

*Российское Философское Общество
Академия наук Республики Татарстан
Казанский государственный энергетический университет*

**НАВСТРЕЧУ XXIII ВСЕМИРНОМУ
ФИЛОСОФСКОМУ КОНГРЕССУ:
ФИЛОСОФИЯ КАК ИССЛЕДОВАНИЕ
И ОБРАЗ ЖИЗНИ**

Программа и материалы докладов международной конференции,
посвященной 45-летию Казанского государственного
энергетического университета

26–27 апреля 2013 г.

Казань

*Под общей редакцией доктора философских наук,
профессора Э.А. Тайсиной*

Казань 2013

УДК 122/129
ББК 87.3(2)6
Н15

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор
Казанского (Приволжского) федерального университета *А.Б. Лебедев*;
кандидат политических наук, доцент Казанского государственного
энергетического университета *Л.Г. Арзамасова*

Научный редактор проф. Э.Б. Миннуллина

Н15 **Навстречу XXIII Всемирному философскому конгрессу:
Философия как исследование и образ жизни:** Программа и
материалы докладов международной конференции, посвященной
45-летию Казанского государственного энергетического
университета / Под общ. ред. д-ра филос. наук, проф. Э.А. Тайсиной. –
Казань: Казан. гос. энерг. ун-т, 2013. – 312 с.
ISBN 978-5-89873-390-2

В программе, тезисах и статьях основных докладчиков представлены наиболее важные проблемы новейшей философии: онтологии и теории познания, этики, эстетики, социальной философии, науковедения и религиоведения. Рассмотрен современный опыт как отечественных, так и зарубежных философов и ученых, деятелей образования, здравоохранения и культуры (страны СНГ, США, Греция, Болгария и другие). Конференция посвящена XXIII Всемирному философскому конгрессу (Афины, Греция, август 2013).

УДК 122/129
ББК 87.3(2)6

ISBN 978-5-89873-390-2

© Казанский государственный
энергетический ун-т, 2013

ПРОГРАММА-ГИД

проведения международной конференции
**«Навстречу XXIII Всемирному философскому конгрессу:
философия как исследование и образ жизни»**

26–27 апреля 2012 г.

Принимающая сторона: Казанский государственный
энергетический университет

1 день: 25 апреля, четверг

Заезд, регистрация и размещение участников конференции

2 день: 26 апреля, пятница

9.00–10.00. РЕГИСТРАЦИЯ УЧАСТНИКОВ (Здание «Д», 2 этаж)

10.00. ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ (Большой зал Ученого совета КГЭУ)

10.00. ПРИВЕТСТВИЯ

Ректор КГЭУ Э.Ю. Абдуллазянов

Главный Ученый секретарь Российского философского общества
А.Д. Королев

Вице-президент Академии наук Республики Татарстан Д.Ш. Сулейманов

Академик-секретарь отделения социально-экономических наук Академии
наук Республики Татарстан, член-корр. АН РТ М.Д. Щелкунов

10.40. ДОКЛАДЫ

1. Проф. Марк Лахт, США; Dr. **Marc Lucht**, Department of Philosophy and Center for Peace Studies and Violence Prevention, College of Liberal Arts and Human Sciences, Virginia Polytechnic Institute and State University, USA. **Philosophy as a Way of Living.**

2. Проф. Панос Элиопулос, Греция; Dr. **Panos Eliopoulos**, Vice-President of International Society for Universal Dialogue; University of Peloponnese, Greece. **The Stoic Cosmopolitanism as a Way of Life.**

12.00. КОФЕ-БРЕЙК

12.20. ДОКЛАДЫ

3. Д. филос. н., проф. **В.И. Пржиленский**, Московская государственная юридическая академия имени О.Е. Кутафина, кафедра философии. **Реализм, антиреализм, конструктивизм: онтологические предпосылки и методологические следствия.**

4. К. филос. н., доц. **А.С. Гурьянов**, Казанский государственный энергетический университет, кафедра философии. **Философия как поиск абсолютного знания.**

13.00. ОБЕД

14.00. ПАРАЛЛЕЛЬНЫЕ СЕКЦИОННЫЕ ЗАСЕДАНИЯ

1 сессия
14.00–16.00

Секция № 1. ОНТОЛОГИЯ, ГНОСЕОЛОГИЯ, ЭПИСТЕМОЛОГИЯ
(Ауд. 308)

Руководители:

д. филос. н., проф., зав. каф. философии Казанского национального исследовательского технического университета (КНИТУ-КАИ) Н.М. Солодухо;
д. филос. н., проф., зав. каф. философии Казанского государственного энергетического университета Э.А. Тайсина;
к. филос. н., доцент кафедры философской антропологии Казанского (Приволжского) федерального университета А.Р. Каримов.

Доклады:

1. Д. филос. н., проф. Е.В. Золотухина-Аболина (Ростов-на-Дону). Философ как творец образа мира.
2. Д. филос. н., проф. А.Н. Фатенков (Нижний Новгород). Диалектика: классическая, неклассическая, негативная.
3. Д. филос. н., проф. М.И. Билалов. Критерий истины в радикальном конструктивизме.
4. К. б. н., н. с. А.А. Белостоцкий (Москва). Тезисы о бытии и познании.
5. К. филос. н. А.Д. Королёв (Москва, ИФРАН). Можно ли измерить бывшую живую материю?

6. Д. т. н., проф. О.С. Сироткин (Казань). Система мироздания как современная фундаментальная материалистическая основа естествознания и универсальной классификации научного знания.
7. К. филос. н., с.н.с. Б.А. Медведев (Саратов). Квантовая парадигма образов микро- и макромира в структуре сознания.
8. Д. филос. н., проф. Г.П. Меньчиков (Казань). Фрактальный детерминизм – третий тип детерминизма.
9. К. филос. н., доц. Н.К. Мустафин (Казань). Об очередности гносеологии и онтологии в философском анализе.
10. Д. филос. н., проф. А.Ф. Кудряшев, д. филос. н., доц. О.И. Елхова (Уфа). Необходимость антропологического компонента в онтологии.

Секция № 2. СОЦИАЛЬНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
(Большой зал Ученого совета)

Руководители:

- д. филос. н., проф. каф. социальной философии Казанского (Приволжского) федерального университета Т.М. Шатунова;
к. полит. н., доц. каф. философии Казанского государственного энергетического университета Д.М. Коломыц.

Доклады:

1. Д. филос. н., проф. А.Г. Сабиров (Елабуга). Гуманитарные возможности современной социальной философии.
2. Д. филос. н., проф. А.В. Маслихин, (г. Йошкар-Ола). Сущность жизни человека.
3. К. филос. н., доц. Н.А. Терещенко (Казань). Современное понимание социальной философии.
4. Д. филос. н., проф. В.Е. Золотухин (Ростов-на-Дону). Труд как ценность.
5. Д. филос. н., проф. М.Д. Щелкунов (Казань). Государство и университет: повторение пройденного?
6. Д. филос. н., проф. Р.А. Нуруллин (Казань). Система образования – синтезатор культуры и цивилизации.
7. К. филос. н., доц. Г.В. Парамонов (Ярославль). Язык и философия образования.
8. К. т. н., уч. секр. Х.С. Мингазов (Казань). Философия в структуре политической власти.
9. К. филос. н., доц. Г.В. Аллахвердиев (Нахчыван). Роль морального долга в единстве свободы и морали.
10. К. филос. н., доц. Д.М. Коломыц (Казань). Мифология в современном мире.

Секция № 3. ЭТИКА, ЭСТЕТИКА, АКСИОЛОГИЯ
(Малый зал Ученого совета)

Руководители:

д. филос. н., проф., зав. каф. философии Казанского института экономики, управления и права Е.Л. Яковлева;

к. филос. н., проф., зав. каф. истории и архивоведения Казанского государственного энергетического университета Ф.М. Нуриахметова.

Доклады:

1. Д. филос. н., доц., проф. О.А. Лосева (Саратов). Аксиологические модели жизненной стратегии личности.

2. Д. филос. н., доц. Т.М. Шатунова (Казань). Эстетика как страсть и метафизика.

3. Магистр философии А. Салаппа-Элиопулос (Греция). Музыкальное образование и калокагатия в Древней Греции. (Athena Salappa. Music education and kalokagathia in the Greek antiquity).

4. К. филос. н., доц. К.Х. Хайруллин (Казань). Тема бессмертия в поэзии Николая Заболоцкого.

5. К. филос. н., доц. Болотникова Е.Н. (Самара). Две перспективы.

6. К. филос. н., Р.Р. Фазлеева (Казань). Диалог как ассиметричная интересубъективность.

7. К. филос. н., доц. Ю.О. Азарова (Харьков). Деконструкция Ж. Деррида в контексте современной философии культуры.

8. К. филос. н., ст. преп. О.С. Кириллова (Ростов-на-Дону). Эстетика коллекционирования: постмодернистская версия.

9. К. филос. н., доц. М.А. Зайченко, д. филос. н., доц. Е.Л. Яковлева (Казань). К проблеме проявления рекурсивного принципа.

10. К. культурологии, д. филос. н., доц., Яковлева Е.Л. (Казань). Эпатаж как элемент медийного спектакля современности.

Секция № 4. ДИАЛОГ ФИЛОСОФИИ, НАУКИ И РЕЛИГИИ
(Ауд. 304)

Руководители:

д. филос. н., проф., зав. каф. философии и истории науки Казанского национального исследовательского технологического университета (КНИТУ-КХТИ) В.И. Курашов;

доц. каф. философии Казанского государственного энергетического университета В.Г. Нанаенко.

Доклады:

1. Д. филол. н., проф. М.Н. Закамулина (Казань). Язык, философия, логика и...
2. К. филос. н., доц. Н.В. Бредихина (Барнаул). Экономическая причина популярности детектива и психоанализа.
3. К. филос. н. И.Г. Гаспаров (Воронеж). «Духовные упражнения» как неотъемлемая часть философского образа жизни.
4. К. б. н., доц. И.В. Гордеева (Екатеринбург). Духовная культура в условиях мировоззренческого кризиса.
5. К. филос. н., доц. А.А. Исаев (Уфа). Н.А. Бердяев о реальности духа.
6. Преп. Н.В. Свиридова (Москва). Наука и религия в теологии Б. Лонергана.
7. К. филос. н., доц. Г.Б. Святохина (Уфа). Ключевые принципы целостного познания в системе космического мышления.
8. К. филос. н., доц. С.Ф. Туктамышева (Набережные Челны). Все связано со всем.
9. К. филос. н., доц. О.М. Фархитдинова (Екатеринбург). Сценарии религиозности в информационном пространстве.
10. Асп. У.С. Струговщикова (Новосибирск). Влияние университетов северной Европы на Реформацию.

16.00. КОФЕ-БРЕЙК**16.30. ПАРАЛЛЕЛЬНЫЕ СЕКЦИОННЫЕ ЗАСЕДАНИЯ**

2 сессия

16.30–18.30

Секция № 1. ОНТОЛОГИЯ, ГНОСЕОЛОГИЯ, ЭПИСТЕМОЛОГИЯ
(Ауд. 308)

Доклады:

1. Д. филос. н., проф. Т.Г. Лешкевич (Ростов-на-Дону). Основные направления анализа эпистемологического инструментария.
2. К. филос. н., доц. А.Р. Каримов (Казань). К проблеме роли аналитических высказываний в философии.
3. К. филос. н., проф. Э.Б. Миннуллина (Казань). Пути обоснования познания в контексте трансформации философии.
4. К. филос. н., доц. А.А. Костикова (Москва). Философия цифровой коммуникации.

5. К. филос. н., доц. И.А. Чурсанова (Воронеж). Проблема концептуализации типов объективности исторического познания.
6. Д. филос. н., проф. М.М. Прохоров (Нижний Новгород). Единство бытия и истории как принцип философской онтологии, гносеологии и эпистемологии.
7. Асп. А.Н. Самохвалова (Новосибирск). Учение о бестелесном и процедура человеческих действий в философии ранней Стои.
8. К. филос. н., доц. А.И. Иваненко (Санкт-Петербург). От профетической онтологии к онтологии визуальной.
9. К. филос. н., доц. Г.В. Авдошин (Казань). Вещь как знак эйдоса (об одном наблюдении Мамардашвили и Пятигорского).

Секция № 2. СОЦИАЛЬНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
(Большой зал Ученого совета)

Доклады:

1. К. филос. н., доц. С.А. Романова (Йошкар-Ола). Национальный менталитет и глобализация.
2. К. филос. н., доц. Е.В. Кузнецова (Набережные Челны). Диалог культур в эпоху глобализации.
3. К. филос. н., доц. Д.А. Аникин (Саратов). Смена хронотопов в философии истории и становление презентизма.
4. К. филос. н., доц. А.Н. Миннуллин (Казань). Малые группы как основная движущая сила социогенеза.
5. К. филос. н., доц. Д.Н. Стеценко (Казань). Персонализация и социальная философия.
6. Асп. А.М. Румянцева (Тверь). Проблема социализации человека в виртуальной реальности.
7. К. филос. н., ст. преп. О.А. Науменко (Ташкент). Инвайронментализм как идеология в условиях глобализации.
8. К. б. н., с. н. с. Е.Р. Карташова (Москва). Некоторые социально-философские аспекты экологической стратегии с позиции биополитики.
9. Гл. констр. И.Г. Малкин (Москва). О необходимости новой концепции эволюции человечества.
10. Ст. преп. В.В. Щекочихин (Москва). Философско-мировоззренческие обоснования космизма – идеологии целостной цивилизации землян.

Секция № 3. ЭТИКА, ЭСТЕТИКА, АКСИОЛОГИЯ
(Малый зал Ученого совета)

Доклады:

1. Д. филос. н., доц. Г.В. Мелихов (Казань). О невоздержанности в убеждениях.
2. Д. филос. н., д. филол. н., проф. М.И. Михайлов (Нижний Новгород). Об эстетическом значении католицизма и православия (к постановке проблемы).
3. К. филос. н., и.о. д. А.М. Пономарёв (Ижевск). Ценностная проблематика в современных философско-правовых дискуссиях.
4. К. филос. н., доц. А.Г. Пудов (Якутск). Эстетика символического и задачи этнокультурной модернизации.
5. Асп. К.А. Алексеев (Чебоксары). Этика отношения с другим в условиях мультикультурализма.
6. Асс. Д.А. Гусев (Санкт-Петербург). Нормативность в моральном дискурсе.
7. К. филос. н., ст. преп., И.В. Сатина (Воронеж). Перспективы этической составляющей в работе медицинских сестер.
8. Студ. Г.Р. Саримова (Елабуга). Нравственные нормы науки как предмет этики.

Секция № 4. ДИАЛОГ ФИЛОСОФИИ, НАУКИ И РЕЛИГИИ
(Ауд. 304)

Доклады:

1. Д. филос. н., проф. В.И. Курашов (Казань). Типичные методологические ошибки при рассмотрении взаимосвязей религиозных учений с научно-философским знанием.
2. К. филос. н., доц. А.Х. Хазиев (Казань). Пространство межэтнических отношений в постсоветском Татарстане в языке повседневности.
3. Д. социол. н., доц. А.Ф. Валеева (Казань). Этнорелигиозные традиции и их языковая парадигма.
4. К. филол. н. Л.А. Кариева (Казань). Философско-религиозные воззрения в фольклоре тюрко-татар.
5. К. филос. н., доц. Е.А. Ситническая, к. филос. н., доц. Н.Е. Пеннер (Казань). Архиепископ Никанор и его критическая оценка гносеологии Канта.
6. Доц. В.Г. Нанаенко (Казань). О соотношении интересов социальных групп и религии.
7. Асп. В.М. Лебская (Казань). Источники отечественного религиоведения: от анализа предварительного этапа становления религиоведения в России до наших дней.

8. Маг. У.П. Синецкина (Казань). Л.Н. Толстой: наука и религия – единое усилие для блага человека.

9. Соиск. К.В. Аршинова (Казань). Путешествие-странствие как духовный феномен.

19.00. ТОВАРИЩЕСКИЙ УЖИН

КУЛЬТУРНАЯ ПРОГРАММА

3 день: 27 апреля, суббота

ПАРАЛЛЕЛЬНЫЕ СЕКЦИОННЫЕ ЗАСЕДАНИЯ

3 сессия

Секция № 1. ОНТОЛОГИЯ, ГНОСЕОЛОГИЯ, ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

(Ауд. 308)

10.00–12.00

Доклады:

1. Д. филос. н., проф. Н.М. Солодухо (Казань). Ситуационность бытия: философская рефлексия.

2. Д. филос. н., проф. В.Д. Евстратов (Казань). К вопросу о статусе понятия материи.

3. К. филос. н., доц. Я.Я. Разногорский (Казань). Онтология финитности и метафинитности в классической механике и релятивистской физике.

4. Д. филос. н., проф. Э.М. Хакимов, к. г.-м. н. Ф.З. Рафикова (Казань). О взаимоотношении абстрактных уровней организации в модели иерархии.

5. К. филос. н., доц. С.Ф. Нагуманова (Казань). Феноменальное сознание и его виды.

6. К. филос. н., доц. И.А. Дружинина (Казань). Феноменологическое и эмоциональное переживание бытия.

7. Д. филос. н., проф. А.П. Косарев (Казань). Технофилософские концептуальные подходы и направления.

8. Студ. Л.А. Чемерчева (Казань). Герменевтическое понимание как постоянный процесс личного экзистенциального действия.

9. Д. филос. н., проф. Э.А. Тайсина (Казань). Посылки новой теории познания.

10. К. филос. н., доц. Т.Н. Халитов (Казань). Софистика и ее современное прочтение.

Секция № 2. СОЦИАЛЬНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
(Большой зал Ученого совета)

Доклады:

1. К. филос. н., доц. О.А. Липатова (Казань). Дискурс социального в анализе социокультурной ситуации.
2. Ст. преп. Ж.Е. Вавилова, магистр философии (Казань). Сущность социального субъекта в диалоге.
3. К. социол. н., доц. Е.В. Ключина (Казань). Коммуникация как форма социального информационного взаимодействия.
4. К. филос. н., доц. Ж.В. Фёдорова (Казань). Социально-философский анализ цензуры.
5. К. филос. н., доц. О.В. Бусыгина (Казань). Имитативная функция социальной информации.
6. Руководитель пресс-службы КГЭУ Н.А. фон Эссен (Казань). Классификация современных политико-коммуникативных стратегий и тактик.
7. Асп. К.Н. Гедзь (Казань). Способности воображения и речи в аспекте потребительской ориентации массового сознания.
8. Ст. преп. Сафина А.М. (Казань). Невозможное возможно, или новые формы социальности в пространстве Интернета.
9. Асп. Д.К. Фаттахов (Казань). Философия информационной войны.
10. Асп. Е.А. Чурашова (Казань). Цена суверенитета.

Секция № 3. ЭТИКА, ЭСТЕТИКА, АКСИОЛОГИЯ
(Малый зал Ученого совета)

Доклады:

1. К. филос. н., проф. Ф.М. Нуриахметова (Казань). Мировоззренческие аспекты модернизации духовной жизни татар Поволжья: традиция и современность.
2. К. филос. н., доц. Р.Р. Тактамышева (Казань). Пути развития татарской национальной культуры на рубеже XIX–XX вв.
3. К. филос. н., доц. Р.К. Смирнов (Казань). О ценностных основаниях в этике социальной ответственности.
4. Ст. преп. Т.Т. Сиразеева (Казань). О философско-этической концепции холизма.
5. Доц. Д.И. Дергунова, к. филос. н., доц. Л.М. Седова (Казань). «Просвещенный патриотизм»: инновационные формы воздействия на студенчество.

6. Нач. УМО ИЭУП Л.В. Ефимова, д. филос. н., доц. Е.Л. Яковлева (Казань). Негативные аспекты стремления к успеху в современном обществе.
7. Ст. преп. Закирова Г.Ф. (Казань). Массовая культура как социально-культурный феномен.
8. Ст. преп. Ф.Х. Валитов (Казань). Некоторые аспекты смысла жизни человека.

12.00. ПЛЕНАРНОЕ ЗАСЕДАНИЕ

Доклад: д. филос. н., проф. Иван Калчев, Болгария. Prof. Dr. **Ivan Kaltchev**, President de l'Association des philosophes bulgares, de l'Association des philosophes des pays de l'Europe Sud-Est, Membre du Comitee des directeurs de la FISP. **Pour la necessite d'une morale universelle.**

ПОДВЕДЕНИЕ ИТОГОВ (ОТЧЕТ РУКОВОДИТЕЛЕЙ СЕКЦИЙ)

13.00. ОБЕД

14.30. ЭКСКУРСИИ

(РАЗЪЕЗД)

PROGRAM

International Conference «TOWARDS THE XXIII WORLD CONGRESS OF PHILOSOPHY: Philosophy as Inquiry and Way of Life» (Kazan, April 26–27, 2013)

April 26, Friday

9.00–10.00. PARTICIPANTS REGISTRATION

10.00. OPENING CEREMONY

10.00. OPENING MESSAGE

Rector of Kazan State University of Power Engineering E.Y. Abdullazyanov

CONGRATULATORY ADDRESSES

General Secretary of Russian Philosophical Society A.D. Korolev

Vice-President of Tatarstan Academy of Science D.Sh. Suleimanov

Secretary-Academician of Tatarstan Academy of Science M.D. Schelkunov

/socio-economical sciences department/

PLENARY SESSION

10.40. KEY-NOTE SPEECHES

1. Dr. Prof. **Marc Lucht**, Department of Philosophy and Center for Peace Studies and Violence Prevention, College of Liberal Arts and Human Sciences, Virginia Polytechnic Institute and State University, USA. **Philosophy as a Way of Living.**

2. Dr. Prof. **Panos Eliopoulos**, Vice-President of International Society for Universal Dialogue; University of Peloponnese, Greece. **The Stoic Cosmopolitanism as a Way of Life.**

12.00. COFFEE-BREAK

12.20. KEY-NOTESPEECHES

3. Dr., Prof. **V.I. Przhilenski**. Moscow State Academy of Law, Department of philosophy. **Realism, Anti-realism, Constructivism: ontological premises and methodological consequences.**

4. **A.S. Guryanov**, PhD. Kazan State University of Power Engineering, Department of philosophy. **Philosophy as in quiry and Absolute Knowledge Quest.**

13.00. LUNCH**14.00. PARALLEL SESSIONS****Section I. ONTOLOGY, THEORY OF KNOWLEDGE, EPISTEMOLOGY**

Chairs:

Dr. Prof. N.M. Solodukho, Kazan State Technical University

Dr. Prof. E.A. Taysina, Kazan State University of Power Engineering

Ass. Prof. A.R. Karimov, PhD., Kazan Federal University

Session 1

14.00–16.00

1. Dr. Prof. E.V. Zolotukhina-Abolina (Rostov-on-Don). Philosopher as creator of the World picture.
2. Dr. Prof. A.N. Fatenkov (Nizhny Novgorod). Dialectics: Classical, Non-classical, Negative.
3. Dr. Prof. M.I. Bilalov (Makhachkala, Dagestan). Truth Criterion in radical Constructivism.
4. A.A. Belostotsky, PhD. (Moscow). Thesis on Being and Cognition.
5. A.D. Korolev, PhD. (Moscow). Can the past-living Matter be measured?
6. Dr. Prof. O.S. Sirotkin (Kazan). World System as modern materialistic basis of Natural Science and universal scientific Knowledge Classification.
7. B.A. Medvedev, PhD. (Saratov). Quantum Paradigm of macro- and micro-world images in the Structure of Consciousness.
8. Dr. Prof. G.P. Menchikov (Kazan). Fractal Determinism – the Third Type of determinism.
9. N.K. Mustafin, PhD. (Kazan). On Sequence of Cognition Theory and Ontology in philosophical Analysis.
10. Dr. Prof. A.F. Kudryashev, Dr., ass. prof. O.I. Yelkhova (Ufa). Anthropological Component Necessity for ontology.

Section II. SOCIAL AND POLITICAL PHILOSOPHY

Chairs:

Dr. Prof. T.M. Shatunova, Kazan Federal University

D.M. Kolomyts, PhD., Kazan State University of Power Engineering

Session 1
14.00–16.00

1. Dr. Prof. A.G. Sabirov (Yelabuga). Humanitarian Possibilities of modern Social Philosophy.
2. Dr. Prof. A.V. Maslikhin, (Yoshkar-Ola). Human Life Essence.
3. Dr. Ass. Prof. N.A. Tereschenko (Kazan). Social Philosophy: contemporary treatment.
4. Dr. Prof. V.E. Zolotukhin (Rostov-on-Don). Labour as Value.
5. Dr. Prof. M.D. Schelkunov (Kazan). State and University: Repeating of already studied?
6. Dr. Prof. R.A. Nurullin (Kazan). Education System synthesizing Culture and Civilization.
7. G.V. Paramonov, PhD. (Yaroslavl). Language and Philosophy of Education.
8. Kh.S. Mingazov, PhD. (Kazan). Philosophy within the structure of Political Power.
9. G.V. Allahverdiyev, PhD. (Nachchevan, Azerbaijan). Moral Duty role for Freedom and Morals unity.
10. D.M. Kolomyts, PhD. (Kazan). Mythology in Contemporary world.

Section III. ETHICS, AESTHETICS, AXIOLOGY

Chairs:

Dr. Prof. E.L. Yakovleva, Kazan Institute of Economics, Management & Law
F.M. Nuriakhmetova, PhD., Kazan State University of Power Engineering

Session 1
14.00–16.00

1. Dr. Prof. O.A. Loseva (Saratov). Axiological Patterns of Person's Life strategy.
2. Dr. Prof. T.M Shatunova (Kazan). Aesthetics as Passion and Metaphysics.
3. Athena Salappa, MA (Athens, Greece). Music Education and Kalokagathia in the Greek Antiquity.
4. K.Kh. Khairullin, PhD. (Kazan). Theme of Immortality in Nikolai Zabolotsky's poetry.
5. E.N. Bolotnikova, PhD. (Saratov). Two Perspectives.
6. R.R. Fazleyeva, PhD. (Kazan). Dialog as asymmetrical Intersubjectivity..

7. Y.O. Azarova, PhD. (Kharkov, Ukraine). J. Derrida Deconstruction within the frame of contemporary Philosophy of Culture.
8. O.S. Kyrillova, PhD. (Rostov-on-Don). Aesthetics of Collecting: Postmodern Version.
9. M.A. Zaichenko, PhD.; Dr. Prof. E.L. Yakovleva (Kazan). On Recursive Principle problem.
10. Dr. Prof. E.L. Yakovleva. (Kazan). Epatage as Media Performance of today.

Section IV. DIALOGUE OF PHILOSOPHY, SCIENCE, AND RELIGION

Chairs:

Dr. Prof. V.I. Kurashov, Kazan State Technological University

Ass. prof. V.G. Nanayenko, Kazan State University of Power Engineering

Session 1

14.00–16.00

1. Dr. Prof. M.N. Zakamulina (Kazan). Language, Philosophy, Logic and ...
2. N.V. Bredikhina, PhD. (Barnaul). Economic Reason for Detective and Psychoanalysis Popularity.
3. I.G. Gasparov, PhD. (Voronezh). «Spiritual Training» as the Immanent part of Philosophical way of Life.
4. I.V. Gordeyeva, PhD. (Yekaterinburg). Spiritual Culture under the Philosophical Outlook Crisis.
5. A.A. Isayev, PhD. (Ufa). Nikolai Berdyayev on Reality of Spirit.
6. N.V. Sviridova, PhD. (Moscow). Science and Religion in B. Lonergan Theology.
7. G.B. Svyatokhina, PhD. (Ufa). Key Principles of total knowledge in Cosmic Thinking system.
8. S.F. Tuktamysheva, PhD. (Naberezhnye Chelny). Everything Bound to Everything.
9. O.M. Farhitdinova, PhD. (Yekaterinburg). Religiosity Scenarios in Information space.
10. U.S. Strugovschikova, post-grad. (Novosibirsk). Northern Europe Universities influence on Reformation.

16.00. COFFEE-BREAK**16.30. PARALLEL SESSIONS**

Section I. ONTOLOGY, THEORY OF KNOWLEDGE, EPISTEMOLOGY

Session 2

16.30–18.30

1. Dr. Prof. T.G. Leshkevich (Rostov-on-Don). Main Trends in Epistemological Arsenal Analysis.
2. A.R. Karimov, PhD. (Kazan). On the Role of Analytical Propositions in Philosophy.
3. Prof. E.B. Minnullina, PhD. (Kazan). Ways of Cognition Foundations in the Context of Philosophy Transformation.
4. A.A. Kostikova, PhD. (Moscow). Cypher Communication Philosophy.
5. I.A. Chursanova, PhD. (Voronezh). The Problem of Objectivity Types Conceptualization for historical knowledge.
6. Dr. Prof. M.M. Prokhorov (Nizhny Novgorod). Being and History unity as a Principle for philosophical ontology, theory of knowledge, and epistemology
7. A.N. Samokhvalova, post-grad. (Novosibirsk). A non-body Teaching and human actions Procedure in early Stoa philosophy.
8. A.I. Ivanenko, PhD. (St. Petersburg). From prophetic ontology to ontology of vision.
9. G.V. Avdoshin, PhD. (Kazan). Thing as Eidos Sign (on one consideration by Mamardashvili and Pyatigorskiy).

Section II. SOCIAL AND POLITICAL PHILOSOPHY

Session 2

16.30–18.30

1. S.A. Romanova, PhD. (Yoshkar-Ola). National Mentality and Globalization.
2. E.V. Kuznetsova, PhD. (Naberezhnye Chelny). Cultures Dialog under Globalization.
3. A.N. Minnullin, PhD. (Kazan). Small Groups as the main Sociogenesis moving Power.
4. D.N. Stetsenko, PhD. (Kazan). Personalization and Social Philosophy.

5. A.M. Rumyantseva, post-grad. (Tver). The problem of human Socialization in Virtual reality.
6. O.A. Naumenko, PhD. (Tashkent, Uzbekistan). Environmentalism as Ideology under Globalization.
7. E.R. Kartashova, PhD. (Moscow). Some socio-philosophical aspects of ecological Strategy from the point of view of Biopolitics.
8. I.G. Malkin (Moscow). On Humankind Evolution New conception Necessity.
9. V.V. Schekochikhin (Moscow). Philosophical Foundations of Cosmism – ideology of civilization totality for Earth-citizens.

Section III. ETHICS, AESTHETICS, AXIOLOGY

Session 2 16.30–18.30

1. Dr. Prof. G.V. Melikhov (Kazan). On Beliefs Unreserved.
2. Dr. Prof. M.I. Mikhailov (Nizhny Novgorod). On Aesthetical meaning of Catholicism and Orthodoxy (to consider).
3. A.M. Ponomarev, PhD. (Izhevsk). Axiological Problems in contemporary discussions in Philosophy of Law.
4. A.G. Pudov, PhD. (Yakutsk). Aesthetics of Symbolical and Ethno-Cultural modernization Task.
5. K.A. Alekseyev, post-grad. (Cheboksary). Ethics of Treating the Other under Multiculturalism.
6. D.A. Gusev, ass.prof. (St. Petersburg). Normativity in Moral Discourse.
7. I.V. Satina, PhD. (Voronezh). Ethical Perspective in Nursery.
8. Stud. G.R. Sarimova (Yelabuga). Ethical Norms of science as Subject to ethical Analysis.

Section IV. DIALOGUE OF PHILOSOPHY, SCIENCE, AND RELIGION

Session 2 16.30–18.30

1. Dr. Prof. V.I. Kurashov (Kazan). Typical Methodological Errors on treating religious Teaching and scientific-philosophical Knowledge Bind.
2. A.Kh. Khaziyev, PhD. (Kazan). Inter-Ethnical space in post-Soviet Tatarstan in ordinary language.

3. Dr. Prof. A.F. Valeyeva (Kazan). Ethno-religious traditions in Language Paradigm.
4. L.A. Kariyeva, PhD. (Kazan). Philosophical-religious ideas in Turkic-Tatar Folklore. E.A. Sitnitskaya, PhD., N.E. Penner, PhD. (Kazan). Nikanor Archbishop treating Kant's Gnoseology.
5. V.G. Nanayenko, ass. prof. (Kazan). On Social Groups and Religion Interests proportion.
6. V.M. Lebskaya, post-grad. (Kazan). Theory of Religion Sources in Russia: from beginning till today.
7. U.P. Sinitsyna, MA (Kazan). Leo Tolstoy: Science and Religion – one joint strive for Humankind.
8. K.V. Arshinova (Kazan). Journey-Travel as spiritual Phenomenon.

19.00. BANQUETTE

April 27, Saturday

10.00. PARALLEL SESSIONS

Section I. ONTOLOGY, THEORY OF KNOWLEDGE, EPISTEMOLOGY

Session 3

10.00–12.00

1. Dr. Prof. N.M. Solodukho (Kazan). Situativity of Being: philosophical reflection.
2. Dr. Prof. V.D. Evstratov (Kazan). On the concept of Matter status.
3. Prof. Y.Y. Raznogorskyi, PhD. (Kazan). «Finity» and «Infinity» Ontology in classical Mechanics and relativistic Physics.
4. Dr. Prof. E.M. Khakimov, F.Z. Rafikova, PhD. (Kazan). On Relationship of Abstract Levels in a Hierarchy Model.
5. S.F. Nagumanova, PhD. (Kazan). Phenomenological Consciousness and its types.
6. I.A. Druzhinina, PhD. (Kazan). Phenomenological and Emotional feeling of Being.
7. Dr. Prof. A.P. Kosarev (Kazan). Techno-philosophical theoretical Approaches and Trends.
8. Stud. L.A. Chemercheva (Kazan). Hermeneutic Understanding as the ever-green process of personal existential Action.
9. Dr. Prof. E.A. Taysina (Kazan). New Cognition Theory Premises.
10. T.N. Khalitov, PhD. (Kazan). Sophistics and contemporary view of it.

Section II. SOCIAL AND POLITICAL PHILOSOPHY

Session 3
10.00–12.00

1. O.A. Lipatova, PhD (Kazan). Discourse of Social in culture-social situation Analysis.
2. Zh.E. Vavilova, MA (Kazan). Social Subject essence in dialogue.
3. E.V. Klyushina, PhD. (Kazan). Communication as a Form of Social informative Interaction.
4. Zh.V. Fyodorova, PhD (Kazan). Socio-philosophical analysis of Censure.
5. O.V. Busygina, PhD (Kazan). Imitative Function of social information.
6. N.A. von Essen (Kazan). Classification of Modern political communication Strategies and Tactics.
7. K.N. Gedz, post-grad. (Kazan). Imagination and Speech in the aspect of consumerism in mass consciousness orientation.
8. Ass. prof. A.M. Safina (Kazan). Impossible is possible, or, the New Forms of sociality in the space of Internet.
9. D.K. Fattakhov, post-grad. (Kazan). Information War Philosophy.
10. E.A. Churashova, post-grad. (Kazan). The Price of Sovereignty.

Section III. ETHICS, AESTHETICS, AXIOLOGY

Session 3
10.00–12.00

1. Prof. F.M. Nuriakhmetova, PhD. (Kazan). Philosophical aspects of Volga Tatars' spiritual life modernization: Tradition and Modernity.
2. R.R. Taktamysheva, PhD. (Kazan). Ways of Tatar National Culture development on the edge of XIX-XX.
3. R.K. Smirnov, PhD. (Kazan). On axiological basis of social Responsibility Ethics.
4. Ass. prof. T.T. Sirazeyeva (Kazan). On the Conception of «Holism».
5. Ass. prof. D.I. Dergunova L.M. Sedova, PhD. (Kazan). «Enlightened patriotism»: new forms of influence upon students.
6. L.V. Yefimova, Dr. Prof. E.L. Yakovleva, (Kazan). Negative aspects of Success-Quest in contemporary society.
7. Ass. prof. G.F. Zakirova (Kazan). Mass Culture as a socio-cultural Phenomenon.
8. Ass. prof. F.Kh. Valitov (Kazan). Some Aspects of human Life-Meaning.

12.00. PLENARY SESSION

KEY-NOTE SPEECH. Dr. Prof. **Ivan Kaltchev**, President de l'Association des philosophes bulgares, de l'Association des philosophes des pays de l'Europe Sud-Est, Membre du Comité des directeurs de la FISP. **Pour la nécessité d'une morale universelle.**

CLOSING CEREMONY

13.00. LUNCH

14.30. EXCURSIONS

DEPARTURE

ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ

Marc Lucht

PHILOSOPHY AS A WAY OF LIVING

I would like to extend my warmest thanks to Professor Emily Tajsin for the opportunity to speak here. This is my first time visiting this part of Russia, and I feel honored to be able to address you today. Being here is especially meaningful, considering the fact that one of my very favorite writers, Count Tolstoy, spent a few years in Kazan as a student. And I also must thank Emily for asking me to speak about the way in which philosophy can inform and orient living. Often in our scholarly efforts we have a tendency to become preoccupied with fairly narrow, abstract, and remote problems. Perhaps it is strange, but philosophical discussion can be quite divorced from ordinary life when professional philosophers deal even with questions of ethics (which one might expect to be as concrete and urgent as possible). During the weeks I spent thinking about what to talk about today, I found myself increasingly grateful for the opportunity with which she provided me to spend some time reflecting upon the importance of philosophy more generally.

Soon after beginning to think about what to say, however, I realized that there is really *too much* to say. One venerable approach to the question about the connection between philosophy and living would begin by defining philosophy. As everyone in this room surely knows, however, one could devote a career to trying to define philosophy and perhaps never finish. Professional philosophers themselves are notorious for their vehement disagreements precisely about the nature, true subject matter, and proper methods of their own discipline.

Even bracketing the question of the nature or definition of philosophy, there is a great variety of ways in which philosophy can shape a life or perhaps constitute a form of life. One could, for instance, reflect upon the Socratic linking of philosophy with self-knowledge and the pursuit of virtue. One could explore the Kantian idea that self-knowledge and knowledge of the principles flowing from one's reason make possible autonomy and the capacity to take responsibility for one's self – and conduct oneself responsibly towards others. Insofar as philosophy cultivates one's critical rationality as well as a sceptical drive to challenge and test entrenched dogmas and unexamined biases, one could explore its connection with political liberty and personal intellectual maturity. Thus Martha Nussbaum, for instance, says: «In order to foster a democracy that is reflective and deliberative, rather than simply a marketplace of competing interest groups, a democracy that genuinely takes thought for the common good, we must produce citizens who have the Socratic capacity to

reason about their beliefs. It is not good for democracy when people vote on the basis of sentiments they have absorbed from talk radio and have never questioned [...]. In such an atmosphere bad arguments pass for good arguments, and prejudice can all too easily masquerade as reason [...]. [All too often, however, people allow themselves to be controlled.] Words come out of their mouths, and actions are performed by their bodies, but what those words and actions express may be the voice of tradition or convention [...]. They are like instruments on which fashion and habit play their tunes, or like stage masks through which an actor's voice speaks. The Stoics hold, with Socrates, that this life is not worthy of the humanity in them [...]. Critical argument [as cultivated by philosophical education] leads to intellectual strength and freedom [...]]¹.

There is more. Philosophy as a professional discipline is ever concerned with its own history, and much work within philosophy moves within the history of ideas, helping us understand and recognize the continuing relevance and influence of ideas from our past. Thus one might reflect upon the way in which philosophical thinking can shed light upon our own history, that is, on how we came to think what we think and to be who we are, and therefore on both the promise and limits of the possibilities bequeathed us by our tradition. Philosophy often involves reflecting upon the ideas and achievements of other disciplines, such as painting, music, architecture, physics, and the social sciences; in this way, philosophy can provide one with an orientation in the wider world of culture. And those of us who suspect that there is wisdom to be found in the writings of thinkers such as Kierkegaard, Sartre, and Heidegger, and Tolstoy as well, might be inclined to talk about the ways in which philosophy can provoke one into recognizing one's own tendency to conform unreflectively to the conventional ways of thinking, valuing, and acting characteristic of one's society; we might be inclined too to talk about the ways in which philosophy can attune one to the importance of striving to become an autonomous individual by facing up to the implications of one's own finitude and mortality. Not to be discounted, in addition, are the sheer intellectual pleasures philosophy affords through the wrestling with complex, often intractable, paradoxes and problems.

In 1975, UNESCO released a statement asserting that by «training free, reflective minds capable of resisting various forms of propaganda, fanaticism, exclusion and intolerance, philosophical education contributes to peace». I think this is right. Philosophy also contributes to peace because of its emphasis on engaging with different points of view through dialogue. Kant, for example, refers to the dangers associated with what he calls «logical egoism». Because the logical egoist «considers it unnecessary to test his judgment by the reason of

¹ Nussbaum, Martha. *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997, p. 19, pp. 28–29.

others, as if he had no need of a touchstone», the logical egoist risks falling into a dogmatic self-assurance that blinds him or her to error as well as isolates himself or herself from the larger community². The logical egoist's pretension that his or her point of view is the only correct one and requires for its certainty no appraisal from others, threatens peace because of the ways in which such self-righteousness can motivate intolerance and lack of regard for the interests of (or objections advanced by) others. However, as Kant recognized, human reason is rarely self-correcting, and we must engage in dialogue with others in order to uncover and correct our mistakes. And philosophy, of course, involves precisely this sort of constant dialogical testing of our ideas against the ideas of others. Kant therefore enjoins upon us the task of engaging with perspectives very different from our own. He recommends the importance of «broadening» one's thinking, that is, learning to think from alien points of view. Such a broadened way of thinking enables us to transcend «the private subjective conditions of [...] judgment» in which we all too often are confined, and helps us envision a more objective perspective from which we can reflect critically on the strengths and weaknesses of our own more usual point of view³. Such dialogue with new and alien perspectives promotes peace because it works against the propensity to dogmatic and perhaps imperialist self-righteousness. (Indeed, reflecting upon the

² Kant, Immanuel. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Trans. Victor Lyle Dowdell. USA: Southern Illinois University press, 1978, 128 – 9/11. Expressing a similar distrust of dogmatic self-assurance, Nietzsche remarks: «A very popular error: having the courage of one's convictions; rather it is a matter of having the courage for an attack on one's convictions» (Nietzsche, Friedrich. *Werke XVI*. Munich: Musarion, 1920 – 29, p. 318, quoted in Kaufmann, Walter. *Basic Writings of Nietzsche*. Trans. Walter Kaufmann. New York: The Modern Library, 2000, p. 226). Nietzsche urges one to beware the steadfast, uncompromising, and dogmatic defense of one's convictions, for doing so «spoils all the innocence and fine neutrality of your conscience; it makes you headstrong against objections and red rags; it stupefies [... There] might be a more laudable truthfulness in every little question mark that you place after your special words and favorite doctrines (and occasionally after yourselves) than in all the solemn gestures and trumps before accusers and law courts» (Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. In *Basic Writings of Nietzsche*. Trans. Walter Kaufmann. New York: The Modern Library, 2000, p. 226). As does Kant, Nietzsche realizes that the project of coming to understand and temporarily think from the point of view of perspectives other than one's own is an especially effective way of making possible the critique of ourselves that will help us avoid dogmatism (cf. Nietzsche Friedrich. *The Genealogy of Morals*. In *Basic Writings of Nietzsche*. Trans. Walter Kaufmann. New York: The Modern Library, 2000, p. 555, and Nietzsche, Friedrich, *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*. Trans. R.J. Hollingdale. New York: Cambridge University Press, 1986, section 483).

³ Kant, Immanuel. *Critique of Judgment*. Trans. Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1987, 295/161, cf. Lucht, Marc. «Towards Lasting Peace: Kant on Law, Public Reason, and Culture», *American Journal of Economics and Sociology*, January 2009: 303–326.

limits of our own perspective already should promote the kind of humility that makes us less likely to pursue our aims employing violent means; more often than not, the more we learn about others, the more we discover that they also have good reasons for their views). Dialogue promotes peace too simply because it creates opportunities for us to listen to and acknowledge claims made by others, and because it encourages understanding and appreciation of others who may be very different from us.

Perhaps I should recall that the ways in which philosophy can shape a life are not always so beneficial. Philosophers, as do many humanists, often affect a sort of bookishness which can distract from an appreciation for the many other dimensions of a richly lived experience. In a discussion of the way in which Husserl's phenomenological indication of the importance of perceptual meaning to the constitution of experience serves as a counterweight to various kinds of over-emphasis on language that are characteristic of recent philosophy, David Carr notes that for many thinkers: «Human existence and activity are conceived as the use of and understanding of language [...]. Perception is either neglected altogether or viewed metaphorically as itself being a special version of the deployment of the concepts of our language. Against this view, Husserl reminds us of the concretely and sensuously given, indeed *pregiven* reality of the world around us [...]. One wonders if the overemphasis on language is not merely the self-centeredness and even elitism of philosophers and literary critics who spend all their time reading and writing, and project their bookish world onto everyone else»⁴.

