института культуры (г. Краснодар).

E-mail: grbasile@yandex.ru

ДАНИЛЬЧЕНКО Татьяна Юрьевна – доктор философских наук, профессор кафедры русского, иностранного языков и литературы Краснодарского государственного института культуры (г. Краснодар).

E-mail: semiotike@rambler.ru

ДОНСКИХ Олег Альбертович – доктор философских наук, профессор, PhD (Monash, Australia), заведующий кафедрой философии и гуманитарных наук, Новосибирский государственный университет экономики и управления – «НИНХ» (г. Новосибирск).

E-mail: olegdonskikh@yandex.ru

КАРАБЫКОВ Антон Владимирович – доктор философских наук, кандидат филологических наук, доцент, профессор кафедры «Философия и социальные коммуникации», Омский государственный технический университет (г. Омск).

E-mail: meavox@mail.ru

КАСАВИН Илья Теодорович – доктор философских наук, профессор, член-корреспондент РАН; главный научный сотрудник, руководитель сектора социальной эпистемологии Института философии РАН, Институт философии РАН (г. Москва); Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского (г. Нижний Новгород).

E-mail: itkasavin@gmail.com

КАСАВИНА Надежда Александровна – доктор философских наук, доцент, старший научный сотрудник Института философии РАН (г. Москва).

E-mail: kasavina.na@yandex.ru

КИРИЛЕНКО Елена Ивановна – доктор философских наук, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Российского государственного университета правосудия, Западно-Сибирский филиал (г. Томск).

E-mail: e.kirilenko@ngs.ru

КИСЛОВ Александр Геннадьевич – доктор философских наук, профессор; профессор кафедры философии, культурологии и искусствоведения, ФГАОУ ВО «Российский государственный профессионально-педагогический университет» Министерства образования и науки Российской Федерации (г. Екатеринбург).

E-mail: akislov2005@yandex.ru

КОНЕВ Владимир Александрович – заслуженный деятель науки РФ, доктор философских наук, профессор кафедры философии Самарского национального исследовательского университета имени академика С.П. Королева (г. Самара).

E-mail: vakonev37@mail.ru

КОРОЛЬ Дмитрий Юрьевич – методист высшей категории Главного управления учебной и научно-методической работы Белорусского государственного университета (г. Минск).

E-mail: klinamen.com@gmail.com

КОРЧАЛОВА Наталья Дмитриевна – методист высшей категории Главного управления учебной и научно-методической работы Белорусского государственного университета (г. Минск).

E-mail: korchalova.n@gmail.com

КУЗНЕЦОВА Наталия Ивановна – доктор философских наук, профессор кафедры современных проблем философии Российского государственного гуманитарного университета (г. Москва), главный научный сотрудник Института истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН (г. Москва).

E-mail: cap-cap@inbox.ru

КУЛИКОВ Сергей Борисович – доктор философских наук, доцент, декан факультета общеуниверситетских дисциплин, Томский государственный педагогический университет (г. Томск).

E-mail: kulikovsb@tspu.edu.ru

КУСЛИЙ Петр Сергеевич – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора социальной эпистемологии Института философии РАН (г. Москва).

E-mail: kusliy@yandex.ru

ЛИСАНЮК Елена Николаевна – доктор философских наук, доцент, доцент кафедры логики Института философии Санкт-Петербургского государственного университета (г. Санкт-Петербург).

E-mail: e.lisanuk@spbu.ru

МАСЛАНОВ Евгений Валерьевич – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора социальной эпистемологии, Институт философии РАН (г. Москва); Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского (г. Нижний Новгород).

E-mail: evgenmas@rambler.ru

НИКИФОРОВ Александр Леонидович – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН (г. Москва).

E-mail: nikiforov_first@mail.ru

НОВИКОВ Иван Александрович – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии Томского государственного архитектурно-строительного университета (г. Томск).