Maybe even worse, the time philosophers spend reflecting on those questions and ideals they take to be of overriding importance can contribute to attitudes of superiority towards and disdain for other disciplines and for those dimensions of life which are not strictly speaking philosophical. Plato has Socrates point to this sort aloofness in the *Republic*. Socrates says that, «To an understanding endowed with magnificence and the contemplation of all time and all being, do you think it possible that human life seem anything great?»⁵. (His interlocutor Glaucon, as usual, misses the point, forgets large parts of their earlier conversation, and answers that it would indeed be impossible.) Similarly, Socrates asserts (I think ironically), that «a man who has his understanding truly turned toward the things that *are* has no leisure to look down toward the affairs of human beings...», for, the assumption is, when compared to the eternal, divine,

⁴ Carr, David. «The Life-world Revisited». *Husserl's Phenomenology: A Textbook*. Ed. William R. McKenna and J.N. Mohanty. Washington, D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology, University Press of America, 1989, p. 301. Carr has in mind thinkers as diverse as Gadamer, Derrida, Dreyfus, and Foucault, as well as recent trends within «analytic» philosophy.

⁵ Plato, *Republic*. Trans. Allan Bloom. New York: Basic Books, 1968, 486a.

and perfectly ordered ideals that are the proper subject matter of philosophical reflection, the matters preoccupying us in our ordinary lives appear unworthy of attention⁶. This is why Socrates' disciple Apollodorus, who, in the *Symposium*, is portrayed as laboring under a similar misunderstanding of philosophy and thereby demonstrates that he still has a lot to learn, tells his friend Glaucon that all talk other than philosophy, «especially the talk of rich businessmen like you, bores me to tears, and I'm sorry for you and your friends because you think your affairs are important when really they're totally trivial»⁷. Sadly, such disdain sometimes seems to evolve into precisely the dogmatic self-righteousness that philosophical dialogue should subvert. I suspect we all are acquainted with professional philosophers who are utterly certain of their own grasp of the truth and the good, and treat people who disagree with them accordingly.

Probably I should talk about all of this, but there simply is too much to say for the amount of time we have. At the risk of being embarrassingly simplistic, I propose to focus more narrowly on just one idea. This idea has to do with the manner in which philosophical reflection can enable one to recognize – and begin to resist – the sorts of existential dangers arising from our all too common preoccupation with objectivity, efficiency, and instrumental rationality. Philosophy can facilitate the recognition that certain kinds of merely instrumentalist thinking and valuing threaten to impoverish a life, and can point one to alternative kinds of thinking. A long line of thinkers, from Kant to Marx to Habermas, has highlighted dangers associated with instrumental rationality. I would like to follow briefly Heidegger's path of reflection about these dangers.

As Heidegger sees it, we live in a time in which enormous authority is invested in the natural sciences. Heidegger is not the Luddite that some portray him as being, but he is very troubled by our tendency to think of the natural sciences as the model for all legitimate modes of inquiry. For him, the more it is that scientific and technical modes of thinking are taken to be the sole legitimate modes of access to truths about the world, the less it is that anything not subject either to quantitative representation or technological subjection to practical ends will be regarded as anything more than the correlate of mere subjective interpretation or preference.

⁶ Plato, *Republic*, 500 c.

⁷ Plato, *Symposium*. Trans. Alexander Nehamas and Paul Woodruff. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989, 173 c – d. Apollodorus' philosophical immaturity is made evident not only by his denigration of ordinary life, a denigration most likely grounded in a «two worlds» misunderstanding of the relation between the forms and the spatiotemporal world, but also by his poor memory, evident at 178a. It is the «two worlds» theory, for which the forms are held to be entirely transcendent (and in comparison to which the temporal world can only seem unimportant), that Plato ascribes to «young Socrates» and that is corrected over the course of young Socrates' discussion with Parmenides in the eponymous dialogue.

Heidegger traces the genesis of the prevailing ways of thinking to a metaphysical shift initiated by Galileo and Descartes. The legacy with which they left us is that nature comes to be defined a priori as sheer material objectivity and its motion. Nature is conceived a priori as «the self-contained system of motion of units of mass related spatiotemporally» or, basically, matter and energy⁸. As Descartes knew, the equivalence of the real with extended matter (and with determinate quanta of energy) makes possible the mathematical representation of nature in terms of quantitative magnitudes. Science proceeds on the foundation of this rigorous objectification of nature. Only those phenomena conforming to this schema are taken to *be* at all, and any concrete empirical investigation will proceed on the basis of this a priori presupposition about the nature of the real and the correlative purview of legitimate inquiry.

Now, Heidegger argues that beings are represented as objects ultimately *so that* they are appropriate material for technological manipulation and control. His claim is that modern European metaphysics has sought to universally objectify the natural world with the final aim of securing dominion over it. The objectivity of a being allows for the measurability and calculability presupposed by the project of acquiring mastery over that being. (This is why Descartes says in the *Discourse* that the new philosophy will enable us to become the masters and possessors of nature). Objectivity and mastery are connected in part because quantitative measurement and mathematical calculation enable us to fix and know the properties of a being with a definiteness and precision impossible in the flux of ordinary perceptual experience, and thus enable us to predict that being's future states and behavior. Objectivity and mastery are connected also because modern theory proceeds analytically, determining the various components of an object, the way in which those components fit together, and the dynamic laws governing the behavior of those components; once one knows all that, in principle one already knows how those components can be assembled differently, that is, how the thing can be re-made or altered⁹. What this means, is that modern thought is not a «pure knowing for its own sake», but is technological in its very structure. With modern metaphysics, then, nature comes to be represented as raw material or resource that is available for human use, consumption, and manipulation. Theory's aim, Heidegger famously says, has

⁸ Heidegger, Martin. «The Age of the World Picture». *The Question Concerning Technology and other Essays*. Trans. William Lovitt. New York: Harper & Row, Publishers, 1988, p. 119.

⁹ cf. Jonas, Hans. «The Practical Uses of Theory». *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. New York: Harper & Row, Publishers, 1966.

been to convert nature into a «gigantic gasoline station»¹⁰. Theoretical reflection, even though it purports to be normatively neutral, in fact aims at power.

As did Husserl before him, Heidegger thinks that our theoretical commitments and biases end up guiding common sense. The technical interpretation of being as object and resource increasingly regulates our unreflective, pre-theoretical ideas about, and even ordinary experience of, the world. (I have found that when one asks those representatives of common sense, undergraduate students, about whom one should turn to if one wants to know what is real, they invariably suggest physicists and chemists, but never poets.) If Heidegger is right, then even in the course of ordinary experience we increasingly encounter little but the uniformity of material quantity and functionality. The world is taken to be, and is encountered as, object and resource. In other words, we encounter the world primarily in terms of its capacity to contribute to the satisfaction of *our* goals. Attending primarily to those features of the things that bear upon our projects, we allow ourselves to be responsive to the world merely in its possible instrumentality, that is, in its relation to us and what it can be *for* us.

Another way of putting this point is to say that modern metaphysics has dis-aggregated thing and meaning, or fact and value, and only side of these distinctions is taken to be fully real. Once the real is taken to be nothing but quantity, it can contain no significance of its own. The real is just matter and energy. Any significance it may have will arise out its connection to our needs and desires. Significance then comes to be taken as a subjective artifact of our judgments and interpretive activity, and is to be found just in the way in which we take things and in what it is that we take them to be for. As Kant puts the point, «without man all of creation would be a mere wasteland, gratuitous and without a final purpose»¹¹.

Thus, as for Descartes, for whom secondary qualities such as purple do not inhere as real properties in the thing that appears purple, so for us phenomena that initially do not appear to be either matter or energy are either subject to the attempt to be reduced to and understood in terms of quantitatively measurable primary qualities, or else are passed over as «merely subjective». Increasingly we tend to think that phenomena such as hope and humor are reducible to the disposition of neurons in brains, and phenomena such as the frightening, the good, the fitting, and the vile are conceived not as real properties of objects or situations, but as mere artifacts of judgments we make and feelings we have about things. To take an

¹⁰ Heidegger, Martin. «Memorial Address». *Discourse on Thinking*. Trans. John M. Anderson and E. Hans Freund. New York: Harper & Row, Publishers, 1966, p. 50.

¹¹ Kant, *Critique of Judgment*, 442/331.

example of the implications of such a view, in the American education system, there is increasing emphasis placed on quantitative assessments of student learning. These assessments are accomplished mostly using multiple-choice exams. The implication is that even the learning of something like Socratically inspired philosophy, with its emphases on one's recognition of one's own ignorance, on wonder, on intellectual liberty and the critique of convention, on openness to new perspectives, on dialogical relations with others within a community, on tenacity, and on virtue, is reducible to determinate bits of data and measurable «outputs». For the contemporary view, what is real in learning, or real learning, must, it seems, be measurable quantitatively. It seems to me that this approach overlooks a great deal, including what is most important about education. To take another example.... With the advent of modern industrial agriculture, what used to be called «animal husbandry» has come to be referred to as animal science or meat science. Animals that once were thought of as requiring at least some degree of care, now are thought of and written about merely as meat production units. Accordingly, the only issues that show up as requiring attention relate to the most efficient means of production and delivering consistency of product. Such efficiency, as put in a presentation for the meat industry, requires, «highly coordinated flows of sophisticatedly [sic] produced raw materials arriving at a huge processing facility [...] the movement to a more attribute specific raw material [...] economies of scale in larger production and processing facilities [and] the need to reduce inefficiencies originating in hogs»¹². No longer is there incentive for any care for the animal at all; all that matters is correcting for the natural «inefficiencies» arising in animals in order to ensure the most reliably consistent and least expensive product. And of course such correction typically requires creating living situations of the most horrendous suffering, as well as the application of techniques such as genetic engineering, utilized in order to re-design these meat delivery devices to enhance their efficiency. Life itself is subject to technical mastery.

Instrumental reasoning is the kind of thinking corresponding to a world in which what matters are instrumentalities, and for which other sorts of concerns simply do not arise. Heidegger says: «The willing of which we speak here is the putting-through, the self-assertion, whose purpose *has already* [e.g., a priori] posited the world as the whole of producible objects [...]. Correspondingly, human willing too can be in the mode of self-assertion only by forcing everything under its dominion from the start, even before it can survey it. To such a willing,

¹² Chris Hurt, «Staying Competitive in Today's Pork Business», quoted in Scully, Matthew. *Dominion: The Power of Man, the Suffering of Animals, and the Call to Mercy*. New York: St. Martin's Press, 2002, p. 251.

everything, beforehand and thus subsequently, turns irresistibly into material for self-assertive production [...]. At bottom, the essence of life is supposed to yield itself to technical production [...]. In place of all the world-content of things that was formerly perceived [...] the object-character of technological dominion spreads itself over the earth ever more quickly, ruthlessly, and completely. Not only does it establish all things as producible in the process of production; it also delivers the products of production by means of the market. In self-assertive production, the humanness of man and the thingness of things dissolve into the calculated market value of a market which not only spans the whole earth [...] but] subjects all beings to the trade of a calculation that dominates most tenaciously in those areas where there is no need of numbers»¹³.

Heidegger does not think that this sort of technical or instrumental approach to the world is wrong, nor does science provide a false disclosure of the world. But he does think that the ontology of material presence is partial and reductive; our attention is narrowed to those aspects of the world that are controllable, and we overlook what is not representable as object and resource. In other words, when we gaze at the world only through the lens of our own interests, focusing only on what it can do for us, our gaze is narrowed, and our selfishness blinds us to what Heidegger thinks of as the manifold rich abundance of being. It is for this reason that Heidegger says that objectifying science «already had annihilated things as things long before the atom bomb exploded»,¹⁴ for things «can no longer pierce through the objectification to show their own»¹⁵. We fail to attend to the richness of a thing, instead seeing only those aspects of it relating to our aims. As Matthew Scully puts the point, «when you look at a rabbit and can see only a pest, or vermin, or a meal, or a commodity, or a laboratory subject, you aren't really seeing the rabbit anymore. You are seeing only yourself and the schemes and appetites we bring to the world [...]»¹⁶. Imagine looking at a forest and seeing in it only potential toothpicks. This seeing must overlook a great deal. And the technical approach is not only reductive. When allowed to become authoritative and exhaustive, it is dangerous. There are several dangers to which Heidegger points, from the obvious ecological dangers, to ethical dangers (namely, the more habituated we are to treating everything around us as mere resource, the more likely it is that

¹³ Heidegger, Martin. «What are Poets For?» *Poetry, Language, Thought*. Trans. Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, Publishers, 1989, pp. 111–115.

¹⁴ Heidegger, «The Thing». *Poetry, Language, Thought*. Trans. Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, Publishers, 1989, p. 170.

¹⁵ Heidegger, «What are Poets For?», p. 133.

¹⁶ Scully, *Dominion*, p. 3.

we shall treat other people and other sentient creatures merely as things to be used, valuing them solely for their possible utility), to what he thinks of as a sort of blasphemy connected with approaching the cosmos in such a reductive and objective manner. Heidegger's language about the impiety associated with reductive and self-assertive scientific approaches echoes that of the Franciscan Platonist St. Bonaventure, who already in the 13th Century was troubled by the project of «speculation without devotion, investigation without wonder, observation without joy, work without piety, knowledge without love, understanding without humility, endeavor without grace»¹⁷.

Here, however, I want to reflect upon an existential danger connected with the over-emphasis on technical ways of thinking.

Charles Taylor says that the primacy accorded to instrumental reasoning is threatening in part because choices «that ought to be determined by other criteria will be decided in terms of efficiency or 'cost-benefit' analysis». However, such thinking is threatening also because the over-emphasis on instrumental reasoning contributes to what he calls a «narrowing and flattening of our lives [...]»¹⁸. Characteristic of the instrumentalist attitude is the sensitivity to only one kind of meaning – that attitude encounters things merely in terms of their capacity to further or frustrate our projects. We only attend, as it were, to the sides of things facing us, those aspects of things bearing upon *our* practical interests. Attending solely to instrumentality blinds us to the multiplicity of other kinds of significance incorporated into the world.

As Taylor suggests, attending only to utility can lead to a sort of dreary graying or flattening of one's life. Why? One reason is because the more we engage in practices that are important to us only for instrumental reasons, the more it is that we defer our satisfaction. If going to school is only important insofar as it can help us get a good job, for instance, if the significance of our endeavors is external to the endeavors themselves, then we are always deferring what we care about and value – the payoff – until the future. The present, and our present experience, is experienced not as important for its own sake, but merely as a transition to an ever receding and perhaps never reached future state of satisfaction or reward. Instead of living, we plan, and we wait. A deeper reason why preoccupation with utility can lead to the impoverishment of a life is simply because a life replete with a multiplicity of different kinds of significance

¹⁷ Bonaventure, *The Soul's Journey into God, The Tree of Life, and the Life of St. Francis*. Trans. Ewert Cousins. New Jersey: Paulist Press, 1978, p. 55.

¹⁸ Taylor, Charles. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991, p. 5, p. 6.

or worth is fuller – more meaningful – than a life containing only one mode of meaning. Attending to only one sort of value blinds us to a range of other sorts of worth that can make our endeavors rewarding and worthwhile. Seeing things only in terms of their practical benefit to us blinds us to a host of other ways that things can matter. Joseph P. Fell illustrates the problem with a series of rhetorical questions. What would be missed or lost, «If travelling were regarded simply as the use of the most efficient means of getting from one point to another. If learning were regarded simply as picking up skills, as a means to productivity [...]. If forests were regarded simply as a ‘national resource’ [...]. If adjusting the snapshot or movie camera as a means of re-producing the present in the future were to become more important than appreciating the scene now [...]. If sex education manuals for our school-children were considered simply an antiseptic and clinically-neutral way to keep kids out of future trouble. If vacations were to be considered primarily as a way of ‘recharging the batteries’ [...]. If college were seen as simply a means to grad-school or a ‘preparation for life’ rather than life itself. If human communication were seen primarily as the use of ‘media’ for data transmission»¹⁹.

A focus on mere instrumentality and practical benefit would deprive many of these things and practices of their point, and of their potential for enriching human conduct and cultural life. Sexuality is not important to think about solely in order to help us regulate it with the goal of avoiding unwanted infections or pregnancy. It is not the case that education is important only for its capacity to train students for a job. Education is not good merely for the sake of something *else*, something *other than* education. Both sexuality and education are worthwhile for their own sakes. What is good about them is not only external to them (though certainly they do make possible other, external goods as well), but their goods are internal to the practices themselves.

Because philosophy involves rigorous thinking about the nature of values, because it involves investigation of the nature of representation, of the promise and limitations of scientific approach to the world, of different modes of rationality, and of the history of ideas, and because it involves disengaging ourselves from our habitual modes of conduct and then reflecting on them and their legitimacy, it is especially well suited to uncover the dangers of our preoccupation with the instrumental, as well as to help us begin to envision alternative ways of thinking. Philosophical reflection in part includes the process of making distinctions. One of the most fundamental distinctions in philosophy

¹⁹ Fell, Joseph P. «What is Philosophy?» *Eidos: The Bucknell Academic Journal*. Lewisburg, PA: A Publication of the Bucknell Student Government, 1990, pp. 68–69.

is that between instrumental and inherent worth. Philosophical reflection can remind us that instrumental value is not the only kind of meaning, that some things are significant not just relative to us, and that some things are important not solely for their practical bearing on our endeavors. Philosophy can help us recognize that at least some things and practices might possess an inherent worth and be important for their own sakes, thereby helping prepare us to appreciate an array of different kinds of meaning. One sort of inherent worth is to be found in pleasure. (I think the contribution made by pleasure to living a full life all too often is overlooked.) We pursue pleasure not for the sake of something external to the pleasurable experience, or for the sake of some sort of practical utility, but we pursue it for its own sake. We pursue it because it matters to us, and it is its own justification; it is its own point. The appreciation of beauty is similar. The beautiful is not important for something else, it is not important instrumentally. As Kant taught (or maybe reminded) us, we love the beautiful in a disinterested way, for its own sake. Surely goodness is the same. Goodness is not good because it is good for something. Goodness is just good. Perhaps forests and pigs too possess a worth independent of their relation to human desires and practical needs. Perhaps forests, like music and virtue, are not just important *for* something, but are just important. Perhaps worth is not to be determined solely in connection with human interests. As Fell suggests, perhaps it is the case that the meanings we all too readily seek «in the subject's interiority, in immanence, have not originated there, but have occurred antecedently *in the world*»²⁰.

Earlier I chose the word «appreciate» deliberately. Thinkers such as Kant and Heidegger argue that significance is encountered in attitudes of responsiveness and receptiveness, in attitudes such as appreciation, wonder, love, and awe, rather than in a more assertive and active ordering of all things according to their relation to our purposes. Kant, for instance, thinks of the aesthetic regard for the world as disinterested, that is, as a non-covetous or non-appropriative vision. This vision does not seek to impose categories on the world, or to master it either in thought or deed, but arises with the suspension of our more normal drive to organize the world according to our practical purposes. The appreciation of the beautiful presupposes the bracketing of my more typical practical engagement with the world. This vision is receptive and responsive. It is attentive and contemplative, and requires us to open ourselves to the possibility of being touched by something. Such a vision, as Heidegger puts the point in a discussion of Kant's aesthetics, enables «what

²⁰ Fell, Joseph P. «Seeing a Thing in a Hidden Whole: The Significance of *Besinnung* in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*». *Heidegger Studies* 10 (1994): 91–109, p. 95.

encounters us» to «come before us in its own stature and worth»²¹. Perhaps were we to suspend our usual focus on achieving our practical aims, our normal approach of actively ordering and assigning value to things on the basis of their relation to us, perhaps if instead we were to adopt more open and responsive attitudes, allowing ourselves to encounter things as they come before us, we then would discover a wealth of different kinds of meaning already surrounding us, and different kinds of worth whose determination is not given merely by their relation to our interests.

What I want to suggest to you is that a life spent attending to the abundance of manifold kinds of significance to be found within the world, a life spent, at least in great part, in the pursuit of practices whose goods are internal to them, that are good for their own sakes, will be more richly lived than would be a life spent preoccupied more narrowly with only practicality and efficiency. It strikes me that philosophical contemplation, which at its best is precisely the disclosure of and attentiveness to meaning, can help us cultivate a sensitivity to inherent worth. Philosophy offers a way to resist the homogenization of meaning to the kind of utilitarian value that is the correlate of instrumental rationality. In this way, philosophy – living philosophically – is the enriching of a life.

BIBLIOGRAPHY

Nussbaum, Martha. *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997, p. 19, pp. 28–29.

Carr, David. «The Life-world Revisited». *Husserl's Phenomenology: A Textbook*. Ed. William R. McKenna and J.N. Mohanty. Washington, D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology, University Press of America, 1989, p. 301. Carr has in mind thinkers as diverse as Gadamer, Derrida, Dreyfus, and Foucault, as well as recent trends within «analytic» philosophy.

Plato, *Republic*. Trans. Allan Bloom. New York: Basic Books, 1968, 486a.

Plato, *Republic*, 500c.

Plato, *Symposium*. Trans. Alexander Nehamas and Paul Woodruff. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989, 173c–d. Apollodorus' philosophical immaturity is made evident not only by his denigration of ordinary life, a denigration most likely grounded in a «two worlds» misunderstanding of the relation between the forms and the spatiotemporal world, but also by his poor memory, evident at 178a. It is the «two worlds» theory, for which the forms are held to be entirely transcendent (and in comparison to which the temporal world can only seem unimportant), that Plato ascribes to «young

²¹ Heidegger, Martin. *Nietzsche*, vol. 1. Trans. David Farrell Krell. San Francisco: HarperCollins Publishers, 1995, p. 109.

Socrates» and that is corrected over the course of young Socrates' discussion with Parmenides in the eponymous dialogue.

Heidegger, Martin. «The Age of the World Picture». *The Question Concerning Technology and other Essays*. Trans. William Lovitt. New York: Harper & Row, Publishers, 1988, p. 119.

cf. Jonas, Hans. «The Practical Uses of Theory». *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. New York: Harper & Row, Publishers, 1966.

Heidegger, Martin. «Memorial Address». *Discourse on Thinking*. Trans. John M. Anderson and E. Hans Freund. New York: Harper & Row, Publishers, 1966, p. 50.

Kant, Immanuel. *Critique of Judgment*, Trans. Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1987, 442 / 331.

Chris Hurt, «Staying Competitive in Today's Pork Business», quoted in Scully, Matthew. *Dominion: The Power of Man, the Suffering of Animals, and the Call to Mercy*. New York: St. Martin's Press, 2002, p. 251.

Heidegger, Martin. «What are Poets For?». *Poetry, Language, Thought*. Trans. Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, Publishers, 1989, pp. 111–115.

Heidegger, «The Thing». *Poetry, Language, Thought*. Trans. Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, Publishers, 1989, p. 170.

Heidegger, «What are Poets For?», p. 133.

Scully, *Dominion*, p. 3.

Bonaventure, *The Soul's Journey into God, The Tree of Life, and the Life of St. Francis*. Trans. Ewert Cousins. New Jersey: Paulist Press, 1978, p. 55.

Taylor, Charles. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991, p. 5, p. 6.

Fell, Joseph P. «What is Philosophy?» *Eidos: The Bucknell Academic Journal*. Lewisburg, PA: A Publication of the Bucknell Student Government, 1990, pp. 68–9.

Fell, Joseph P. «Seeing a Thing in a Hidden Whole: The Significance of *Besinnung* in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*». *Heidegger Studies* 10 (1994): 91–109, p. 95.

Heidegger, Martin. *Nietzsche*, vol. 1. Trans. David Farrell Krell. San Francisco: HarperCollins Publishers, 1995, p. 109.

Марк Лахт

ФИЛОСОФИЯ КАК ОБРАЗ ЖИЗНИ

Я хотел бы от всего сердца поблагодарить профессора Эмилию Анваровну Тайсину за возможность произнести здесь свою речь. Я впервые оказался в этой части России, и для меня большая честь обратиться к вам сегодня. Визит сюда преисполнен особенного для меня смысла, ведь один из моих любимых писателей, граф Толстой, учился в Казани в течение нескольких лет. Еще я благодарен за то, что Эмилия Анваровна попросила меня остановиться на том, как философия может наполнить жизнь смыслом, направить ее в определенное русло. Часто в своих научных изысканиях мы оказываемся поглощенными поисками решения в известной степени узких, абстрактных, отдаленных проблем. Это может показаться странным, но философская дискуссия бывает оторвана от обыденной жизни, даже когда профессиональные философы имеют дело с вопросами этики (которые представляются в высшей мере конкретными и насущными). За все то время, что я провел, обдумывая тему сегодняшней речи, я понял, насколько я благодарен за возможность обсудить значение философии в более широком контексте.

Однако вскоре после того, как я начал размышлять по этому поводу, я понял, насколько широка эта тема. Один из традиционных подходов к вопросу о взаимосвязи между философией и жизнью – начать с определения. Но как, несомненно, знает любой сидящий здесь человек, можно посвятить жизнь попыткам дать определение философии, но так и не найти ответа. Сами профессиональные философы печально известны яростными прениями по поводу природы, подлинного предмета и истинных методов своей дисциплины.

Даже если отложить вопрос о природе и определении философии, придется столкнуться с огромным разнообразием способов структурирования жизни или придания ей формы. Например, Сократ связывал философию с самопознанием и поиском добродетели. Кантианство предполагает, что самопознание и познание законов, проистекающих из разума, делают возможной автономию и способность нести ответственность за себя – и вести себя ответственно по отношению к другим. Философия культивирует критическую рациональность и скептическое стремление бросить вызов и проверить на прочность укоренившуюся догму и необоснованную необъективность. Отсюда можно проследить ее связь с политической свободой и личностной интеллектуальной зрелостью. Так, Марта Нуссбаум, к примеру, говорит:

«Чтобы взлелеять демократию, мыслящую и обдуманную, а не просто рынок конкурирующих групп интересов, демократию, которая истинно заботится об общем благе, мы должны воспитывать граждан, имеющих сократовскую способность рассуждать о своих убеждениях. Демократии вредит, когда люди голосуют, основываясь на мнениях, которые они впитали из радиопередач и никогда не ставили под сомнение... В такой атмосфере плохие аргументы сходят за хорошие, и предрассудки слишком легко принимаются за голос разума... (Слишком часто, однако, люди позволяют себя контролировать). Слова сходят с их уст, деяния совершаются их телами, но то, что выражают эти слова и деяния, может быть отголоском традиции или условности... Они как инструменты, на которых мода и привычка играют свои мелодии, или как сценические маски, сквозь которые слышится голос актера. Стоики вместе с Сократом утверждают, что такая жизнь не стоит человечности, заложенной в них... Критическая аргументация (развиваемая философским образованием) ведет к интеллектуальной силе и свободе...»²².

Есть и кое-что еще. Философия как профессиональная дисциплина всегда соотносится с собственной историей. Большая философская работа проводится в области истории идей, что помогает нам понять и признать постоянную актуальность идей прошлого и их влияние на нас. Сюда относятся раздумья над тем, каким образом философское мышление способно пролить свет на нашу историю, а именно: как мы пришли к мысли о том, о чем сейчас думаем, и как стали теми, кем являемся – а тем самым раскрыть перспективы и ограничения возможностей, завещанных нам традицией. Философия охватывает размышления над идеями и достижениями других дисциплин, таких как живопись, музыка, архитектура, физика и социальные науки, таким образом помогая сориентироваться в более широкой сфере культуры. Кто полагает, что в работах таких мыслителей, как Кьеркегор, Сартр и Хайдеггер, а также Толстой, кроется мудрость, тот, по всей вероятности, заинтересуется тем, как философия помогает индивиду признать свою склонность к бездумному подчинению условным методам мышления, оценки и действия, присущим социуму; как философия может подвигнуть его бороться за независимость, сойдясь лицом к лицу с импликацией собственной конечности и смертности. Вдобавок, не стоит исключать

²² Nussbaum, Martha. *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997, p. 19, pp. 28–29.

чисто интеллектуальное удовольствие разрешать парадоксы и сложные, часто трудноразрешимые, проблемы с помощью философии.

В 1975 году ЮНЕСКО заявила, что «упражня свободные, мыслящие умы, способные противостоять различным формам пропаганды, фанатизма, бойкотирования и нетерпимости, философское образование вносит свой вклад в дело мира». Думаю, это правильно. Философия также способствует утверждению мира через свою направленность на обсуждение различных точек зрения с помощью диалога. Например, Кант упоминает опасности, связанные с тем, что он называет «логическим эгоизмом». Поскольку логический эгоист «не считает нужным проверять свое суждение с помощью чужих доводов, как если бы ему не требовалось критериев», он рискует впасть в догматическую самонадеянность, которая приводит к ошибке и отделяет от общества.²³

Притязания логического эгоиста на то, что его точка зрения единственно верная и не требующая одобрения остальных, угрожают миру, поскольку такое самодовольство может спровоцировать нетерпимость и неуважение к интересам (или протестам) других. Как признавал Кант, человеческий разум редко бывает саморегулирующимся; мы должны вступать в диалог с другими, чтобы обнаружить и исправить свои ошибки. И конечно, философия подразумевает именно такую постоянную диалогическую проверку наших идей по сравнению с идеями других. Тем самым, Кант предписывает нам взаимодействие с перспективами, разительно отличающимися от наших собственных. Он говорит о важности расширения мышления, о приучении

²³ Kant, Immanuel. *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. Trans. Victor Lyle Dowdell. USA: Southern Illinois University press, 1978, 128 – 9/11. Демонстрируя подобное недоверие к догматической самоуверенности, Ницше отмечает: «Типичная ошибка – быть смелым в собственных убеждениях; смелость, скорее, в том, чтобы их атаковать». (Nietzsche, Friedrich. *Werke XVI*. Munich: Musarion, 1920 – 29, p. 318, quoted in Kaufmann, Walter. *Basic Writings of Nietzsche*. Trans. Walter Kaufmann. New York: The Modern Library, 2000, p. 226). Ницше призывает нас опасаться непоколебимой, бескомпромиссной, догматической защиты собственных убеждений, ибо она «замутняет чистоту и нейтральность сознания, делает его глухим к возражениям и провокациям, отупляет... Возможно, в каждом вопросительном знаке, что вы ставите после своих особенных слов и любимых доктрин (и изредка после себя самих) есть больше похвальной правды, чем во всех торжественных жестах и словах перед обвинителями и судьями... (Nietzsche, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. In *Basic Writings of Nietzsche*. Trans. Walter Kaufmann. New York: The Modern Library, 2000, p. 226). Как и Кант, Ницше осознает, что понимать и иногда думать с противоположной точки зрения – это особенно эффективный способ самокритики, позволяющий избежать догматизма (cp. Nietzsche Friedrich. *The Genealogy of Morals*. In *Basic Writings of Nietzsche*. Trans. Walter Kaufmann. New York: The Modern Library, 2000, p. 555, and Nietzsche, Friedrich, *Human, All Too Human: A Book for Free Spirits*. Trans. R.J. Hollingdale. New York: Cambridge University Press, 1986, section 483).

думать с посторонних точек зрения. Такой расширенный образ мыслей позволяет нам преступить «частные субъективные условия... суждения», которыми мы слишком часто ограничиваемся, и помогает нам рассмотреть более объективный угол обзора, с которого можно критически размышлять о сильных и слабых сторонах нашей обыденной точки зрения.²⁴ Такой диалог способствует миру, поскольку выступает против склонности к догматическому и всепоглощающему самодовольству. (В самом деле, размышления об ограниченности своего кругозора уже должны привести к той скромности, которая оградит нас от достижения своих целей с помощью насилия; чаще всего, чем больше мы узнаем о других, тем лучше понимаем их позицию). Диалог способствует миру просто потому, что дает нам возможность выслушать и принять заявления других, потому что он помогает понять и принять тех, кто не похож на нас.

Возможно, стоит напомнить, что философия не всегда влияет на жизнь столь благотворным образом. Философы, как и многие гуманитарии, часто тяготеют к определенной книжности, которая способна отвлечь от воздаяния множеству других граней богато проживаемого опыта. Вот как Дэвид Карр рассуждает о гуссерлевской феноменологии, которая, указывая на важность воспринимаемого значения в формировании опыта, служит противовесом чрезмерному акцентированию внимания на вопросах языка, характерному для современной философии: для многих мыслителей «человеческое существование и деятельность видятся как использование и понимание языка... Восприятие либо совершенно игнорируется, либо рассматривается метафорически как особая версия развертывания концептов нашего языка. Вопреки этим взглядам, Гуссерль напоминает нам о конкретной и данной в ощущениях, действительно *предварительно данной* реальности окружающего мира... Не является ли это чрезмерное подчеркивание языка просто эгоцентризмом и даже элитизмом философов и литературных критиков, проводящих все свое время за чтением и письмом, и проектированием картины собственного книжного мира на всех остальных?»²⁵.

²⁴ Kant, Immanuel. *Critique of Judgment*. Trans. Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1987, 295/161, cf. Lucht, Marc. «Towards Lasting Peace: Kant on Law, Public Reason, and Culture», *American Journal of Economics and Sociology*, January 2009: 303–326.

²⁵ Carr, David. «The Life-world Revisited». *Husserl's Phenomenology: A Textbook*. Ed. William R. McKenna and J.N. Mohanty. Washington, D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology, University Press of America, 1989, p. 301. Карр имеет в виду таких мыслителей, как Гадамер, Деррида, Дрейфус, Фуко, а также более новые течения аналитической философии.

Хуже того: то, что философы тратят время на обдумывание вопросов и идеалов, которые, как им кажется, имеют первостепенную важность, может сформировать чувство превосходства и презрения к другим дисциплинам и тем измерениям жизни, которые не являются строго философскими. На подобную отчужденность в «Государстве» Платона указал Сократ. Он говорит: «Ты думаешь, возможно, что разуму, одаренному величием и созерцанием всевременности и всебытия, человеческая жизнь может показаться чем-то великим?»²⁶ [Его собеседник Главкон, как обычно, не понимает сути, забывает большую часть предыдущей беседы и отвечает, что, действительно, это было бы невозможно]. Подобным образом Сократ утверждает (думаю, иронически), что «человек, который приближен к истинному пониманию того, чем действительно являются вещи, не имеет досуга смотреть вниз на дела человеческих существ...», ибо, согласно посылке, по сравнению с вечными, божественными и совершенно упорядоченными идеалами, являющимися истинным предметом философской рефлексии, заботы, поглощающие нас в обыденной жизни, кажутся не стоящими внимания²⁷. Вот почему ученик Сократа Аполлодор, который в диалоге «Пир» изображается тщетно бьющимся над подобным непониманием философии, тем самым показывая, что ему все еще есть чему учиться, говорит своему другу Главкону, что все речи, кроме философских, «особенно разговоры таких богатых дельцов, как ты, наскучивают мне до слез, и мне жаль тебя и твоих друзей, ведь вы думаете, что ваши дела важны, в то время как они абсолютно пусты»²⁸. К сожалению, такое презрение часто развивается именно в то догматическое лицемерие, которое философский диалог должен ниспровергать. Подозреваю, все мы знаем профессиональных философов, абсолютно уверенных в своем понимании правды и блага и соответственно относящихся к тем, кто с ними не согласен.

Думаю, обо всем этом стоит поговорить, но слишком многое должно быть упомянуто за то время, что у нас есть. Рискуя показаться

²⁶ Plato, *Republic*. Trans. Allan Bloom. New York: Basic Books, 1968, 486a.

²⁷ Plato, *Republic*, 500c.

²⁸ Plato, *Symposium*. Trans. Alexander Nehamas and Paul Woodruff. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1989, 173c – d. Философская незрелость Аполлодора проявляется не только в его злословии в адрес простой жизни, злословии, вероятнее всего основанном на «двумирном» непонимании связи между формами и пространственно-временным миром, но также на его плохой памяти, что очевидно в 178a. Эту теорию «двух миров», согласно которой формы целиком и полностью принимаются за трансцендентальные (и по сравнению с которыми временный мир кажется незначительным), Платон приписывает «молодому Сократу» – в нее вносятся исправления в ходе дискуссии молодого Сократа с Парменидом в одноименном диалоге.

поверхностным, я предлагаю сфокусировать внимание всего лишь на одной идее. Эта идея связана с тем, как философская рефлексия помогает выявить – и начать противостоять – различного вида экзистенциальным угрозам, возникающим из слишком распространенной озабоченности объективностью, продуктивностью и инструментальной рациональностью. Философия способна помочь нам понять опасность того, что эти виды чисто инструментального мышления и оценки делают жизнь безрадостной, и указать альтернативные способы мышления. Многие мыслители, от Канта до Маркса и Хабермаса, подчеркивали опасности, ассоциируемые с инструментальной рациональностью. Я бы хотел вкратце остановиться на идеях Хайдеггера по этому поводу.

По мнению Хайдеггера, в наше время естественные науки обладают огромной властью. Хайдеггер не луддит, каковым его часто изображают, но он очень обеспокоен тем, что мы склонны думать о естественных науках как о модели для всех разумных способов исследования. Для него, чем чаще научные и технические способы мышления принимаются за единственно возможный разумный способ получения доступа к истинному знанию о мире, тем чаще что-либо неподвластное количественной репрезентации или технологической подчиненности практическому исходу будет рассматриваться лишь как коррелят субъективной интерпретации или предпочтения.

Хайдеггер прослеживает происхождение доминирующих способов мышления до метафизического сдвига, начатого Галилеем и Декартом. Оставленное ими наследие – это то, что природа определяется априори как чисто материальная объективность и ее движение. Она представляется «автономной системой движения единиц массы, взаимосвязанных в пространстве и во времени», то есть материей и энергией²⁹. Как понимал Декарт, соответствие реальной и протяженной материи (и детерминированного количества энергии) делает возможной математическую репрезентацию природы в терминах количественных величин. Наука развивается на основе этой строгой объективации природы. Только явления, согласующиеся с этой схемой, принимаются за *существующие*, и любое конкретное эмпирическое исследование обязано осуществляться на основе этой априорной предпосылки о природе реального и коррелятивной нормы рационально обоснованного исследования.

²⁹ Heidegger, Martin. «The Age of the World Picture». *The Question Concerning Technology and other Essays*. Trans. William Lovitt. New York: Harper & Row, Publishers, 1988, p. 119.

Затем, Хайдеггер утверждает, что существа представляются объектами в конечном счете *так, что* они становятся подходящим материалом для технологических манипуляций и контроля. Он заявляет, что современная европейская метафизика добилась универсального овеществления природного мира с конечной целью получить над ним превосходство. Вещественность существа делает возможными измеримость и вычислимость, которые предполагаются в плане получения над ним господства. (Вот почему в «Рассуждении о методе» Декарт говорит, что новая философия позволит нам стать господами и властелинами природы). Объективизм и господство связаны в какой-то мере потому, что количественное измерение и математическое вычисление позволяют нам зафиксировать и познать качества сущего с определенностью и точностью, невозможной в потоке обыденного перцептивного опыта, и таким образом позволяют нам предсказать будущие состояния и поведение этого сущего. Объективизм и господство связаны также потому, что современная теория развивается аналитически, определяя различные компоненты предмета, их соотношение и динамические законы, управляющие поведением этих компонентов; со знанием этого в принципе приходит знание того, как эти компоненты могут быть составлены иначе, то есть как вещь может быть переделана или изменена³⁰. Это означает, что современная мысль есть не «чистое знание ради знания» – она технологична по своему строению. В современной метафизике, тем самым, природа представляется как сырье или ресурс, доступный для человеческого использования, потребления и обработки. Целью теории, по знаменитому замечанию Хайдеггера, стало превратить природу в «гигантскую бензоколонку».³¹ Теоретическое размышление, хотя и подразумевается как нормативно нейтральное, фактически направлено на властвование.

Хайдеггер, как и Гуссерль до него, считает, что наши теоретические обязательства и предубеждения в конце концов направляют здравый смысл. Техническая интерпретация сущности как объекта и ресурса все больше и больше регулирует наши бездумные дотеоретические идеи о мире и даже обыденный опыт. Если Хайдеггер прав, то даже в ходе получения обыденного опыта мы все чаще и чаще встречаем не что иное, как единообразие количества и функциональности материи. Мир принимается за объект и ресурс, и обращаются с ним соответственно. Иными словами, мы сталкиваемся с миром главным образом с позиции его

³⁰ Ср. Jonas, Hans. «The Practical Uses of Theory». *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. New York: Harper & Row, Publishers, 1966.

³¹ Heidegger, Martin. «Memorial Address». *Discourse on Thinking*. Trans. John M. Anderson and E. Hans Freund. New York: Harper & Row, Publishers, 1966, p. 50.

способности внести вклад в достижение *наших* целей. Уделяя внимание в первую очередь тем качествам вещей, которые соотносятся с нашими планами, мы реагируем на мир лишь в аспекте его взаимосвязи с нами, в аспекте того, чем он может быть *для нас*. Эту мысль можно выразить иначе: современная метафизика разъединила вещь и значение, или факт и ценность, и за абсолютно реальную принимается только одна сторона этих оппозиций. Поскольку реальным считается не что иное, как количество, получается, что оно не имеет никакой собственной значимости. Реальное – это просто материя и энергия. Любая возможная значимость реального будет проистекать из его взаимосвязи с нашими нуждами и желаниями. Тем самым, значимость принимается за субъективный артефакт наших суждений и интерпретационной деятельности и может быть найдена только в том, как мы воспринимаем вещи, и в том, за что мы их принимаем. По словам Канта, «без человека все мироздание было бы голой пустошью – беспричинным и лишенным конечной цели»³².

Так, для Декарта второстепенные качества, такие как фиолетовость, не являются реальными качествами, присущими вещи, кажущейся фиолетовой. Так и для нас феномены, которые изначально не представляются материей или энергией, либо подвергаются попытке быть сведенными к количественно измеримым первичным качествам, либо выдаются «просто за субъективные». Мы все больше склоняемся к мысли, что такие явления, как надежда и юмор, могут быть редуцированы до расположения нейронов в мозге, а такие явления, как пугающее, доброе, надлежащее и подлое, рассматриваются не как реальные качества предметов или ситуаций, а просто как артефакты наших суждений и чувств по отношению к этим предметам. Постараюсь проиллюстрировать применение такого подхода. В американской системе образования все больший упор делается на количественную оценку обучения студентов. Чаще всего эта оценка производится с использованием выбора учащимся одного варианта из множества. Подразумевается, что даже изучение сократовской философии с ее акцентами на признании собственного невежества, на откровении, на интеллектуальной свободе и критике условности, на открытости новым перспективам, на диалогических отношениях в сообществе, на упорстве и на добродетели, может быть сведено к детерминированным битам данных и измеримым «продуктам». На современный взгляд, все то, что реально в изучении, или реальное познание, должно измеряться количественно. Мне кажется, этот подход слишком многое упускает, включая самое важное в образовании. Другой пример...

³² Kant, *Critique of Judgment*, 442/331.

С приходом современного сельского хозяйства в промышленных масштабах то, что раньше называлось животноводством, сейчас – животная или мясная наука. Когда-то предполагалось, что за животными нужно ухаживать хотя бы в какой-то степени; теперь о них думают и пишут просто как о единицах мясного производства. Поэтому, как сегодня считается, внимания требуют только те вопросы, которые относятся к наиболее эффективным способам производства и достижения высокого качества продукта. Как гласит презентация мясной индустрии, такая эффективность требует «в высшей степени скоординированных потоков сложным образом произведенного сырья, поступающего на огромное обрабатывающее предприятие..., движения к более специфическому сырью..., масштабной экономики с большими производственными и обрабатывающими мощностями (и) повышения производительности скота».³³ Отпала необходимость заботиться о животных – имеет значение лишь коррекция природной «низкой производительности» животных, коррекция, которая самым надежным образом обеспечит качество и дешевизну продукта. Конечно же, следствием такой коррекции являются ужасающие страдания животных, а также применение таких техник, как генная инженерия, которая используется для переделки этих инструментов поставки мяса с целью повысить их производительность. Сама жизнь подчиняется технике.

Инструментальное рассуждение – это тип мышления, характерный для мира, в котором лишь инструментальность имеет значение, в котором другие заботы просто не возникают. Хайдеггер говорит:

«Воля, о которой мы здесь рассуждаем, – это прорыв, самоутверждение, благодаря которому мир *уже* (т.е. априори) восставлен как совокупность производимых предметов... Соответственно, человеческая воля также может отстаивать свои права и самоутверждаться только путем установления своего господства над всеми вещами изначально, еще до того, как осознает это. Для такой воли все, до и после, неудержимо превращается в материал для самоутверждения... Сущность жизни должна уступать техническому производству... На месте воспринимаемого ранее мира вещей... все быстрее распространяется по земле объектная природа технологического господства – безжалостно и безраздельно. Она не только устанавливает производительность всех вещей в процессе производства, но также поставяет продукты производства посредством рынка. В самоутверждающем производстве человечность

³³ Chris Hurt, «Staying Competitive in Today's Pork Business», quoted in Scully, Matthew. *Dominion: The Power of Man, the Suffering of Animals, and the Call to Mercy*. New York: St. Martin's Press, 2002, p. 251.

людей и вещьность предметов распадаются в вычисленную рыночную стоимость на рынке, который не только охватывает весь мир, (... но и) подвергает все существа торговому расчету, который безраздельно властвует в тех областях, где в цифрах нет нужды»³⁴.

Хайдеггер не считает, что такой технический или инструментальный подход неверен; он также не считает, что наука дает ложное представление о мире. Но он действительно думает, что онтология присутствия материи частична и способна к редукции; наше внимание сужено до тех аспектов мира, которые можно контролировать, и мы не замечаем того, что не является предметом или ресурсом. Другими словами, когда мы глядим на мир через призму собственных интересов, концентрируясь лишь на том, что он может сделать для нас, наш обзор сужен; в нашем эгоизме мы не видим того, что Хайдеггер называет многообразием и избытком бытия. Именно по этой причине он говорит, что объективация науки «уже аннигилировала вещи как вещи задолго до того, как взорвалась атомная бомба»³⁵, поскольку вещи «более не в состоянии пронзить объективацию и показать свою сущность»³⁶. У нас не получается охватить все богатство предмета; вместо этого мы видим только те его аспекты, которые связаны с нашими целями. Согласно Мэтью Скалли, «когда вы смотрите на кролика и видите лишь грызуна, или вредителя, или еду, или товар, или подопытное животное, вы больше не видите кролика в действительности. Вы видите только себя и планы и потребности, которые приносите в мир...»³⁷. Представьте, что вы смотрите на лес и видите в нем лишь потенциальные зубочистки. Должно быть, такое видение многое упускает. И технический подход не просто ведет к редукции. Если ему позволено безраздельно властвовать, он становится опасным. Существует ряд угроз, на которые указывает Хайдеггер: от очевидных экологических и этических угроз (то есть чем больше мы привыкаем к тому, чтобы обращаться к окружающему лишь как к ресурсу, тем с большей вероятностью мы будем относиться к другим людям и разумным существам лишь как к вещам для использования, ценя их исключительно за возможную полезность), до, в его понимании, богохульства, связанного с редукционным, объективистским подходом к мирозданию. Хайдеггер, говоря о неуважении,

³⁴ Heidegger, Martin. «What are Poets For?» *Poetry, Language, Thought*. Trans. Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, Publishers, 1989, pp. 111–115.

³⁵ Heidegger, «The Thing». *Poetry, Language, Thought*. Trans. Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, Publishers, 1989, p. 170.

³⁶ Heidegger, «What are Poets For?», p. 133.

³⁷ Scully, *Dominion*, p. 3.

связанном с редуccionными, агрессивными научными методами, повторяет слова францисканского платоника Св. Бонавентуры, которого уже в XIII веке тревожила перспектива «размышления без молитвы, исследования без изумления, наблюдения без радости, работы без благочестия, знания без любви, понимания без смирения, деяния без благодати»³⁸.

Здесь, однако, я хотел бы обсудить экзистенциальную угрозу, связанную с излишним вниманием, уделяемым техническим способам мышления.

Чарльз Тейлор говорит, что первостепенная важность, придаваемая инструментальному рассуждению, является угрозой в некотором роде потому, что «выбор, который должен был бы определяться другими критериями, будет сделан исходя из производительности и анализа выгод и затрат». Но еще это мышление опасно, так как чрезмерный упор на инструментальном рассуждении способствует тому, что, по его словам, «наша жизнь становится зашоренной и поверхностной»³⁹. Инструментальному подходу свойственно признавать важность предметов только с точки зрения их способности осуществлять или расстраивать наши планы. Нас интересуют, так сказать, те стороны вещей, которые обращены к нам, те аспекты, которые подчинены *нашим* практическим нуждам. Обращая внимание лишь на инструментальность, мы становимся слепыми ко множеству иных смыслов, заключенных в мире.

Тейлор подразумевает, что обращение к утилитарному может привести нас к своего рода тоскливому увяданию или обеднению жизни. Почему? Одной из причин является то, что чем больше мы вовлечены в практики, имеющие для нас исключительно практическую важность, тем больше мы откладываем свое удовлетворение. Если, например, ходить в школу важно постольку, поскольку это может помочь нам получить хорошую работу, если значимость наших устремлений лежит вне самих устремлений, то получается, что мы постоянно откладываем то, что ценим и о чем заботимся – то есть вознаграждение – на будущее. Настоящее и наш сиюминутный опыт переживается не как нечто самоценно важное, но просто как переход к постоянно откладываемому и возможно никогда не достижимому состоянию будущего удовлетворения или награды. Вместо того чтобы жить, мы планируем и ждем. Еще более глубокая причина того, что озабоченность практическими соображениями может привести к обеднению жизни, заключается попросту в том, что жизнь, насыщенная

³⁸ Bonaventure, *The Soul's Journey into God, The Tree of Life, and the Life of St. Francis*. Trans. Ewert Cousins. New Jersey: Paulist Press, 1978, p.55.

³⁹ Taylor, Charles. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991, p. 5, p. 6.

множеством оттенков смысла или ценности, является более полной, более значимой, чем жизнь, в которой содержится голая форма смысла. Когда мы обращаем внимание лишь на один тип ценности, то не видим целый ряд других ценностей, которые могут вознаградить нас за труды и придать им смысл. Видение вещи лишь с точки зрения практической выгоды закрывает нам глаза на множество других значимых сторон. Джозеф П. Фелл иллюстрирует эту проблему серией риторических вопросов. Как многого бы нам не доставало, как много бы мы потеряли, «если бы путешествия считались всего лишь использованием самого эффективного средства передвижения из одной точки в другую; если бы обучение рассматривалось просто как получение навыков, как средство производства...; если бы леса воспринимались лишь как «национальный ресурс»...; если бы фото- и видеосъемка как средство воспроизведения настоящего в будущем стала важнее, чем наслаждение текущим моментом...; если бы пособия по половому воспитанию для наших школьников воспринимались лишь как антисептический и клинически нейтральный способ защитить детей от проблем в будущем; если бы каникулы считались в первую очередь способом "подзарядить батарейки"...; если бы вуз воспринимался лишь как дорога к аспирантуре или "подготовка к жизни", а не сама жизнь; если бы человеческое общение рассматривалось в первую очередь как использование средств информации для передачи данных?»⁴⁰.

Акцент на чистой инструментальности и практической выгоде лишил бы многие из этих вещей и практик самой сути и потенциала к обогащению человеческого образа действий и культурной жизни. Бессмысленно думать о сексуальности лишь с целью помочь ее регулировать во избежание нежелательного заражения или беременности. Образование важно не только за счет своей способности тренировать студентов к работе. Оно нужно не только ради чего-то *другого, иного, чем* образование. Как сексуальность, так и образование – самоценны. Польза в них не только за их пределами (хотя, конечно, они делают возможными нечто другое, внешнее по отношению к ним), но и внутри самих этих практик.

Поскольку философия предполагает скрупулезное осмысление природы ценностей; поскольку она предполагает исследование природы репрезентации, преимуществ и ограничений научного подхода к миру, различных форм рациональности и истории идей; поскольку она предполагает освобождение от обыденного образа действий и

⁴⁰ Fell, Joseph P. «What is Philosophy?» *Eidos: The Bucknell Academic Journal*. Lewisburg, PA: A Publication of the Bucknell Student Government, 1990, pp. 68–69.

последующую рефлексия на тему его разумности; особенно уместным будет раскрыть опасности чрезмерного увлечения инструментальным мышлением и выявить альтернативные методы мышления. Философская рефлексия частично включает процесс разграничения. Одно из самых фундаментальных различий в философии – разница между инструментальной и неотъемлемой ценностями. Философская рефлексия помогает нам вспомнить, что инструментальная ценность не единственно значима, что некоторые вещи существенны не только относительно нас, что они важны не только потому, что имеют практическое применение в нашей работе. Философия способна помочь нам принять, что по крайней мере какие-то вещи и практики могут иметь присущую им ценность, быть самоценно важными; тем самым она помогает нам раскрыть целый спектр различных смыслов. Один из типов неотъемлемой ценности кроется в удовольствии (я думаю, тот вклад, который удовольствие вносит в проживание полной жизни, слишком часто игнорируется). Мы гонимся за наслаждениями не ради чего-то внешнего по отношению к приятному опыту и не ради практической пользы, но ради самого удовольствия. Мы ищем его, потому что оно имеет значение для нас, выступая оправданием самого себя, собственной сущью. К подобным вещам относится и любовование красотой. Прекрасное важно не ради чего-либо еще, оно важно не инструментально. Как учил Кант (а может быть, напомнил), мы любим прекрасное бескорыстно, ради него самого. Разумеется, таково и благо. Благо хорошо не потому, что нужно для чего-либо. Благо просто хорошо. Возможно, леса и скот также обладают ценностью, не зависимой от их отношения к человеческим желаниям и практическим нуждам. Возможно, леса, как музыка и добродетель, важны не *для* чего-то, а просто важны. Возможно, ценность определяется не исключительно в связи с человеческими интересами. Как считает Фелл, возможно, дело в том, что смыслы, которые мы с готовностью ищем «внутри объекта, в имманентности, зародились не там, а возникли ранее *в мире*»⁴¹.

Выше я намеренно использовал слово «ценить». Кант и Хайдеггер полагают, что значимыми являются такие качества, как отзывчивость и восприимчивость, как признательность, изумление, любовь и благоговение, а вовсе не более настойчивое и активное упорядочивание всех вещей в зависимости от их близости к нашим целям. К примеру, Кант считает эстетический взгляд на мир беспристрастным *видением*, то есть чуждым

⁴¹ Fell, Joseph P. «Seeing a Thing in a Hidden Whole: The Significance of *Besinnung* in *Die Grundbegriffe der Metaphysik*». *Heidegger Studies* 10 (1994): 91–109, p. 95.

алчности и стремлению к наживе. Это видение не пытается навязать миру категории или господствовать над ним в мыслях или поступках, но возникает, когда мы отстраняемся от присущего нам импульса упорядочить мир согласно нашим практическим целям. Любование прекрасным предполагает, что более типичное практическое отношение к миру будет отброшено. Это видение отзывчиво и восприимчиво. Оно внемлет и созерцает, и требует от нас открыться возможности ощутить прикосновение чего-то. В обсуждении кантовской эстетики Хайдеггер утверждает, что такое видение позволяет тому, «с чем мы сталкиваемся», «возникнуть перед нами в своей собственной форме и богатстве»⁴². Возможно, если бы мы отстранились от обыденного стремления достичь своей практической цели, от стандартного упорядочивания и присвоения ценности вещам на основе их взаимосвязи с нами, возможно, если вместо этого нам пришлось бы принять более открытый и чуткий подход, позволяющий воспринять вещи таковыми, какими они предстают перед нами, тогда мы нашли бы сокровище разнообразных смыслов, окружающих нас, и различных видов ценностей, детерминированность которых исходит не только из их взаимосвязи с нашими интересами.

Я хочу сказать вам, что жизнь, проведенная в раскрытии множества разнообразных смыслов, существующих в мире, жизнь, проведенная, по крайней мере, большей частью, в погоне за самоценными практиками, чье благо в них самих, будет прожита богаче, чем жизнь, узко нацеленная на практичность и производительность. Меня глубоко впечатляет, что философское созерцание, которое в своем лучшем виде раскрывает смыслы и внемлет им, может помочь нам взрастить в себе чуткость к неотъемлемой ценности. Философия предлагает способ противостоять гомогенизации смысла до утилитарной ценности, коррелирующей с инструментальной рациональностью. Таким образом, жить философски – значит обогащать жизнь.

Перевод Ж.Е. Вавиловой

⁴² Heidegger, Martin. *Nietzsche*, vol. 1. Trans. David Farrell Krell. San Francisco: Harper Collins Publishers, 1995, p. 109.

Panos Eliopoulos

THE STOIC COSMOPOLITANISM AS A WAY OF LIFE

The word cosmopolitanism is derived from «cosmos», universe and «polites», citizen. The cosmopolite is a citizen of the world. Diogenes of Sinope, the cynic philosopher, who most probably introduced the term, answered when asked: «I am a citizen of the world (κοσμοπολίτης)»⁴³. The Stoics elaborate on the theme, using the ideas of oikeiosis and sympathy as its basis, thus drawing from their Physics. Particularly, Epictetus defends cosmopolitanism on the assumption that man is akin to God, whereas Marcus Aurelius highlights the common possession of mind (νοῦς) and that man is by nature able for communal life⁴⁴.

In Philo's *De Mundi Opificio*, the cosmopolite is defined as the person who directs all his actions according to the will of nature, which is the law of the cosmopolis, the polis of the cosmos (οἶκος αὐτῷ καὶ πόλις ὁ κόσμος)⁴⁵. This law, according to the Stoics, is «ὁ τῆς φύσεως ὀρθὸς λόγος», the right reason of nature, which is the divine law. The human being is a citizen of the cosmos as long as he conforms to the divine law, which is no other than the natural law, found in him in the form of consciousness and right reason. In my presentation I will argue that while the Stoics define the cosmopolite as the person who shares the oikos of the cosmos, living as a citizen in a gigantic polis whose governor is God or Logos, therefore as a passive state of being, or as a being who enjoys the potential rights or benefits given by nature, at the same time the cosmopolite is an energetic being who constantly gives his consent, a person on the path to wisdom who strengthens his bonds with other human beings starting with the process of oikeiosis and ending with philanthropy.

For Hierocles⁴⁶, the Stoic philosopher, the idea of oikeiosis could be illustrated in its resemblance with a system of concentric circles, which encompass the human being. The first circle around the human being is the one that encloses himself, his soul and body. The second circle encloses parents, friends and relatives. Outer circles include more and more human beings, till the

⁴³ Diogenes Laertius, VI. 63.

⁴⁴ Cf. G.R. Stanton, «The cosmopolitan ideas of Epictetus and Marcus Aurelius». In *Phronesis*, 13, 1968, p. 191. Especially the theorization of Marcus allows the consideration of the cosmopolis, not as a high ideal but as living reality, in the sense that it allows human beings, who are not yet sages, to share the cosmos in their peaceful and caring coexistence. Also, John Sellars, «Stoic Cosmopolitanism and Zeno's Republic». In *History of Political Thought*, vol. XXVIII, No. 1, Spring 2007, p. 22.

⁴⁵ Philo, *De Mundi Opificio*, § 142, vol.I, p. 50, 2 Wendl.

⁴⁶ Stobaeus, 4. 671–673.

final circle which encompasses all the rest, the entire human race. The duty of the person is to draw the circles closer to him, bringing each circle closer to the center which is his own being. This description of oikeiosis, requires the understanding of the term per se: «τό οἰκειοῦσθαι» signifies not only the recognition of what belongs to the specific being, «τό οἰκεῖον», but also the continuous effort of the being for self preservation and for the highest potential benefit. Caring for oneself, caring for the others, is part of the oikeiosis, part of the natural and rational order of things, which is also our duty since it is natural and rational. That is primarily what binds human beings in their political connection.

In the *Fragmenta* the Stoics consider as a citizen only the person who is «spoudaios», «sophos», the prudent, virtuous and wise person⁴⁷. This connotes that since the virtuous person is the person who is imbued by right reason, then to be a citizen in the stoic manner is to live according to reason, logos. Only rational beings can be citizens of the world⁴⁸, and the Stoics consider both gods and humans as citizens of this universal polis, beings who are submitted to the common cosmic law. The Stoics seem to focus intensely on the aspect of law. Their definition of the polis precisely is that the polis is a multitude of people, governed by law⁴⁹. In Dio Chrystostom, it is upheld that civic authority is providence for the people according to the law⁵⁰, just like the divine law is also providence for the beings. This analogy is characteristic of their effort to establish a firm relationship between what happens in the human cosmos and the natural cosmos as the former is a continuation and expansion of the latter. Law and Justice are prerequisites for the community. Cicero in *De Legibus* clarifies that due to the fact that right reason is the common possession of gods and men and since right reason is law (lex) it is entailed that men have law also in common with the gods. Those who share law must also share Justice; and those who share these are to be regarded as members of the same polis (una civitas communis deorum atque hominum)⁵¹. In accordance with the theories of Plato and Aristotle, the Stoics maintain that the telos of this polis is eudemonia. Nonetheless, unlike Plato and Aristotle, they do not think that the citizen belongs to a particular polis, narrowly meant, i.e. one determined by boundaries. For Zeno of Citium the world state must abolish national borders so that only a homogeneous state remains. The

⁴⁷ S.V.F. Z. I. 54, 4. Cf. John Sellars, «Stoic Cosmopolitanism and Zeno's Republic». In *History of Political Thought*, vol. XXVIII, No. 1, Spring 2007, p. 11.

⁴⁸ S.V.F. III. 241.

⁴⁹ S.V.F. III. 327.

⁵⁰ Dio Chrystostom, *Discourses*, XXXVI § 20.

⁵¹ Cicero, *De Legibus*, I. vii. 23.

stoic city is ample, a living space, a universal community. In compliance to the above, it is deduced that breaking the order of the cosmopolis is the only factor that breaches eudemonia (ἡ τῆς τάξεως παράβασις λύει τὴν εὐδαιμονίαν τοῦ κόσμου)⁵². This order is living according to nature, reason, and virtue. As a consequence, the cosmopolite is the human being who is relieved from mental states and actions which violate this tripartite order.

Although the Stoics recognize that due to cosmic sympathy and oikeiosis (appropriation) every human being must be aware of his connection with the other human beings, there is also a profound understanding of the difficulties that can be raised. The stoic cosmopolite is not a wanderer; a traveler that goes from place to place, or a seeker of political friendship. He is a human being on the path of wisdom, pursuing right judgments and relief from the tyranny of passions. The practical question is this: how can cosmopolitanism as a way of life not intervene in the individual quest for virtue and wisdom? Is the attachment among people always so conscious and necessary, and will it leave the stoic man undistracted? Thinkers such as Marcus Aurelius⁵³ raise even greater obstacles:

«To my own free will the free will of my neighbour is just as indifferent as his poor breath and flesh. For though we are made especially for the sake of one another, still the ruling power of each of us has its own office, for otherwise my neighbour's wickedness would be my harm, which God has not willed in order that my unhappiness may not depend on another»⁵⁴. What Marcus seems to be saying here is that although oikeiosis means the process of appropriating other human beings, at the same time it connotes that each human being is detached from one another. In fact, the whole Stoa remains vigilant as to the influence of the other people on one's own soul. Right reason can be blurred, passion can be created. Even worse, the company of people can make life inauthentic and deprived of any real value. As Seneca clarifies this thought in *De Vita Beata*:

«So long as we wander aimlessly, having no guide, and following only the noise and discordant cries of those who call us in different directions, life will be consumed in making mistakes- ...Nothing, therefore, needs to be more emphasized than the warning that we should not, like sheep, follow the lead of the throng in front of us, traveling, thus, the way that all go and not the way that we ought to go... having so many to follow, we live after the rule, not of reason, but of imitation... when the people push against each other, no one can fall

⁵² S.V.F. II. 949.

⁵³ The Stoic Emperor does not diverge from the orthodox stoic view. He embraces the idea of the cosmos as the universal home of all men. Cf. Marcus Aurelius, *Meditations*, 6. 44.

⁵⁴ Marcus Aurelius, *Meditations*, 8. 56.

down without drawing along another, and those that are in front cause destruction to those behind...»⁵⁵.

What hopefully becomes apparent in these writings is that the noetic faults or sins that characterize the human being are not only tainted as individual disorders but also as social mishaps as they are shared by all people. Moreover, they tend to be multiplied and proliferated through the dynamics which are developed within a society. Thus the crowd can be a catalyst of negative influence for the individual who wishes to acquire wisdom and eudaimonia. This creates a significant predicament in the equable coexistence of people and hence, the idea of cosmopolitanism seems to be led to a self contradiction. How can one lead a philosophical life, as the Stoics envisage it, if one is in danger of being enclaved in the opinion of the people? The answer lies in the qualitative difference, which is the difference between being in a crowd and being the crowd. In the *Fragmenta*, Clemens acknowledges the view of the Stoic Cleanthes that the crowd (πληθος) is deprived of good, fair or prudent judgment⁵⁶. The same qualitative difference can be defined as the one between the community as gathering of people and the community as the «civitas communis» of men and gods alike. For the Stoics, political friendship starts on a moral level.

Their sage stays attached with the community because that is what right reason holds true for his nature and also because it is a duty (kathekon) to help other human beings. It has rightly been observed that the duty to help is grounded on the conception of another human being as a member of the cosmopolis and it does not constitute recognition of any relevant rights⁵⁷. Therefore the initiation of this philanthropic activity lies in the individual will of the doer, and does not succumb to an external understanding of justice. Philanthropy is defined as the friendly use of people⁵⁸. This engagement of the sage into the social or public affairs unavoidably leads to the Stoa's acceptance of the political praxis, but not unconditionally⁵⁹. Retreat from politics is allowed, mainly when the stoic man cannot influence the decisions and actions taken, on a significant moral level. That is, the stoic man will opt for retreat in the political field so as to protect his apathy and ataraxia in the case that public

⁵⁵ Seneca, *De Vita Beata*, I. 2–4.

⁵⁶ S.V.F. I. 559.

⁵⁷ Phillip Mitsis, «The Stoic Origin of Natural Rights». In *Topics in Stoic Philosophy*, ed. Ierodiakonou, Oxford 1999, pp. 153–177.

⁵⁸ S.V.F. III. 292.

⁵⁹ Cf. Arthur Bodson, *La morale sociale des derniers Stoïciens, Sénèque, Epictète et Marc Aurèle*, Bibl. de la Fac. de Philosophie et Lettres de l'Univ. de Liège, Fasc. CLXXVI, Soc. d'édition Les Belles Lettres, Paris 1967.

affairs have become invulnerable to his moral abilities and wisdom. Personal ethics always come higher in the axiological scale of the Stoa, the sage ought to protect himself first from vice and foolishness.

While the sage will not sacrifice his inner perfection in the noise of the crowd, he will still remain susceptible to demonstrating care in the form of friendship or philanthropy. Epictetus upholds that in the case that man does not refer to external things, and stays focused on his own proairesis, he will be capable of friendship⁶⁰. Friendship for Epictetus becomes natural when the person remains focused on the good, and when he follows his right judgments. Similarly, the ancient Stoics conclude that friendship is found only among the virtuous, those who have conquered the path of wisdom⁶¹.

Seneca, the Roman Stoic, advocates people to know their fellow human beings in an active manner, so as to become aware of their intrinsic value and dignity, based on virtue, not on external goods. Since virtue puts an end to every other axiological system, and is asserted as the only axiological constituent, it is entailed that in such friendship there can be only one precondition, virtue, in other words the essential equal relation that is imposed by virtue. Hence, the person stops seeking for richness, power or beauty in his friends as all these are nothing more than indifferents and do not comprise goods whatsoever⁶². To Seneca's mind, friendship follows the norm of nature, the ecumenical law⁶³.

For Zeno the concept of the cosmopolis equals with an exclusive city for the wise, while Chrysippus understands the cosmos as a polity of gods and wise men. Cicero believes that the notion of the cosmopolis specifically refers to all men living under the canons of the natural law⁶⁴. Cosmopolitanism, as the Stoics seem to conclude despite a number of partial differences, becomes a dynamic, not a static, procedure of co-integration to the virtuous condition, at which fear (φόβος), desire (επιθυμία), delight (ηδονή), distress (λύπη), and the individual interest cease subsisting. It is the culmination and the essential contour of friendship and philanthropy that verifies the human sense of community (sensus communis). The stoic views on cosmopolitanism point to the direction of a constant and systematic social reference to moral circumstance. The Stoic thinkers defend cosmopolitanism as humanitarianism, as friendship, as oikeiosis,

⁶⁰ Epictetus, *Dissertations*, II. 22.

⁶¹ S.V.F. III. 631.

⁶² Seneca, *Epistulae Morales*, LXVI. 24.

⁶³ Seneca, *Epistulae Morales*, III. 4.

⁶⁴ Cf. Dirk Obbink, «The Stoic Sage in the Cosmic City». In *Topics in Stoic Philosophy*, edited by Katerina Ierodiakonou, Clarendon, Oxford 1999, p. 178.

as philanthropy, as inclusion. Caring for the others is caring for the cosmos, for the self as well, as the cosmos and the self are imbued by the same substance. The methodical examination of passions and moral pathology is the prerequisite constituents of the knowledge that is absolutely essential for a harmonious coexistence among people, for the acceptance of the Other within the community, and focuses practically on the mutual care between the members of a cosmopolis.

The Stoic cosmopolitanism is not apolitical while it does not focus on the political. The elementary goal for a perfect society becomes individual perfection since the context of the moral duty that concludes to individualism does not contradict cosmopolitanism. On the other hand, cosmopolitanism is not a vainglorious indagation. It is a way of philosophical life to the extent that one realises that the need for right reason and virtue, in other words for a natural life, is a common feature among all human beings. To deny rationality is to deny human nature per se, and under that prism is to deny the connection with other human beings. The Stoics uphold that we are cosmopolites because we are rational, creatures whose ethical status is potentially the same with that of the gods. If cosmopolitanism is a challenge, then the challenge is condensed into the idea that our rational praxis, our rational ethos, our rational being coincides with that of our fellow human being in the realm of morality.

BIBLIOGRAPHY

Cicero, *De Finibus*.

Cicero, *De Legibus*.

Dio Crysostom, *Discourses*.

Epictetus, *Dissertations*.

Marcus Aurelius, *Meditations*.

Philo, *De Mundi Opificio*.

Seneca, *Epistulae Morales*.

Seneca, *De Vita Beata*.

Stobaeus, *Eclogae*.

Bodson Arthur, *La morale sociale des derniers Stoïciens, Sénèque, Epictète et Marc Aurèle*, Bibl. de la Fac. de Philosophie et Lettres de l'Univ. de Liège, Fasc. CLXXVI, Soc. d'édition Les Belles Lettres, Paris 1967.

Mitsis Phillip, «The Stoic Origin of Natural Rights». In *Topics in Stoic Philosophy*, ed. Katerina Ierodiakonou, Clarendon, Oxford 1999, pp. 153–177.

Obbink Dirk, «The Stoic Sage in the Cosmic City». In *Topics in Stoic Philosophy*, edited by Katerina Ierodiakonou, Clarendon, Oxford 1999, pp. 178–195.

Sellars John, «Stoic Cosmopolitanism and Zeno's Republic». In *History of Political Thought*, vol. XXVIII, No. 1, Spring 2007, pp. 1–29.

Stanton G. R., «The cosmopolitan ideas of Epictetus and Marcus Aurelius». In *Phronesis*, 13, 1968, pp. 183–195.

Von Arnim I. (ed.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Lipsiae in Aedibus B.G. Teubneri, 1921, Vol. I–III.

Панос Элиопулос

СТОИЧЕСКИЙ КОСМОПОЛИТИЗМ КАК ОБРАЗ ЖИЗНИ

Термин «космополитизм» происходит от греческих слов «космос», Вселенная, и «политэс», гражданин. Соответственно, космополит – это гражданин мира. Диоген Синопский, философ школы киников, который, вероятно, ввел в употребление это слово, отвечал, когда его [об этом] спрашивали: «Я гражданин мира» (κοσμοπολίτης)⁶⁵. Стоики в дальнейшем проработали данную тему, опираясь, прежде всего, на идеи «присвоенности» (oikeiosis) и «сочувствия», вытекающие из их физики. Так, Эпиктет защищает космополитизм, исходя из предположения, что человек родственен богам, в то время как Марк Аврелий подчеркивает общность свойств ума людей и их природную способность к совместному проживанию⁶⁶.

В работе «О сотворении мира» Филона Александрийского космополит определяется как человек, направляющий свои действия сообразно воле природы, а именно закону «космополиса» (οἶκος αὐτῶ καὶ πόλις ὁ κόσμος)⁶⁷. Этот закон, согласно стоикам, есть истинный разум природы, т.е. священный закон. Человек является гражданином космоса лишь тогда, когда он находится в согласии со священным законом, которым является не что иное, как естественный закон, обнаруживаемый в человеке в форме сознания и сообразного мышления. В этом докладе я отстаиваю взгляд, согласно которому, хотя стоики и определяли космополита как человека, для кого космос является домом (oikos),

⁶⁵ Diogenes Laertius, VI. C. 63.

⁶⁶ См., напр.: G.R. Stanton, «The cosmopolitan ideas of Epictetus and Marcus Aurelius». В: *Phronesis*, 13, 1968, p. 191. Теоретические размышления Марка в особенности хорошо позволяют рассматривать космополис не просто как высокий идеал, но как живую реальность, в том смысле, что он позволяет тем людям, кто еще не мудр, разделять мирное и заботливое сосуществование, совместное с космосом. См. также: John Sellars, «Stoic Cosmopolitanism and Zeno's Republic». В: *History of Political Thought*, т. XXVIII, № 1, Весна 2007, с. 22.

⁶⁷ Philo, *De Mundi Opificio*, § 142, т. I, с. 50, 2 Wendl.

который является гражданином гигантского полиса, управляемого Богом, или Логосом, и потому находится в пассивном состоянии бытия, наслаждаясь потенциальными правами или благами, дарованными природой, – но в то же время космополит – это энергичное существо, постоянно выражающее свое мнение и согласие, это личность на пути к мудрости, укрепляющая свои узы с другими существами, начиная с «присвоенности» и заканчивая филантропией.

Гиерокл, философ-стоик, идею присвоенности иллюстрировал через ее сходство с системой концентрических кругов, охватывающих человеческое существо⁶⁸. Первый круг включает в себе самого человека, его душу и тело. Второй круг включает родителей, друзей и родственников. Внешние круги включают в себя еще большее количество людей, а последний круг охватывает весь человеческий род. Долг человека в связи с этим – присваивать, притягивать круги как можно ближе к себе, сокращать круги в сторону центра, которым является он сам. Данное описание присвоенности предполагает понимание термина «τό οἰκεῖοῦσθα», указывающего не только на признание того, что принадлежит тому или иному существу, «τό οἰκεῖοῦ», но также и на постоянное стремление к самосохранению и высшему возможному благу. Забота о себе, забота о других – часть естественного и разумного порядка вещей, и в силу естественности и рациональности это является нашим долгом. Первоначально это и есть то, что объединяет людей в их политической сопричастности друг другу.

Во «Фрагментах» стоики признают гражданином только того, кто «spoudaios», «sophos», т.е. кто зрел, добродетелен и мудр⁶⁹. Эта коннотация предполагается, поскольку добродетельный человек – это человек, наделенный способностью правильно мыслить; поэтому быть гражданином стоически – значит жить в согласии с разумом, логосом. Только разумные существа могут быть гражданами мира⁷⁰, и стоики расценивают и богов, и людей как граждан этого универсального полиса, как существа, подчиняющиеся общему закону космоса. В особенности стоики обращают внимание на отдельные аспекты закона. Их определение полиса в точности таково: полис – это множество людей, направляемых законом⁷¹. Дион Хрисостом писал, что гражданская власть – это

⁶⁸ Stobaeus, 4. 671–673.

⁶⁹ S.V.F. Z. I. 54, 4.См., напр.. John Sellars, «Stoic Cosmopolitanism and Zeno's Republic». В: *History of Political Thought*, vol. XXVIII, No. 1, Spring 2007, с. 11.

⁷⁰ S.V.F. III. 241.

⁷¹ S.V.F. III. 327.

провидение, существующее для людей и согласное с законом⁷², подобно тому, как священный закон также есть провидение для всех людей. Эта аналогия характеризует их намерение установить тесную связь между тем, что происходит в человеческом космосе и [тем, что происходит в] природном космосе, поскольку первый является продолжением второго. Закон и справедливость – условия совместной жизни. Цицерон в трактате «О законах» отмечает, что правильное мышление – это способность, общая богам и людям, и правильное мышление – это «законное» мышление, из чего следует, что законы для людей и богов – общие. А те, что имеют общий закон, имеют и общую справедливость; и те, для кого и закон, и справедливость общие, должны быть членами одного и того же полиса (*una civitas communis deorum atque hominum*)⁷³. Следуя теориям Платона и Аристотеля, стоики утверждают, что *телосом* этого полиса является *эвдемония* (благополучие). Тем не менее, в отличие от Платона и Аристотеля, они не считают, что гражданин принадлежит какому-то одному полису в узком смысле, определенному теми или иными территориальными границами. По Зенону из Китиона мировое государство должно разрушить национальные границы, так чтобы осталось только одно гомогенное государство. Стоический город богат и самодостаточен, это пространство жизни, универсальное совместное проживание. Из вышеизложенного следует, что нарушение порядка космополиса – единственный фактор, нарушающий общую эвдемонию (*ἡ τῆς τάξεως παράβασις λυέι τὴν εὐδαιμονίαν τοῦ κόσμου*)⁷⁴. И этот порядок существует в согласии с *природой, разумом и добродетелью*. Следовательно, космополит – это человек, не имеющий мыслей и не предпринимающий действий, которые нарушают этот трехчастный порядок.

Хотя стоики и признают, что по причине космического сопереживания и присвоенности (сопричастности, *oikeiosis*) каждый человек должен осознавать свою связь с другими людьми, в то же время у них имеется и глубокое понимание сложностей, возникающих в этом вопросе. Стоический космополит – это не скиталец или путешественник, перемещающийся с места на место, и не искатель политической дружбы. Это личность на пути к мудрости, ищущая правильных рассуждений и свободы от тирании чувств. Практическая сторона вопроса состоит в следующем: как космополитизм в качестве образа жизни может не

⁷² Dio Crisostom, *Discourses*, XXXVI § 20.

⁷³ Cicero, *De Legibus*, I. vii. 23.

⁷⁴ S.V.F. II. 949.

препятствовать индивидуальным поискам добродетели и мудрости? Является ли привязанность людей друг к другу всегда осознанной и необходимой, и сможет ли она сохранить стойку невозмутимости? Мыслители, подобные Марку Аврелию⁷⁵, приводят и более серьезные препятствия: «Для моей воли воля ближнего столь же безразлична, как тело его и дыхание. Ибо хотя мы явились на свет прежде всего друг ради друга, однако власть управлять собой находится в собственных руках каждого. Иначе порок ближнего был бы злом для меня, а не угодно было богу, чтобы я мог быть несчастлив от кого-либо, кроме себя самого»⁷⁶. По-видимому, Марк Аврелий говорит здесь о том, что хотя причастность указывает на процесс присвоения, приближения к себе других людей, в то же время в качестве коннотации предполагается обособленность людей друг от друга. В действительности вся Стоя настороженно относится к тому, что касается влияния на душу человека со стороны других людей. Правильные рассуждения могут стать нечеткими, спутанными, и страсти могут овладеть человеком. И даже хуже, общество других людей может направить жизнь по ложному пути, лишить ее настоящей ценности. Сенека, римский стоик, отстаивает эту идею в работе «О счастливой жизни»: «Пока мы суетливо бродим без проводника, прислушиваясь к шумихе вздорных криков, манящих нас к разным соблазнам, жизнь пропадает даром среди заблуждений... Главнейшая наша задача должна заключаться в том, чтобы мы не следовали, подобно скоту, за вожаками стада, чтобы мы шли не туда, куда идут другие, а [шли] туда, куда повелевает долг. Величайшие беды причиняет нам то, что мы сообразуемся с молвой и, признавая самыми правильными те воззрения, которые встречают большое сочувствие и находят много последователей, живем не так, как этого требует разум, а так, как живут другие... Когда во время крупного поражения происходит всеобщая давка, никто не может упасть так, чтобы не увлечь за собой другого, находящиеся же впереди причиняют гибель следующим за ними...»⁷⁷.

Из этих текстов явственно следует, что присущие человеческому духу недостатки и грехи указывают не только на индивидуальные случаи смятения души, но и на социальные несчастья, общие всем людям. Более

⁷⁵ Император-стоик не отступает от ортодоксальных стоических взглядов. Он приветствует идею космоса как универсального жилища всех людей. См., напр.: Marcus Aurelius, *Meditations*, 6. – С. 44.

⁷⁶ Marcus Aurelius, *Meditations*, 8. – С. 56.

⁷⁷ Seneca, *De Vita Beata*, I. – С. 2–4.

того, они имеют склонность умножаться и распространяться вместе с развитием общества. Так, толпа способна катализировать пагубное влияние, которое может испытать отдельный человек, ищущий мудрости и эвдемонии. Это создает серьезное препятствие для равного сосуществования людей, и на этой основе, как кажется, идея космополитизма вступает в противоречие с самой собой. Как можно вести образ жизни, достойный философа, каким его видят стоики, если человеку грозит опасность в любой момент подпасть под влияние людских мнений? Ответ кроется в качественном различии между бытием в толпе и бытии толпой. Во «Фрагментах» Климент придерживается взгляда стоика Клеанфа на толпу (πλήθος), которой приписывает неспособность судить хорошо, справедливо или разумно⁷⁸. То же качественное различие можно выявить между сообществом как собранием людей и сообществом как «civitas communis» людей и богов. Для стоиков политическая дружба наступает лишь в сфере морали.

Стоический мудрец остается привязан, предан сообществу постольку, поскольку разум полагает это сообразным его природе; также в этом разум видит долг (kathekon) человека – помогать другим людям. Было правильно подмечено, что долг помогать другим уходит своими корнями в концепцию космополиса, в котором все люди являются его жителями, что не предполагает конституирования прав⁷⁹. Поэтому побуждение к филантропической деятельности основано на индивидуальной воле ее носителя и не подлежит внешнему, формальному пониманию справедливости или правосудия. Филантропия определяется как дружеская польза людям друг от друга⁸⁰. Эта вовлеченность мудреца в общественные или публичные дела неизбежно ведет к принятию стоиками политической практики (praxis), но не безусловно⁸¹. Отход от политики позволителен главным образом в ситуации, когда стоик не может повлиять на принятие решений или действия, предпринимаемые не на высоком моральном уровне. Иными словами, стоик делает выбор в пользу отхода от политической деятельности для того, чтобы защитить состояние апатии и атараксии, чтобы общественные дела не могли повредить его нравственности и мудрости. Персональная этика занимает самое высокое

⁷⁸ S.V.F. I. C. 559.

⁷⁹ Phillip Mitsis, «The Stoic Origin of Natural Rights». В: *Topics in Stoic Philosophy*, ed. Ierodiakonou, Oxford 1999, с. 153–177.

⁸⁰ S.V.F. III. 292.

⁸¹ Phillip Mitsis, «The Stoic Origin of Natural Rights». В: *Topics in Stoic Philosophy*, ed. Ierodiakonou, Oxford 1999, с. 153–177.

положение в аксиологической шкале Стои; мудрец должен защищать себя в первую очередь от порока и глупости.

И хотя мудрец не станет жертвовать своим внутренним совершенством в угоду шуму толпы, тем не менее он остается открыт для проявления заботы в форме дружбы или филантропии. Эпиктет придерживается позиции, согласно которой даже в случае ограничения взаимодействия с внешним миром и сосредоточения на своем собственном мире, в пользу которого человек сделал сознательный выбор (*proairesis*), он остается способен на дружбу⁸². Дружба для Эпиктета – естественное явление; если человек сосредоточен на добре, если он идет вслед правильным рассуждениям. Стоики заключают, что дружба возможна лишь среди тех, кто добродетелен, кто осилил дорогу мудрости⁸³.

Сенека выступает за то, чтобы люди активно интересовались жизнью других людей и узнавали их истинную ценность и достоинства, основанные на добродетели, а не на внешних благах. Поскольку добродетель завершает любую аксиологическую систему и рассматривается как единственный аксиологический конституирующий элемент, постольку из этого следует, что для такой дружбы может быть лишь одно предварительное условие – добродетель. Другими словами, равные отношения между людьми существенным образом конституируются добродетелью. Поэтому человек перестает искать в своих друзьях богатство, власть или красоту, поскольку все это безразлично и не имеет отношения к добру, не составляет его существа⁸⁴. По мнению Сенеки, дружба созвучна нормам природы, эйкуменическому закону⁸⁵.

Для Зенона космополис представляет собой исключительный город для мудрецов, тогда как Хрисипп понимает космос как государство для богов и мудрецов. Цицерон полагает, что понятие космополиса относится только к тем, кто живет по канонам естественного закона⁸⁶. Космополитизм, по мнению стоиков (и несмотря на частичное различие между ними во взглядах), – это динамичный процесс, а не статичный порядок взаимной интеграции в направлении добродетельной жизни, в которой страхи, желания, удовольствия, лишения и частный интерес перестают существовать.

⁸² Epictetus, *Dissertations*, II. C. 22.

⁸³ S.V.F. III. C. 631.

⁸⁴ Seneca, *Epistulae Morales*, LXVI. C. 24.

⁸⁵ Seneca, *Epistulae Morales*, III. C. 4.

⁸⁶ См., напр.: Dirk Obbink, «The Stoic Sage in the Cosmic City». В: *Topics in Stoic Philosophy*, edited by Katerina Ierodiakonou, Clarendon, Oxford 1999, с. 178.

Это кульминация и существенная черта дружбы и филантропии, определяющая смысл совместности (*sensus communis*). Взгляд стоика на космополитизм подразумевает постоянную и системную связь с моральным контекстом. Мыслители Стои отстаивают космополитизм как гуманизм, товарищество, присвоенность, приобщенность, филантропию. Забота о других – это в равной мере забота о космосе и о себе, так как космос и собственное бытие исполнены одной субстанцией. Методическое исследование страстей и моральных патологий – это обязательный составной элемент знания, безусловно необходимого для гармоничного сосуществования людей, для принятия другого внутри сообщества, поэтому исследование фокусируется на взаимной заботе членов космополиса.

Стоический космополитизм не аполитичен, хотя он и не фокусируется специально на политической сфере. Первоначальная цель совершенного общества – индивидуальное совершенство, поскольку контекстуальность морального долга, ведущего к индивидуальности, не противоречит космополитизму. С другой стороны, космополитизм – это не предмет для такого изучения, которое тешит самолюбие исследователя. Это философский образ жизни, ведущий к осознанию того факта, что потребность в правильном мышлении и добродетели (иными словами – в жизни сообразно с природой) – это то, что свойственно всем людям. Отвергать рациональную сторону жизни – значит отвергать человеческую природу как таковую, а следовательно, отвергать связь с другими людьми. Стоики утверждали, что мы являемся космополитами постольку, поскольку мы разумные существа, чей этический статус потенциально равен статусу богов. И если космополитизм – это в своем роде вызов, то этот вызов выражен в идее совпадения рациональной практики (*praxis*), рационального этоса, рационального бытия всех людей в царстве нравственности.

Перевод А.С. Гурьянова

Athena Salappa-Eliopoulou
**MUSIC EDUCATION AND KALOKAGATHIA
 IN THE GREEK ANTIQUITY**

Kalokagathia (καλοκαγαθία in ancient Greek) is the derived noun from the adjectives *kalos k'agathos* (καλὸς = beautiful, κἀγαθός = good or virtuous). The word was used by the ancient Greek writers and philosophers to describe the ideal of a person who combines physical strength and beauty along with a virtuous and noble character. It is the ideal of the personality that harmoniously pairs mind and body abilities and virtues, both in battle and in the activities of the everyday life. Its use is attested in many Greek writings (among them those of Xenophon, Plato and Aristotle), while the notion of *kalokagathia* imbued the moral thought in antiquity. *Kalokagathia* means both social and moral virtue. It defines the perfect (physically and morally) excellence of the men who are *kaloi k'agathoi* (καλοὶκἀγαθοί) («beautiful» and «good» men). In Xenophon's *Oeconomicus*, one of the *Socratic Dialogues*, Socrates has an enlightening conversation with Ischomachus, (a *kalos k'agathos* gentleman⁸⁷ who serves as a moral model in the society), about the virtue of *kalokagathia* and how he practises it⁸⁸. Apart from all the practical things the good and noble man did, another important act was that he transferred to his young and untutored wife his own principles by means of what could be considered at the time as a form of domestic «moral education» so that she could become good and noble after him⁸⁹. Jaeger in *Paideia I*, argues that «that ideal (of the man who is *kalos k'agathos*) was inspired by a clear and delicate perception of correct and appropriate behaviour in every situation, which, despite its precise rules for speech and conduct and its perfect sense of proportion and control, was in effect a new spiritual freedom»⁹⁰.