E-mail: ivan-novikov@yandex.ru

ОГЛЕЗНЕВ Виталий Васильевич – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры истории философии и логики Томского государственного университета, профессор Западно-Сибирского филиала Российского государственного университета правосудия.

E-mail: ogleznev82@mail.ru

ОСАЧЕНКО Юлия Станиславовна – кандидат философских наук, доцент кафедры онтологии, теории познания и социальной философии философского факультета Томского государственного университета (г. Томск).

E-mail: july11@list.ru

ПЕТРЕНКО Валерия Владимировна – кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры онтологии, теории познания, социальной философии философского факультета Томского государственного университета (г. Томск); доцент кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Западно-Сибирского филиала Российского государственного университета правосудия (г. Томск).

E-mail: vptomsk@mail.ru

ПОЛОННИКОВ Александр Андреевич – кандидат психологических наук, заместитель начальника Центра проблем развития образования Главного управления учебной и научно-методической работы Белорусского государственного университета (г. Минск).

E-mail: alexpolonnikov@gmail.com

САВЕЛЬЕВА Елена Николаевна – кандидат философских наук, доцент Института культуры Томского государственного университета (г. Томск).

E-mail: kulturtsu@yandex.ru

СЛОБОДСКАЯ Анастасия Валерьевна – аспирант кафедры гуманитарных проблем информатики философского факультета Томского государственного университета (г. Томск).

E-mail: sloboda91@sibmail.com

СОКОЛОВА Татьяна Дмитриевна – кандидат философских наук, научный сотрудник Института философии РАН (г. Москва).

E-mail: sokolovatd@gmail.com

СУРОВЦЕВ Валерий Александрович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии и логики Томского государственного университета, профессор Томского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук.

E-mail: surovtssev1964@mail.ru

ЧЕРНИКОВА Дарья Васильевна – кандидат философских наук, доцент, зам. директора НОЦ урбанистики и регионального развития Томского государственного университета (г. Томск).

E-mail: chdv@mail.tsu.ru

ЧЕРНИКОВА Ирина Васильевна – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и методологии науки Томского государственного университета, профессор кафедры социальных коммуникаций, Томский политехнический университет (г. Томск).

E-mail: chernic@mail.tsu.ru

ЯКОВЛЕВ Валентин Валентинович – кандидат культурологии, доцент, доцент кафедры археологии, истории Древнего мира и Средних веков, Институт социально-гуманитарных наук, Тюменский государственный университет (г. Тюмень).

E-mail: v-yakovlev@yandex.ru

Научный журнал

**ВЕСТНИК ТОМСКОГО
ГОСУДАРСТВЕННОГО
УНИВЕРСИТЕТА**

**ФИЛОСОФИЯ. СОЦИОЛОГИЯ.
ПОЛИТОЛОГИЯ**

**TOMSK STATE UNIVERSITY JOURNAL OF PHILOSOPHY,
SOCIOLOGY AND POLITICAL SCIENCE**

2018. № 42

Редактор *Т.В. Зелёва*

Оригинал-макет *О.А. Турчинович*

Дизайн обложки *Яна Яковсона* (проект «Пресс-интеграл»,
факультет журналистики ТГУ)

Учредитель Федеральное государственное автономное образовательное
учреждение высшего образования «Национальный исследовательский
Томский государственный университет»

Подписано в печать 06.06.2018 г. Дата выхода в свет 15.06.2018 г.
Формат 70х100¹/₁₆. Печ. л. 14,125; усл. печ. л. 18,36; уч.-изд. л. 19,38.
Тираж 50 экз. Заказ № 3224. Цена свободная.

Адрес издателя и редакции: 634050, г. Томск, пр. Ленина, 36
Томский государственный университет

Издание отпечатано на оборудовании Издательского Дома
Томского государственного университета
634050, г. Томск, пр. Ленина, 36, тел. 8(382-2) 53-15-28; 52-98-49
<http://publish.tsu.ru>; e-mail; rio.tsu@mail.ru