The ancient Greek thinkers upheld that *kalokagathia* is the result of *Paideia* (education). According to Plato, the possession of *Paideia* is the criterion for real wealth and power, instead of the possession of material goods. The ancient Greeks, when referring to education, never meant it without the music positioned in its centre. In this paper I will try to demonstrate that there is

⁸⁷ Xenophon, *Oeconomicus* XI 1: «ἄνδρα ἀπειργασμένον καλόν τε κἀγαθόν».

⁸⁸ Xenophon, *Oeconomicus* XI 2: «τά τοῦ καλοῦ κἀγαθοῦ ἀνδρός ἔργα».

⁸⁹ Thomas L. Pangle, «Socrates in the Context of Xenophon's Writings». In Paul A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1994, pp. 138–150.

⁹⁰ Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture, volume I. Archaic Greece-The mind of Athens*, translated from German by Gilbert Highet, Oxford University Press, New York 1945.

this certain relationship between the notion of *kalokagathia* of the ancient Greeks and the music education in their educational system. Under this prism I will also argue that music education plays a particularly constructive role in the acquisition of *kalokagathia*. Plato, very much influenced by the Pythagorean theories on music, considering each person as a unified psychosomatic and spiritual entity, in the *Republic* declares that the combination of music education with the physical training of the body contributes to the equal development of the corporal and the spiritual elements of a person, therefore, the virtue of *kalokagathia* can be achieved in this way. Physical training makes body the best shelter for the spiritual part of the soul, while music cultivates the reasoning part of it. According to Plato and Aristotle⁹¹, music and body training are inseparable for the further development of the human character. Furthermore, music is a contributor to physical training as dancing is one of its main elements along with singing and instrument playing.

Music for the Greeks is a lesson of the highest importance and value. It consists of three unified indivisible parts, harmoniously combined: the words with the poetic content, the musical melody or harmony and the rhythm. Harmony and rhythm are subordinated to the word. The ancient Greek verse is simultaneously a linguistic and a music reality. The link between word and music, their common element, is the rhythm. The rhythm itself is contained in the words, in the poetic text, and the music structure is defined in an absolute way by the words of the verse.

Music in ancient Greece was one of the most essential parts of everyday life and all citizens learned not only the basics in music theory but also how to play an instrument. Whereas music theory started developing during the archaic period, the development of the mathematics in the classical period offered music the framework within which its principles and theories were expressed and proved. Pythagoras, first of all the other philosophers, expressed the idea that the noted association between music and the soul should be put at the service of the upbringing of children and the molding and shaping of their character through melodies. He maintained that the physical, mental and spiritual condition of a person is very much influenced by music and that, beyond its other positive influence, music has therapeutic properties on the human soul. The Pythagoreans won the admiration of all as they had successfully managed to connect simple and definite small numbers, which are objective, with the subjective impression which people could adopt music and sounds with. The term *harmonia* (harmony), when used by Homer⁹², meant the carpenter's clamp,

⁹¹ Aristotle, *Politics* 1268b, 1279a, 1338a-b, 1339a, etc.

⁹² Homer, *Odyssey* 5.248

while later it was defined by Philolaus as «a union of things that are much mixed» and also as «agreement among those who have been at odds in their thinking». The starting point of the musical theory of the Greek music and its connection with the soul is the Pythagorean assertion that the soul is a kind of harmony since harmony is «a blending and combining of opposites». This blending is identical with *harmonia*, the fundamental principle in the Greek musical theory. We must also take into consideration that the term *harmonia* is also used instead of the term *music modes* (τρόποι). The successions of the various musical intervals which form the various modes⁹³ have to follow an order, a sequence, and different succession for each mode. The Greeks, philosophers or not, affected by the Pythagorean mathematical theory of music, thought very highly of the educational value of music and they established the theory of «the ethos of modes», in which they related various emotional and spiritual characteristics with the musical scales. They also believed that music itself had great impact on the soul and that it could shape soul and character as well. Music education contributes to the acquisition of the virtue of *kalokagathia* and is of great importance, for a man who wants to be good and noble in body and mind, to be musically educated. Democritus in the 5th c. BC speaks directly of music *paideia*⁹⁴, so do Plato and Aristotle in the 4th c.

During the archaic period there was not any formal music educational system; tuition of instruments could happen any time informally from a friend, a relative or any benevolent person who knew how to play at least an instrument, and they were organized in choruses that were expected, by the society, to sing and

⁹³ Aristoxenus, *Complete works. Harmonic Elements*, Introduction, Kaktos publications, Athens 2005, pp. 38-40, translated by me: «The different ways the various musical intervals that formed the tetrachord succeeded one another were called ‘harmoniai-harmonies’ (this is the name Aristoxenus uses for the min B’ 36,30 Meib) or ‘modes’ and they were seven totally: the Hypodorian or Aeolian (from A to A), the Hypophrygian or Ionian (G to G), the Hypolydian (F to F), the Dorian (E to E), the Phrygian (D to D), the Lydian (C to C) and the Mixolydian harmony (B to B). The Dorian was considered as the most important of all since it followed the typical structure of the octachord (two successive tetrachords with a linking tone in the middle)»... «The octachord was essentially the first complete musical system of the ancient Greeks»... «Later, when the octachord took its definitive form and the perfect systems were developed (the perfect systems included more octachords), harmonies and modes were considered to be the same and the pitch, which the typical octachord started to develop itself each time from, was the element that differentiated the modes. Since then, the ‘harmonies’ were renamed ‘tunes’; the ‘tune’ in this circumstance was the pitch which the various harmonic systems started each time from. For that reason the tones took the names of the old ‘harmonies’ and confusion prevailed between the two terms ‘harmonies-modes’ and ‘tunes’».

⁹⁴ Hermann Diels and Walter Kranz, eds., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols, 8th edition, Berlin 1956, 68B179, 68B15c, 25a. Translation by Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Oxford 1948.

dance during festivals. In early Greece many different kinds of culture were developed in each city, therefore we can trace different ways of how music itself and music education were formed and used, while the ideal of *kalokagathia* just changes faces but it is always present. For example, the Cretans, who were very brave, fearless fighters, as part of the training of their young boys to become robust men and tough fighters, they were learning dances in armour and were singing paeans⁹⁵, which were songs addressed initially to Apollo, the healer-god, but later, as they were associated with the battle and the winning of the god upon the terrifying monster-snake, Python, they became a symbol of bravery and of victorious battles. Sparta also, was the first musical capital of Greece, as pseudo-Plutarch in *De musica* testifies⁹⁶, and music was positioned in the centre of the education. Sparta, although it remained a military orientated and conservative society, holds a special place in the history of the Greek education, and Greek culture generally. Music education has been more important there during the 7th and the early 6th c. BC than elsewhere in Greece then. The city flourished artistically and many musicians found artistic shelter and liberty in Sparta to produce masterpieces and become famous⁹⁷. Education for both sexes was centred on the arts, with the male citizen population later receiving military education. Songs reflect the moral revolution that was developed due to the new tactical innovation of the «phalanx» in the battlefield. The moral ideal turned to be the devotion of each person to the prosperity and the good of the City-State instead of his own eudemonia. As Tyrtaeus bears witness in his songs: «It is a noble thing to be in the front of the battle and die bravely for one's country». The Spartans achieved the acquisition of *kalokagathia* giving priority to the moral ideal of the bravery and the effectiveness in the battles, as warriors. Later, in the classical Athens of the 5th c. BC, the ideal of the man who is *kalos k'agathos* reached its pick and was greatly admired. Regarding music education in the City-State of

⁹⁵ Musically, the paeon was a choral ode, and originally had an antiphonal character, in which a leader sang in a monody style (one single voice) with the chorus responding with a simple, informal phrase; however, later in its development, the paeon was an entirely choral form. Typically the paeon was written in the ancient Greek Dorian mode and was accompanied by the kithara, which was Apollo's instrument. Paeans that were sung on the battlefield were accompanied by aulos and kithara. Only two musical fragments of paeans survive from the late antiquity: one by Athénaios Athenáïou" (Athenios, son of Athenios), and the other by Limenius of Athens. Those two paeans by Athenaios and Limenius must have been composed at the end of the 2nd c. BC.

⁹⁶ Plutarch, *De musica* 1134B-C.

⁹⁷ Henri Irénée Marrou, *A history of education in antiquity*, University of Wisconsin Press, 1956, pp. 17–18.

Athens, where democracy was established, the music training was institutionalised. In Athens, as well as in Sparta and other City-States, music along with the letters and the training of the body are the three mandatory lessons to all children (male mostly) that are taught within the educational system of the first cycle of education. The boys are taught music by the teacher of music, the *kitharistis*, who teaches them to sing songs and how to play the lyre, and also to read and write at the beginning, along with the *paidotrivis*⁹⁸. Later, the special teacher for letters, the *grammatistis*, applies on them further letter education while the music education is left exclusively to the *kitharist*. Everybody in Athens is engaged with music one way or another, on an amateur or professional basis.

The Pythagorean doctrines combined with Damon's⁹⁹ theory of music, which declares that music produces motion in the soul, are the basis of Plato's quest and thought regarding the power of music. Damon's work was also focused on the social and political consequences of music, and he established the «theory of ethos»¹⁰⁰. He is the first one who was interested in making a systematic research on the effects of different types of music on people's mood. According to Robert Wallace, it was Pericles' interest in using this research for controlling the people that led to Damon's ostracism.

Arete (ἀρετή), translated as *virtue*, differs in its content from one period to the other or from one Greek thinker to the other but it has always been a central notion and main quest as they all, despite their differences, based their ethical thinking on the ideal of living life in an exemplary way¹⁰¹. The common Greek phrase of commendation «*kalos k'agathos*», was a phrase that expressed their admiration for the moral and aesthetic development and excellence of a man who combined both of them to a noble personality and character. This ideal has its origin in the Homeric tradition with the heroic morality of honour which educated the Greeks for centuries and impregnated ethics with the imitation of the hero and affected the moral thought. Although we refer to men, even since the Homeric tradition the term is not gender specific. We see virtuous and noble women who set the best example for all women in antiquity, as Penelope did. Later, especially in classical Athens, women are silently almost ignored until Plato sets new rules for them, as seen in the *Republic*, where women, the

⁹⁸ Aristotle, *Politics* 1279a, 1287b, 1338b.

⁹⁹ The famous musicologist of Athens and teacher of Pericles.

¹⁰⁰ Warren D. Anderson, *Ethos and education in Greek music: the evidence of poetry and philosophy*, Harvard University Press, 1966, p. 2., 25–33.

¹⁰¹ William J. Prior, *Virtue and knowledge. An introduction to ancient Greek ethics*, Clays Ltd., St. Ives plc 1991, p. 1–3.

potential wives of the Guardians, are considered equal to men having the same access to education as men; therefore he considers that *kalokagathia* is the arete all men and women have as the ultimate objective. Key objectives in Plato's educational system are the institutionalized public and common, for men and women, education along with the formation of a thriving spirit and body, in other words the moral reformation of the citizen whose virtues of justice, wisdom, valor and prudence would be strengthened inside him. *Kalokagathia*, apart from the moral nobility and stability of the character, is also associated with bravery and effectiveness and with physical health and wellness.

Plato in the *Laws* argues that «the man who does not know how to sing and dance cannot be acknowledged as educated; on the contrary, the man who has been practised on music is very well educated»¹⁰². A big part of the *Republic* also is devoted to the quest of how music and therefore music education can affect the shaping of the soul and the character with a view to the eudemonia of the City. Plato's «theory of Ideas» penetrated and characterized his quest even in his evaluation of art. This theory upholds the idea that reality, as the philosopher conceives it, is divided into two worlds: the world of ideas, of the true and the real, and the world of mimeses which are the things we are able to understand through our senses solely. He believed that art imitates and copies real life; therefore it copies the false things, the false world that exists around us, so art wards man off the truth and the real, not once only but twice, as it is the imitation of an imitation. This way, art deprives people from the truth, while the artists, being imitators of the truth, do not have the ability to understand or teach moral truths because the act of mimesis is a product of the non-rational part of the soul and distanced from truth also. Plato considered art and Music, the domain of the Muses in the widest sense, as dangerous for the people and the City. In order to control its influence, he tries to establish a new educational system and examines all the elements that form the ancient Greek music, the poems (word), the melodies and the rhythms. This way the *kalos k'agathos* man can be developed. Music can be dangerous, according to the philosopher, because its emotional appeal challenges the dominance of reason (logic) and it has the ability to stimulate the entire range of human emotions. To ensure that the Guardians of his ideal State are not swayed by excess emotion, Plato subjugates music to a music education put to the service of the control of the State and he intends to neutralize its influence by imposing strict criteria for the official acceptance of the poems, of the melodies and the rhythms. The music

¹⁰² Plato, *Laws*, 654a-b. «Οὐκοῦν ὁ μὲν ἀπαιδευτος ἀχόρευτος ἡμῖν ἔσται, τὸν δὲ πεπαιδευμένον ἱκανῶς κεχορευκότα θετέον».

education and the physical training of the body are proper for the preparation of the men who form the class of the Guardians and combined they can lead men to the acquisition of virtue and effectiveness, both in mind and in body, therefore, people can meet the ideal of *kalokagathia* under this kind of education. He excludes music which is sad or over-relaxing and he forbids music that does not express moderation and courage as these kinds of music make men effeminate and not efficient to face difficulties in real life. Music is useful only when it serves the purposes of the State by encouraging the citizens to be resolute to face difficulty and considerate in their relationships with the others. The philosopher does not exclude women from education; they are supposed to be martially trained so that they can defend their children, themselves and the city in case of war, while in times of peace they remain to their homes, musically educated so that they can run and preserve them in the best way praising the gods. The women should always be trained and prepared to become potential Guardians' wives, therefore Guardians themselves¹⁰³, so education should be the same for both men and women and that was a very innovative thought on behalf of the philosopher, in an era when women in general were confined in the house and were trained neither physically nor mentally.

The philosopher tries to eradicate from the music education anything that does not have any religious or moral value and realizes that it is not only the content of the music works that exert influence on the soul but the form of them also and the means (instruments) which the music is transferred to people by. That leads him to restrict polyharmonic instruments as they have the ability to attribute all modes therefore the forbidden ones also and to discourage variation in rhythm too. One of the instruments that he excluded from the music education was the *aulos*¹⁰⁴. «The *aulos* was a danger: it threatened self-control; it marred the aesthetics of the body; it introduced the allure of the alien. So often troped as the enemy and antithesis of logos, the *aulos* blocked the mouth, that most idealized of all the features of the citizen's comportment, corporeal and political»¹⁰⁵, Wilson testifies.

¹⁰³ Plato, Republic 451d. See also Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture: II. In Search of the Divine Centre*, translated from German by Gilbert Highet, Oxford University Press, New York 1986, p. 209.

¹⁰⁴ There is the myth that *aulos*'s origin is divine because Athena created it, but she turned her face with scorn and disgust when she realized that playing the *aulos* distorted her beautiful face.

¹⁰⁵ Peter Wilson, «The *aulos* in Athens», in Simon Goldhill & Robin Osborne (eds.), *Performance Culture and Athenian Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 58.

Aristotle, in the *Eudemian Ethics*, claims that «*kalokagathia* is the only complete and comprehensive virtue as it encloses all virtues»¹⁰⁶. Like every other virtue it is linked with human knowledge; knowledge resulting from education. As every citizen has the obligation, according to the philosopher, to be educated within the framework of the State, his virtue is directly dependent on culture and laws. He also, as Plato and others before him, had noted the importance of education on the young people, so in the *Politics* he thoroughly examines the educational system of the City-State, alleging as prerequisite the eudemonia of the State, reminding to its citizens that they do not belong to themselves but only to the City-State, so it is the State only that has the right and the legal responsibility to decide what its citizens should be taught. The objective of the State is the eudemonia of its citizens and no one can reach eudemonia without being virtuous. Therefore, education should be one and the same for all, and the State should be responsible for it, as its purpose is the good and the prosperity of the State as a whole; there is no separate or individual good that is not focused on the City's eudemonia at the end. Virtue, according to the Stagirite, is essentially the result of the knowledge that derives from the repetitive dynamic of the ethos and the free will of the man while habit establishes virtue. Also, «*arete* is the middle-ratio between two extremes»¹⁰⁷, and «...action develops the corresponding predisposition in a pre-existent potential; it does so through habituation, which becomes our nature»¹⁰⁸, he teaches. In the *Politics*, music education, put in the centre of the educational system, is thoroughly examined by the philosopher and he comes to conclusions concerning the effect of music on the shaping of character and soul of the young people.

Aristotle, despite the differences he had with the Pythagoreans and Plato, agrees with them that, even though music is not one of the practical things in life, its pedagogic value and role is great, as it entertains, rests and makes the free time pleasant. Seeking the necessity and importance of music, Aristotle finds it, at first, in its entertaining role, secondly in its contribution to a moral status, as music introduces us to the good and right pleasures while «music is also useful for

¹⁰⁶ Aristotle, *Eudemian Ethics* 1249a, 17–18.

¹⁰⁷ Aristotle, *Nicomachean Ethics* 1126b: «καὶ διὰ ταῦτ' οὖν τῆς μὲν κακίας ἢ ὑπερβολῆ καὶ ἢ ἔλλειψις τῆς δ' ἀρετῆς ἢ μεσότης».

¹⁰⁸ Aristotle in the *Nicomachean Ethics* (1152a 30–33) uses the term habituation and human nature (ethos-ἔθος and physis-φύσις) synonymously. He considers them as identical. See Warren Anderson, *Ethos and education in Greek music: the evidence of poetry and philosophy*, Harvard University Press, 1966.

generating virtue¹⁰⁹ «and as its third objective he names the fact that it conduces to pleasure in life and to phronesis. These three aspects are connected with the three-parted discrimination of the soul, according to the philosopher.

«Musical forms», Aristotle asserts, «provide a true copy of the forms of moral States, and this is the basis of the various moral influences exerted by the modes»¹¹⁰. Taking into account that in the rhythms and the melodies one can find mimesis of the whole spectrum of the human emotions and if he gets used to feeling sorrow or joy or any other sentiment under certain mimesis, he then is well trained to approach the appropriate feelings aroused by the real facts. Once the melodies are mimesis of ethos each one of them can shape the soul in a different way and this is the crucial point in the examination of the philosopher. Aristotle distinguished the modes into three types, the ethical, the practical and the enthusiastic¹¹¹. According to the philosopher, the ethical modes act directly to the man's ethos as a whole and affect his moral properties; therefore either they endow moral stability and serenity, like the Dorian mode does with its austere character, or they can destroy him, like the Mixolydian can do as it makes the soul grieve and cry of wistfulness. Ionian and Lydian modes are softer melodies and they bring relaxation and calmness to the soul, while with the barbaric Phrygian the soul gets excited. Corollary to this examination is the conclusion that only the Dorian is suitable for the education of the young people as it is the only one that reflects morality, seriousness and bravery, while simultaneously, the Dorian is the only mode that follows the Aristotelian criteria for the middle-ratio as it is in the middle of the extremes¹¹². This way, heupholds, education achieves its three scopes, the measure, the possible and the proper, and creates *kalous k'agathous* citizens useful for the city that is led to eudemonia.

The ancient Greeks believed that external beauty (*κάλλος*) was associated with the inner beauty, morality and virtue. Being *kalos kagathos* (beautiful externally and internally) was the highest ideal in ancient Greece. Music is addressed as a very important carrier of moral and pedagogical benefits, while music education contributes to the acquisition of the virtue of *kalokagathia* and is of great importance, as music influences body and mind and leads people to external and internal beauty.

¹⁰⁹ Aristotle, *Politics* 1338a, 13. See also Peter Phillips Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, The University of North Carolina Press, 1998, p. 260.

¹¹⁰ Cyril Winn and Maurice Leonard Jacks, *Aristotle: His Thought and Its Relevance Today*, Richard Clay (The Chaucer Press) Ltd., Bungay, Suffolk 1967, p. 83.

¹¹¹ Wladyslaw Tatarkiewicz, *History of Aesthetics*, vol. 1, ed. by Jean Harrell Continuum International Publishing Group, New York 2005, p. 223.

¹¹² Aristotle, *Politics* 1342a-b

BIBLIOGRAPHY

A. ANCIENT

Aristoxenus, *Complete Works, Harmonic elements*, Kaktos publications, Athens 2005.

Aristotle, *Eudemian Ethics*.

Aristotle, *Nicomachean Ethics*.

Aristotle, *Politics*.

Homer, *Odyssey*.

Plato, *Laws*.

Plato, *Republic*.

Plutarch, *The Life of Lycurgus*.

Plutarch, *De musica*.

Xenophon, *Oeconomicus*.

B. CONTEMPORARY

Anderson Warren D., *Ethos and education in Greek music: the evidence of poetry and philosophy*, Harvard University Press, 1966.

Diels Hermann and Kranz Walter (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 8th edition, Berlin 1956, translation by Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Oxford 1948.

Jaeger Werner, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, volume I. *Archaic Greece-The mind of Athens*, translated from German by Gilbert Highet, Oxford University Press, New York 1945.

Marrou Henri Irénée, *A history of education in antiquity*, University of Wisconsin Press, 1956.

Pangle Thomas L., «Socrates in the Context of Xenophon's Writings». In Paul A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1994.

Prior William J., *Virtue and knowledge. An introduction to ancient Greek ethics*, Clays Ltd., St. Ives plc 1991.

Simpson Peter Phillips, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, The University of North Carolina Press, 1998.

Tatarkiewicz Wladyslaw, *History of Aesthetics*, vol. 1, ed. by Jean Harrell, Continuum International Publishing Group, New York 2005.

Wilson Peter, «The aulos in Athens». In Simon Goldhill & Robin Osborne (eds.), *Performance Culture and Athenian Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999

Winn Cyril and Jacks Maurice Leonard, *Aristotle: His Thought and Its Relevance Today*, Richard Clay (The Chaucer Press) Ltd., Bungay, Suffolk 1967.

Афина Салаппа-Элиопулу
**МУЗЫКАЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И КАЛОКАГАТИЯ
 В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ**

Калокагатия (греч. *καλοκαγαθία*) – существительное, производное от прилагательного *kaloskagathos* (*καλὸς* – красивый, прекрасный; *καγαθός* – хороший, добродетельный). Древнегреческие писатели и философы использовали этот термин для описания идеального человека, обладавшего одновременно физической красотой и духовным благородством. Иначе говоря, под этим понятием имелась в виду совершенная личность, гармонично сочетающая в себе мощь разума и красоту человеческого тела. Доказательством использования термина служит древнегреческая литература классического периода, в частности произведения Геродота, Ксенофонта, Платона, Аристотеля. Под калокагатией понимается социальная и нравственная добродетель. Она означает духовное и физическое совершенство людей, которые *kaloik'agathoi* (*καλοὶ καγαθοί*), т.е. красивы и добродетельны. В произведении «Домострой» древнегреческого писателя и историка Ксенофонта Сократ ведет поучительную беседу с Исхомахом (человеком *kalosk'agathos*¹¹³, являющимся образцом высоконравственного поведения в обществе) о калокагатии, и о том, каким образом он ее практикует¹¹⁴. Помимо обычных положительных поступков, совершаемых добропорядочным и благородным человеком, он сумел воспитать в своей молодой необразованной жене те моральные ценности, которыми он сам обладал¹¹⁵. Вернер Йегер, автор труда «Пайдейя», утверждает, что «поведение идеального человека подчиняется строгим правилам этикета, чувству пропорции и самообладанию и является, по сути, новым видом духовной свободы»¹¹⁶.

Древние греки утверждали, что калокагатия является результатом пайдейи (образования). Согласно Платону, [именно] обладание пайдейей является признаком настоящего богатства и величия, а не обладание материальными вещами. Древние греки не представляли образования без

¹¹³ Xenophon, *Oeconomicus* XI 1: «ἄνδρα ἀπειργασμένον καλόν τε καγαθόν».

¹¹⁴ Xenophon, *Oeconomicus* XI 1: «ἄνδρα ἀπειργασμένον καλόν τε καγαθόν».

¹¹⁵ Thomas L. Pangle, «Socrates in the Context of Xenophon's Writings». In Paul A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1994, pp. 138–150.

¹¹⁶ Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture, volume I. Archaic Greece-The mind of Athens*, translated from German by Gilbert Highet, Oxford University Press, New York 1945.

главной, по их мнению, составляющей – музыки. В данной статье речь пойдет о взаимосвязи между древнегреческим термином *kalokagathia* и музыкальным образованием. Опираясь на эту связь, мы утверждаем, что музыкальное образование играет созидательную роль в воспитании калокагатии. В диалоге «Государство» Платон, находясь под влиянием музыкальной теории Пифагора, утверждает, что сочетание музыкального образования с физической подготовкой способствует развитию как физических, так и духовных качеств личности, а следовательно, и такой добродетели, как калокагатия. Здоровый организм является лучшим «пристанищем» духовности человека, большую роль в совершенствовании которой играет именно музыка. Согласно Платону и Аристотелю¹¹⁷, физическая культура вкупе с музыкальным образованием имеет важное значение для воспитания характера. Более того, музыка вносит свой вклад в физические тренировки, так как танцы и пение являются частью занятий.

Уроки музыки в Греции считались наиболее важными и ценными. Теоретически, музыка, по мнению греков, состоит из трех элементарных гармонично взаимосвязанных частей: слов с поэтическим содержанием, музыкальной мелодии или гармонии и ритма. Гармония и ритм подчинены поэтическому тексту. Древнегреческий стих является одновременно и языковой, и музыкальной реальностью. Ритм служит связующим звеном между текстом и музыкой. Он уже присутствует в поэтическом тексте, и совершенно ясно, что структура музыкального произведения определяется стихотворным произведением.

В Древней Греции музыка являлась одной из основных составляющих повседневной жизни. Граждане изучали основы музыкальной теории и овладевали искусством игры на музыкальном инструменте. До V века до н.э., в эпоху ранней греческой философии, зарождаются основы музыкальной теории. В классический период развития философии под влиянием интенсивной эволюции математики музыка начинает опираться на математические законы и правила. Пифагор первым из философов высказал мысль о том, что связь музыки с духовным началом человека должна быть положена в основу воспитания детей, формирования их характера. Он утверждал, что помимо огромного влияния на физическое, умственное и духовное состояние человека музыка оказывает терапевтическое воздействие на человеческую душу. Пифагорейцы смогли доказать связь между простыми малыми числами, являющимися объективными, с субъективным впечатлением, которое люди получают от прослушивания музыкальных

¹¹⁷ Aristotle, *Politics* 1268b, 1279a, 1338a–b, 1339a, etc.

произведений. В произведениях Гомера¹¹⁸ термин «гармония» встречается в [техническом] значении: «столярный зажим». [Однако] позже Филолай дает еще два определения гармонии: 1) слаженность, единство, сочетание нескольких понятий; 2) согласие несогласного.

Возникновение музыкальной теории в Древней Греции связывают с именем Пифагора, согласно которому душа подобна гармонии, гармония же есть «смешение и сочетание противоположностей». Гармония служит основополагающим принципом музыкальной теории, созданной древними греками. Необходимо также принимать во внимание, что термин «гармония» равнозначен термину «музыкальные лады» (τρόποι). Последовательность различных музыкальных интервалов, формирующих лады, должна подчиняться определенному порядку, для каждого из ладов существует своя последовательность интервалов¹¹⁹. Под влиянием музыкально-теоретических взглядов Пифагора греки стали высоко ценить воспитательную роль музыки, а также создали теорию ладов, согласно которой, каждый отдельный музыкальный лад вызывает определенные эмоциональные и духовные переживания у человека. Они также полагали, что музыка оказывает огромное влияние на состояние души и формирует характер. Таким образом, музыкальное образование являлось обязательной составляющей такой добродетели, как калокагатия, и имело большое значение для человека, стремящегося к духовной и физической красоте. Подобно Платону и Аристотелю свое мнение относительно музыкальной пайдеи¹²⁰ высказывал и Демокрит.

¹¹⁸ Homer, *Odyssey* 5.248

¹¹⁹ Aristoxenus, *Complete works. Harmonic Elements*, Introduction, Kaktos publications, Athens 2005, pp. 38–40, в переводе автора: «различные способы, какими музыкальные интервалы, которые составляют тетрахорд, следуют друг за другом, назывались harmoniai – гармонии» (это название Аристоксен использует для них в В' 36,30 Meib), или лады, которых всего было семь: гиподорийский, или аеолийский (от «ля» до «ля»), гипофригийский, или ионийский (от «соль» до «соль»), гиполидийский (от «фа» до «фа»), дорийский (от «ми» до «ми»), фригийский (от «ре» до «ре»), лидийский (от «до» до «до») и миксолидийский (от «си» до «си»). Дорийский считался наиболее важным, так как он соответствовал типичной структуре октахорда (два последовательных тетрахорда с соединительным тоном в середине)... «Октахорд был первой полной музыкальной структурой в Древней Греции»... Позже, когда был развит октахорд и появились более совершенные системы (которые включали больше октахордов), гармонии и лады стали рассматриваться как тождественные, и высота, с которой начинался октахорд, зависела от ладов... Позже гармонии были переименованы в тоны, где тон – это высота звука, с которого начиналась мелодия. Отсюда путаница в терминах «гармонии-лады» и «тоны».

¹²⁰ Hermann Dielsan, Walter Kranz, eds., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols, 8th edition, Berlin 1956, 68B179, 68B15c, 25a. Translation by Kathleen Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Oxford 1948.

В архаический период истории Древней Греции в стране не существовало официальной системы музыкального образования. Обучиться игре на музыкальном инструменте можно было у друга, родственника или мецената, владевшего соответствующим навыком. Кроме того, создавались хоровые ансамбли, выступавшие на фестивалях. В древнегреческий период искусство развивалось в самых разных направлениях в каждом городе, и мы имеем возможность проследить пути развития музыки и становления музыкального образования. В связи с бурным культурным ростом часто переоценивалось и понятие добродетели «калокагатия». Жители Крита, воины которого славились своей храбростью и бесстрашием, включали в воспитание юношей обучение танцу в доспехах и пение победных песен¹²¹ (*paean*). Песни изначально посвящались богу-лекарю – Аполлону, а позже его битве и победе над змееподобным монстром Пифоном. Они ассоциировались с храбростью и победами. По свидетельству Плутарха¹²², Спарта считалась первой музыкальной столицей Греции, и музыка занимала главное положение в ее системе образования. Несмотря на военную направленность и консерватизм, Спарта внесла особый вклад в историю греческого образования, и особенно в культуру. Ни в каком другом полисе Греции периода VII–VI вв. до н. э. не уделялось столь значительного внимания музыкальному образованию, как в Спарте. Искусство здесь процветало, и многие музыканты находили в этом городе-государстве покровительство; они могли свободно творить и получать признание¹²³. Образование обоих полов заключалось в обучении всевозможным искусствам, с тем лишь отличием, что мужская часть населения получала еще и военное образование. Песни того периода отражали духовный перелом, произошедший в обществе из-за появления новой, несущей победы в битвах военной тактики – тактики «фаланг». Нравственным идеалом стал человек, ставящий благосостояние и процветание своего государства выше личного благополучия. Свидетельством тому служат стихи, написанные Тиртеем и ставшие военными песнями спартанцев. «Истинное

¹²¹ С музыкальной точки зрения пэан (*paean*) был хоральной одой, изначально имевшей антифональный характер, когда солист пел один, а хор только отвечал простыми, короткими фразами. Позже он приобрел чисто хоровой вид. Обычно он сочинялся в дорийском ладу и сопровождался кифарой, инструментом Аполлона. Песни, которые пелись на поле битвы, сопровождалась авлосом [флейтой] и кифарой. Только два музыкальных фрагмента этих песен сохранилось в поздней античности: один сложен Атениусом (сыном Атениуса), второй Лимениусом Афинским. Эти две песни Атениуса и Лимениуса были сочинены приблизительно во II в. до н. э.

¹²² Plutarch, *De musica* 1134B-C.

¹²³ Henri Irénée Marrou, *A history of education in antiquity*, University of Wisconsin Press, 1956, pp. 17–18.

благородство – сражаться и умереть за свое отечество», – говорит строка одной из песен. Для спартанцев воспитание добродетели «калокагатия» было связано, в первую очередь, с развитием у своих граждан такого качества, как смелость.

В Афинах понятие *kalosk'agathos*, как и сама добродетель, достигло пика своего развития в V в. до н. э. В этом демократическом городе-государстве музыкальное образование стало официальным. В Афинах, Спарте и других городах-государствах музыка, наряду с литературой и физической подготовкой, перешла в разряд обязательных предметов изучения для детей, особенно мужского пола. Учитель музыки, *kitharistis*, обучал мальчиков песнопению, игре на лире, а также чтению и письму¹²⁴. На последующих этапах обучения учитель словесности, *grammatistis*, преподавал литературу, привилегия же преподавать музыку сохранялась за учителем музыки. Каждый афинянин, так или иначе, был связан с музыкой на любительском или на профессиональном уровне.

Пифагорейское учение и музыкальная теория Дамона¹²⁵, согласно которой звуки музыки вызывают различные душевные переживания, явились основанием для платоновских размышлений относительно силы музыки. В своей работе Дамон, считавшийся основателем «теории этоса»¹²⁶, подчеркивал социально-политическую значимость музыки. Он первым провел систематизированное исследование воздействия различной музыки на настроение людей. Согласно Роберту Уоллесу, Перикл пользовался учением Дамона при управлении государством.

Понятие *arete* (ἀρετή), в переводе означающее добродетель, меняло свое содержание в различные периоды и у различных мыслителей, но оно сохраняло свое центральное значение, поскольку все они, несмотря на различия, основывали свои этические суждения на одном идеале: прожить образцовую жизнь¹²⁷. Распространенное греческое высказывание похвалы «*kalosk'agathos*» означало восхищение нравственным и эстетическим развитием и превосходством человека, в котором соединялось то и другое с благородным характером. Этот идеал восходит к гомеровской традиции с ее героической моралью чести, которой обучали греков веками. Этот идеал

¹²⁴ Aristotle, *Politics* 1279a, 1287b, 1338b.

¹²⁵ Известный афинский музыковед и учитель Перикла.

¹²⁶ Warren D. Anderson, *Ethos and education in Greek music: the evidence of poetry and philosophy*, Harvard University Press, 1966, p. 2, 25–33.

¹²⁷ William J. Prior, *Virtue and knowledge. An introduction to ancient Greek ethics*, Clays Ltd., St. Ives plc 1991, p. 1–3.

внедрил в мораль принцип подражания герою, повлиявший на последующее развитие этической мысли. Несмотря на то, что героем обычно считают мужчину, в гомеровской традиции это понятие не имело гендерной окраски. Мы видим благородных и добродетельных женщин, которые стали образцом для подражания для всех женщин античности, как, например, Пенелопа. Позже в Афинах в классический период женщины молчаливо игнорируются до тех пор, пока Платон в «Государстве» не наделяет их новыми правами как потенциальных жен Стражей и делает их равными мужчинам в доступе к получению образования. Он полагает, что *kalokagathia* есть *arete*, которую все мужчины и женщины должны рассматривать в качестве конечной цели. Главные цели педагогической системы Платона – институализированное обучение, общее для всех мужчин и женщин, соединенное с воспитанием здорового духа и тела, другим словами, воспитание граждан в духе следования добродетелям справедливости, мудрости, мужества и умеренности. Калокагатия, помимо нравственного благородства и порядочности, также ассоциируется с доблестью, упорством в достижении цели и крепким телесным здоровьем.

В «Законах» Платон говорит, что «человек, не знающий, как петь и танцевать, не может считаться образованным; напротив, преуспевший в музыке очень хорошо образован»¹²⁸.

Значительная часть «Государства» посвящена рассуждениям о том, как музыка и музыкальное образование могут способствовать формированию души и характера с целью достижения эвдаймонии в Городе-государстве. «Теория идей» Платона проникла и в его рассуждения о ценности искусства. Эта теория утверждает, что реальность, как ее понимает философ, делится на два мира: действительный, т.е. истинный, и мир мимесиса, который познается с помощью органов чувств. Он полагал, что искусство копирует реальность, поэтому оно копирует ложные вещи, ложный мир, который окружает нас. Поэтому искусство отвлекает людей от истины и действительности не один раз, а дважды, будучи копией копии. Таким образом, искусство лишает человека истины, а художник, как копирующий действительность, не имеет возможности понять нравственную истину, поскольку акт мимесиса есть продукт нерациональной части души и отклоняется от истины. Платон считал искусство, в целом, и музыку, как сферу действия муз в широком смысле,

¹²⁸ Plato, *Laws*, 654a-b. «Οὐκοῦν ὁ μὲν ἀπαιδευτοῦ ἀχόρευτος ἡμῖν ἔσται, τὸν δὲ πελαιδευμένον ἰκανῶς κευχευκότα θετέον».

опасной для жителей Города. Чтобы поставить под контроль ее влияние, он пересматривает систему образования и изучает составляющие древнегреческой музыки, поэзии, мелодии и ритмы с целью усовершенствовать человека *kalosk'agathos*. По мнению философа, музыка может быть опасной, потому что ее эмоциональное воздействие может угрожать верховенству разума (логики), и она обладает возможностью вызывать целый спектр человеческих эмоций. Чтобы предохранить Стражей идеального государства от чрезмерных эмоций, Платон ставит музыкальное образование под контроль государства, накладывая жесткие ограничения на общественное воспроизведение поэм, мелодий и ритмов. Музыкальное образование и физические упражнения необходимы для подготовки мужчин, которые будут составлять класс воинов, и вместе они могут привести человека к приобретению добродетели и быть эффективными телесно и духовно. Таким образом, данное образование будет способствовать достижению идеала *kalokagathia*. Он исключает печальную и расслабляющую музыку, а также музыку, которая не выражает умеренность и храбрость, так как такие типы музыки могут сделать мужчин женоподобными и не эффективными для отражения вызовов реальной жизни. Музыка полезна только тогда, когда служит целям государства, вдохновляя жителей храбро встречать жизненные невзгоды и уравнивая их отношение друг к другу.

Философ не исключает женщин из образования. Они должны получать военную подготовку, чтобы защищать своих детей, самих себя и город на случай войны, а в мирное время они остаются в своих домах, получают музыкальное образование, занимаются домохозяйством и восхваляют богов. Женщины всегда должны готовиться к тому, чтобы стать супругами Стражей и самими воинами¹²⁹, поэтому образование должно быть одинаковым для мужчин и женщин, – что было очень передовым шагом для времени, когда женщины, в целом, были в заключении в собственном доме и не получали ни физического, ни умственного воспитания.

Философ пытается исключить из музыкального образования все, что не имеет нравственной или религиозной ценности, и понимает, что не только содержание музыкального произведения оказывает влияние на душу, но и его форма и средства (инструменты), с помощью которых музыка транслируется человеку. Это приводит его к ограничению полигармонических инструментов, поскольку они могут воспроизводить все лады, в том числе и запрещенные, и также к запрету вариаций в ритмах. Один из инструментов,

¹²⁹ Plato, Republic 451d. See also Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture: II*. In *Search of the Divine Centre*, translated from German by Gilbert Highet, Oxford University Press, New York 1986, p. 209.

который он исключил из музыкального обучения, был авлос¹³⁰. «Авлос был опасен: он угрожал самообладанию; он искажал эстетику тела; он вносил соблазн чуждого. Часто фигурально провозглашаемый как враг и антитезис логоса, авлос загораживал рот – самую главную составляющую телесного и политического существования гражданина», пишет Уилсон¹³¹.

Аристотель утверждает в «Эвдемовой этике», что «kalokagathia есть единственная полная и совершенная добродетель, ибо она включает в себя все добродетели»¹³². Поскольку каждый гражданин обязан получать образование в государстве, его добродетель напрямую связана с культурой и законами. Так же, как и Платон до него, Аристотель признает необходимость воспитания подрастающего поколения, поэтому в «Политике» он скрупулезно рассматривает образовательную систему города-государства. Он провозглашает в качестве цели эвдаймонию (счастье и процветание, общее благо. – Ред.) государства, напоминая гражданам, что они принадлежат не себе, а полису, поэтому только государство имеет право и законную обязанность определять, чему должно учить граждан. Цель государства – эвдаймония его граждан, и никто не может достичь этого общего блага без того, чтобы быть добродетельным. Поэтому образование должно быть одним и тем же для всех, и государство должно быть ответственным за него, так как его цель – благо и процветание государства как целого. Нет отдельного, индивидуального блага, если оно не полагает эвдаймонию государства как конечную цель. Добродетель, согласно Стагириту, есть, фактически, результат знания, которое происходит из повторяющегося развития этоса и свободной воли человека, а привычка утверждает добродетель. Он учил также, что «*arête* есть среднее между двумя крайностями»¹³³, и «действие развивается соответственно предрасположению в предсуществующей потенции; это происходит через габитус, который становится нашей натурой»¹³⁴.

¹³⁰ Существует миф о божественном происхождении авлоса, потому что его сотворила Афина, но она отвернулась в ужасе и презрении, когда поняла, что игра на авлосе искажает ее прекрасное лицо.

¹³¹ Peter Wilson, «The aulos in Athens», in Simon Goldhill & Robin Osborne (eds.), *Performance Culture and Athenian Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 58.

¹³² Aristotle, *Eudemian Ethics* 1249a, 17–18.

¹³³ Aristotle, *Nicomachean Ethics* 1126b: «καὶ διὰ ταῦτ' οὖν τῆς μὲν κακίας ἡ ὑπερβολὴ καὶ ἡ ἔλλειψις τῆς δ' ἀρετῆς ἡ μεσότης».

¹³⁴ Аристотель в «Никомаховой этике» (1152a 30–33) использует термины габитус и человеческая природа (ethos-ἔθος and physis-φύσις) синонимично. Он рассматривает их как тождественные. См. Warren Anderson, *Ethos and education in Greek music: the evidence of poetry and philosophy*, Harvard University Press, 1966.

В «Политике» философ тщательно рассматривает музыкальное образование, которое он ставит в центр системы воспитания, приходя к [известным] выводам о воздействии музыки на формирование характера и души молодых людей. Несмотря на разногласия с Пифагором и Платоном, Аристотель соглашается с ними в том, что музыка, хотя и не имеет практического значения в жизни, имеет взамен большую педагогическую ценность, поскольку она развлекает, успокаивает, делает приятным времяпрепровождение. Важность и необходимость музыки Аристотель видит, во-первых, в ее развлекательной роли, во-вторых, в ее вкладе в нравственное развитие, так как музыка предлагает нам правильные удовольствия; поэтому «музыка полезна для развития добродетели»¹³⁵. В третьих, музыка способствует приятной жизни и размышлению. Эти три аспекта, согласно философу, связаны с тремя частями души человека.

Аристотель утверждает, что «музыкальные формы являются истинными подобиями нравственных состояний, и это есть основа того, что различные музыкальные лады по-разному влияют на нравственность»¹³⁶. Принимая во внимание, что в музыкальных ритмах и мелодиях мы находим мимесис целого спектра человеческих эмоций, то есть если человек привыкнет испытывать радость или печаль под воздействием определенной музыки, он сможет научиться управлять соответствующими эмоциями в реальной жизни. Поскольку мелодии являются мимесисом этоса, каждая из них формирует душу по-разному, и это является ключевым моментом в рассуждении философа. Аристотель разделил лады на три типа: этические, практические и энтузиастические (вдохновляющие. – Ред.)¹³⁷. Согласно философу, этические лады воздействуют напрямую на этос человека в целом и его моральные качества; поэтому они либо наделяют душу моральной устойчивостью и безмятежностью, как дорийский лад с его суровым звучанием, либо они разрушают этос, как миксолидийский лад, который заставляет душу горевать и плакать от тоски. Ионийский и лидийский лады являются более мягкими мелодиями, и они приносят расслабление и успокоение в душу, тогда как варварский фригийский лад возбуждает ее. Следствием этого рассуждения является вывод, что только дорийский лад подходит для воспитания молодого поколения, так как

¹³⁵ Aristotle, *Politics* 1338a, 13. See also Peter Phillips Simpson, *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*, The University of North Carolina Press, 1998, p. 260.

¹³⁶ Cyril Winn and Maurice Leonard Jacks, *Aristotle: His Thought and Its Relevance Today*, Richard Clay (The Chaucer Press) Ltd., Bungay, Suffolk 1967, p. 83.

¹³⁷ Wladyslaw Tatarkiewicz, *History of Aesthetics*, vol. 1, ed. by Jean Harrell Continuum International Publishing Group, New York 2005, p. 223.

только он выражает храбрость, нравственность, серьезность, и одновременно, дорийский лад является единственным ладом, соответствующим аристотелевскому принципу середины между двумя крайностями¹³⁸. Таким образом, обучение достигает трех целей: умеренного, возможного и подобающего, и создает граждан *kalousk'agathous*, полезных для города, который стремится к эвдаймонии.

Древние греки верили, что внешняя красота (*κάλλος*) связана с внутренней красотой, нравственностью и добродетелью. Быть *kaloskagathos* являлось высшим идеалом в Древней Греции. К музыке обращаются как к очень важному носителю моральных и педагогических благ, а музыкальное обучение способствует приобретению добродетели *kalokagathia* и является чрезвычайно важным, так как музыка воздействует на тело и разум и ведет человека к внешней и внутренней красоте.

Перевод А.Р. Каримова, Г.Ф. Закировой

Ivan Kaltchev

POUR LA NECESSITE D' UNE MORALE UNIVERSELLE

De Bergson a Dalai Lama

Dans ma presentation je compare les opinions de Bergson et de l'actuel Dalai Lama pour la connection entre les religions et la morale dans le developpement de la societe. Chez Bergson ce probleme est analyse dans son oeuvre «Les deux sources de la morale et de la religion» (1932). Il affirme que entre les religions et la morale existe une connection permanente et tres forte. Bergson ecrit pour les religions qui sont unies dans la notion «religion naturelle ou statique». Telle religion doit compenser un deficit eventuel de l'attachement de l'etre humain a la vie. Bergson affirme aussi que sans religion aucune societe ne peut exister mais en meme temps il suppose que la morale est relativement independante de la religion.

Ici se trouve ce point qui est tres important pour la comprehension de la conception de Dalai Lama developpee dans son dernier livre «Au dela de la religion» (2011). C'est une conception tres fameuse parce qu'elle est creee par l'un des leaders religieux mondiaux. Selon Dalai Lama comme fondateur du boudisme nouveau il faut maintenant creer une morale universelle sans l'influence des religions. Les valeurs universelles comme la dignite de l'homme et la liberte ne sont pas dependentes des religions. Le principe de l'existence de Dieu ne sera pas encore au fondement de toute ethique du vivant. L'existence de Dieu n'est pas un probleme ontologique mais il est devenu totalement un probleme anthropologique. Dieu existe seulement dans le coeur de l'homme et non pas dans les cieux.

¹³⁸ Aristotle, *Politics* 1342a-b

Иван Калчев
О НЕОБХОДИМОСТИ ВСЕОБЩЕЙ МОРАЛИ
 От Бергсона к Далай-ламе

В своем докладе я сравниваю позиции Бергсона и современного Далай-ламы для выявления связи между религией и моралью в развитии общества. Эта проблема рассматривается Бергсоном в работе «Два источника морали и религии» (1932). Он утверждает, что между религией и моралью существует постоянная и сильная связь. Бергсон пишет о религии, которую он называет «естественной, или статической». Такая религия заполняет возможный недостаток привязанности существа к жизни. Бергсон утверждает также, что ни одно общество не может существовать без религии, но при этом считает, что мораль относительно независима от нее.

Этот пункт важен для понимания концепции Далай-ламы, которую он развивает в своей последней книге «Вне религии: Этика для целого мира» (2011). Концепция знаменитая, поскольку ее автор – один из религиозных лидеров. По мнению основателя нового буддизма, сегодня необходимо создать всеобщую мораль без влияния религий. Универсальные ценности, такие как достоинство человека и свобода, не зависят от религии. Принцип существования Бога не будет лежать в основе этики. Существование Бога – это не онтологическая, но всецело антропологическая проблема. Бог существует только в сердце человека, а не на небесах.

Перевод Э.Б. Миннуллиной

Пржиленский Владимир Игоревич
**РЕАЛИЗМ, АНТИРЕАЛИЗМ, КОНСТРУКТИВИЗМ:
 ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ДОПУЩЕНИЯ
 И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ СЛЕДСТВИЯ**

В современной философии и науке спор об универсалиях нашел неожиданное продолжение. Я. Хакинг даже заявил, что для современной философии науки фундаментальными являются всего две проблемы: проблема рациональности и проблема реализма. Следует заметить, что проблема реализма в современных дискуссиях чаще всего сводится к вопросу об онтологическом статусе объектов, которыми оперируют теоретики и к которым, в конечном итоге, сводится научное знание.

Но проблема реализма как проблема онтологического статуса теоретических описаний, невзирая на все аргументы антиреалистов, продолжает сохранять свою актуальность. Все развитие современной

науки наглядно показывает, что теоретическое мышление всегда содержит в своем основании и концептуальном каркасе совокупность неявных онтологических допущений. И их экспликация должна быть направлена не на то, чтобы элиминировать из системы неаутентичные элементы, а на то, чтобы знать о них как можно больше. Даже если возникновение онтологических допущений оказывается результатом метафорического мышления, они все равно являются необходимым формообразующим фактором теоретического мышления.

Истоки антиреализма состоят в последовательном эмпиризме, то есть в глубокой приверженности идее, согласно которой все, что не допускает эмпирической проверки, не является достоверным. И действительно, идеализированные объекты никогда не смогут стать наблюдаемыми, что и создает у последователей эмпиризма иллюзию их нереальности. Возникает соблазн объявить теоретические построения не истинными или ложными данными о фактах, а эффективными или неэффективными инструментами, позволяющими оперировать этими самыми фактами. А раз так, значит, согласно логике антиреалистов, таких инструментов может быть множество и эти инструменты «творяются», а не «открываются».

1. Поиски реальности в новоевропейской философии и науке. Если верить сообщениям прессы, экс-премьер Великобритании М. Тэтчер однажды заявила: «Такой вещи, как общество, не существует. Есть отдельные мужчины, отдельные женщины, и есть семьи». Был ли этот тезис подсказан «железной леди» кем-то из философски образованных референтов как аргумент против расширения социальных программ, явился ли он результатом случайного знакомства с какими-то рассуждениями, типичными для английской интеллектуальной традиции, не суть важно. Вольно или невольно, но легендарный политик просто процитировала то, что можно найти на страницах специальных книг, в которых обсуждается вопрос об онтологическом статусе универсалий. При этом, как мы видим, семья – это реальность, а общество – нет. Целая наука – социология – начинается с признания того, что общество – это особая реальность, подобная физической, но имеющая свои собственные законы. При этом вопрос о том, существует ли физическая реальность, интересует только философов. Физикам он может показаться абсурдным – их волнует только вопрос: как она существует и какими свойствами обладает?

Понятие реальности выделяется даже среди других философских понятий: ему в большей степени, нежели другим философским концептам, свойственно вызывать, выражаясь языком Гильберта Райла, систематические затруднения. Действительно, понятие реальности

выполняет в процессе философствования особые функции и имеет в пространстве философского дискурса, как в прочем и в обыденном словоупотреблении, совершенно исключительные полномочия. И те затруднения, которые понятие реальности вызывает систематически, о чем и свидетельствует полемика вокруг реализма, берущая начало в средневековой философии и длящаяся по сей день, с лихвой компенсируются колоссальной объяснительной ролью, которую играет данное понятие в обсуждении таких тем как субъективное и объективное, мир и сознание, знание и незнание, истина и заблуждение, открытие и сотворение. Более того, именно здесь происходит одна из точек соприкосновения теоретического и повседневного, научного и донаучного.

В генезисе и начальной эволюции понятия реальности нельзя обнаружить ничего, что предвещало бы его особую роль в современном нам пространстве философствования. Будучи одним из вспомогательных концептуальных образований, призванным облегчить бремя позднесcholастической метафизики, «реальность» выступала как плод в высшей степени умозрительных конструкций. Это понятие обозначало нечто общее, присущее всем вещам, и во многом повторяло парменидовско-платоновский путь концепта бытия. Ко времени Декарта в университетах предлагалось уже совсем в аристотелевском духе различать три реальности: формальную, объективную и актуальную. Но при этом, она все еще проходила по ведомству акциденций, а не субстанций.

Тогда же под влиянием новой физики с концептуальной парой «res» – «realitas» происходит неожиданная инверсия: в XVII веке реальность «превращается» в сверх-вещь, а еще позднее, в XIX веке – в сверх-процесс. А вещи «становятся» чем-то вроде проявлений реальности, их частными случаями, фрагментами, частями. Таким образом, «вещь» и «реальность» как будто меняются своими онтологическими статусами. И вот уже слово «реальность» становится синонимичным таким словам как «мир», «бытие», «существование». Но при этом в философских трактатах и научных статьях крайне трудно найти сколь-нибудь внятное определение понятия реальности, словари скорее ухудшают ситуацию. А вот примеров его использования для определения других понятий – сколько угодно. Вспомним хотя бы ленинское: «материя – есть объективная реальность...».

В трудноопределимости понятия реальности воистину кроется какая-то загадка. Да и при обращении к понятию реальности в поисках ответов на онтологические или эпистемологические вопросы как будто автоматически возрастают семантические затраты. Сам объект, именуемый реальностью, «перебрался» в разряд очевидных. Мы спорим уже о том,

познаваема ли реальность, сводима ли она к комплексу ощущений, определяема ли она посредством дифференциального уравнения второго порядка в частных производных. Вопрос о том, существует ли реальность, кажется менее уместным, нежели вопрос о доказательстве существования внешнего мира. «Мир» незаметно переместился в пространство теории, тогда как «реальность» выбыла из него.

Понижение статуса реальности автоматически приводит к онтологизации чего-то другого, например единичных вещей, у которых дарованное еще Аристотелем право владения актуальным бытием (предельной степенью бытия) было «отобрано» в ходе новоевропейской научной революции и становления картезианства. А можно и к самому бытию (М. Хайдеггер) или к фактам, из которых состоит мир (Л. Витгенштейн) или к человеческим действиям, из которых состоит общество (М. Вебер).

Одним из возможных объяснений ситуации, складывающейся с понятием реальности в современной философии, науке и той самой ничьей земле, где встречаются друг с другом не только «чистые представители» двух последних, но и адепты религиозного миропонимания, а также те, кто обитает в пространстве научно-популярной литературы. Надо же таким теоретикам как А. Эйнштейн или Р. Пенроуз не только вставлять в заголовки своих книг это роковое слово, но и не оставлять сомнений в том, что физики не задаются вопросом о том, есть ли реальность и конструируется ли она. При этом физикам не нужен разговор о мире, они обсуждают реальность. Мир для них – это скорее философское понятие, а вот о реальности можно говорить вполне научно и вполне профессионально. При этом именно реальность наделяется структурой, свойствами и законами, которые выражаются математическими формулами.

Демонстрируемый физиками подход к пониманию концепта «реальность» не является альтернативой философскому. Именно философы способствовали именно такому развитию идеи реальности. Но философы же первыми стали преодолевать его. Они заговорили о единой реальности и о том, что все вещи и процессы – это проявления реальности, которая может быть описана универсальными законами и принципами.

А когда философы захотели вернуться «к самим вещам», то физики довольно быстро нашли замену «единственной нераздельной Реальности» в восточной философии, включающей русский космизм, и в экзотических магических практиках. От Э. Шредингера до Ф. Капры естествоиспытатели не просто демонстрируют интерес к компаративистике, но интуитивно протестуют против ведущих трендов философской мысли.

Говоря о ведущих трендах, я имею в виду, прежде всего, пост-теоретический характер современной философии. Парадоксально, но именно философы, впервые освоившие теоретизирование как особый вид мышления и активно использовавшие его для объяснения явлений и систематизации знания, первыми стали критически дистанцироваться от него. Так, провозглашенный еще Кантом девиз критической регуляции теоретического знания в XX веке стал основным содержанием таких направлений как прагматизм, феноменология, аналитическая философия. До сих пор все философы, за исключением скептиков и нигилистов, мыслили свою деятельность как созидание теорий. Просто во времена Платона философы трудились над созданием теории мира, а в эпоху Декарта и Канта целью философской активности становится теория познания. Место спекуляции в новое время занимает рефлексия, но само теоретизирование остается сутью всякого философствования. И лишь в XX веке философы стали все чаще заявлять об отказе от «поиска оснований».

Философы аналитико-лингвистического направления попытались избавиться от понятия реальности, сведя вопрос о реальности к проблеме употребления данного слова. Так, для Р. Карнапа и других членов Венского кружка вопрос о реальности внешнего мира относится к разряду так называемых внешних вопросов – это псевдovoпрос. То есть это внешний вопрос для языкового каркаса, в рамках которого ставится вопрос о реальности отдельной вещи. А вот вопрос о реальности отдельной вещи не является псевдovoпросом – он есть всего лишь вопрос о ее включенности в сеть отношений с другими вещами, признаваемыми столь же реальными, как и данная.

Прагматисты от Пирса до Рорти осмыслили понятие реальности в рамках своей основной установки, согласно которой последняя не является чем-то «внешним» и «независимым». Для понимания позиции Пирса рассмотрим его критику картезианства, которое он фактически отождествляет со всей новоевропейской философией, и пытается уловить его специфику в сравнении со средневековой схоластикой. Пирс отвергает картезианские положения, заменяя их иными основаниями – семиотическими.

В его философии выражено стремление избавиться от фундаментального различия всей предшествующей философии – различия мыслей и вещей, то есть сознания и реальности. Пирс против разделения всего сущего на объект (реальность) и субъект (сознание). Ему вообще претит мысль такого «суперобъединения» всех вещей в единую реальность, всех рассуждений в единый вывод, всех мыслей в единое *cogito*.

Есть много вещей, много мыслей, много знаков, связывающих вещи и мысли, а также наша способность оперировать знаками. В таком мире нет никакого смысла вводить суперабстракции, подобные некоей реальности.

Сложившуюся вокруг понятия реальности ситуацию можно назвать ситуацией «после теории». Философия, будучи последовательно то теорией мира, то теорией познания, вообще перестает претендовать на роль теории. Она становится пост-теоретической. Одно из главных своих назначений пост-теоретическая философия видит в утилизации значительной части существующего теоретического знания. Второй, не менее важной функцией пост-теоретической философии можно считать задачу повышения безопасности при «эксплуатации» всего остального теоретического знания, то есть знания, еще не пришедшего в полную негодность. И, наконец, третьей своей задачей пост-теоретическая философия провозглашает контроль над процессами продуцирования нового теоретического знания.

Обострение ситуации вокруг понятия реальности связано главным образом с тем, что данное понятие играло центральную роль не только в формулировании оснований новейших философских теорий, но и обеспечивало их конвертацию в предметно-терминологические области частных наук, а также способствовало их переводу на язык здравого смысла. В условиях доминирования пост-теоретического мышления на первый план выходят инструментальные, а не мировоззренческие функции понятия реальности, что и проявляется в активном развитии конструктивизма, который, на самом деле, является не столько альтернативой реализму, сколько сигналом о снятии дихотомии «реализм – антиреализм» в пользу решения частных задач, предполагающих оперирование схемами, фреймами и иными ментальными структурами.

Современный конструктивизм как эпистемологическую установку нельзя отождествлять с антиреализмом. Лишь та ее разновидность, которую ее собственные адепты именуют конструктивным эмпиризмом, является антиреалистической. Но есть и конструктивный реализм, представители которого, вполне признавая факт конструирования, полагают. Что конструкции связаны с реальностью и даже отражают ее. В целом современный конструктивизм возник как реакция на непреодолимость спора между реалистами и антиреалистами, точно также как критицизм был направлен на уход от полемики сенсуалистов и рационалистов. Существуют различные интерпретации конструктивизма и разное понимание следствий из принятия данной позиции, но в большинстве его версий утверждается, что конструируется не просто инструмент или приспособление, а именно реальность.

Гурьянов Алексей Сергеевич

ФИЛОСОФИЯ КАК ПОИСК АБСОЛЮТНОГО ЗНАНИЯ

Обсуждение вопроса об абсолютном знании применительно к современной философии видится довольно архаичным, учитывая несколько волн позитивизма, прошедших со времени, когда статус философии, в новейшей истории прежде всего благодаря Гегелю, был выше статуса любой другой формы сознания. Более того, говорить об абсолютном знании как таковом в эпоху, пережившую увлечение структурализмом во всех его формах, представляется наивным и непродуктивным. В этой связи цель настоящего сообщения – попытаться разобраться, в чем заключается притязание философии на абсолютное знание и насколько оно оправдано.

Поскольку в самой философии нет единства относительно самой возможности абсолютного знания, тот вид философии, что отстаивает интересы философского абсолютизма, принято называть метафизическим. Содержание понятия «метафизика» – тема для отдельного исследования, не мне и не здесь заниматься философской пропедевтикой. Позволю себе лишь отметить несколько узловых моментов в истории метафизики, сыгравших, на мой взгляд, ключевую роль в деле обоснования права философии на абсолютность ее знания.

Как известно, исторически первая форма метафизики связана с корпусом сочинений Аристотеля, посвященных вопросам первой философии, когда понятие метафизики еще целиком совпадало с этим термином: то, что после физики составляло содержание философской онтологии, предметом которой были первые причины сущего. С тех пор и по сей день онтология считается первой и главной философской дисциплиной, и в каком-то смысле самой философией. Но в исторической эволюции метафизики был этап, когда под ней стала пониматься не только и не столько онтология, сколько теория познания: в XVII веке на волне развития наук ключевым стал вопрос методологии познания, в результате чего на передний план вышла метафизика метода, и метафизика утратила прямую связь с своим термином. Нарастающая сила этой метафизики вылилась, как известно, в различные формы скептицизма и агностицизма в XVIII веке, когда метафизика познания стала автономной и утратила связь с метафизикой бытия и даже противопоставила себя ей. Но фигура Канта интересна не только трансцендентализмом, но еще и тем, что он определенно сформулировал идеи нововременного тренда на автономизацию практической стороны жизни человека и рационализацию морали. Если предшествовавшая Канту практическая философия

ориентировалась на эмпирический анализ и описание всего, что касалось этических вопросов, то Кант взялся за исследование чистых принципов нравственности, освободив их от всех «загрязнявших» наслоений. Это привело к идее независимости морали и даже противопоставлению ее всем выше упомянутым формам метафизики. С Канта, таким образом, начался еще один самоценный вариант метафизики, названный им метафизикой нравов. Более того, лишь метафизика нравов поистине, как считал Кант, может претендовать на статус метафизики.

Таким образом, к началу XIX века связь между основными проблемными полями философии стала не только не очевидной, очевидным оказалось обратное. Кант в одной из своих работ пишет, что там, где нет различия и разделения работ, где каждый – мастер на все руки, там ремесла находятся в состоянии величайшего варварства. Но безмерная дифференциация и возведенная в принцип специализация в области знания в конечном итоге привела к абстрактности, односторонности определений знания, что не соответствует многовековой философской традиции. В этом свете Фихте и Гегель – это люди, попытавшиеся возратить «кесарю кесарево» через объединение всего корпуса философского знания. При этом Гегель предложил нам новую форму метафизики – метафизику логики, на основе которой все вышеупомянутые формы метафизики были объединены в едином процессе всеобщего диалектического развития.

Рассмотрение вопроса об абсолютном знании не может обойти вниманием диалектику абсолютной и относительной истины, и привычное нам изложение этого вопроса в философской литературе не вполне соответствует гегелевскому. Сегодня диалектика абсолютного и относительного знания обычно рассматривается исторически или, если можно так выразиться, «горизонтально»: абсолютное – это предел недостижимого совершенства и полноты знания о мире в целом, бесконечном и неисчерпаемом, а относительность обусловлена историчностью знания, принятыми ценностями, существующей картиной мира и т.д. Но у Гегеля помимо данного горизонтального среза имеется и ярко выраженный вертикальный, или логический, в котором философия как форма духовной деятельности сама является абсолютным знанием, если она выполняет свою функцию, как ее понимает Гегель. Не случайно раздел, названный как «философия» в «Энциклопедии философских наук», в «Феноменологии духа», обозначен как «абсолютное знание». И функция эта заключается в том, чтобы признать, пользуясь цитатой из Гераклита, что все едино. Если субъективный дух противопоставляет себя природе, воспринимая ее как иное, а объективный как более высокая

стадия уже подчиняет себе природу через определения материальной собственности и полагает новую, параллельную реальность как объективный духовный мир через определения права, нравственности и различные формы государственности, то абсолютный дух снимает положенность объективности, видит условность реальности мира человека, так как без самого человека его мир теряет свою реальность, и тем самым постигает дух как самосуший, обнаруживая мир как нечто им самим же предпосланное. И философия осмысливает эту идею в ее необходимости как различенное тождество всех важнейших форм метафизики на основе одной единственной, чей «след» присутствует во всех прочих и объединяет их в одно целое. Объективная логика сначала выступает абстрактно, в чистом виде, как сфера всеобщих форм, которые, воплощаясь в реальность физического мира, выступают как метафизика *бытия*, будучи законом, которому подчинен мир. На практической стадии, реализованной в государстве, логика позиционирует себя как метафизика *духа*, а именно так и называется 6-й раздел «Феноменологии...», соответствующий этой стадии Идеи, и его определения – также суть логические определения закона, который дух сам себе дает и сам исполняет. И лишь в форме философии как высшей стадии рефлексии, логика, будучи в своей собственной стихии, выступает как *метод*, применение которого на практике дает познание и знание. Лишь в философии единство всех формообразований Идеи осознается самым разумом и результирует в абсолютный синтез знания как постижения единства природы и духа на основе логики, тем самым замыкая формы метафизики возвратом к метафизике логики: в философии, как говорит Гегель, наука возводится к своему началу. Пользуясь более современной терминологией, *внутренняя, устойчивая сторона мира как отраженная в сознании и подтвержденная ценностно и составляет абсолютный предмет философии, постигающей эти трансформации в их единстве*. В этом смысле философия и выступает как интеллектуальное «страстное и сочувственное» созерцание, теория абсолютного знания, так как лишь философия может сделать своим предметом сущность мира в целом и одновременно сущность человека как часть мира, учесть человека как его финальную форму. Поэтому Arche, первая реальность мира, сущностно едина с последней реальностью человека. И это философская интенция в той или иной форме объединяет все большие философские теории – Демокрита и Бергсона, Спинозы и Хайдеггера, Платона и Маркса.

История классической философии подтверждает этот статус философии как носительницы абсолютного знания, достаточно вспомнить

классическое же деление на три главных проблемных поля философской рефлексии с античных времен – логику, физику и этику. И в конце XVIII века Кант говорит об этом делении как полностью соответствующим природе вещей и не нуждающемся в ревизии, хотя сущностное единство этих сфер он подвергал сомнению, что не соответствует существовавшей веками классической философской традиции, если иметь в виду, что физика в своем досократическом, архаичном прочтении указывала как раз на первую фундаментальную реальность, доступную лишь разуму, и была фактически онтологией, которая в свою очередь смыкалась с этикой, и г-н Элиопулос, выступающий сегодня, подтвердит, что у стоиков физика была основанием моральной и политической нормы. Собственно, феномен космополиса подтверждает это. И г-жа Тайсина в своей монографии по теории познания отмечает исторически необходимую связь метафизических дисциплин с этикой, отмечая, что глубокие и, казалось бы, далекие от практической жизни размышления рано или поздно выводят исследователя к этической проблематике, венчающей философское знание.

Это деление на логику, физику и этику уходит корнями, очевидно, в едва ли не самый значимый и загадочный феномен античной культуры – феномен разумного начала, управляющего всем при помощи всего, как говорил Гераклит. Вынесенное им на свет философской рефлексии, это начало с позиций физики выступает в форме Огня как субстанции мира, с позиций логики – в форме Логоса как внутреннего закона мира, а с позиций этики – в форме души мира. И ценность человеческой души, ближайшего подобия огню, и человеческого разума, рефлексирующего по поводу Логоса, тем выше, чем больше их адекватность всеобщему миропорядку, выраженная в «осмысленном» слове как том самом философском понятии. В этом свете философия и является абсолютным знанием, а философы, как пишет Гегель в лекциях по философии религии, составляют в своем роде сословие жрецов, оберегающих владение этим знанием в той мере, в какой они способны осмыслить единство мира во всех его многообразных проявлениях.

СЕКЦИОННЫЕ ЗАСЕДАНИЯ

Секция № 1. ОНТОЛОГИЯ, ГНОСЕОЛОГИЯ, ЭПИСТЕМОЛОГИЯ

Руководители:

д. филос. н., проф., зав. каф. философии Казанского национального инженерно-технического университета (КНИТУ-КАИ) Н.М. Солодухо;

д. филос. н., проф., зав. каф. философии Казанского государственного энергетического университета Э.А. Тайсина;

к. филос. н., доцент кафедры философской антропологии Казанского (Приволжского) федерального университета А.Р. Каримов.

ПРОГРАММА

1 сессия

26 апреля, 14.00–16.00

1. Д. филос. н., проф. Е.В. Золотухина-Аболина (Ростов-на-Дону). Философ как творец образа мира.

2. Д. филос. н., проф. А.Н. Фатенков (Нижний Новгород). Диалектика: классическая, неклассическая, негативная.

3. Д. филос. н., проф. М.И. Билалов. Критерий истины в радикальном конструктивизме.

4. К. б. н., н. с. А.А. Белостоцкий (Москва). Тезисы о бытии и познании.

5. К. филос. н. А.Д. Королёв (Москва, ИФ РАН). Можно ли измерить бывшую живую материю?

6. Д. т. н., проф. О.С. Сироткин (Казань). Система мироздания как современная фундаментальная материалистическая основа естествознания и универсальной классификации научного знания.

7. К. филос. н., с.н.с. Б.А. Медведев (Саратов). Квантовая парадигма образов микро- и макромира в структуре сознания.

8. Д. филос. н., проф. Г.П. Меньчиков (Казань). Фрактальный детерминизм – третий тип детерминизма.

9. К. филос. н., доц. Н.К. Мустафин (Казань). Об очередности гносеологии и онтологии в философском анализе.

10. Д. филос. н., проф. А.Ф. Кудряшев, д. филос. н., доц. О.И. Елхова (Уфа). Необходимость антропологического компонента в онтологии.

2 сессия
26 апреля, 16.30–18.30

1. Д. филос. н., проф. Т.Г. Лешкевич (Ростов-на-Дону). Основные направления анализа эпистемологического инструментария.
2. К. филос. н., доц. А.Р. Каримов (Казань). К проблеме роли аналитических высказываний в философии.
3. К. филос. н., проф. Э.Б. Миннуллина (Казань). Пути обоснования познания в контексте трансформации философии.
4. К. филос. н., доц. А.А. Костикова (Москва). Философия цифровой коммуникации.
5. К. филос. н., доц. И.А. Чурсанова (Воронеж). Проблема концептуализации типов объективности исторического познания.
6. Д. филос. н., проф. М.М. Прохоров (Нижний Новгород). Единство бытия и истории как принцип философской онтологии, гносеологии и эпистемологии.
7. Асп. А.Н. Самохвалова (Новосибирск). Учение о бестелесном и процедура человеческих действий в философии ранней Стои.
8. К. филос. н., доц. А.И. Иваненко (Санкт-Петербург). От профетической онтологии к онтологии визуальной.
9. К. филос. н., доц. Г.В. Авдошин (Казань). Вещь как знак эйдоса (об одном наблюдении Мамардашвили и Пятигорского).

3 сессия
27 апреля, 10.00–12.00

1. Д. филос. н., проф. Н.М. Солодухо (Казань). Ситуационность бытия: философская рефлексия.
2. Д. филос. н., проф. В.Д. Евстратов (Казань). К вопросу о статусе понятия материи.
3. К. филос. н., доц. Я.Я. Разногорский (Казань). Онтология финитности и метафинитности в классической механике и релятивистской физике.
4. Д. филос. н., проф. Э.М. Хакимов, к. г.-м. н. Ф.З. Рафикова (Казань). О взаимоотношении абстрактных уровней организации в модели иерархии.
5. К. филос. н., доц. С.Ф. Нагуманова (Казань). Феноменальное сознание и его виды.
6. К. филос. н., доц. И.А. Дружинина (Казань). Феноменологическое и эмоциональное переживание бытия.

7. Д. филос. н., проф. А.П. Косарев (Казань). Технофилософские концептуальные подходы и направления.

8. Студ. Л.А. Чемерчева (Казань). Герменевтическое понимание как постоянный процесс личного экзистенциального действия.

9. Д. филос. н., проф. Э.А. Тайсина (Казань). Посылки новой теории познания.

10. К. филос. н., доц. Т.Н. Халитов (Казань). Софистика и ее современное прочтение.

11., К. филос. н., доц. В.В. Веселова (Нерюнгри). Философское переосмысление традиционного подхода при формировании профессионального управленческого мышления будущих специалистов.

12. К. филос. н., доц. Т.А. Корсакова (Нерюнгри). Философско-праксиологическая рефлексия соуправления развитием личности как герменевтическая деятельность.

ДОКЛАДЫ

1 сессия

26 апреля, 14.00–16.00

Золотухина Елена Всеволодовна

ФИЛОСОФ КАК ТВОРЕЦ ОБРАЗА МИРА

1. Образ мира, который в повседневном сознании совпадает с представлением о самом мире, формируется при активном участии человеческого внимания. То, что попадает в ареал внимания, оказывается учтено сознанием и занимает свое место в картине реальности; то, что выпало из этого ареала, объективно присутствуя, тем не менее, не существует для наблюдателя.

2. Обыденное сознание, хотя и пользуется языком как средством обобщения, тем не менее, ориентировано, в основном, на конкретно-чувственные предметы, с которыми идет практическое оперирование в труде и повседневной жизни. Проблема абстракций, «родов вещей» и «трансцендентного» не возникает для человека, погруженного исключительно в эмпирический мир. Отсюда – конкретно-образный, прагматически ориентированный образ действительности.

3. Философия и ее носители, философы, начиная с античности, становятся той силой, которая вместе с математикой вводит в образ мира неконкретные, нечувственные, неосязаемые предметы: представление о

безличном первоначале, об анонимном, не имеющем конкретного имени Демиурге, о душе как таковой, – и оперируют абстракциями высокого уровня. Более того, в платоновской теории идей мир эйдосов оказывается предваряющим конкретно-чувственный мир. Внимание, рисующее картину реальности, совершает в философии радикальный поворот, удваивая действительность, создавая в ней «этажи», непосредственно не данные в повседневной жизни и определяющие ее. В европейской философии рождается «бесконечная идея» (Э. Гуссерль), делающая возможной всякую теорию. Однажды родившись, философия надолго становится важнейшим элементом культуры, а философы – создателями картины реальности, в которой конкретика жизни – не единственная сфера. Философский взгляд как прожектор освещает невидимую для большинства часть действительности, указывает ее границы, прочерчивает ее категориальные пути, делает явной сущность, скрытую за явлением.

4. В нынешнюю эпоху, которая ставит перед нашими современниками прежде всего прагматические задачи, философы, вытесняемые из культуры пафосом доминирования «прикладных разработок», по-прежнему переориентируют внимание человечества с конкретно-чувственного на «идейно-высокое», разрабатывают вопросы о неосязаемых ценностях и о трансцендентном. Эмпирический мир, из которого частично ушла религия, без философии сплюснулся бы в одномерное плоскостное бытие, в котором нет «неба», нет «потолка», нет высшего. Поэтому дело сегодняшних философов – как и прежде поддерживать и развивать особый образ мира или, вернее, множество его образов, которые все вместе строят над текучестью событий идеально-понятийное царство и царство нравственных идеалов.

Фатенков Алексей Николаевич
**ДИАЛЕКТИКА: КЛАССИЧЕСКАЯ,
 НЕКЛАССИЧЕСКАЯ, НЕГАТИВНАЯ**

Диалектика есть философское учение о развитии. В своих структурных притязаниях она, не удовлетворяясь бинарными формами, апеллирует к более сложным, как минимум триадическим, базовым композициям. Не отказываясь вовсе от дуальных логических схем, используя их в качестве вспомогательных, выделим в диалектических воззрениях парные вариации: классическую и неклассическую, положительную и отрицательную (негативную). Сосредоточив внимание на трёх: классической, неклассической, негативной, – подчеркнём

неоднозначный характер взаимоотношений между ними. В одном контексте классическая и неклассическая версии суть виды диалектического рода, а негативная диалектика есть подвид неклассической. Две последние тут заведомо ближе друг к другу, чем каждая из них к классическому образцу. В другом контексте положительная сущность классического варианта и положительная ипостась неклассического варианта предопределяют их сближение и солидарное отдаление от негативно-диалектической матрицы. Обнаруживается и третий контекст, когда положительная неклассическая диалектика одинаково возвышается над инвариантно положительной классической и отрицательной неклассической.

Первый критерий разграничения интересующих нас диалектических вариаций – неодинаковое разрешение в их рамках вопроса о соотношении *единого* и *иного* (многого, многообразного, множественного). Поле классической диалектики ограничено с одного фланга позицией «единое онтологически больше многообразного», с другого – позицией «единое, в конце концов, не больше и не меньше многообразного». Поле неклассической диалектики простирается от рубежа «единое, в конце концов, не больше и не меньше многообразного, но может быть и бывает как больше, так и меньше его», до рубежа «единое онтологически меньше многообразного». Последняя установка является необходимым, но не достаточным ещё, признаком негативной диалектики.

Второй критерий членения диалектики – вариативная расстановка приоритетов между *тождеством* (равенством) и *нетождеством* (неравенством, различием). Классическая диалектика, как и всякое классическое мышление, отдаёт предпочтение принципу тождества. Единое равно единому, многое – множому. Единое, как одна единица, не только равно, но и тождественно самому себе. Многое, как несколько единиц, только равно, но не тождественно себе, так как не тождественны друг другу его единицы. Неклассическая диалектика начинает с того, что ставит тождество и равенство в зависимость от иерархии: тождество (равенство) есть иерархия нулевого порядка; а заканчивает (может закончить) – на негативный манер – постановкой тождества (равенства) в зависимость от различия, которое исключает иерархию.

Билалов Мустафа Исаевич

КРИТЕРИЙ ИСТИНЫ В РАДИКАЛЬНОМ КОНСТРУКТИВИЗМЕ

Конструктивисты принимают в расчет внутренние и отрицают внешние способы обоснования знания. Философия познания также традиционно отводит «внутренним способам», когерентным критериям, логике заметное место в становлении и обосновании знания. Но если речь идет об их критериальной функции, то даже методологические принципы эффективны только в установлении соответствия реальным денотатам какой-либо одной стороны содержания или формы истины. Вспомним декартову самоочевидность, лейбницеvu непротиворечивость, кантовский формальный критерий и другие. Будучи в этом плане ограниченными, логические виды познавательной деятельности, принимаемые нередко за критерии истины, оказываются по своему содержанию методологическими принципами, а по функции и результату обеспечения объективного познания – критериями заблуждения. Подобный статус придается в фальсификационизме и практике; сказывается негативистское отношение к конструктивной стороне ее функции как критерия. Сведя содержание науки к истинам, опровергаемым в ходе их проверки, Поппер упрощает гносеологическую роль практики и эксперимента, усматривая в ней только проверочную функцию.

В случае с радикальным конструктивизмом мы имеем, как нам представляется, дело с одной из версий критериев заблуждения. Хотя радикальный конструктивизм и отказывается от проблемы общепринятого обоснования знания, но, добиваясь жизнеспособности теорий, вынужден признать необходимость хоть какого-то критерия. Как натурализованная форма теории познания, он ожидает ответа на эпистемологические вопросы не от философии, а от эмпирических наук (прежде всего от нейродисциплин). Радикальный конструктивизм – очередная реакция на несостоятельность классической теории познания в череде различных версий натурализма (эволюционная, натурализованная, генетическая эпистемология) или социально-исторических реконструкций развития научного познания.

Белостоцкий Александр Александрович

ТЕЗИСЫ О БЫТИИ И ПОЗНАНИИ

В докладе освещена эволюция взглядов на бытие в мировой мысли. Введено диалектическое рассмотрение взаимодействия бытия как того, что есть, и небытия как того, чего нет (в классической формулировке Парменида). Показано, что взаимодействие бытия и небытия может быть

рассмотрено как первичное (и потому в известном смысле парадоксальное) взаимодействие, порождающее длительность (время). Рассмотрена диалектическая пара (применять понятие противоположности было бы не вполне верно) предельно насыщенного бытия и предельно разреженного бытия (наполненности и пустоты, сплошного и пустого бытия). Показано, что эта пара во взаимодействии порождает делимость вещей. Из иерархии диалектических пар выводится первичность длительности по отношению к делимости. В связи с этим процессы рассматриваются как существующие во времени, но не обязательно в бытии с делимыми его составляющими.

Вводится определение вещи как устойчиво существующей части бытия (при этом устраняются противоречия, связанные с постоянными изменениями в бытии). Введены представления о действии и влиянии, через нетождественность которых в свою очередь можно определить и саму вещь. Из влияния вещей друг на друга и из влияния вещей на самих себя выводится возможность существования субъекта чувствительности. Далее на основе чувствительности определяются ощущения, восприятие, мышление и познание. Эти явления обсуждаются в следующем далее докладе.

Познающий и познаваемое

Восприятие полагается основой любого знания. Рассматривается процесс мышления как операции с образами. Эти образы могут быть как первичными (от ощущений и восприятия), так и вторичными, т.е. возникшими из первичных опять же в процессе мышления (абстрагирование, идеализация). Абстрагирование понимается традиционно как операция выделения свойств образа. Идеализация понимается также традиционно как устремление отдельных свойств образа к нулю или к бесконечности.

Доказывается, что образ можно понимать как в самом широком смысле вещь, но вещь внутри субъекта познания, и соответствующую вещи вовне субъекта познания.

Любое мышление, даже самое «простое», неизбежно порождает теоретические конструкции (систему представлений). Такие конструкции помимо констатаций подразделяются на гипотезы, теории, концепции и парадигмы, находящиеся в иерархической связи от простого к сложному соответственно.

Гипотеза есть система образов и образов преобразования образов, сопоставляемая объектам и их влияниям на другие объекты в случае, когда они неизвестны. Теория – это совокупность гипотез, объединенных общими образами и, соответственно, объектами. Концепция – это система теорий, обозначающая «вектор развития» познания в области. Она часто формулируется как связь систем образов или даже целых теорий по

принципу «что-то как что-то». Парадигма понимается как самая масштабная система, представляющая собой совокупность теорий с системой их интерпретаций. Она порождает систему ценностей и мотиваций.

Концепции и парадигмы суть самые мощные теоретические построения ввиду широчайшего охвата и влияния, однако они же и самые опасные образования в познании из-за наличия в них элементов иррационального, представляющего собой самые общие ошибки в понимании. Что и как влияет на познание, обсуждается в следующем докладе.

Факторы, влияющие на познание

Очевидно, что единственным адекватным критерием истинности познания может быть только точность формулировок. Если обозначение образа (символ) был единожды введен, то его нельзя менять по ходу рассуждений, подменять его другим, в ходе чего происходит и соответствующая подмена образов или преобразований образов. Все точные формулировки истинны. А проблема соответствия формулировки действительности просто не возникает, т.к. в формулировке указан источник самой формулировки (например, первичные образы или операции с ними, формирующие мнение, предположение). Любые операции с первичными образами должны быть указаны. Тогда не возникает проблемы соотношения суждения и действительности. Однако истинность констатаций о фактах «внешнего» мира должна проверяться экспериментально. Проблема соотношения теории и эксперимента широко освещена в специальной литературе.

Однако многие факторы влияют на направление и характер познания. Часть этих факторов можно обозначить как факторы среды. В мировой философии много сказано о влиянии среды на познание. Экзистенциализм наиболее близко подошел к этой теме. Однако сводить познание к факторам среды, к существованию в определенных условиях, категорически неправильно. Среда до некоторой степени определяет путь познания, а знание, полученное с помощью такого познания, формирует во многом среду, которая дальше формирует вектор познания. Это спираль, которая как бы канализирует познание, направляет его в определенную сторону. Такая направленность особенно заметна при диалектическом взаимодействии знания и цивилизации. Однако познание при этом может и должно быть полностью рациональным.

При этом есть факторы, препятствующие рациональному познанию. Это ошибки, возникающие в процессе познания. Их предлагается разделить на три типа: парадокс, иллюзия и абсурд.

Королёв Андрей Дмитриевич

МОЖНО ЛИ ИЗМЕРИТЬ БЫВШУЮ ЖИВУЮ МАТЕРИЮ?

Измерить, дать название и нанести на карту внешний мир, окружающий человека, – такова цель, поставленная эпохой Возрождения. Измерить, дать название и классифицировать внутренний мир человека – такова цель психологии и психиатрии, возникших одновременно в Германии. В 1879 г. Вильгельм Вундт основал в Лейпцигском университете первую в истории человечества психологическую лабораторию. В 1883 г. Эмиль Крепелин, ученик Вундта, опубликовал первое в истории человечества «Руководство по психиатрии». С измерения памяти, внимания, восприятия и интеллекта началась экспансия во внутренний мир человека.

После открытия в 1892 г. Д.И. Ивановским вирусов человечество впервые столкнулось с бывшими живыми объектами, у которых нельзя измерить количество дыхания, питания и выделения. Только через 118 лет гениальный биолог Остроумов С.А. пришёл к выводу, что бывшая живая материя не становится мёртвой материей, а значит, нам придётся иметь дело с третьим видом материи, ни живой и ни мёртвой. Современная медицина до сих пор не решила, что делать с бывшей живой материей: перекрытие доступа кислорода и влаги не наносит вирусам никакого вреда.

Зрение, слух, обоняние, осязание и вкусовая чувствительность нужны исключительно для успешной работы вестибулярного аппарата. Научившись измерять пять анализаторов (кроме двигательного), мы обрели возможность создавать искусственные (бывшие мёртвые) миры, в которых вестибулярный аппарат уже не нужен. Например, узнав, что 18 фотографий в секунду воспринимается человеком как одна фотография, человек научился делать фильмы, т.е. наблюдать за движением вместо самостоятельного передвижения.

Современные деньги также являются бывшей мёртвой материей, потерявшей все атрибуты мёртвой материи (вес, длину, ширину, высоту и т.д.), поскольку подавляющее большинство денег сегодня существует в виде записи в компьютере. Материю, созданную человеком и недоступную для его вестибулярного аппарата, я предлагаю назвать бывшей мёртвой материей, которая никогда не будет обладать атрибутами живой или мёртвой материи.

Оказалось, что от работы двигательного анализатора зависит потребностно-мотивационная сфера личности. Гиподинамия автоматически ведёт к уменьшению желания жить. Именно это явление стало главной причиной вымирания половины всех народов, живущих сегодня на Земле.

Сегодня экспансия человечества привела к столкновению с бывшей живой и бывшей мёртвой материей. У нас нет единиц измерения для этих видов материи. Применение для бывшей живой и бывшей мёртвой материи традиционных, испытанных веками методов борьбы и способов освоения пространства, ведёт к самоликвидации субъекта экспансии. Познание новых видов материи начинается с определения единиц измерения бывшей живой и бывшей мёртвой материи.

Сироткин Олег Семенович

**СИСТЕМА МИРОЗДАНИЯ КАК СОВРЕМЕННАЯ
ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ОСНОВА
ЕСТЕСТВОЗНАНИЯ И УНИВЕРСАЛЬНОЙ КЛАССИФИКАЦИИ
НАУЧНОГО ЗНАНИЯ**

Изложены основы современной унитарной концепции естествознания, представляющие попытку сведения различных (физических, химических, биологических, механистических и др.) естественнонаучных концепций, традиционно называемых «Концепции современного естествознания» (КСЕ) в единое материалистическое целое. Она построена на *парадигме многоуровневой организации вещества, материи и Мироздания в целом*, сформулированной автором в 1998 году, и комплексном дифференциально-интегральном подходе (раскрывающем единство природы и индивидуальность объектов и явлений Вселенной) к изучению окружающей нас Вселенной. Вскрыты причины многообразия и фундаментального единства материальных объектов в рамках разработанной автором *Системы Мироздания*, их объединяющей. Показано, что данная Система Мироздания представляет собой совокупность последовательно переходящих (в ряду ультрамикро-, микро-, макро- и мегамиров Вселенной) друг в друга различных уровней структурной организации материи (поля, вещества и материальные объекты на их основе в виде индивидуальных материальных систем), объединенных на фундаментальной научной основе. При этом каждая из традиционных концепций естествознания, опирающаяся на конкретный материальный объект, рассматривается как составная часть концепции современного естествознания. С опорой на историю науки и философию рассмотрена специфика научного знания, классификация наук, исключая их искусственное разделение на естественные и «неестественные – гуманитарные», и наиболее общие (универсальные) и более частные фундаментальные законы Мироздания.

Медведев Борис Абрамович
**КВАНТОВАЯ ПАРАДИГМА ОБРАЗОВ МИКРО-
И МАКРОМИРА В СТРУКТУРЕ СОЗНАНИЯ**

Каким образом концепции детерминизма и индетерминизма, квантовый характер микромира и спектр квазиклассических реальностей в многомировой интерпретации Эверетта отражаются в структуре сознания? Не происходит ли это отражение уже по той причине, что сознание, согласно Юнгу, представляет собой дискретный феномен, и «подобное познаётся подобным»? В этом контексте обсуждается проблема сообразности гипотетической модели сознания моделям микро- и макромира. Рассматривается подобие дискретно-континуальной структуры сознания квантовому спектру электрона в атоме. Дискутируется попытка согласования гипотезы отождествления сознания с разделением альтернатив в расширенной концепции Эверетта по М. Менскому с картой сознания В. Налимова и с антропо-космоцентрической моделью психологической структуры креативной личности, рассмотренной нами ранее. Следуя М. Буберу и положениям метатеории сознания М. Мамардашвили и А. Пятигорского, мы постулируем дуализм, обоюдность *со-знания*, которое разделяется как познающим, так и познаваемым, как субъектом, так и объектом. И если, согласно Хайдеггеру, «мысль, послушная голосу бытия, дает ему слово...», то не следует ли из этого, что «Я» мыслит бытие только с его расположения? Взаимность между «Я» и «Ты», «Я» и «Оно» приводит к перепутанным состояниям сознания, аналогичным перепутанным состояниям в системе измерителя и измеряемого в квантовой механике. Постулируя, что одним из фундаментальных свойств сознания является когеренция – упорядочивание событий и образов, созидание порядка из хаоса, мы приходим к выводу: сознание есть то, что, делает этот мир голономным. Но устойчивым, по нашему мнению, этот мир может быть только благодаря нравственным началам – сохранению великого малым – макромира микромиром, макрокосма микрокосмом. Поэтому, извлекая архетип древа познания добра и зла из коллективного бессознательного, мы вводим уровень нравственного сознания, или совести, в антропо-космоцентрическую модель сознания. С другой стороны, введение в нашу модель понятия космического бессознательного или космического забвения, скрывающего в «Я» всю историю вселенной, делает его соразмерным с вечностью. «Я» вынашивает в себе вечность, как ребёнка. Структура сознания представляется метафизической, поскольку лишённое

потаённости, лишено самой жизни. Чем ближе к сущности, тем дальше она от дефиниций. В заключение обсуждаются пространственно-временные контуры архитектоники сознания в коэволюции микро- и макрокосма.

Меньчиков Геннадий Павлович
**ФРАКТАЛЬНЫЙ ДЕТЕРМИНИЗМ – ТРЕТИЙ
 ТИП ДЕТЕРМИНИЗМА**

Интерес к разработке принципа детерминизма оттеснился другими проблемами философии. Однако вопросы детерминизма не из тех, чтобы дать себя забыть, поскольку без этой опоры наука перестаёт быть наукой. Всякий детерминизм как учение о различной детерминации в сущем обращает внимание на деятельную сторону вещей, на способность их производства/возникновения, их делание/сделанность, что их производит или они производят в едином бытии. Но характер этой способности (откуда, как, почему и зачем) эксплицируется тем или иным типом детерминизма исторически по-разному.

Различаются: классический линейный, неклассический нелинейный и формируется третий – «неоклассический», фрактальный тип детерминизма. Последний связывает себя с поворотом к *реализму* понимания и осуществления детерминации(й). Это значит, *во-первых*, с поворотом к факту *осуществления* действия в бытии, а не только и не столько его оязыковления, означивания, обещание делания, артикуляции, интенции, которые есть тоже событие, но все-таки событие. *Во-вторых*, с фактом укорененности делания в бытии *на всех стадиях* существования бытия в целом и его конечных явлений; не с какой-либо одной, а, условно говоря, с подготовительной, текущей стадией действия и со стадией осуществления делания; и не бинарно, а бинокулярно, симультанно – с процессом, с результатом и с переходным моментом процесс-результата. *В-третьих*, под фрактальным детерминизмом понимается незавершенная процессуальность любой системы как в принципе открытой системы, а потому такой, где всегда происходит *доминирование* внутренних самопроизвольных моментов делания (клинамен, или инклинцион), переработка и превращение внешних во внутренние, где и возникает то, что называют «аутопоэзисом». *В-четвертых*, аутопоэзис, клинамен возникающих в любой системе на «стыке», в «интерфейсе», трансгрессии фрактальных подсистем («дробных», «рваных», «бахромистых» по периметру, свойств, состояний, функций, структур относительно конечных явлений сущего), «вспыхивающих» в «складке» пространственно-

временных топосов, каждый из которых является рекурсивно и причиной, и следствием одновременно по отношению друг к другу и к третьему (Николеску), «вбрасываясь в топку» тут же и этого же детерминационного процесса. *В-пятых*, фрактальный детерминизм связывает себя с различной *мерой и характером* «стыков», «складок» (мерой взаимодействий, диффузии своих состояний, свойств, функций, частей, структур) этих фрактальных подсистем. Поэтому он *различает* в детерминизме принципиально разную работу причинности, обусловленности, детерминации средой и других форм детерминированности в сущем. Открытие фракталов Б. Мандельбротом и фрактальности бытия современной неоклассической философией в свою очередь выводит на иное понимание сущности детерминации мироздания и детерминизма.

Мустафин Наиль Котдусович
**ОБ ОЧЕРЕДНОСТИ ГНОСЕОЛОГИИ И ОНТОЛОГИИ
 В ФИЛОСОФСКОМ АНАЛИЗЕ**

1. Философия, рассматриваемая как мировоззрение, немислима без выяснения места **человека** в мире и отношения **человека** к нему. В этом ее отличие от науки, для которой императивом является вынесение за скобки любой субъективности (человечности, следовательно) и познание в первую очередь мира, человека же в качестве части этого мира, лишенной всяческого преимущественного статуса в нем (отказ от оценочных суждений). А потому мир для науки однозначно мир внешний, а не внутренний мир человека, его самости. Если же и вспомнит она о нем устами психологии, то неукоснительно идя от мира внешнего – отражательная рефлексология, инструментальный бихевиоризм, влияние социальной среды и т.п. Вдобавок, всецело веря в познаваемость внешнего (объективного) мира, наука (science) озабочена прежде всего инструментальным арсеналом для его взятия, ошибочно зачисляя методологию в гносеологию (а точнее в эпистемологию как средство добывания истинного, то бишь объективного знания). Тогда как пути, методы, приемы и инструменты объективного познания не что иное как бытие того же внешнего (а не виртуального) мира и «хитрость разума», по Гегелю, заключается лишь в том, чтобы направить одни силы природы против других, добывая в результате такой «перекомбинации» бытия существенный «профит» для себя. В виду этого обвинять науку и все Новое время в примате гносеологизма (в абсолютизации S–O отношения) и заявлять об «онтологическом повороте» лишь применительно к философии XX века неправомерно, поскольку наука всегда и всецело онтоцентрична.

2. Философия, оставаясь сама собой, а не превращаясь в науку, напротив, должна следовать парменидовскому «одно и то же мыслить и быть»; соответственно, начинать с познания субъективного (внутреннего) мира человека и именно того, что нужно, чтобы мысль случилась, поскольку мышление не есть бытийственная данность, но результат внутренней перестройки (перекombинации) чувственности человека, требующей в первую очередь серьезных субъективных усилий. Поэтому познание, точнее самопознание должно встать прежде онтологии, иначе как отличить подлинное (истинное) бытие от кажущегося, сверхчувственное (метафизическое) от чувственно данного. Настало время в энгельсовой формулировке ОВФ поменять очередность, первой стороной ОВФ рассматривая гносеологию, при помощи которой только и возможно, вооружившись мышлением, ставить вопрос о тождестве мышления и бытия, т.е., переходить от мысли как возможности к бытию как действительности.

Кудряшев Александр Федорович, Елхова Оксана Игоревна
**НЕОБХОДИМОСТЬ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО
КОМПОНЕНТА В ОНТОЛОГИИ**

Осмысление диалектичности человеческого существования и всего сущего, так или иначе, подводит к проблеме совмещения смысловых полей онтологии, понимаемой как учение о бытии и осуществляющей поиск предельных оснований мира, и антропологии, объектом исследования которой является человек. Задача заключается в установлении меры вхождения человека в онтологию, т.е. речь идет об антропоонтологических основаниях сущего. Единство и взаимодополнительность онтологии и антропологии, как кажется, дает возможность объединения дискурсов о человеке в некоторую целостную систему, способную привести к раскрытию природы человека и познанию его сущности. Однако подобный ход рассуждений нуждается в одном существенном уточнении. Оно вызвано сделанной выше оговоркой относительно человека: он есть сущее, «может быть, лишь временно расположенное в бытии».

Дело в том, что в онтологии вопрос о месте человека в мире приобретает смысл вопроса о его бытийно-атрибутивном статусе. Принятие антропного принципа в космологии еще не означает признание атрибутивного характера человеческого существования в философском масштабе бытия. При постановке вопроса о необходимости антропологического компонента в онтологии мы будем различать два варианта последующих рассуждений. В первом из них, который,

собственно говоря, неявно подразумевает подавляющее большинство современных онтологов, человек или его сознание (что именно, в данном контексте для нас не имеет значения) полагаются атрибутами бытия. Отсюда непосредственно следует вывод о необходимости антропологического компонента в составе онтологии.

Второй вариант рассмотрения исходит из понимания человека как промежуточного этапа в продолжающейся эволюции материи и всего бытия. Тем самым считается, что он образует один из его модусов, не более того. Решение интересующего нас вопроса о необходимости антропологического компонента частично мы находим в работах В.Н. Сагатовского, утверждающего потребность ввода в онтологию экзистенциалов для последующего наведения на сугубо онтологические формулировки. Такое решение вопроса является методологическим. Другое решение того же самого вопроса намечается при предметно-содержательном подходе, когда мы исходим из включенности в бытие его субъективного типа (субъективная реальность).

Есть еще третий вариант, где проблема онтологической атрибутивности человека не имеет решения. Возможно, этот вариант самый сложный, и его специальное рассмотрение мы оставим на будущее.

2 сессия

26 апреля, 16.30–18.30

Лешкевич Татьяна Геннадьевна

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ АНАЛИЗА ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКОГО ИНСТРУМЕНТАРИЯ

Анализ эпистемологического инструментария связан, во-первых, с виртуализацией современного бытия; во-вторых, с обоснованием статуса конструктивизма в значении моделирующей мир онтологии; и, в-третьих, с представлением современной методологии как технологии деятельностного процесса, спроецированной на сферу инноваций. В связи с этим остроактуальным становится выявление «методологических барьеров», механизмов методологической инерции и пределов методологической регулируемости. При этом необходим учет социокультурного фона эпохи, контекста современной интеллектуальной ситуации, а также потенциала эвристических методов, санкционирующих поиск и принятие решений в условиях неопределенности.

Современная эпистемология, нацеленная на изучение инновационного процесса, должна ориентироваться на его необходимые этапы, включающие в себя генезис, диффузию, адаптацию, распространение и потребление инновации. В связи с этим особого внимания заслуживает осмысление «ситуационной» методологии и ситуационной детерминации, которая учитывает влияние коммуникативных контекстов и особых форм жизненных ситуаций. Траектории поискового интеллектуального процесса могут обрести особый вектор в связи с учетом этнолокальных мировоззренческих составляющих.

Реконструкция системы эпистемологического инструментария направлена на укрепление прогнозных ветвей и экспертного методологического обеспечения. В контексте современной эпистемологической культуры оценивается инструментальная ценность таких методологических средств как эмерджентность, модальность, фрактальность, аттрактивность, полифуркационность, интерактивность. Антагонизм старой и новой методологии очевиден в контексте рефлексивного анализа структуры метода, его психологических и индуктивно-логических составляющих, при реконструкции социокультурного профиля методолога как субъекта познавательного процесса, обладающего знанием технологий мышления.

Каримов Артур Равилевич
**К ПРОБЛЕМЕ РОЛИ АНАЛИТИЧЕСКИХ
ВЫСКАЗЫВАНИЙ В ФИЛОСОФИИ**

Цель доклада – проанализировать итоги дебатов по проблеме аналитичности в современной англо-американской аналитической философии. Проблема роли аналитических высказываний занимает особое место в англо-американской философии XX в. Можно даже сказать, что данная проблема являлась центральной, так как от ее решения зависело понимание того, чем вообще занимается философия. Как известно, наиболее явное различие аналитических и синтетических суждений принадлежит Канту. По Канту, суждения философии принадлежат к особому типу; он назвал их синтетическими априорными суждениями. Аналитические суждения, по Канту, суть простые тавтологии. Кантовская дихотомия аналитических и синтетических суждений подверглась критике еще на заре аналитической философии. Фреге и Рассел придавали большое значение роли аналитических высказываний, особенно в математике и в философии. Кантовское утверждение, что в аналитических суждениях предикат скрытно

содержится в субъекте, они считали недостаточно логически прояснённым. Философы Венского кружка полагали, что аналитические высказывания не нуждаются в эмпирическом критерии обоснования, а таковы все философские суждения. Типичными примерами аналитических высказываний являются: «Все холостяки являются неженатыми», «Единороги – это животные, похожие на лошадь с рогом во лбу» и т.п.

Понятие аналитичности тесно связано с понятием истинности, априорности и необходимости, но эти понятия не тождественны. Аналитические суждения истинны в силу понимания их смысла, т.е. их истинность устанавливается правилами того языка, который используется для их формулирования. В середине XX в. проблема аналитических высказываний стала предметом спора двух выдающихся аналитических философов – Р. Карнапа и У.В.О. Куайна. В «Логической структуре мира» Карнапа аналитические суждения занимают центральное положение, так как он предполагал методом концептуального анализа вывести все предложения философии из некоторых фундаментальных предложений. Впоследствии, под влиянием открытий К. Гёделя и А. Тарского, Карнап ввел понятие терпимости при использовании различных логических систем, а также понятие метаязыка М для определения аналитических суждений в языке L. Аналитические суждения, по Карнапу, являются логически истинными (L-истинными). Высказывание является L-истинным, если и только если для установления его истинности нет необходимости обращаться к экстралингвистическим фактам. В «Двух догмах эмпиризма» У.В.О. Куайн подверг сомнению философский смысл понятия аналитичности, а также выступил с критикой способа определения аналитических высказываний. В целом, суть критики Куайна сводится к тому, что любое определение аналитических суждений содержит порочный круг. К дебатам позже присоединились П. Стросон, П. Грайс, Г. Харманн, С. Крипке, Х. Патнэм и др. В 2000-е гг. в ведущих зарубежных издательствах вышел ряд монографий, посвященных проблеме аналитичности (К. Джул и Е. Лумс, Г. Рассел).

Миннуллина Элина Борисовна
**ПУТИ ОБОСНОВАНИЯ ПОЗНАНИЯ В КОНТЕКСТЕ
ТРАНСФОРМАЦИИ ФИЛОСОФИИ**

Легендарная ссора Карла Поппера и Людвиг Витгенштейна на заседании Кембриджского клуба в октябре 1946 года – символ раскола в вопросе об истинно философских и мнимых проблемах. Трансформировавшаяся на фоне лингвистического поворота первая философия больше не занимается сутью вещей, а представляет собой рефлексию над значениями языка; Аристотелева онтология «сущего как сущего» замещается рефлексией о способах применения выражений. Но парадигмальный перелом выражен не только в этом.

Как утверждал М. Шлик, основной идеей Венского кружка было отрицание трансцендентального элемента в содержании научного знания, возможности априорных синтетических суждений. Если в логическом позитивизме гносеологическая проблематика предпосылок элиминировалась из предметного поля, то в некоторых направлениях поздней аналитической философии вопрос об обосновании возможности познания является ключевым.

Так, предлагаемые Хабермасом и Апелем стратегии обоснования имплицитно коммуникативную природу познания (аргументативного дискурса), только у Хабермаса источник взаимопонимания – это фоновые, контекстные ресурсы, предоставляемые исторически ограниченными формами жизненного мира, а у Апеля – универсальные предпосылки взаимопонимания неограниченного коммуникативного сообщества. Именно поэтому кульминацией Апелевской прагматики становится формулирование принципов этики дискурса. Категории Канта Апель заменяет языком, синтез апперцепции – коммуникативным синтезом, который и позволяет состояться предмету как таковому. Гносеологическая концепция аргументативного дискурса предполагает восхождение от коммуникативной, парадигматической очевидности к теоретическим утверждениям и включает в себя додискурсивные основания познания, условия дискурса и опыта. Однако в рассуждениях Апеля обнаруживается противоречие: с одной стороны, он стремится обойти онтическую редукцию, с другой – полагает коммуникативный синтез в качестве предельного основания. Универсализму Апеля противостоит релятивизм Хабермаса. Он пытается совместить несовместимое – идею универсальности норм с идеей исторической, контекстной обусловленности дискурса.

Таким образом, пути обоснования познания включают в себя антиномии: коммуникативное интерсубъективное единство – децентрализованный разум; трансцендентализм – историзм; идеал универсального научного дискурса – дискурсивная игра (множество дискурсивных миров). Принимая главное допущение Хабермаса – реализм без репрезентации, систему референций, которая интерпретируется в контексте конкретного опыта, – выстроим следующую модель: 1) познание опосредовано языком и дискурсивной практикой, его анализ невозможен без их учета; 2) дискурс – апробация истины; 3) усиление познавательной возможности дискурса происходит путем проверки и критики; 4) в противовес Апелю допускаем, что выход индивидуума из ситуации аргументативного дискурса возможен: в процессе коммуникации и обращения с объективным миром универсальные правила выводят участников за пределы соглашения (дискурс трансцендирует).

Костикова Анна Анатольевна

ФИЛОСОФИЯ ЦИФРОВОЙ КОММУНИКАЦИИ

Новые средства коммуникации радикально меняют современную культуру и наглядно свидетельствуют о своем ключевом значении для будущего человечества. Как отметил М. Маклюэн, это – открытая система, «запрограммированная» на дальнейшее расширение человеческих возможностей. Маклюэновское второе опорное представление о специфике содержания основного массива коммуникативных смыслов: глобализация и усреднение культуры.

Для «классиков» эпохи постмодерна в целом характерно скептическое отношение к возрастающей роли новой технологической коммуникации. Ф. Гваттари считал важнейшим примиряющим с развитием технологий фактором «сингуляризацию» «машин коммуникации»; Ж. Бодрийяр, сам отказывавшийся даже от электрической печатной машинки и не использовавший компьютер и мобильную связь, считал, что «слишком много коммуникации» ведет к утрате смысла; П. Вирильо отказывал в демократичности обществу с возможностями мгновенной коммуникации – «inpotime». Факторы времени, смысла, субъектности – темы собственно философии постмодерна становились критическими аргументами против традиционного прогрессистского взгляда на коммуникацию. Однако именно французские философы – прежде всего Ж. Деррида – поставили задачу переосмысления самого концепта коммуникации. И постмодернистский интерес к «месту», «территории», «карте», наследуемый у феноменологии,

приобрел новое звучание: дигитализация темпоральных объектов приводит к их покадровой локализации. Это новые акценты в смыслах и новая организация аудитории – специфическое возвращение к визуальному. «Глобальная деревня», собранная цифровой культурой, – особое место культурного процесса; оно находится в состоянии, по выражению Ж. Делеза, постоянного «желания» как перехода к различным уровням многозначного смысла. «Глобальный экран» – это универсальный способ установления контакта и получения информации, включая архаичные – звуковые и письменные послания. Р. Дебре, предложивший в 1990 году термин «медиалогия» для исследования средств трансляции ценностей и знаний, одним из первых сформулировал радикальное отношение к новому этапу развития культуры: «изображение – не язык». Речь идет о влиянии новейших средств коммуникации на все средства коммуникации: гаджеты последних десятилетий выстраивали коммуникацию прежде всего на основании визуализации смыслов, их выведении «на экран» и «глобализации» самого экрана.

Чурсанова Имбия Александровна
**ПРОБЛЕМА КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ТИПОВ
 ОБЪЕКТИВНОСТИ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ**

Вопрос об объективности исторической науки не должен рассматриваться обособлено от сферы социального познания в целом. Понимание объективности как принципа познания на постнеклассической стадии развития науки существенным образом трансформировалось. Мы приводим четыре концептуальных типа объективности, характерных для современной исторической эпистемологии.

Во-первых, можно говорить об *абсолютном* типе объективности, который подразумевает, что познающий субъект должен быть подобен зеркалу, отражающему реальность так, как она существует на самом деле. Сторонники идеи абсолютной объективности возводят в статус научного такое знание, которое копирует действительность без каких-либо искажений или привнесений со стороны ученого и, тем самым, несет на себе печать всеобщности и истинности. Ко второму типу мы относим то, что можно обозначить как *дисциплинарную* объективность, так как она в данном случае определяется консенсусом внутри конкретного научного сообщества. Здесь можно говорить об объективности исторической, объективности физической, математической и т.д. Третий тип – *диалектическая* объективность. Этот тип базируется на положении, что первично

взаимодействие субъекта и объекта познания; объект становится таковым, только когда попадает в поле зрения исследователя. Субъективность здесь неустранимый компонент, делающий возможным объективацию предмета исследования. Теоретической базой этого типа является конструктивистская методология, возникшая в теории историописания конца XIX – начала XX вв. Наконец, четвертый тип объективности – *процедурный*. Он опирается на определенную методологическую специфику исследования, где объективность достигается путем соблюдения определенных процедурных правил, что значительно снижает влияние персональных особенностей ученого на процесс исследования и полученный результат. Хотя, стоит отметить, что процедурный тип объективности не применяется в виде устоявшейся ориентации в историческом исследовании.

Таким образом, в условиях современного социального познания понятие объективности расширяется и специализируется сообразно с особенностями исследовательской области. Как в теоретическом плане, так и на практике приведенные четыре типа пересекаются и взаимоопределяют друг друга. Например, без соотнесения с идеалом истины, подразумевающим раскрытие реальной сущности исследуемого объекта, который постулируется абсолютным типом, дисциплинарная объективность может принять форму ортодоксии внутри своих предметных границ. Однако абсолютная объективность, которая предполагает практически «божественный» уровень понимания и отстраненности, скорее должна пониматься как некий идеал, находящийся за пределами человеческих возможностей.

Прохоров Михаил Михайлович
**ЕДИНСТВО БЫТИЯ И ИСТОРИИ КАК ПРИНЦИП
 ФИЛОСОФСКОЙ ОНТОЛОГИИ, ГНОСЕОЛОГИИ
 И ЭПИСТЕМОЛОГИИ**

В докладе единство бытия и истории рассматривается как основание философской картины мира, человека и отношения человека к миру, вне которого не может интерпретироваться ни познание, ни наука. «Вне» не может интерпретироваться даже постановка и решение вопроса о соотношении бытия и сознания. Как показал С.Л. Рубинштейн, чтобы не гипостазировать сознание, мы должны интерпретировать его как свойство человека, доводя исследование до учета контекста отношения человека с человеком и с миром. Однако в отношении человека к человеку и миру выступает *субъективная* позиция человека, которая выражается в мироотношении. Как свидетельствует

история философии, оно бывает созерцательным, активистским, коэволюционным или их сочетанием; мироотношения *вообще* не существует. Это ставит исследователя перед необходимостью восстановить заключенный в категориях бытия и его развития глубинный смысл *объективности*: 1) по отношению к человеку и его мироотношению; 2) с целью преодоления субъективизма в отношении человека к миру и для признания человека-как-субъекта, его субъективности; 3) чтобы исключить радикальный конструктивизм, превращение человека (или сознания) в субъект-без-бытия, в качестве особого образования – субъекта-субстанции.

Следовательно, в философской онтологии нужно учитывать переход от материи-как-субстанции к *атрибутивному* уровню определения бытия и сущего (учет движения и развития как их способов существования, иных свойств и форм), во-вторых, от субстанции к *субъекту*, к бытию в форме человеческой деятельности (Гегель). В результате обнаруживают себя философские категории бытия и истории, а также принцип их взаимосвязывыступает как основание философской картины мира, человека и отношения человека к миру, структурирующие собой трехуровневое определение бытия: субстанциальное, атрибутивное и собственно историческое.

В докладе раскрыта опасность отчуждения деятельности человека-как-субъекта от бытия и его развития, чреватая возможностью и реальностью антропологической катастрофы. Доказаны соответствие, корреляция истории бытия и его развитию; приписывание истории иного статуса прокладывает дорогу к коллективному самоубийству человечества, помещению его не в платоновскую, вымышленную, а во вполне реальную «пещеру», отчуждаемую от развития бытия. Сегодня такими «пещерами отчуждения» все еще остаются «экономизм» (господство частной собственности) и зависимый от него «технологизм», посредством которых бытие и его развитие заключают «в скобки», тогда как человечество оказывается живущим в абсурдном мире.

Самохвалова Антонина Николаевна

УЧЕНИЕ О БЕСТЕЛЕСНОМ И ПРОЦЕДУРА ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ДЕЙСТВИЙ В ФИЛОСОФИИ РАННЕЙ СТОИ

Различение телесного и бестелесного имеет место как в онтологии, так и в гносеологии Ранней Стои. Основополагающим для онтологии является тезис, что только телесное действительно существует, способно к действию и претерпеванию; бестелесное не способно к действию, но

реально. В доксографическом материале, являющемся основным источником сведений по философии Стои, термин «бестелесное» употребляется без дополнительных комментариев о том, что в ряде случаев излагается не концепция Стои, а критика ее приверженцами взглядов иных философских школ. В перечне раннестойического бестелесного от Секста Эмпирика пустота, место, время и чистые смыслы, или лектон (SVF II 331). Во фрагменте от Филона Александрийского: «бестелесное делится на завершенное и незавершенное. Незавершенное бестелесное делится ближайшим образом на так называемые предикаты, привходящие и все остальное, что имеет меньшее значение» (SVF II 182). Идет ли речь о разных перечнях раннестойических бестелесных объектов или о разных объектах? Предложили ли ранние стоики оригинальное представление о таком бестелесном, которое сводилось к определенным не способным оказывать действие объектам, таким образом, что теоретические основания вынуждали настаивать на реальности этих объектов?

Упомянутый онтологический тезис Стои обнаруживает связь учения о бестелесном с теорией действий. В раннестойической философии присутствует концепция порядка процедур, необходимых в рамках перехода от чувственных впечатлений человека к совершаемым им действиям. Отправным пунктом человеческих действий является сформулированное при опоре на чувственное впечатление ценностно нагруженное суждение, имеющее побудительный мотив. Об этом у Стобея сказано: «согласия направлены на суждения, а влечения на предикаты, которые так или иначе содержатся в тех суждениях, на которые дается согласие» (SVF III 171). Идея повторяется им в сжатой формуле: «наши избрания, стремления, желания, а также влечения возникают на основе предикатов» (SVF III 91). Суждения и предикаты стоики относили к завершенному и незавершенному типу бестелесного. Человек не может отвергнуть чувственное впечатление, действующее телесным образом. Суждения и предикаты бестелесного характера, поэтому они не действуют с той же силой, но делают возможными сомнение и отказ от поступка. Предикаты не только выражают побудительный мотив. На физическом уровне под ними понимается не вполне устойчивое состояние, или привходящее, результат действия тел. «Причина – это тело, а предикат – то, причиной чего она является» (SVFI 189). Реконструкция представлений о бестелесном в связи с учением о действиях обнаруживает совпадение объектов раннестойических перечней бестелесного.

Иваненко Алексей Игоревич
**ОТ ПРОФЕТИЧЕСКОЙ ОНТОЛОГИИ
К ОНТОЛОГИИ ВИЗУАЛЬНОЙ**

Тезис о кризисе в онтологии не обладает достаточной новизной, хотя и не лишен актуальности. Философия в целом находится в кризисе.

Однако не все разделы философии находятся в одинаковом положении. Продолжают развиваться естественные науки, существуют разнообразные региональные традиции философии, сохраняется повышенный интерес к этической проблематике со стороны общества; современное искусство дает немаловажную тему для философских размышлений. Соответственно, такие разделы философии как философия науки, история философии, этика и эстетика имеют достаточный потенциал для развития.

Но даже на этом фоне онтология имеет скромные показатели, хотя номинально – по шифру специальности – за ней остается формальное первенство.

Кризис или, выражаясь словами Т. Куна, экстраординарность этого состояния заключается в отсутствии единой парадигмы исследований, а также непримиримой борьбе различных, часто взаимоисключающих точек зрения на бытие, которые в совокупности можно обозначить как *профетическую онтологию*. Суть этого подхода состоит в том, что он обнаруживает тренд, априори приписывает ему полноту откровения и занимается детальной разработкой уже готового концептуального аппарата, входящего в этот тренд. В данном случае онтология превращается в нечто среднее между схоластикой и литературоведением, с той лишь разницей, что классиками становятся конвенционально бесспорные и широко известные в философии имена.

Однако такой подход противоречит тому научному статусу, который обрела онтология в рамках системы высшего образования. Отсутствие надежных критериев для верификации приводит к тому, что школы в онтологии могут выродиться в подобие сект с характерным волюнтаризмом и/или догматизмом.

Альтернативой такому состоянию может стать *визуальная онтология*. Её можно было бы назвать позитивистской или, по-современному, аналитической онтологией, однако и эти более привычные названия нуждались бы в пояснении, поскольку аналитико-позитивистская традиция негативно относилась к самой идее метафизики, с которой очень часто отождествляли онтологию.

Тем не менее, со временем акценты могут меняться. Если позитивист Конт был решительным критиком метафизики и понятия сущности, то его последователь Спенсер предложил каноническое определение философии как «науки о наиболее общих законах природы и общества». В аналитической традиции дихотомию Конт–Спенсер воспроизвела дихотомия Айер–Стросон. В рамках аналитико-позитивистской традиции онтология возможна как деятельность по анализу контекста научных высказываний.

Создаваемые учеными модели мира необходимо подразумевают содержательные модели бытия, а общенаучные категории в одно и то же время должны рассматриваться как общеполитические. Закрывающей мир в скобки «феноменологической редукции» необходимо противопоставить исследование его основ, пусть даже эти основы имеют релятивные формы. Не следует забывать, что изначально идея (сущность) означала нечто видимое.

Авдошин Георгий Валерьевич
**ВЕЩЬ КАК ЗНАК ЭЙДОСА (ОБ ОДНОМ НАБЛЮДЕНИИ
 МАМАРДАШВИЛИ И ПЯТИГОРСКОГО)**

В книге Мамардашвили–Пятигорского «Символ и сознание» содержится одно интересное размышление о платоновских эйдосах (идеях). Философы говорят о том, что у Платона вещи, предметы (от материальных до психических) являются отражением, «тенями» эйдосов (а не наоборот), сами же эйдосы – символы сознания (а не знаки или символы языка). Это положение интересно нам в перспективе вопроса о сущности видимого. Видимое понимается здесь как некое метафизическое условие осознания и постулирования того, что мир (вещей) существует, и он познаваем. Оно имеет своим содержанием как раз платоновский «мир идей». Поэтому «видимое», «идеальное», «эйдетическое» – одно и то же. Основная функция видимого – «делать» вещи, которые по своей природе являются составными, единым целым, схватывать, узнавать вещь (или живое существо), не «разбирая» её на части. Поэтому думается, что человек видит не вещи, а сами эйдосы, обозначенные вещами. В этом отношении нам представляется очень точным описание вещей как знаков идей, так как, обозначая, отсылая к идее, вещь, например шкаф, становится шкафом, а не соединёнными деревянными частями.

Мамардашвили и Пятигорский различают знак и символ. Признавая теорию идей семиотической теорией, они полагают, что Платон в конечном итоге разработал её как одну из первых теорий сознания.

Эйдосы – символы (а не знаки) сознания, которое представляет иной режим бытия. Отделение символов от знаков обусловлено тем, что в ином режиме бытия они отличаются друг от друга, и символ по отношению к знаку становится *ничем*, – или чем-то более высокого порядка. Если знак отсылает к чему-то, символ даёт возможность проявиться более высокому порядку, который, вероятно, выражен в единстве бытия и мысли и представляет собой уже уровень невидимого. Нам думается, что именно в этом смысле можно понимать платоновское разделение мира вещей и мира идей. Оно носит семиотический характер (для семиотики всегда актуален дуализм; по Мамардашвили и Пятигорскому, семиотика – опыт двойственного рассмотрения чего-либо). Эти миры различны только с точки зрения режимов бытия, «находящихся» в человеке (например, психика и сознание). И хотя Платон отводил идеям место в занебесном пространстве, вероятно, это были образы, символизирующие те уровни, к которым может иметь отношение человеческое существо.

3 сессия

27 апреля, 10.00–12.00

Солодухо Натан Моисеевич

СИТУАЦИОННОСТЬ БЫТИЯ: ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ

Необходимо преодолеть распространенное представление о ситуации и ситуационном подходе как феномене только частнонаучном или лишь междисциплинарном. В силу ряда обстоятельств эти понятия не только уже перешли в разряд общенаучных, но и обрели философскую содержательность.

Об этом говорит следующее:

А. Примененное к категориям «мир», «бытие», «небытие», «субстанция» и др. понятие «ситуация» обретает категориальное звучание. С помощью этого понятия оказывается возможным построить *новую ситуационную картину мира*, объяснить формы взаимосвязи бытия и небытия, понять сущность нон-субстанциальной трактовки действительности и др. В истории философии известны факты, главным образом, связанные с экзистенциализмом (К. Ясперс, М. Бубер, М. Хайдеггер, Ж-П. Сартр) и с постмодернизмом, включения понятия ситуации в философский контекст в качестве таких представлений, как «исторические ситуации», «экзистенциальные ситуации», «пограничные ситуации» и др. Ситуационный характер человеческой истории, ситуационное проживание каждого дня, каждой минуты человеческой жизни позволяют говорить о ситуационности

исторических событий и ситуативности повседневности. Ситуации подготавливают и наполняют смыслом со-бытия. Все это подводит к пониманию *ситуационности бытия*.

В. Ситуацию следует оценивать как интегративную характеристику мира, тогда мир представляется сотканным из ситуаций. К пониманию мира, данному Л. Берталанфи (*мир есть система систем*), необходимо добавить: *мир есть ситуация ситуаций* или *мир есть система ситуаций*. Мир предстает в виде гигантской ситуации, складывающейся от взаимодействия разнообразных разноуровневых и разнокачественных ситуационных факторов, что приводит, в конечном счете, к некоторому ситуативному динамическому балансу, называемому наличным миром. Этот баланс можно трактовать постмодернистски как запутанное корневище (ризому) без конца и без начала, где все есть вход и выход, и нет середины и порядка, а мир есть хаосмос. Но в этом ситуационном балансе можно видеть и классическую системную иерархию, и законы природы, и упорядоченную самоорганизацию космоса.

С. Амбивалентный характер ситуации позволяет обнаружить в этой категории особое сочетание, диалектический сплав таких философских категорий, как случайность и необходимость, единичное и общее, возможность и действительность, неопределенность и определенность, объективность и субъективность и др. При этом понятие ситуации не сводится к указанным всеобщим характеристикам мира. С помощью этих философских категорий на основе понятия ситуация становится возможным под новым ракурсом увидеть пространственный и временной аспекты реальности. Содержание ситуации раскрывает механизм становления, показывает структуру процессуальности.

Взаимодействие совокупности факторов, образующих ситуацию, создает условия изменения реальности – действительность предстает подвижной многообразной потенциальностью. Системная устойчивость дополняется изменчивостью. Ситуация как локальная пространственная вспышка своей динамикой нацелена на становление нового и заключает в себе временность возникшего и существующего.

Евстратов Вадим Данилович
К ВОПРОСУ О СТАТУСЕ ПОНЯТИЯ МАТЕРИИ

Понятие материи фактически элиминировано из философского категориального аппарата. Еще в XIX в. в философской литературе отмечались его многозначность и неопределенность, совпадение с понятиями силы, энергии и др. Высокий философский статус, который имело это понятие в философии советского периода, был следствием жестких идеологических установок и соответствующих пропагандистских усилий. Признание материи в качестве первичного начала по отношению ко всякого рода духовным образованиям (материализм) рассматривалось как демонстрация атеизма, символ научного прогресса и высших ценностей. Однако в настоящее время философская мысль вернулась, что называется, на круги своя. Материя вновь воспринимается как одно из наиболее многозначных философских понятий, которому придается по меньшей мере с десятков различных смыслов. К тому же понятие материи проникло в другие науки (например, в современной физике под материей понимаются сингулярности поля). Неопределенность, размытость понятия дали ощутимые последствия: позиции материализма оказались подорванными, его возможности выполнять мировоззренческие функции, быть методологией познания сведены до минимума.

Сложившуюся ситуацию вряд ли можно отнести к случайным. Понятие материи – наследие античной натурфилософии. Ее представители были не столько философами в современном смысле слова, сколько учеными, точнее – провозвестниками теоретического естествознания. Переведенный с греческого ύλη (вещество, безжизненный, необработанный материал), термин *materia* обозначал также некоторые гипотетически представляемые предельные уровни и состояния природы. Ключевое место он занимал в атомистическом учении, что хорошо видно из определения М.В.Ломоносова: материя есть «то, из чего состоит тело и от чего зависит его сущность». Однако с открытием электрона вопрос о том, из чего состоит тело, потерял какой-либо смысл: материя «исчезла». Предложенное В.И.Лениным спасительное определение материи («материя есть объективная реальность, данная нам в ощущении»), устранявшее все ее конкретные (содержательные) характеристики как «исторически условные», кроме указания на объективность, как будто снимало возникшие затруднения, но создавало новые. Главное из них в том, что определение бессодержательного понятия основывалось на посылах, требующих доказательства. Но здесь трудно что-либо доказать,

если не отказаться от привычной двучленной связки «человек – природа (материальный мир)». Между человеком и миром существует посредник – совокупная общественная деятельность, общественное бытие, вследствие чего, по словам К. Маркса, всякий предмет как бытие для человека «есть общественное отношение человека к человеку». Непосредственное отношение сознание имеет не к вещам, не к телесным образованиям, а к общественным связям и отношениям, в которые вовлекаются вещи и свойства окружающего мира. Категория общественного бытия как бы «поглощает» и упраздняет категорию материи.

Разногорский Ян Янович

ОНТОЛОГИЯ ФИНИТНОСТИ И МЕТАФИНИТНОСТИ В КЛАССИЧЕСКОЙ МЕХАНИКЕ И РЕЛЯТИВИСТСКОЙ ФИЗИКЕ

В начале формирования философской онтологии, представленной Парменидом, ее базисными началами становятся принципы финитности (конечности) бытия и сущего, их непрерывности, и единство формы, покой и статическое время. Принцип конечности бытия является ведущим в онтологии Аристотеля и его геоцентрической космологии, а также в принципе изотаксии демокритовских атомов, которые движутся с предельной конечной скоростью в однородной бесконечной пустоте. Бытие Демокрита дано в трех видах: конечных неделимых атомов, их изотакхического движения и нейтральной метаконечной пустоты.

Небытие-пустота Демокрита существует как межатомная мезопустота и как вся пустота или абсолютная бесконечность, пронизанная вечным и непрерывным самодвижением и самодействием разноформных атомов. Следует отметить, что атомистическая картина мира Демокрита является прежде всего своеобразной философской картиной сущего, но имеющей огромный эвристический потенциал для классической и неклассической науки.

В классической науке, ядром которой является механика Ньютона, явно прослеживаются аналоги атомистики Демокрита, но существуют и принципиальные различия: объекты механики (атомы, массы) движутся в интервале скоростей от нуля до бесконечности и координируются на основе универсального дальнего действия, порождая фундаментальную структуру абсолютного бесконечного времени и абсолютного пространства, которые выступают сами абсолютными метаусловиями по отношению к финитно-относительным пространству и времени.

Следующим аналогом онтологии Демокрита является специальная теория относительности (СТО) Эйнштейна, основным постулатом которой является принцип постоянства скорости света (ППСС) в вакууме, который означает конечное максимальное тождество скоростей квантов электромагнитного поля и их абсолютную независимость при свободном движении от скорости перемещения источников поля. В общей теории относительности (ОТО) Эйнштейна ППСС выполняет ту же функцию, что и в СТО, но в отношении движения слабых источников гравитационного поля. Гравитационное поле распространяется с такой же максимально-конечной скоростью, что и электромагнитное в пустоте.

Подобная ситуация имеет место в теории слабых взаимодействий и их квантов.

Онтологическим объединительным основанием теорий гравитации и электромагнетизма, а также слабого взаимодействия может стать принцип Онтологической Эквивалентности, который обозначает единую и равную процессуально форму полиблизкодействия квантов электромагнитного, гравитационного, слабого взаимодействий в плане изотактической онтологии, метафизики и физики Демокрита-Эйнштейна, а также допускает философское конструирование пострелятивистской метафинитной картины метареальности и метамира.

Хакимов Эдвард Муратович, Рафикова Фарида Зиннатовна
**О ВЗАИМООТНОШЕНИИ АБСТРАКТНЫХ УРОВНЕЙ
 ОРГАНИЗАЦИИ В МОДЕЛИ ИЕРАРХИИ**

В основе методологического подхода к моделированию взаимоотношений абстрактных уровней организации в модели иерархии лежат понятия вхождения и выхождения уровней и связанные с ними представления о перекрывании и вырождении перекрывания уровней. Понятие отношения, имея системно-философскую трактовку, конкретизируется на основании взаимоотношений геометрических структур модели и описания последних на основании числовых отношений. Постулируем следующие утверждения *1. Система, имеющая T-уровни, характеризуется таким же числом вхождений; 2. Система, имеющая T-уровни, характеризуется таким же числом выхождений; 3. Исходя из равенства числа вхождений и выхождений в системе, можно полагать, что каждое вхождение имеет обратное себе выхождение.* Последовательность вхождения нумеруется последовательностью целых чисел, обратная последовательность этих чисел характеризует выхождение уровней; *4. Каждый уровень системы с T-уровнями, входящий составной*

частью в эту систему, характеризуется числом *ВВ* его собственных подуровней, за исключением исходного уровня. Придавая определенные числовые значения каждому уровню организации, мы на основании отношений этих чисел исследуем взаимоотношения абстрактных уровней. Обозначим взаимоотношения абстрактных уровней организации как *ВАУ*. Изменение числовых отношений, описывающих изменения отношений вхождения выхода (ВВ) на каждом уровне системы с *T*-уровнями, представляют определенный числовой ряд и характеризует определенные пространственные структуры модели иерархии. Анализ изменения числовых значений *ВВ* позволяет сформулировать следующие утверждения: 5. *Закономерное взаимно обратно пропорциональное изменение числовых отношений вхождения и выхода уровней показывает, что отношения последних характеризуются инверсией.* Появление свойства инверсии в отношениях уровней организации позволяет использовать деление и объединение уровней на основании операций умножения, сложения и деления уровней и их совокупностей. Исходя из изложенного выше, мы получаем возможность при анализе *ВАУ* использовать принципы симметрии и асимметрии, а также использовать представления о перекрывании уровней и вырождении перекрывания.

Следующий этап анализа *ВАУ* организации связан с разработкой (моделированием) *ВВ* горизонтальной ориентации. Последнее позволяет расширить представления об *ВАУ* на основании преобразования *ВВ* вертикальной ориентации в *ВВ* горизонтальной ориентации на основании *принципов ограничения вхождения – выхода (объединения и деления) уровней.* Появление ограничений *ВВ* по горизонтали, определяет деление и объединение уровней в топологическом пространстве квадратов и прямоугольников. При этом, представления о *ВАУ* организации обогащаются представлениями о симметрии преобразования структур модели иерархии. Преобразование *ВВ* вертикальной ориентации в *ВВ* горизонтальной ориентации осуществляется с помощью принципа перекрывания уровней. Исходя из положений о двойственной природе целого и части, можно отметить, что любой уровень организации, входящий в структурную организацию иерархической системы, является единицей – целостностью. Группа уровней организации, входящих в структурную организацию иерархической системы, также является единицей – целостностью.

Следующим этапом исследования взаимоотношений абстрактных уровней организации является определение методологической роли закономерного нарушения симметрии в модели иерархии и разработка формализованного языка описания иерархических структур, учитывающих двойственную природу последних.

Нагуманова Светлана Фарвазовна
ФЕНОМЕНАЛЬНОЕ СОЗНАНИЕ И ЕГО ВИДЫ

Термин «сознание» обозначает разные феномены, и потому исследование сознания нуждается в концептуальном прояснении этого многообразия. Чтобы определить соответствующие психические репрезентации и их нервные основы, многообразие феноменов сознания должно быть выражено в таких понятиях, чтобы, с одной стороны, они выражали феноменальное многообразие, а с другой стороны – могли бы быть использованы в эмпирических исследованиях. В философии сознания сегодня активно обсуждается концептуальное различие, которое было предложено американским философом Недом Блоком. Он предложил разделить сознание на два вида – феноменальное и доступное. Первоначальным мотивом для такого разделения явилось его убеждение в том, что функциональные объяснения сознания не схватывают, упускают его феноменальные аспекты. В 2007 г. Блок доказывает, что феноменальное сознание выходит за рамки доступного сознания, что существует избыток, т.е. такое феноменальное сознание, которое когнитивно недоступно.

Для обоснования своего тезиса об избытке Блок ссылается на эксперимент Сперлинга. Участники этого эксперимента могли назвать только 4 из 12 букв, расположенных в три ряда по четыре в каждом. Однако с помощью звукового стимула они могли назвать все буквы в подсказанном ряду. При этом участники утверждают, что они видели все 12 букв, что, по мнению Блока, свидетельствует о том, что феноменальное сознание выходит за рамки доступного сознания.

Противники разделения сознания справедливо полагают, что не существует такого феноменального сознания, которое бы не было доступным, и предлагают другие интерпретации результатов Сперлинга.

Цель доклада – на анализе различных интерпретаций эмпирических данных показать, что интуиция Блока важна, но разделение, которое он предлагает, руководствуясь этой интуицией, слишком радикально. Необходимо ввести новое концептуальное различие, но не между феноменальным и доступным, а между двумя видами феноменального сознания.

Принято считать, что существует два вида сознания: первичное сознание и рефлексивное сознание. Можно предположить, что существует две формы первичного сознания – сознание положения дел в целом и сознание отдельного объекта. Им соответствуют разные формы когнитивного доступа.

Дружинина Илона Анатольевна
**ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ И ЭМОЦИОНАЛЬНОЕ
ПЕРЕЖИВАНИЕ БЫТИЯ**

Как зарождается сознательное восприятие бытия в социуме? Каким образом мироощущение превращается в восприятие, а затем в миропонимание? Как формируются эмоции? Ввозможной экзистенции, согласно Ясперсу, есть предпосылка сознания воспринимать эмоционально окрашенное обращение, и зарождается необходимость ответа на такое воздействие. Возможно, «дети-маугли» не могут овладеть навыками человека потому, что не испытывали эмоций, обращённых к ним – не запомнили ласковых слов отца и матери и колыбельных песен?

Мориц Гейгер в работе «Феноменология эстетического удовольствия» выразил смысл актуализации эмоций. Эмоциональная окраска восприятия внешней действительности отражает память о прошлых эмоциях. Оценка событий реальности, переживаемых человеком, зависит от того эмоционального опыта, который он уже переживал, или эта информация перешла от его социального окружения. Реальность событий приобретает тем большую яркость, чем более они подтверждаются всем сознательным и эмоциональным опытом человека. Согласно Э. Гуссерлю, любое переживание по своей сущности есть поток, в русле которого может пребывать бодрствующее или даже спящее сознание. Движение переживания начинается с точки «сейчас», а пройденные этапы уже навсегда потеряны для восприятия, считает Гуссерль. «Сознанием непосредственно протекшего мы обладаем лишь в форме ретенции, либо же в форме ретроспективного воспоминания», – писал Э. Гуссерль. Но если сознание лишь поток переживаний, то каким образом выделяются отдельные эмоции и события? Интенциональное переживание соотносимо с предметным через эмоциональное восприятие. «Сознание предмета», например, сознание вот этого конкретного человека сопряжено с эмоциями по поводу отношений с ним. Таким образом формируется «Я», охватывающее бытие. Затем формируется интенциональный поток, который проходит сквозь нозу (актуальное *cogito*). Это «Я» своими лучами «направлено» на предметное бытие. Таким образом взгляд нашего сознательного «Я» проходит сквозь ядро, которое Гуссерль назвал *ноэватическим*. Значит, люди, обладающие свойством эмпатии, имели опыт переживания похожих собственных событий бытия. Это подтверждается тем фактом, что зеркальные системы, присутствующие практически во всех отделах мозга человека, активируются, в числе прочего, при сопереживании эмоций или при воспоминании о них.

Это такая основа, на которой развивается мозг, готовясь к функционированию языка, построению новых моделей сознания, для социального обучения и адекватного поведения в социуме. Она обеспечивает сопереживание и социальный контакт. Нейроны субъекта реагируют на действия другого субъекта так, как будто действует сам «владелец нейронов». Сознательное бытие человека складывается лишь в эмоциональных контактах. А восприятие мира формируется в раннем возрасте и зависит от социального окружения ребёнка.

Косарев Анатолий Петрович
**ТЕХНОФИЛОСОФСКИЕ КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ
 ПОДХОДЫ И НАПРАВЛЕНИЯ**

Философия техники созревала как результат двух направлений: инженерной и гуманитарной концепции философии техники. В парадигме инженерной философии техники (Э. Капп, П.К. Энгельмейер, Т. Веблен, Ф. Дессауэр, А. Эспинас) были сформированы основные принципы развития техники, ее идеализация в качестве первостепенного детерминирующего фактора социального прогресса. Мировоззренческо-методологической основой назван и сформулирован принцип технологического детерминизма (техника – причина самой себя; социальный прогресс исчерпывается прогрессом техники, развитие техники носит эмерджентный характер, т.е. не обусловлен извне). Социальный прогресс фактически осуществляется техническими специалистами (Т. Веблен), философия техники – это, по существу, философия культуры (Х. Сколимовский).

В гуманитарной концепции философии техники (К. Маркс, Ж. Эллюль, К. Ясперс, Л. Мамфорд, Х. Ортега-и-Гассет, М. Хайдеггер) исследовались проблемы интерпретации техники как аспекта общественного бытия человека, раскрытия его сущности, развития человеческого общества. Широко представлены социогуманитарные концепции, такие как феноменология (Э. Гуссерль), экзистенциализм (К. Ясперс), философская антропология (М. Шелер), структурализм (К. Леви-Стросс) и др.

Наряду с данными концепциями философии техники формируются и другие «частные» философские теории: философская антропология техники, философия технического знания, философия технических артефактов, философия технической культуры.

Во всех этих подходах подчас трудно провести четкие разграничительные линии. Это объясняется тем, что они постоянно

взаимодействуют друг с другом, испытывают взаимовлияния, эволюционируют, но в своей совокупности эти взгляды, подходы и концепты отражают стремление научной мысли философски осмыслить такой сложный феномен, каким является техника, понять ее сущность, тенденции, роль в жизни общества, перспективы научно-технического прогресса. Техника сегодня имеет такую преобразующую силу, которая делает ее беспрецедентным явлением в мире.

Чемерчева Луиза Александровна

ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ КАК ПОСТОЯННЫЙ ПРОЦЕСС ЛИЧНОГО ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО ДЕЙСТВИЯ

Понимание – постоянный процесс экзартитуляции, то есть отсечения всего лишнего. Понимание помогает нам избавиться от лишних «наростов», неверных смыслов и интерпретаций.

Процесс понимания включает в себя такую составляющую, как очищение самого понимающего (интерпретатора). Человек нагружен «обломками чужих сознаний», предрассудками и предвзятостями. Он должен осознавать эти нагруженности и свою предвзятость. Признание собственной ограниченности предвзятостями позволяет постоянно стремиться за пределы этой ограниченности. Человек как бы освобождается, иными словами, открывается подлинному бытию. А значит, он способен на подлинное понимание.

Можно выдвинуть предположение: понимание – это личностный (индивидуальный и/или не всегда индивидуальный) труд человека, направленный на самоочищение. Безусловно, существует множество пониманий (соответственно, и интерпретаций). Но не каждая становится истинной. Это зависит от того, сколько усилий прикладывает сам человек в работе над пониманием. Если он ленится, не прикладывает всех возможных усилий, если не отдается этому делу со всей страстью, то понимание будет неистинным, оно будет мнением (оно мне мнится), а не пониманием (оно у меня «имеется»). Эти мнения грозят превратиться в предрассудки, что ведет к ограничению человека, а не его очищению.

Это истинное понимание может привести нас еще дальше – к родовому человеку. Истинное понимание может достигаться лишь в совокупной работе интерпретаторов. Они как бы соединяются на пути к пониманию, рождая это понимание. Каждый дополняет друг друга, а не мешает, делая пространство интерпретации объемным, всевещающим и предельно истинным.

Откуда же возникает непонимание? Непонимание – это есть неусилие. Та ситуация, когда мы отказываемся (ленимся) встать на позицию человека (автора), которого необходимо понять. Мы не совершаем никаких встречных усилий, никаких усилий для освобождения от предмнений. Непонимание – это бездействие. Понимание никогда не приходит через чистое «Я», это всегда результат «МЫ». Непонимание – это отделение себя от «МЫ», ограждение себя от другого (человека, текста, вещи и т.д.). Но это не есть чисто негативное явление. Позитивная сторона непонимания состоит в том, что, раз возникло такое непонимание, его необходимо преодолеть. Преодоление – действие. Действие – шаг к пониманию.

Тайсина Эмилия Анваровна
ПОСЫЛКИ НОВОЙ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

1. Гносеология – это *общая теория познания*; можно сказать, то, что осталось от прежней философии после «вычитания» из нее специальных наук, начиная с физики, по мере того как они обретали свой собственный предмет.

2. За рубежом, а точнее, в англо-саксонских странах, практически никто не употребляет понятия «гносеология» и «агностицизм». А понятие «агностик» = атеист, неверующий. Довлеет всему термин «эпистемология». А ведь это теория *научного* познания, и она, при всем пиетете по отношению к науке, не заменяет собою все существующие виды познавательной деятельности (что значительно сужает предмет философии).

3. Весь этот, в сущности, позитивистский, вираж происходит наобщекультурном фоне постмодернизма, дискредитировавшего «большие слова», без которых гносеология не живет: «действующий субъект», «объективность», «сущность», «истина»... И хотя *от постмодернизма эпистемологи, а тем более, логики держатся подальше (В.А. Бажанов)*, сам факт существования упомянутого фонового знания непреложен.

4. Весь позитивизм, особенно 3-я и 4-я его формы, находящиеся в фокусе внимания эпистемологии, философии науки, аналитической философии, как и его общекультурный фон – постмодернизм, это обломки кантианства, потерявшие могущество и логику самого Канта. *Хотя вообще-то позитивизм восходит к Юму (В.А. Бажанов)*, для материалиста это дела не меняет. XX век продемонстрировал убедительную мировоззренческую победу (нео)кантианства во всех видах.

5. Но меня не устраивает *кантианский* принцип разведения вещи-в-себе и знания. Бытия и познания.

6. Берем противоположное: единство того и другого. Получаем стартовую площадь движения познания: «Здесь-и-теперь-бытие-сознание», (поэтому материализм наш «экзистенциальный»).

7. Положительным процессом, протекавшим в кантианском русле, является лингвистический поворот. Язык появился в фокусе философского познания опять (хотя сам Кант специально этим не занимался).

8. Для материалиста сегодня стоит задача реконструкции и использования в современных исследованиях классической теории познания Джона Локка. Это придаст нам равновесия.

9. Итак, гносеология нужна. Но ее нет: она «отодвинута» (неокантианскими) эпистемологией, методологией и философией науки. (А это частно-философские дисциплины, если можно так сказать). Убедиться же в справедливости данного тезиса можно было на примере сложности «собираания» секции теории познания на последнем, VI Российском философском конгрессе (Нижний Новгород, июль 2012 г.).

10. Будь гносеология хороша собой, кто бы из материалистов с ней расстался? Я бы приняла гносеологию диалектического материализма, если бы она меня удовлетворяла. Однако в ней до сих пор плохо проработано соотношение абсолютной и относительной истины (основная синтагма); не учтен опыт экзистенциализма и феноменологии; кроме того, диада «субъект-объект» должна быть дополнена до триады «субъект-язык-объект», и помочь гносеологии в этом должна семиотика.

Халитов Тимур Ниязович

СОФИСТИКА И ЕЕ СОВРЕМЕННОЕ ПРОЧТЕНИЕ

Какой бы ни была теория познания – классической, неклассической или постнеклассической, идеалистической или материалистической, диалектической или метафизической, – главным ее вопросом будет такой: *«существует ли абсолютная истина?»* (в чем я сомневаюсь), поскольку в существовании относительной истины я (абсолютно) убежден, ибо оно очевидно. Об этом вопрошали софисты, скептики, Понтий Пилат и скептические постмодернисты... Последние несколько десятилетий подтвердили философскую победу постнеклассических воззрений на истину, а именно, релятивистских. Хорошо или плохо, это так; хорошо, если это релятивизм диалектики, не отвергающей объективного «зерна» рассуждений. Однако «гибкость, взятая субъективно, = ... софистике». Есть современный ренессанс теоретических парадоксов софистики, что может вести и ведет к реальным общественным бедам. Рассмотрим, как строились

классические софистические рассуждения в «Государстве» Платона. Действующие лица: Сократ, Фрасимах, Полемарх, Главкон и другие.

Фрасимах: Так слушай же. Справедливость, утверждаю я, это то, что пригодно сильнейшему. (338 с) Правитель, поскольку он действительно настоящий правитель, ошибок не совершает, он безошибочно устанавливает то, что для него всего лучше, и это должны выполнять те, кто ему подвластен. (341) Сократ: Но ведь всякое искусство, Фрасимах, это власть и сила в той области, где оно применяется. ...Следовательно, любое искусство имеет в виду пригодно не сильнейшему, а слабейшему, которым оно руководит. (342 d) ...И всякий, кто чем-либо управляет, никогда, поскольку он управитель, не имеет в виду и не предписывает того, что пригодно ему самому, но только то, что пригодно его подчиненному, для которого он и творит. (342 e) Фрасимах: ...Ты думаешь, будто пастухи... либо волопасы заботятся о благе овец или волов, когда откармливают их и холят, и что делают они это с какой-то иной целью, а не ради блага владельцев и своего собственного. Ты полагаешь, будто и в государствах правители – те, которые по-настоящему правят, – относятся к своим подданным как-то иначе, чем пастухи к овцам, и будто они днем и ночью только думают о чем-то ином, а не о том, откуда бы извлечь для себя пользу. «Справедливое», «справедливость», «несправедливое», «несправедливость» – ты так далек от этого, что даже не знаешь: справедливость и справедливое – в сущности это чужое благо, это нечто, устраивающее сильнейшего, правителя, а для подневольного исполнителя это чистый вред, тогда как несправедливость – наоборот: она правит, честно говоря, простоватыми, а потому и справедливыми людьми. Подданные осуществляют то, что пригодно правителю, так как в его руках сила. Вследствие их исполнительности он благоденствует, а сами они ничуть. (343 b, c) Прошу прощения за пространное цитирование; вопрос: изменилось ли что-нибудь с тех пор?

Вообще говоря, Фрасимах часто действует как строгий логик: речь идет о мастерстве и ошибках. (Если ты мастер, то ты не ошибаешься, а если ошибаешься, то ты не мастер). Сократ же использует-таки софизмы; например, в беседе с Полемархом о том, что справедливому человеку свойственно наносить иногда вред, Сократ приводит в пример коней и собак, которые теряют свое животное достоинство из-за причиняемого вреда. Далее он делает следующий ход: А про людей, друг мой, не скажем ли мы, что и они, если им нанесен вред, теряют свои человеческие достоинства? ...и обязательно становятся несправедливыми? А справедливые люди [разве могут] посредством справедливости сделать

кого-нибудь несправедливым? (335 с) Еще паралогизм: Каждое искусство делает свое дело и приносит пользу соответственно своему назначению. Если же к этому искусству не присоединится оплата, будет ли от этого польза мастеру? (346 d) Поэтому-то... никто не захочет добровольно быть правителем и заниматься исправлением чужих пороков, но всякий, напротив, требует вознаграждения, потому что, кто намерен ладно применить свое искусство, тот никогда не действует и не повелевает ради собственного блага, но повелевает только ради высшего блага для своих подчиненных. (347). Однако, *не значит*; последний тезис не позволяет считать, что Фрасимах, утверждавший, что правящий правит ради своего блага, побежден. Кроме того, здесь угадывается подмена тезиса... Впрочем, это поистине задача более объемного доклада.

Веселова Вера Васильевна

**ФИЛОСОФСКОЕ ПЕРЕОСМЫСЛЕНИЕ ТРАДИЦИОННОГО
ПОДХОДА ПРИ ФОРМИРОВАНИИ ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО
УПРАВЛЕНЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ
БУДУЩИХ СПЕЦИАЛИСТОВ**

Объём информации, с которой ежедневно сталкивается человек, возрастает с большой скоростью. Чем выше сегодня образовательный уровень человека, тем больше его карьера носит предпринимательский характер и, соответственно, тем больше у него потребностей в обучении. Чтобы внутренне соответствовать современной действительности, человек должен не просто адаптироваться к новым ситуациям, но и быть способным изменять их, изменяясь и развиваясь при этом сам. Острая потребность в умении адаптироваться в современном информационном обществе, в котором источниками конкурентного преимущества становятся информация и идеи, поставили образование перед необходимостью перехода от педагогических усилий, направленных на развитие репродуктивного мышления («знаниевый» подход) к педагогическим инновациям, направленным на развитие продуктивного, творческого, инновационного мышления (компетентностный подход).

Инновационность в образовании имеет социально-философский аспект, который в последние годы привлёк к себе внимание, как социальных философов, так и социологов. В конце 70-х годов прошлого века авторы, получившие широкую мировую известность доклада Римскому клубу «Нет пределов обучению» сформулировали представление об основных этапах обучения – как процесса приращения

опыта, как индивидуального, так и социокультурного. К типам обучения они относят «поддерживающее обучение» и «инновационное обучение». «Поддерживающее обучение» (maintaince learning) – процесс и результат такой учебной, а в результате и образовательной деятельности, который направлен на поддержание, воспроизводство существующей культуры, социального опыта, социальной системы. «Инновационное обучение» (innovative learning) – процесс и результат такой учебной деятельности, которая стимулирует активный отклик на возникающие как перед отдельным человеком, так и перед обществом проблемные ситуации.

Корсакова Тамара Антоновна

ФИЛОСОФСКО-ПРАКСИОЛОГИЧЕСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ СОУПРАВЛЕНИЯ РАЗВИТИЕМ ЛИЧНОСТИ КАК ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Россия находится на пути становления ведущей державы мира, поэтому крайне нуждается в соуправляющих личностях – высокодуховных пассионариях, философски рефлектирующих, особо понимающих мир посредством его познания и переживания, когда познанные закономерности преломляются через совокупность интересов личности, а ценностно-эмоциональное восприятие мира рационально осмысливается на основе размышления над основаниями экзистенции самого человека, смысла его жизни. В центре внимания находится человек, который мыслит, живет, верит, оценивает и преобразовывает мир. Феномен пассионария предстает как совокупность текстов которые, понимаются через его личностную интерпретацию, как взаимоотношения индивидуальных «Я», возможно даже как взаимоотношения нескольких культур друг к другу. Интерпретация – это поиск смысла через сферу собственного «Я», ведь смысловые конструкции – это разновидность интерпретации. Именно этот факт указывает на то, что поиск смысла жизни есть герменевтическая деятельность, которая приумножает смыслы. Так герменевтика, как искусство интерпретации и постижения смысла коммуникативных отношений, «сплетается» с философскими и педагогическими методами, обогащая их и выходя на «целерациональный» уровень процесса соуправления развитием личности, приобретая философский статус. Так в процессе соуправления развитием личности: «...интерпретатор может присвоить себе смысл: из чужого он хочет сделать его своим, собственным; расширению самопонимания он намеревается достичь через понимание другого. Таким образом, явно или неявно, всякая герменевтика выступает пониманием самого себя, через понимание другого».

Заочное участие

(алфавитный порядок)

Акаев Вахит Хумидович

АРИСТОТЕЛЬ ОБ ИСТИНЕ: ВЗАИМОСВЯЗЬ ФИЛОСОФСКИХ И ЛОГИЧЕСКИХ АСПЕКТОВ

Вопрос об истине впервые вербализован в платоновском диалоге «Кратил», когда Сократ ставит перед собеседником Гермоденом вопрос: «Тот, кто говорит о вещах в соответствии с тем, каковы они есть, говорит истину, тот же, кто говорит о них иначе, – лжет»? От своего собеседника Сократ получает положительный ответ. В «Метафизике» Аристотеля этот вопрос сформулирован как утвердительное суждение: «Истину говорит тот, кто считает разъединенное разъединенным, а связанное – связным, а ложное – тот, кто думает обратное тому, как дело обстоит с вещами». Аристотелевское понимание истины – следствие критики позиции Протагора, полагавшего достоверным, истинным то, что каждому кажется. Аристотель пишет: выходит, одно и то же и существует и не существует, оно и плохо и хорошо, одним кажется прекрасным одно, а другим – противоположное, одним это кажется сладким, а другим – наоборот. Причина этой противоречивой ситуации обыденного сознания ему видится в том, что некоторые исходят из мнения тех, кто «размышлял о природе, другие – исходят из того, что не все судят об одном и том же одинаково, одним вот это кажется сладким, а другим – наоборот». В этом высказывании зафиксированы два подхода к осмыслению реальности: онтологический, связанный с размышлениями о природе, и гносеологический, когда суждения об объекте имеют разные уровни соответствия. В аристотелевском сочинении «Истолкование» процитированное выше противоречие получает логическое завершение: «противоположные высказывания не могут быть вместе истинными». Это положение вошло в учебники логики как один из основных логических законов, названный законом непротиворечия (или противоречия, как называл его сам Аристотель). Символическая запись данного закона такова: $\sim(a \wedge \sim a)$.

Поясняя этот закон, Аристотель утверждает, что из противоречащих друг другу высказываний об общем, взятых как общие, одно необходимо истинно, а другое ложно. Это общую мысль он распространяет и на единичные противоречащие друг другу высказывания, например: «Сократ бел» и «Сократ не бел». Аристотель фиксирует статическое состояние истины, что необходимо в любом познавательном процессе. На основе его понимания истины как соответствия знаний действительности построена классическая (или корреспондентская) концепция истины, получившая

развитие в ленинской интерпретации истины как познавательного диалектического процесса. Существуют и множественные неклассические концепции истины, в которых, например, истина определяется как согласованность мыслей или как полезность.

Исследователь, изучающий сложные, динамические, неустойчивые объекты природы и общества, в большей мере встречается с переходами одного состояния к другому, что предполагает наличие в познавательном процессе более гибкой системы понятий, позволяющей выразить реальный противоречивый процесс. Такую понятийную систему дает диалектическая логика.

Валишин Фан Талгатович
**ЗЕМНАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ: КРИЗИС ОСНОВАНИЙ
 И ПРОБЛЕМА ОСВОБОЖДЕНИЯ**

«Но нет в сердцах, освобожденных солнцем,
 Дурных семян: невольничьих тревог»

Омар Хайям

Наличное состояние земной цивилизации с каждым шагом прогресса все более и более обнажает характер патовой ситуации от стратегии устойчивого развития: ни одна из существующих на Земле конкретных цивилизаций (индийская, китайская, исламская, западная) не способна показать пример освобождения людей от Мрака «платоновской пещеры», вывода их на Свет – потому кивок Надежды на такой многополярный мир остается без реального Горизонта. К тому же ситуация усугубляется тем, что Россия потеряла свое цивилизационное лицо и вот уже более двадцати лет пребывает в Смутном Состоянии – Россия загнана в угол «платоновской пещеры» глубже и дальше, чем какая-либо другая Историческая Единица.

Но Россия пока еще жива, и потому есть еще исторический шанс: освобождая себя, освободить всю земную цивилизацию. Тем более, именно российский математик Н. Лобачевский показал пример освобождения существующей математики от цепей евклидовой геометрии, разрешив обратную задачу оснований математики. А математика представляет такую сферу, где проходят испытание сами основания земной цивилизации.

В этих условиях обретает свою символическую мощь динамическая фигура Мусы Джалиля на кремлевской горе в Казани – она вместе с воображаемой геометрией Николая Лобачевского входит в спектр предпосылок стратегии динамизма, которая несет исходную структуру

Реальности и критерии Онтологического Императива – все достаточное и необходимое для Перехода земной цивилизации в семейство космических цивилизаций.

Виниченко Ксения Владимировна
**СУБСТАНЦИАЛЬНОЕ И ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ
В ОНТОЛОГИИ ПОСТМОДЕРНИЗМА**

Постмодернизму как схеме мира присуща элиминация иерархии. В этом смысле кардинально меняется понимание категорий, которые закрепляют жесткий, иерархический тип отношений, например, субстанция – акциденция, сущность – явление, и практически остается неизменным понимание тех, что амбивалентны, например, взаимодействие. Анализ этих изменений позволяет понять преобразование онтологии постмодернизма.

Беря во внимание характеристики категорий «субстанция» и «экзистенция», можно их выбрать к оперированию в рамках обозначенной темы, учитывая то, что они теперь не представляют оппозицию. Для оперирования в исследовании «субстанция» выбрана по двум причинам: во-первых, подразумевается наличие основы, составляющей глубину постмодернистской реальности (под постмодернистской подразумевается и реальность, описываемая философами-постмодернистами, и реальность исторического периода – постмодерн, который постмодернистами отождествляется с современностью и для которой они выступают диагностами); во-вторых, субстанциальное – это объективное, поэтому именно посредством него предполагается возможным описание всего бытийного во вне человека в современной реальности. Экзистенциальное – субъективное, поскольку оно относимо только лишь к человеку, который в ситуации постмодерна становится основным объектом, ввиду того, что сегодня бытие мыслимо через него и формируемо тем, кто составляет поверхность. Поэтому допущение взаимодействия субстанциального и экзистенциального в ситуации постмодерна представляет собой пересечение, взаимовлияние объективного и субъективного уровней бытия, образующих его специфическую структуру, бытие «между» субстанциальным и экзистенциальным. Объект онтологии – бытие, – находится «между» «субстанцией» и «экзистенцией», между объективным и субъективным, которые составляют внешнее и внутреннее архитектоники онтологии постмодернизма. Субстанциальное и экзистенциальное могут быть приняты в качестве компонентов архитектоники онтологии постмодернизма. При этом, учитывая

предполагаемое обращение к экзистенциализму, следует оговориться, что (категория) «сущность» будет понимаема подобно (категории) «субстанции», перенесенной на личностный уровень, через который только и представляется возможным выйти на характеристики собственно субстанции, ибо бытие в ситуации постмодерна – это бытие социальное, бытие, генерируемое объектами, сотворенными человеком. Отсюда зажатость бытия постмодерна между субстанцией и экзистенцией.

Абдуллаева Махбуба Нуруллаевна, Гаффарова Гулчехра Гуламжановна
ИДЕИ САМООРГАНИЗАЦИИ И СЛОЖНОСТИ

Чтобы развиваться, надо смотреть в будущее. Нужна своя система выработанных и осмысленных мировоззренческих установок. Современный мир, быстро изменяющийся, ставит новые проблемы, задачи, осмысление которых требует новых философских, методологических установок. Мы должны быть готовы к встрече с новыми условиями. Узбекистан устремлен в будущее.

Сложный современный мир изучается сегодня синергетикой, теорией самоорганизации. С этими направлениями в современном мире связывают перспективы ряда новых, высоких технологий и новые пути решения глобальных проблем. По мнению основателя синергетики Г. Хакена, между поведением различных систем (живой и неживой природы) существуют поистине удивительные аналогии. И только синергетический подход позволяет изучать всеобщие механизмы становления. Долгое время наука была занята лишь вопросами строения, но не возникновением структур. Процессы образования новых структур подчинены неким всеобщим закономерностям. Синергетика – наука о взаимодействии, изучает общие законы, по которым формируются структуры, какие силы порождают их. Их применимость не ограничивается областью чистого научного знания, они имеют отношение к нашей повседневной экономической и в целом общественной жизни. Наука о сложности ставит своей целью объяснить возникновение порядка в природе, экономике и обществе в целом, исходя из общих принципов.

В настоящее время стоит проблема познания быстро меняющегося, нестабильного, нелинейного мира. Наряду с определенностью, устойчивостью, стабильностью, к которым мы привыкли, имеются определенные познавательные стандарты. Настоящий мир характеризуют такие понятия как неопределенность, нестабильность, открытость (различные варианты будущего), с которыми человек сталкивается.

Нанотехнологии, биотехнологии и другие формы инновационных технологий также представляют вызов будущей науке о сложности.

Одна из особенностей синергетического видения мира – признание сосуществования порядка и хаоса. В хаосе есть порядок. Хаос объективен и необходим. Хаотическое движение содержит порядок. Всякое сложное обязательно содержит хаос. Хаотические системы (например, неустойчивая погода) чувствительны к малейшим изменениям начальных условий («эффект бабочки»). Мы придерживаемся позиции, что будущее полностью определено прошлым, однако на практике малые флуктуации, воздействуя на систему, изменяют её. Поэтому можно делать краткосрочный прогноз; на долгий срок прогноз не эффективен. Бифуркация предполагает несколько путей развития. В сложных социальных системах путь развития может быть определен, выбран субъектом. Все это новый, более высокий уровень понимания реальности, умение увидеть единое во многом, новый синтез.

Гаффарова Гулчехра Гуламжановна

ПРОСТРАНСТВО ВОЗМОЖНОСТЕЙ ИНФОРМАЦИИ

Пространство – философская категория. В физике оно связано с динамикой материи. В социальной теории его нельзя определить без ссылок на социальную практику. Пространство и время нельзя понять независимо от социального действия. «Пространство является материальным продуктом по отношению к другим материальным продуктам – включая людей, которые вовлечены в детерминированные социальные отношения, придающие пространству форму, функцию и социальное значение» (М.Кастельс).

Пространство в социальных явлениях играет фундаментальную роль. Пространство информации охватывает весь мир: сохраняет социальную сплоченность, способствует пониманию друг друга. В этом поле разрабатывается совокупность правил и кодов, естественно устанавливаются границы культурного сообщества. С точки зрения социальной теории социальное пространство есть форма существования общества. Человеческое общество подвергается структурной трансформации; разумно предположить, что в настоящее время возникают новые пространственные формы и процессы. В них существуют противоречивые тенденции, вытекающие из конфликтов и стратегий между взаимодействующими системами, выражающими свои противостоящие интересы и ценности. Социальные процессы влияют на пространство, включающее в себя и компоненты прежних социопрограммных структур.

Социальная практика разделения времени – это то пространство, которое сводит все практики, которые осуществляется одновременно. Исходя из выше изложенного, в социальной практике пространство можно представить как материальную опору социальных практик разделения времени, которая состоит из ансамбля элементов, поддерживающих потоки знания, информации. Пространство возможностей основано на согласованности взаимодействия частей при образовании структуры как целого. В нем сконцентрирована «контактная» сфера деятельности, где могут контактировать знания различных уровней и различных конкретных наук.

Цель анализа, представленного здесь, – идентифицировать логику, лежащую в основе пространства возможностей информации. Социальная структура каждого этапа развития имеет пространство возможностей, детерминированное прошлым настоящим. В нашу задачу входит показать пространство возможностей познавательной деятельности субъекта и действие результатов её на дальнейшее развитие общества.

Дрогунов Сергей Валерьевич

ВОЗЗРЕНИЯ НА ИСТИНУ В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Вопрос «Что такое истина?» довлеет, словно *Damoclis gladius*, над выдающимися умами с самых достопамятных времён, ибо истина – цель любого познания, жадной которого исполнена сфера Духа всякого мыслителя.

Фундаментальную значимость воззрений на проблему истины основополагающих столпов древнегреческой философской школы – Сократа, Платона и Аристотеля – трудно переоценить.

Стремления Сократа установить истину сконцентрированы в вопросах теории морали. Мотивация: познание внешнего мира (природа, Космос) тщетно в силу его бескрайности; но духовный мир человека условно очерчен, стало быть, первостепенная цель философии – постижение внутреннего мира. Философ стремится выявить истинное содержание этических категорий, их квинтэссенцию, полагая (но не формулируя в явном виде) для этого запрет внутреннего противоречия суждений. Размышляя в таком ключе, афинянин элиминирует противоречивые предпосылки как заведомо ложные, а непротиворечивые сохраняет как истинные. У Сократа истина – панацея против зла, некое сердцеведение: стяжающий её не сподобится на злодеяние, живя сообразно морали, добротоланию и благодетели; обладание же абсолютной истиной как всеобъемлющим знанием – залог добродетельной жизни (злу просто не будет места), а последняя и есть наивысшее земное счастье – абсолютная истина.

Платон Афинский препарирует концепт «истина» в аспекте представления о «благе». С одной стороны, в отношении знания и бытия благо мыслится как аккумулирующее понятие, коренящееся в их основе и имманентное им. А с другой, оно трансцендентно: благо пребывает в мире идей («эйдосов»); истина же наличествует в каждой душе, некогда почившей в этом мире. Посему человек не должен тяготиться от мучительных поисков истины, ибо она уже в нём: надлежит лишь возобладать ею через посредство акта воспоминания. «Познаваемые вещи, – повествует Платон, – могут познаваться лишь благодаря благу; оно же даёт им бытие и сущность, хотя само благо не есть сущность, оно за пределами сущности, превышая ее по достоинству и силе». В реальной действительности эта идея – *causa principalis* «всего правого и прекрасного», а в области познания – «истины и ума».

Классифицируя и систематизируя методы познания в науке, Аристотель Стагирский создаёт учение о формах мышления, постигающего истину, – логику. Отправной точкой служит положение о необходимости опоры на непреходящее бытие. Разум человека есть инструмент для постижения истины, в основу поисков которой кладутся формальные законы логики. Используя их для анализа философских категорий, через посредство индуктивно-дедуктивной методологической системы, человек обретает истину. У Аристотеля истина – высшая форма бытия; и субъект познания, овладевающий истиной, приближается к идеальному бытию.

Важно, что хотя эллинские любомудры по-разному мыслили как саму истину, так и критерии её ратификации, но сходятся они в своих воззрениях в одном: истина – неотъемлемое условие в обретении счастья в самой последней инстанции.

Клюйков Роман Сергеевич, Клюйков Сергей Федорович

ФИЛОСОФИЯ ПОЗНАНИЯ ПЛАТОНА

Формально-логические системы не моделируют противоречия и не могут установить Истину чего-либо. *Только идеализм Платона находил Истину в «идеалах»,* но не оставил «идеалов».

Предлагаем реальные идеалы. Их давно (начиная с Адама и Евы) открывало Человечество интуицией гениев, безуспешно пытавшихся обобщить свои открытия, построить общий алгоритм полной индукции, основу разумной деятельности, по Платону, – переход от вещей к «беспредпосылочному началу», синтезирование многообразного в «Едином», – «теорию идей»:

I уровень – обобщение всех реальных вещей и явлений *идеями* (простые идеи) – *рассудок*;

II уровень – обобщение всех идей *идеалами* (идеи идей) – *разум*;

III уровень – обобщение всех идеалов *Идеальной математики* Платона (Идея идей) – *Мировой Разум*.

До сегодня тайной Платона оставались числовые конструкции II и III уровней. Их восстановили многократным повторением основы ($1 + 1 + \dots$) математической индукции, *многоступенным сложением единиц*, по Платону, – переходом от одного «эйдоса» к следующему «эйдосу» вплоть до «Единого».

Эта основа на каждой следующей ступени сама создаёт новую Истину, не только обязательно охватывающую все предыдущие Истины (так как складывается из них), но и обладающую новым, доселе неведомым истинным качеством моделирования *количества, отношения количеств, сочетания количеств, расстановки количеств, зависимости количеств, взаимосвязи зависимостей, влияния взаимосвязей, свободы влияний, тенденции свобод, выбора тенденций* и т.д. И каждым следующим идеальным числом, выстраивая всё более общую картину мира – «Единое», «Благо», *Идеальную математику* Платона, «Мировой Разум» – возводит *философию Познания Платон*.

Обычная математика и интуиция эффективно моделируют мир, когда воспроизводят идеальные числа, так как они заложены в гармонию Устройства и Познания мира. Этот факт чрезвычайно систематизирует математическое моделирование. Теперь любой, даже не математик, собрав все известные начальные представления о *реалиях* и *идеи* по решению любого вопроса, может войти в *Идеальную математику* Платона, подобрать нужный *идеал* и, моделируя его закономерности, по его коду, его *разумом*, решить прямые и обратные задачи стандартными операциями *Идеальной математики*, убеждаясь в истинности, сравнением сопоставимых результатов решения с *реалиями*.

Применение *Идеальной математики* Платона упрощает моделирование, стандартизует программирование, делает его машинными истинным кибернетическим будущим Человечества. Обращаясь к *идеалам*, каждый желающий может стать в моделировании идеальным математиком, идеальным философом, специалистом в любой науке – идеальным. Ибо выводы, основанные на *идеалах*, априори истинны.

Мацына Андрей Иванович

МЕТАФИЗИКА ПРЕОДОЛЕНИЯ КАК МОДЕЛЬ ПРИОБЩЕНИЯ СУБЪЕКТА К МИРОВОМУ ЦЕЛОМУ

Процесс научно-рациональной интерпретации артефактов, связанных с духовной сферой мифа, порождает необходимость реконструировать архаическую онтологию мифа. Ключевым моментом нашей реконструкции стало философское осмысление древних форм снятия оппозиции Жизни и Смерти как одного из предельных оснований бытия. Древние формы культурного снятия этой оппозиции базируются на специфически нерассудочных способах трансцендирования жизни. Трансцендирование понимается нами как некий акт выхода за границы чувственной реальности, эмпирического опыта. Нерассудочность этих способов трансцендирования реальности определяется присутствием в их составе иррациональных представлений о душе, посмертии и бессмертии, которые устраняются современным научно-рациональным сознанием. Это обстоятельство побудило осуществить классификацию танатологических концепций и сформировать интегральную модель архаического восприятия смерти (метафизика Преодоления). Данная модель построена с учетом мифологического представления о прямой и субстанциальной связи мира, бытия и сознания с Первопричиной, находящейся в самом мире. При этом специфически диалектичная онтология мифа особенным образом трактует соотношение части и Целого (Первопричины, Абсолюта). Предполагается, что нисхождение Абсолюта в периферийный мир феноменов компенсирует фаза восходящего движения феноменов от периферии к Абсолюту (онтология Возврата).

Схема восхождения-нисхождения является культурной реминисценцией природных циклов. Коррелируя с мифологемой Пути, с архетипическими рядами Смерти и Трансформации, она лежит в основе мифологического способа снятия оппозиции жизни и смерти. Образно отражая диалектику единства жизни и смерти, она прочно вписывает субъекта в Бытие и раскрывает отношение «человек-мир» через отношение «часть-целое», где в роли Целого выступает Первопричина, проявляющаяся через материальный мир, а в роли части – субъект в материальном мире. Специфика этой схемы в отношении субъекта генерализована при помощи ключевого термина «Преодоление».

Эта схема широко реализуется в инициатических практиках, когда субъект воспринимает себя одновременно и как субъект и как объект по отношению к сфере абсолютных смыслов. Это предопределяет трактовку человека как процесса самопреодоления конечности путем

самопожертвования в стремлении к Абсолюту. Максимально напряженную ситуацию безупречной жертвенности иллюстрирует древняя солярная символика. Солнце, как символ целого, отдает часть себя во имя развития низших ступеней иерархии.

Модель отражает предфилософский способ трансцендирования Бытия, приобщения субъекта к мировому Целому. Вследствие глубокой укорененности психических структур, порождающих метафизику Преодоления, она продолжает оставаться основой для многих современных проявлений общественного и индивидуального сознания. Наиболее эффективно, с нашей точки зрения, данная модель может быть теоретически раскрыта с опорой на принцип обратной зависимости между предметностью и энергичностью бытия человека.

Пухликов Валентин Константинович

ИСТОРИЧЕСКАЯ СУДЬБА ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО МЕТОДА

Наиболее значительную разработку в античности диалектика получила у Платона, который придал ей универсальность, превратив в философский метод, имеющий как онтологическое («нисходящий» и «восходящий» пути построения мира идей), так и гносеологическое (движение к глубинной истине) значение. Достаточно сослаться на его диалог «Парменид». Аристотель же, считая логику «органоном» научного исследования, диалектике отводил всего лишь роль пропедевтики, инструмента постановки проблем.

Дальнейшее углубление содержания понятия диалектики связано с именем Николая Кузанского. Показателен, например, анализ им понятия «привативной» бесконечности Вселенной (в противоположность абсолютной бесконечности Бога), который приводит его к выводу о том, что о Вселенной одновременно можно утверждать как ее конечность, так и ее бесконечность.

И. Кант уточнил границы диалектики и логики. Сферу науки, которую он связывает с созерцанием и рассудком, он подчиняет логике. Это значит, что в ней возможно строгое доказательство, а в качестве результата – истина, общезначимая и единственная. В сфере же разума, к которой он относит знание о человеке и мире в целом (т.е. гуманитарное, мировоззренческое знание), действует трансцендентальная диалектика. Ее выводы не могут быть проверены опытом, их истинность не общезначима. Ее утверждения не могут быть теоретически доказаны, но и не могут быть опровергнуты. При попытке создания концепции мира в целом возникают

антиномии, т.е. противоречия, стороны которого могут быть одновременно истинными или одновременно ложными.

Г. Гегель создал особый вид философского метода, который назвал «спекулятивной диалектикой», объединяющий логику и диалектику. Тем самым он попытался осуществить идеал единого всеобщего философского метода, при помощи которого построил свою систему абсолютного идеализма.

В марксистско-ленинской философии гегелевская спекулятивная диалектика была превращена в единственный и всеобщий метод как науки в целом, так и любой частной науки. В реальности же этот метод стал средством обоснования идеологии и политики коммунистической партии.

Критика этой (тупиковой, на наш взгляд) концепции диалектики и углубление того ее понимания, которое было характерно для Сократа, Кузанского, Канта были даны в работах замечательных русских философов С.Л. Франка («Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии») и И.А. Ильина («Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека»).

Сердюков Юрий Михайлович

ДЕТЕРМИНАНТЫ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ОПЫТА

Детерминантами трансцендентального опыта (личный религиозный опыт и околосмертный опыт) является следующее:

Пространственно-образное мышление, которое основано на сенсорной памяти, преимущественно иконической (визуальные образы) и эхоической (акустические образы). Способом долговременного сохранения перцептивно-образной информации является эпизодическая, а не семантическая память. Оно оперирует целостными образами (гештальтами), а потому склонно к холистическому образу реальности и эмоционально нагружено.

Переход от бодрствующего состояния сознания к измененному характеризуется изменением функционирования модулей мышления, восприятия объективного течения времени, самоконтроля и самосознания, эмоций, схемы тела, перцепции, оценки, речи, субъективного течения времени, внушаемости.

Девииации субъективного времени: 1) нарушение организации временного ряда и 2) нарушение длительности субъективного времени. Например, в околосмертном опыте, во-первых, нельзя точно сказать, как долго живет мозг после остановки сердца и прекращения дыхания. Во-вторых, обездвижение, потеря ощущения собственного тела, аффект и

строгая сенсорная депривация замыкают сознание на себя, замедляют течение времени до бесконечности, и субъективная реальность покидает привычные пределы темпорального ряда «прошлое-настоящее-будущее». Жизнь субъекта в околосмертном опыте – это то, что есть только «здесь и сейчас»: неконтролируемый поток образов и переживаний, состоящий из наиболее сильных и устойчивых впечатлений прошлого, фантастических образований, символов коллективного бессознательного и других феноменов, не поддающихся вербальному и графическому описанию или акустическому воспроизведению.

Ткаченко Игорь Николаевич

КРИТИКА РЕПРЕЗЕНТАЦИОНИЗМА Н. БЛОКОМ И АРГУМЕНТ «ПЕРЕВЕРНУТОЙ ЗЕМЛИ»

В своей критике теории сознания как репрезентации Н. Блок выдвигает известный аргумент, получивший название «Перевернутой Земли». Предположим, некая планета является полным двойником Земли, но все цвета на ней заменены на противоположные в перцептивном смысле, например, красный цвет на зеленый, и *vice versa*, как и их названия в языке аборигенов, так что «красный» означает «зеленый», и наоборот. Человеку, попавшему в этот перевернутый мир, вставлены специальные линзы, также меняющие цвета на противоположные. Каким образом он может заметить произошедшую перемену? Следовательно, феноменальное содержание его сознания остается прежним, тогда как интенциональное (репрезентативное) изменяется. С точки зрения Блока здесь имеется противоречие между феноменальным и интенциональным содержанием сознания, что доказывает несостоятельность репрезентационизма. Необходимо различать модель Блока как сам мысленный эксперимент и аргумент Блока как ее использование против теории. Модель Блока вызывает некоторые возражения физического, психологического и лингвистического характера. Например, цвета радуги в восприятии реципиента должны располагаться в измененном порядке, поскольку законы оптики сохраняют свое значение. Вообще говоря, модель не выдерживает критики с позиций теории цветового зрения, так как восприятие цвета может зависеть от его интенсивности, и в условиях низкой освещенности наблюдается сдвиг в сторону фиолетовой части светового диапазона вследствие разной чувствительности рецепторов сетчатки, тогда как оттенки синего света будут восприниматься нашим реципиентом как желтые. Кроме того, вызывает сомнения возможность произвольной замены слов в естественных

языках подобно обозначениям в булевой алгебре ввиду их многозначности и существующих ассоциативных связей. Вероятно, некоторые феноменальные состояния, например, витальной тоски, сопровождаемой физической болью, не имеют собственной репрезентации, но модель Блока не является адекватной. Это относится и к аргументу Блока, поскольку реципиент имеет дело с иной физической реальностью, «помещенной под линзы» и воспринимаемой им адекватно.

Однако в связи с моделью возникает вопрос о возможности существования языковых систем с взаимной заменой терминов. В каких случаях эти системы должны быть действительными? Должны ли они включать в себя только термины с фиксированным значением или допускать их многозначность? Этот вопрос представляет собой самостоятельный интерес.

Хисматуллина Юлдус Рахимзяновна
**ФУНКЦИОНАЛЬНАЯ АСИММЕТРИЯ МОЗГА КАК ОДИН
 ИЗ ПОКАЗАТЕЛЕЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ
 ВОЗМОЖНОСТЕЙ ЧЕЛОВЕКА**

Наличие межполушарной асимметрии способствует проявлению высокого интеллекта человека, сложной формы восприятия и деятельности. У грамотных людей функциональная асимметрия головного мозга больше, чем у неграмотных (Keith, 1915). Однако утверждение о том, что умственные способности находятся в прямой зависимости от степени функциональной асимметрии полушарий мозга или его объема не является абсолютной истиной, оно нуждается в уточнениях. Почти у трети населения Земли полушария мозга не приобретают четкой функциональной специализации. Как показывают клинические данные, исключение составляют умственно одаренные и умственно отсталые люди. Возможно, мозг интеллектуально одаренного человека организован иначе, чем мозг человека со средними способностями (М.У. О' Бойль).

В обычном «двуполушарном» состоянии полушария притормаживают активность друг друга, между ними противоречивые, конкурентные, реципрокные взаимоотношения (Н.Е. Введенский, 1896 г.) При повышении активности одного из полушарий работа другого тормозится, и наоборот; переменная активность позволяет экономно расходовать энергетические резервы. Тормозной процесс облегчает деятельность нервной системы и позволяет сбалансировать активность полушарий, соблюдать наиболее выгодное в тот или иной момент

соотношение образного и абстрактного мышления. Межполушарная асимметрия человека имеет парциальный характер. Суть парциальной доминантности полушария в том, что люди с доминантным левым полушарием по функциям речи могут проявлять признаки доминантности правого полушария по другим показателям (А.Р. Лурия). Каждое полушарие обладает своей речью, своей памятью, своим эмоциональным тонусом (В.Л. Деглин, 1995). Сегодня знаменитый афоризм французского хирурга и антрополога П. Брока «Мы говорим левым полушарием», произнесенный в 1865 году, нельзя принимать буквально; несловесные средства связи – интонация и голос, – связаны с правым полушарием. Лингвистические способности правого полушария существенно уступают способностям левого; оно лучше решает задачи зрительно-пространственного анализа. Но правое полушарие дополняет речь и неречевые процессы эмоциональными красками, чувственными, непосредственно переживаемыми компонентами. Ведь именно голос является индивидуальной характеристикой речи, а речевая функция требует эмоционально-интонационной окраски слов.

Причины, закономерности формирования и значение структурно-функциональной асимметрии полушарий головного мозга до сих пор остаются до конца неясными.

Якушева Наталья Юрьевна
**КОГНИТИВНЫЕ НАУКИ КАК
МЕЖДИСЦИПЛИНАРНЫЙ СИНТЕЗ**

В современной науке наблюдаются устойчивые процессы, общая суть которых сводится к междисциплинарному синтезу естественнонаучных, технических и гуманитарных сфер знания. Когнитивные науки представляют собой этот междисциплинарный синтез.

Характерная черта когнитологии – это исследование познания с использованием компьютерных систем и моделей. Фокус когнитологии в виртуальном информационном поле сосредоточивается на информационной машине, имитирующей когнитивные процессы человеческой психики; предметом исследования является знание.

Исследование феномена знания расширяет и углубляет эпистемологические проблемы, включает в спектр интересов бессознательные когнитивные процессы человека. Знание не рассматривается в отрыве от антропологической тематики, но экспериментальное решение заявленных вопросов возможно найти в рамках программы ИИ. Сближение

эпистемологии и когнитивных наук позволяет подвергнуть пересмотру философский спор о границах познания и ряда положений, касающихся априорного знания. Исследования в рамках ИИ показывают роль неявных, скрытых и не выраженных в языке знаний, которые хранят жизненный опыт.

Когнитивный контекст современной эпистемологии проводит различие между знанием и информацией: информация в рамках компьютерной системы определяется как знаковая оболочка знания; информация представлена моделью, по которой индивид воссоздает знание. Когнитивное знание является личным достоянием субъекта, в процессе познания люди перенимают друг у друга элементы когнитивного знания.

Когнитивные знания и когнитивный капитал различны между собой. Понятие когнитивного капитала включает в себя умения, навыки, способности, позволяющие эффективно работать с информацией и знаниями. Когнитивно-эпистемологический подход позволяет рассматривать человека как систему: элементами данного концепта могут служить, с одной стороны, когнитивное знание и когнитивный капитал, с другой – личность. При наличии субъекта, обладающего знанием и когнитивным капиталом, способностью извлекать знание из информации, можно говорить о принципах научного знания. Преодоление разрыва научных построений и жизненного мира человека обеспечивает сближение эпистемологии и гуманитарных наук.

Историческая эпистемология, ориентированная на историко-культурные модели, открывает перспективы вовлечения проблем научного познания и духовного роста индивида. Напряжение между наукой и культурой усугубляется дегуманизацией науки; с другой стороны, наука подвергает себя опасности коммерциализации. Решение может быть найдено при обращении к ценностям классической философии, а также современным наработкам в сфере культурологии.

Секция № 2. СОЦИАЛЬНАЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Руководители:

д. филос. н., проф. каф. социальной философии Казанского (Приволжского) федерального университета Т.М. Шатунова;

к. полит. н., доц. каф. философии Казанского государственного энергетического университета Д.М. Коломыц.

ПРОГРАММА

1 сессия

26 апреля, 14.00–16.00

1. Д. филос. н., проф. А.Г. Сабиров (Елабуга). Гуманитарные возможности современной социальной философии.

2. Д. филос. н., проф. А.В. Маслихин (г. Йошкар-Ола). Сущность жизни человека.

3. К. филос. н., доц. Н.А. Терещенко (Казань). Современное понимание социальной философии.

4. Д. филос. н., проф. В.Е. Золотухин (Ростов-на-Дону). Труд как ценность.

5. Д. филос. н., проф. М.Д. Щелкунов (Казань). Государство и университет: повторение пройденного?

6. Д. филос. н., проф. Р.А. Нуруллин (Казань). Система образования – синтезатор культуры и цивилизации.

7. К. филос. н., доц. Г.В. Парамонов (Ярославль). Язык и философия образования.

8. К. т. н., уч. секр. Х.С. Мингазов (Казань). Философия в структуре политической власти.

9. К. филос. н., доц. Г.В. Аллахвердиев (Нахчыван). Роль морального долга в единстве свободы и морали.

10. К. филос. н., доц. Д.М. Коломыц (Казань). Мифология в современном мире.

2 сессия

26 апреля, 16.30–18.30

1. К. филос. н., доц. С.А. Романова (Йошкар-Ола). Национальный менталитет и глобализация.

2. К. филос. н., доц. Е.В. Кузнецова (Набережные Челны). Диалог культур в эпоху глобализации.

3. К. филос. н., доц. Д.А. Аникин (Саратов). Смена хронотопов в философии истории и становление презентизма.

4. К. филос. н., доц. А.Н. Миннуллин (Казань). Малые группы как основная движущая сила социогенеза.

5. К. филос.н., доц. Д.Н. Стеценко (г. Казань). Персонализация и социальная философия.

6. Асп. А.М. Румянцева (Тверь). Проблема социализации человека в виртуальной реальности.

7. К. филос. н., ст. преп. О.А. Науменко (Ташкент). Инвайронментализм как идеология в условиях глобализации.

8. К. б. н., с. н. с. Е.Р. Карташова (Москва). Некоторые социально-философские аспекты экологической стратегии с позиции биополитики.

9. Гл. констр. И.Г. Малкин (Москва). О необходимости новой концепции эволюции человечества.

10. Ст. преп. В.В. Щекочихин (Москва). Философско-мировоззренческие обоснования космизма – идеологии целостной цивилизации землян.

3 сессия

27 апреля, 10.00–12.00

1. К. филос. н., доц. О.А. Липатова (Казань). Дискурс социального в анализе социокультурной ситуации.

2. Ст. преп. Ж.Е. Вавилова (Казань). Сущность социального субъекта в диалоге.

3. К. социол. н., доц. Е.В. Ключина (Казань). Коммуникация как форма социального информационного взаимодействия.

4. К. филос. н., доц. Фёдорова Ж.В. (Казань). Социально-философский анализ цензуры.

5. К. филос. н., доц. О.В. Бусыгина (Казань). Имитативная функция социальной информации.

6. Н.А. фон Эссен (Казань). Классификация современных политико-коммуникативных стратегий и тактик.

7. Асп. К.Н. Гедзь (Казань). Способности воображения и речи в аспекте потребительской ориентации массового сознания.

8. Ст. преп. Сафина А.М. (Казань). Невозможное возможно, или новые формы социальности в пространстве Интернета.

9. Асп. Д.К. Фаттахов (Казань). Философия информационной войны.

10. Асп. Е.А. Чурашова (Казань). Цена суверенитета.

ДОКЛАДЫ

1 сессия

26 апреля, 14.00–16.00

Сабилов Аскадула Галимзянович

**ГУМАНИТАРНЫЕ ВОЗМОЖНОСТИ СОВРЕМЕННОЙ
СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ**

Гуманитарные возможности социальной философии – это ее способности воздействовать на человека таким образом, чтобы он мог понять его место и роль в обществе и благодаря этому реализовать свое предназначение в нем. Современная социальная философия не в полной мере реализует данные возможности. Она в первую очередь реализует свои онтологические, гносеологические, методологические и мировоззренческие функции. Обусловлено это тем, что социальная философия в настоящее время базируется на устаревших парадигмах: классической парадигме «общество – человек» или неклассической парадигме «человек – общество».

Первая парадигма ориентирует социальную философию на рассмотрение общества как приоритетного объекта социально-философского исследования, на его исследование в объектно-субъектном видении. Социальная философия в данном случае выявляет, прежде всего, «представленность» общества в человеке. Человек рассматривается как объект или продукт общественных отношений. Вторая парадигма ориентирует социальную философию на рассмотрение человека как приоритетного объекта социально-философского исследования, на исследование общества в субъектно-объектном видении. Социальная философия в данном случае выявляет, прежде всего, «представленность» человека в обществе. Человек рассматривается как творец общественных отношений.

Для полной реализации гуманитарных возможностей современная социальная философия должна перейти к новой, постнеклассической парадигме: «человек ↔ общество ↔ «Я» человека». Составляющие элементы данной парадигмы обеспечат следующее:

а) первый элемент парадигмы: «человек» – рассмотрение человека как важнейшего объекта социально-философского исследования;

б) второй элемент парадигмы: «общество» – исследование общества в человеческом измерении, выявление «представленности» человека в обществе;

в) третий элемент парадигмы: «Я» человека» – осознание самого себя основой и высшей ценностью в окружающем обществе;

г) четвертый элемент парадигмы: « \leftrightarrow »: выявление всех взаимосвязей и взаимообусловленностей человека и окружающего его общества.

Переход на новую парадигму позволит социальной философии в большей мере реализовать свои гуманитарные возможности. Она обеспечит человека не только знаниями фундаментальных закономерностей общества, но и за счет данных знаний поможет воспринять общество в человеческом измерении; позволит человеку понять его место и роль в обществе, осознать самого себя как высшую цель общественного развития, почувствовать себя активным творцом социальной действительности, представить себя уникальной, духовной личностью и индивидуальностью, понять подлинный смысл своей жизни и реализовать своё предназначение.

Маслихин Александр Витальевич **СУЩНОСТЬ ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА**

Сущность жизни человека проявляется через его *деятельность*. Раскрывая деятельность человека, мы одновременно познаём и жизнь человека, её сущность.

Через деятельность человек связан с природой, обществом, другими людьми. В процессе деятельности познаётся окружающий мир, его закономерности, явления природы; создаются продукты и материальные вещи – пища, одежда, жилище, – без которых человек не может существовать, а также духовные ценности – философия, наука, литература, музыка, живопись и т.д. Посредством человеческой деятельности происходит изменение и преобразование природного и общественного мира. При этом одновременно формируется и личность. По словам Гегеля, именно деятельность «является самым ясным и выразительным раскрытием человека, раскрытием как его умонастроения, так и его целей».

Что такое деятельность? Категория «деятельность» соотносится с понятиями «действие» и «поведение». *Действием* называют относительно законченный элемент деятельности, направленный на выполнение одной ограниченной текущей задачи. В процессе деятельности люди совершают различные действия. В зависимости от конкретной цели принято различать следующие виды действий: двигательные, гностические действия, социально-коммуникативные.

Отношение человека к другим людям выражается в *поступках*, совокупность которых образует *поведение*. Понятие «поведение» по своему объёму уже категории «деятельность». Выделяются два вида

поведения: вербальное (словесное) и реальное. Вербальное поведение есть система высказываний, мнений, суждений, доказательств и т.п., которые могут быть зафиксированы как явные признаки внутренних психических состояний. Реальное поведение представляет собой систему практических действий (поступков).

Имеется несколько определений деятельности, но их сущность остаётся одной и той же. *Деятельность – это форма активного отношения человека к окружающему миру.*

В широком смысле деятельность есть целесообразное воздействие субъекта на объект. Вне отношений субъекта и объекта деятельности не существует. Деятельность всегда связана с активностью субъекта, направленной на объект. Субъектом деятельности во всех случаях является человек или группа людей, в то время как объектом деятельности может быть и человек, и животное, и неодушевлённый предмет.

Деятельность представляет собой сложную и многоплановую систему. В зависимости от характера отношения человека к окружающему миру деятельность подразделяется на две основные формы – практическую и духовную. Они различаются между собой по многим признакам. Если практическая деятельность направлена на изменение природной и социальной действительности, то духовная деятельность проявляется в сфере сознания и создаёт идеальный по своей природе продукт – идеи и образы. В целом же они дополняют друг друга, в результате происходит практически-духовное освоение мира.

Терещенко Наталья Анатольевна

СОВРЕМЕННОЕ ПОНИМАНИЕ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Проблематика философского анализа общества последней трети XX века была разбросана по разным социальным дисциплинам, что создавало мнимый эффект отсутствия собственного предмета и избыточности социально-философской теории. Между тем деление социальной философии на научную и валуативную не вполне правомерно. Имеется возможность доказать как единство социально-философской теории, так и то, что именно социальная философия сегодня представляет собой собственно философский дискурс, в пространстве которого могут решаться практически любые проблемы, традиционно решаемые философией. Это ответ на общественный запрос в исследовании современных отношений человека и общества, в решении бытийных проблем человека. Социальное есть не случайный и нуждающийся в преодолении минимизированный способ существования,

выживания человеческого, а выражение истинности его бытия, а также способ конституирования общества как такового в его конкретности, в преодолении абстрактных конкретно-исторических форм репрезентации общественного.

Полагание индивида в качестве базовой формы существования социального привело к мысли о необходимости смены онтологий: переходу к гетерологии, т.е. онтологии другого/иного. В действительности обе эти онтологии не столько противоположны друг другу, сколько существуют по принципу дополнительности. При категорическом отказе от онтологии классического типа сама теория как форма практики общественной жизни становится невозможной, ибо в онтологии, понимаемой как гетерология, снимается вопрос о соответствии, согласовании означаемого и означающего, а также вопрос об истине, традиционный для классической философии. Предлагается расширить понимание субъекта социально-философской деятельности, включив в него и саму социальную философию. Социальное есть отношение к общественному отношению. В таком понимании социально-философская деятельность будет заключаться в обеспечении и сохранении метафизического пространства для развития человека и общества.

Социальная философия может существовать в двух редакциях: редакции социального заказа, когда проявляется ее идеологичность и политическая заостренность, и общественного запроса, в котором проявляется собственно философский онтологический смысл социального и самой социальной теории. В ситуации последнего десятилетия социальная философия выступает как принципиально неангажированный дискурс, что позволило обнаружить ее метафизический потенциал и осуществить пересмотр ключевых понятий социальной теории, таких как «опредмечивание», «отчуждение» и само «социальное». Адекватная современному состоянию общества форма отношения к общественному отношению выступает как превращение субъективного (представленного в деятельности общественного человека) в объективный фактор общественного развития. В ходе деконструкции понятия общества оно будет мыслиться как самовоспроизводимое произведение, а дискурс общества – как аутопойетический. Природа общества будет пониматься тогда не как натурализованная, теологически легитимированная, а как самодостаточная.

Золотухин Валерий Ефимович
ТРУД КАК ЦЕННОСТЬ

Проблема ценности труда активно разрабатывалась в советской социальной науке, затем в период перестройки и реформ конца XX века ей почти не уделялось внимания, и наконец, сейчас исследователи вновь обратились к этой важной проблеме. Связано это, в первую очередь, с необходимостью осмысления нового опыта трудовых и производственных связей, попыткой выработки эффективных форм воздействия на работника, а также с задачей осуществления процесса гуманизации труда.

Исторический опыт показывает, что отношение людей к какой-либо конкретной ценности тесно связано с целым рядом причин, и прежде всего следующими: а) традициями и стандартами общества; б) устойчивостью форм социальных взаимодействий; в) характером связей данного общества с иными обществами.

Рассматривая с этих позиций социальные реалии современного российского общества, мы полагаем, что сложившиеся ранее базовые традиции и стандарты оказались у нас резко подорванными, причем не какими-то конкретными иными стандартами, а зачастую противоречивыми, парадоксальными новыми формами. Не случайно ряд исследователей говорит сегодня о ценностной дезориентированности постсоветского российского общества.

В полной мере этот вывод относится и к труду. Ведущим мотиватором для многих тружеников, по данным социологических исследований, выступает заработная плата, затем по значимости идет стабильная занятость и лишь после всего этого мотиватором выступает сам труд. Исследователи справедливо говорят при этом о кризисе трудовой мотивации, упадке профессиональной этики и деградации трудового сознания работников. Исключением здесь выступают лишь отдельные производственные сферы с достаточно высоким уровнем оплаты труда, где труженики в большей степени обращают внимание на творческий потенциал труда, его конкретное содержание.

Разумеется, производство вполне может опираться на чисто инструментальное отношение к труду, когда труд рассматривается лишь как средство, но не как цель для работника. Такого рода производство также жизнеспособно, однако развитие труда как реальной формы творческой самореализации человека обеспечивает больший комплексный социальный эффект. Об этом говорит опыт многих современных передовых стран. Поэтому сейчас, когда в нашей стране развиваются новые технологии и

технические системы, необходимо системно подходить к организации труда таким образом, чтобы развивать способы творческой самореализации человека в труде и производстве. А это выводит на широкий круг задач, касающихся этики труда, готовности к труду, умения и желания работников творчески подходить к любому труду, что требует пересмотра всей системы подготовки и переподготовки трудовых резервов на основе специальной общероссийской целевой программы.

Щелкунов Михаил Дмитриевич
**ГОСУДАРСТВО И УНИВЕРСИТЕТ:
ПОВТОРЕНИЕ ПРОЙДЕННОГО?**

Известно, что образование как особый социальный институт является предметом внимания и заботы государства в той мере, в какой служит реализации коренных государственно-политических интересов. Если образование имеет в качестве вневременной конечной цели всестороннюю полноценную социализацию личности, то государство рассматривает образование, в первую очередь, как средство удовлетворения запросов государства и/или общества на подготовку соответствующих людских ресурсов, а в социализационном плане – как инструмент формирования гражданской лояльности.

В числе субъектов, традиционно действующих в отечественном образовательном пространстве, всегда выделялось государство, которое в России до последнего времени сохраняло функции главного и нередко единственного заказчика, инвестора и исполнителя образовательной деятельности. Это обстоятельство отчетливо запечатлено в истории российского высшего образования и его флагманов – университетов, которые с момента их учреждения вплоть до последних десятилетий создавались и развивались исключительно по воле государства в качестве его важнейших институтов.

Однако упрочение рыночной экономики, переход к услуговой форме предоставления образования, а также знакомство с западным опытом функционирования высшей школы в современных условиях поставили под сомнение тотально государственное предназначение существующих в стране университетов (а также всех остальных вузов), побудив государство пересмотреть характер взаимоотношений с ними. Это стремление составило ключевой принцип модернизации отечественного высшего образования.

Важнейшей стороной этой модернизации стала оптимизация вузовской сети на основе ранжирования вузов по масштабам

государственной поддержки. В очередной раз в этом проявилась историческая особенность российского государства – быть основным субъектом реформирования сферы образования, как, впрочем, и других сфер общественной жизнедеятельности.

В результате появилась немногочисленная группа привилегированных университетов, которые, в отличие от всех остальных (непривилегированных), получили гарантированное государством преимущественное право на обеспечение ресурсами (материально-техническими, финансовыми, организационными, кадровыми). Цена такого рода государственного протекционизма не является секретом: университеты, получившие право на государственную поддержку, трансформируются в инструменты обслуживания текущих государственных интересов ценой отказа от традиционных ценностей, которые они ранее воспроизводили. Об этом свидетельствуют особенности университетского менеджмента, судьбы академической свободы, характер новой университетской корпоративной культуры.

Нуруллин Рафаил Асгатович

СИСТЕМА ОБРАЗОВАНИЯ – СИНТЕЗАТОР КУЛЬТУРЫ И ЦИВИЛИЗАЦИИ

Интересы цивилизации и культуры определяют единство противоположностей целостного существования общества. Если культура нацелена на сохранение ценностей прошлого, то цивилизация мобильна и нацелена на изменение настоящего и будущего. Исключительное положение образования связано с тем, что оно одновременно может пониматься в двух планах: и как фактор цивилизации, и как фактор культуры. Образовательное учреждение как центр обучения есть цивилизация, так как тиражирует специалистов, необходимых для поддержания и развития цивилизации, а как центр воспитания призвана производить личность – уникальный продукт. Образование должно удовлетворять как существованию и трансляции ценностей культуры, так и требованиям цивилизации. Это приводит к необходимости выделения в системе высшего образования двух уровней ее существования, один из которых служил бы культуре, а другой – цивилизации. Разделение профессионального образования на базовую (фундаментальную) и прикладную (профильную) составляющие непрерывного высшего образования есть отражение в общественном сознании единства культуры модерна и постмодерна в условиях глобальной, информационной и нелинейной цивилизации.

Современный человек оказывается в информационной цивилизации, которая развивается под влиянием двух культур: первая – традиционная (элитарная) и вторая – массовая (эгалитарная). Традиционная культура за длительное историческое время эволюции общества выкристаллизовала свои идеи, которые благодаря семантической фильтрации пребывают в социальной памяти, не теряя актуальности в каждом поколении людей, существуя как бы вне времени. Массовая культура стала планетарной относительно недавно, и определяется как культура постмодерна, сущность которой составляет интернет-культура. Здесь значимость ценностей культуры определяется не их независимостью от времени, а пространством из ансамбля мыслящих людей. Культура постмодерна возникает как противоположность культуре модерна, но они должны сосуществовать на принципах дополнительности и составлять единство противоположностей. В силу фрактальности мира можно с большой долей вероятности утверждать, что структура человечества на качественно другом, более высоком, уровне бытия как бы воссоздает структуру, подобную структуре головного мозга человека.

Все это говорит о необходимости новой организации образования, понимаемого как основного транслятора ценностей культуры из поколения в поколение людей для их гармоничного существования и развития цивилизации.

Парамонов Григорий Валентинович
ЯЗЫК И ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

Любой «цивилизованный» язык представляет собой системное единство, синтез ряда принципиально разных форм, последовательно возникших на протяжении всей человеческой истории. Среди них прежде всего необходимо выделить активную, эргативную, номинативную формы и форму мультистроя. Каждая ценна тем, что выражает качество одного из важнейших этапов истории, и только вместе, в синтезе, они дают феномен современного языка, в том числе русского, английского, немецкого, французского и т.д. При этом в мультисистемном обществе нет необходимости в том, чтобы каждый был носителем всех форм.

В современных «системах» массового образования школьники и студенты, как правило, подгоняются под «общепринятые» нормы общения и языка номинативного строя. Тем самым педагоги волей-неволей затрагивают уникальную цепь телесной, душевной и духовной преемственности, которая привела их учеников к появлению на свет,

начиная с первого человека. В результате осуществляется покушение на уникальность человека – прежде всего как духовного существа, разрушается многомерность его и общечеловеческого социального, культурного, языкового бытия, а учебный процесс становится профанным или вовсе прекращается. Это немедленно сказывается на результатах промежуточной и итоговой аттестации, в том числе в России в формате ГИА и ЕГЭ, – они печальны.

Однако достаточно посмотреть, как умно, интенсивно, часто самозабвенно живут вне уроков так называемые «слабые» дети, как много сил тратят на то, что им действительно интересно и понятно, чтобы сделать вывод о том, что так же увлеченно они могут работать и на уроках, – конечно, если содержание их обучения и воспитания будет соответствовать тому, как они видят мир, какой формой языка пользуются. Для этого нужна новая философия образования, основанная на философии языка, поддерживающей непрофанность обучения и воспитания, реализацию новых образовательных технологий (например, циклопотока) и обеспечивающая сохранность человека как уникального телесного, душевного и духовного существа.

Мингазов Халит Садитович

ФИЛОСОФИЯ В СТРУКТУРЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ВЛАСТИ

Политическая власть в обществе формируется после того, как оно порождает государственность – субкультуру профессионального управления делами общественной в целом значимости на местах и в масштабах всего общества.

Государственная власть традиционно осуществляется на основе разделения её на специализированные виды власти: законодательную, исполнительную и судебную.

Информационное обеспечение функционирования политической власти осуществляется на основе всей совокупности существующих знаний об обществе и результатах наращивания их в ходе когнитивной деятельности. В укрупнённом виде структура упомянутых выше знаний состоит из практических, теоретических и философских.

Практические знания аккумулированы в законах государства и соответствующей нормативно-организационной документации. Она регламентирует процедуры и технологии практики властвования. По своей сути государственная власть – власть практических знаний.

В ситуациях, отличающихся от типичных, когда практических знаний не хватает, возникает потребность в теоретических знаниях. На их основе

вырабатываются новые или модифицируются уже используемые процедуры и технологии практики работы государственного аппарата. В рассматриваемом контексте теоретические знания по своему содержанию представляют собой информационную среду, в которой истолковываются и обосновываются процедуры и технологии практики государственного властвования. По своей сути власть теоретических знаний – власть идеологическая.

Идеологическое обеспечение государственной власти базируется на философских знаниях – мировоззрении, миропонимании и научной картине мира – субъекта политической власти. Необходимость в применении философских знаний возникает тогда, когда существующее теоретическое оснащение не обеспечивает модификацию используемых или выработку новых процедур и технологий функционирования государственной власти в русле определённого замысла устойчивого развития общества. На их основе осуществляется анализ и философское осмысление жизни общества в целом и реализуемого замысла его устойчивого развития. Замысел оценивается на предмет перспективности и принципиальной возможности достижения на его основе долгосрочного существования человечества как фрагмента биосферы Земли во Вселенной. В результате осмысления осуществляется уточнение или модификация замысла устойчивого развития общества. По своей сути власть философских знаний – власть концептуальная.

Приведённое выше позволяет утверждать, что объективно власть философских знаний – концептуальная власть – занимает высший уровень в иерархии полной структуры политической власти, включающей помимо неё идеологическую и государственную власти. Концептуальная власть является основой устойчивости стратегической (долгосрочной) политики. Идеологическая власть определяет устойчивость тактической (среднесрочной) политики. Государственная власть является основой устойчивости оперативной (краткосрочной) политики.

Аллахвердиев Гариб Вели оглы
**РОЛЬ МОРАЛЬНОГО ДОЛГА В ЕДИНСТВЕ
СВОБОДЫ И МОРАЛИ**

Единство свободы и морали наиболее отчетливо проявляется в понятии «моральный долг», означающем понимание и осознание индивидом своих обязательств перед другими людьми и обществом по защите их интересов. Осознание долга выступает как моральная необходимость. Важной характерной чертой морального долга является его решительный и императивный характер. Вместе с тем индивид

сталкивается с необходимостью устранять определенные препятствия, возникающие на пути исполнения морального долга.

Если при общефилософском подходе свобода выступает как познанная необходимость, то и в духовно-нравственной жизни свобода человека должна пониматься как выражение его общественного долга.

Отмечая роль морального долга в соотношении свободы и морали, мы понимаем, что нельзя в то же время ее абсолютизировать. В противном случае создается ложное представление, будто человек выполняет свой долг автоматически. На деле личность обладает возможностью выбора между важным и желаемым, необходимым и вынужденным, и она реализует этот выбор.

Поскольку в этом случае решение и реальное действие осуществляются добровольно, выбор носит статус подлинно моральной свободы. Безусловно, нельзя представлять моральную свободу как полное противостояние человека своим желаниям. На деле речь идет о максимальном согласовании выраженных здесь объективных (в смысле внешних для человека) сторон и желаний человека. Лишь в редких случаях личные желания и устремления приносятся в жертву долгу. Для подлинной свободы необходимо превращение долга во внутреннюю потребность человека. Отмеченный момент выражается в понятии «совесть». Последняя играет роль чудодейственной силы собственного контроля человеком своего поведения. Отражая обязательства человека перед собой и обществом, понятие «совесть» более близко к понятию «свобода». Так, оно показывает, что человек не относится к долгу как к чему-то внешнему для себя. Осознав долг, человек реализует его как внутреннюю необходимость.

Совесть как внутренний судья человека в то же время выражает его ответственность. Неслучайно механизмы целенаправленного воздействия общества на человека наряду с законом и общественным мнением включают в себя и совесть. Это понятие, с одной стороны, выступает как средство регулирования индивидуальных и общественных интересов, с другой – оно есть важный критерий выявления и установления качества социальности в каждом человеке.

Совесть зачастую определяется как страдания, как ответственность человека перед собой и обществом за совершенные им безнравственные поступки. Вместе с тем совесть включает в себя позитивные моменты, носит в себе сильный стимулирующий и утвердительный заряд. Эта сущность совести имеет исключительное значение, так как означает слияние свободы и морали в подлинном смысле этого слова. Именно этот момент адекватно отражает содержание моральной свободы.

Коломыц Дмитрий Михайлович
МИФОЛОГИЯ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

Мифологию можно определить как совокупность действительных и предполагаемых явлений, воспринимаемых человеком как истинное знание. Мифология не есть продукт прошлого, доставшийся современному человеку как пережиток исторического донаучного сознания. Человек вовсе не перерос мифологию. На самом деле положение в этой сфере разума гораздо более сложное. Мифология в современном мире также широко распространена, как и в предыдущие столетия. Например, религиозная вера целиком держится на мифологии, утверждённой как догматы. То же самое можно сказать о политических и научных мифах. В современном мире сколь угодно противоречивые и даже абсурдные утверждения могут закрепиться в общественном сознании, если они превращены в миф. После такого превращения для отдельного человека уже не важны собственно доказательства его подтверждения. Если же миф стал частью мировоззренческой установки, наподобие догмата веры, то поколебать его становится сложно. Таковы мифы о демократии, коррупции, о всесии и безупречности науки и т.д. С другой стороны, наблюдается такое явление как полезная роль мифа в некоторых исторических обстоятельствах. Здесь возникает и другой вопрос: можно ли однозначно считать миф ложью? Например, утверждение о существовании советского народа. Принято говорить, что это был идеологический миф. Но если обратиться к истории Великой отечественной войны, то мы увидим, что это было время, когда понятие «советский народ» обрело подлинное содержание. Таким образом, вопрос о соотношении истины и заблуждения, правды и лжи в мифах современного мира остается трудноопределимым. Настолько же сложно ответить на вопрос о роли мифа в личной и общественной жизни людей.

2 сессия
26 апреля, 16.30–18.30

Романова Светлана Александровна
НАЦИОНАЛЬНЫЙ МЕНТАЛИТЕТ И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ

Развернувшаяся сегодня глобализация значительно повысила интерес к проблеме влияния национального менталитета на особенности и темпы участия народов в мировых интеграционных процессах. Кроме того, в условиях глобализации возникла необходимость осознать себя, т.е. самоидентифицироваться.

Менталитет как социально-психологический облик и настрой народа, который обуславливает его рефлексию на внешнюю действительность, включает в себя не только рационализированные элементы, но также иррациональные, которые выражают эмоционально-ценностные аспекты жизни народа.

Менталитет носит двойственный характер: с одной стороны, он обладает статичностью и не подвержен быстрым изменениям, с другой – он, как любое социальное явление, характеризуется изменчивостью.

Это, на наш взгляд, связано со структурой менталитета, которая включает в себя так называемое «ядро», представляющее глубинные элементы психики этноса, его архетипы, практически не меняющиеся со временем, и «оболочку», формирующуюся под влиянием социальных факторов и выполняющую адаптационную функцию.

Именно внешняя составляющая менталитета позволяет этносу приспособляться к изменениям, усваивать общественные новации, а также успешно взаимодействовать с другими народами и цивилизациями. Примером является трансформация российского менталитета под влиянием глобализационных изменений. Втягиваясь в экономическую, политическую и культурную интеграцию, мы по-прежнему остаемся россиянами, так как все эти процессы преломляются в «зеркале» нашего менталитета.

Наличие двух противоположных начал в российском менталитете, на которые указывал еще Н. Бердяев, позволило нам быстро впитать и претворить в жизнь стандарты рыночных отношений, трафареты массовой культуры и т.д., привнеся в них при этом свою неповторимую российскость.

Например, скинув внешний атеизм, мы почти в одночасье стали верующими, однако в массе своей не пустили религию в сердце, остановившись на обрядовости. Точно так же, забыв о коллективизме, наш народ стал довольно успешно превращаться в общество индивидуалистов.

Вековая привычка приспособливаться к жестким внешним условиям жизни, как природным, так и социальным, породила противоречивый характер нашей ментальности, которая, в свою очередь, помогает нам выжить и сохранить себя как народ.

Кузнецова Евгения Владимировна
ДИАЛОГ КУЛЬТУР В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Безусловно, мы живем в эпоху становления нового мирового лингвопорядка, к которому привели политические события, создание новых коммуникационных каналов, демографические и миграционные процессы. В этой связи каждое лингвокультурное сообщество столкнулось с решением непростой для себя проблемы – как сохранить собственное этнокультурное своеобразие, язык, культурные традиции и одновременно стать активным участником интеграционно-глобализационных процессов. Идею плюролингвизма и сохранения национальной идентичности, безусловно, следует рассматривать в контексте межкультурной коммуникации, выстроить которую особенно важно, если мы хотим сохранить культурное и языковое своеобразие мира. Основную цель всех происходящих в современном мире процессов можно сформулировать как установление конструктивного диалога в общем культурно-коммуникативном пространстве. Главная задача такого диалога – это самореализация партнеров. В контексте актуального диалога культур эта проблема перерастает в актуальность самореализации каждой культуры в едином коммуникативном пространстве современного мира. Культурный фактор, безусловно, важен в коммуникации. Мы идентифицируем себя с личностью и вступаем в строительство взаимоотношений с другими личностями. Очевидно, что сохранение подлинной этнокультурной идентичности невозможно без сохранения традиционно связанного с ней языка. Но все же новая глобальная культура объективно ведет к стиранию культурного разнообразия и унификации культур, выстраивается единая глобальная технологическая цепочка; все, что не подходит по этот стандарт, выпадает из поля зрения и интересов владельцев технологических средств. Но отрицать глобализационно-интеграционные процессы в различных процессах на сегодняшний день бессмысленно. Соответственно современным условиям меняются роль и статус языка. Язык – это организационное орудие, и в данной ситуации он должен выступать как средство обмена деятельностью. Таким образом, ответ на вопрос: нужен ли человечеству, находящемуся на пути к единому коммуникативному

пространству, всеобщий язык – очевиден. Но также очевидно, что каждый отдельно взятый язык, как и каждая культура, – несомненная общечеловеческая ценность. И необходимо сохранить все существующее лингвокультурное многообразие, предотвращая все возможные конфликты.

Аникин Даниил Александрович
**СМЕНА ХРОНОТОПОВ В ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ
И СТАНОВЛЕНИЕ ПРЕЗЕНТИЗМА**

Современная эпоха, делающая прошлое чуть ли не ключевым пунктом, причиной тотальных расхождений, точкой бифуркации для многочисленных «расходящихся тропок» национальных интерпретаций, ставит вопрос об изменении самого характера взаимоотношений между настоящим и прошлым, между прошлым и будущим. Эта ситуация по-разному характеризуется современными исследователями. Кроме общей фразы о «кризисе исторического знания», которая красным пунктиром проходила через работы теоретиков уже в 80-ые годы, в конце XX века были сформулированы исследовательские позиции, пытающиеся объяснить изменение устоявшихся исторических нарративов.

Х.-У. Гумбрехт указывает на изменение хронотопов в историческом знании. С его точки зрения кризису подвергается не сама идея Прошлого как таковая, а то ее преломление, которое было сформировано в европейской культуре начала XIX века и было известно под названием «историзма». Историзм, по сути, всегда рассматривал прошлое как нечто, принципиально не схожее с настоящим и только в силу своей несхожести могущее быть подвергнутым исследованию и осмыслению. «Приверженцы историзма могут ценить воспоминания очевидцев, однако эти очевидцы не могут быть для них ни коллегами, ни тем более конкурентами». Но такое отношение представляется не единственным возможным соотношением прошлого и настоящего, а лишь одним из вариантов, поэтому ничего удивительного, как отмечает Х.-У. Гумбрехт, нет в том, что в современном мире появляются другие способы обращения к прошлому, например, «катарсис», «искупление» или «откровения». Ввиду исчезновения онтологической лакуны между прошлым и настоящим становится возможным возникновение странного, на первый взгляд, неологизма «современная история», который означает одну простую вещь – история все в большей степени становится частью настоящего.

Ноуменальная природа истории подразумевает единственную возможность ее изучения посредством анализа последовательности ее

феноменальных репрезентаций, плоских «срезов» исторического процесса. На смену хронологии истории приходит топология социальной и исторической памяти, определяющая новые методологические принципы, систему категорий и предмет исследований для новых поколений историков, философов и других представителей гуманитарных дисциплин. Изучение политики памяти как одного из наиболее существенных направлений «memory studies», претендующих в начале XXI века на звание новой парадигмы в гуманитарных науках, является задачей междисциплинарного исследования.

Миннуллин Арслан Нариманович
**МАЛЫЕ ГРУППЫ КАК ОСНОВНАЯ ДВИЖУЩАЯ
СИЛА СОЦИОГЕНЕЗИСА**

Развитие социума, как сложной субъект-системы, происходит благодаря стохастическим актам элементов социума – квантам творчества. Элементы этой сложной субъект-системы под влиянием законов эволюционного развития объединяются в малые группы (акторы со схожим внутренним состоянием, характеризующимся определенной потенцией). В дальнейшем эти малые группы, становясь «узловыми точками» структуры сложной субъект-системы, подобно кластерам материи, оказывают значительное влияние на окружающие элементы (сродни гравитационному воздействию в физической реальности), встраивая их в свою структуру посредством идеологического воздействия и привлечения коррелирующих с «узловыми точками» соседних элементов.

Идеология зарождается в соответствии с холистическим принципом при непосредственном взаимодействии определенного необходимого и достаточного для этого числа элементов сложной субъект-системы. Таким образом, идеология есть одна из характеристик сложной субъект-системы, образуемая как новое свойство, которым не обладают элементы субъект-системы сами по себе разрозненно.

В сложной субъект-системе может возникать и консолидироваться (что проявляется в интерференционных явлениях идеальной области социогенезиса), либо конфликтовать (явления деконструкции и нарушения внутреннего «стасиса системы», являющегося одним из ее устойчивых равновесных состояний) множество идеологий пропорционально количеству «узловых точек», обладающих уникальными свойствами. Эти свойства по сути являются базисом для возникновения идеологии, будучи мировоззренческими принципами. Для определенных групп это могут

быть экономические отношения, для других групп – религиозные догматы, для третьих – инстинкты, возведенные в ранг культа и т.п.

Для понимания природы возникновения «узловых точек» социума полезно рассмотреть теорию нулевых колебаний квантовых осцилляторов, не покоящихся даже при минимуме энергии в положении равновесия. Согласно этой теории, вакуум – не ничто, а нечто, обладающее потенциальностью для возникновения микрочастиц под воздействием энергии.

Такая сложная субъект-система как социум обладает потенциальностью к саморазвитию не только благодаря наличию системообразующих связей (по сути, ограничению степеней свободы для внутренних подсистем, являющихся «узловыми точками» и отдельных элементов социума), но и вопреки им. То есть отсутствие определенной связи между «узловыми точками» в определенный момент может являться критическим фактором для существования сложной субъект-системы, выводя ее из состояния равновесия и разрушая целостность системы (подобно негативной мутации организма), а в другой момент это отсутствие внутренней связи может благотворно повлиять на переход субъект-системы в иное равновесное состояние (подобно положительной мутации организма), характеризующееся укреплением структуры, приращением новых элементов, возникновением новых связей, в результате чего система обретает новые свойства, не характерные для нее ранее, и «статическая система» характеризуется повышением эффективности процессов, протекающих внутри системы. Это (наличие подобного свойства «асимметрии необходимости существования системообразующей связи») позволяет нам внедрить принцип историчности, так как каждое новое состояние системы, характеризующееся определенным «статисом», является уникальным.

Стеценко Денис Николаевич

ПЕРСОНАЛИЗАЦИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Что понимать под современной социальной философией? Существует ли возможность уловить системные признаки изменяющегося общественного сознания? Скептические оценки сходятся в том, что современное самосознание в первую очередь массовое, а потом уже дискретное. Концепции восприятия действительности преподносятся каналами коммуникации, интеллектуальный уровень невысок, понимание научных трендов сводится к экономической эффективности. Данный взгляд не дает общей картины. Современный житель крупных городов в большей степени осознанно существует в виде придатка к информационному самопорождающему потоку.

Человек-работник не просто стремится обеспечить себе досуг и сменить сферу деятельности в свободное время, а просто максимально возможно выходит из окружающей эмоциональной реальности. Интерактивная деятельность индивида заключается в построении уникального мира, зачастую отличного от оригинала. Новая реальность интегрируется в вымышленные миры других субъектов и это не продолжение социальной действительности, это конструирование новой. Стоит отметить, что чем сильнее экономическая сфера стремится развить индустрию комфорта, тем в конечном итоге она интенсивнее и отдаляет людей от социальной действительности. Привычные каналы коммуникации со временем потеряют былую популярность, так как несут в себе основную проблему – массовость. В действительности появится, да и уже появилось множество единичных систем коммуникации на базе уже существующих twitter, lj, instagram и т.п.

Отвечая на вопрос, поставленный в самом начале, необходимо принять неопределенность существующего положения вещей. Футурологи в основном говорят сейчас об эре дополненной реальности, которая в конечном итоге заменит привычную, вытеснит ее электронной силой эмоциональных суррогатов.

Румянцева Асия Михайловна
**ПРОБЛЕМА СОЦИАЛИЗАЦИИ ЧЕЛОВЕКА
В ВИРТУАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ**

Развитие современного общества происходит под влиянием человеческой мысли. Технологии являются продуктом мыслительного процесса, развиваются ускоренными темпами. Фундаментальные науки стремятся к конвергенции, наблюдается эмерджентность (качественные изменения) объектов. Конвергирующие технологии формируются на базе новых знаний о тех или иных объектах. Примерами появления новых изменений в науке является возникновение нано-, био-, микро-технологий; активная исследовательская работа в направлении изучения мозга человека, его способностей и особенностей; попытки создания искусственного интеллекта.

Конвергирующие процессы предполагают не только преобразование научных парадигм, но и изменение социальных институтов общества, изменение сознания человека, а также изменение отношения человека к установленным социальным нормам. Человек, имея возможность потребления виртуальных продуктов, приобщается к новым культурным

ценностям виртуального пространства. Общась через Интернет, человек заменяет процесс прямой коммуникации опосредованной. Изменения затронули социальную сферу.

Существование человека в константной и виртуальной реальностях порождает вопрос о социализации. В условиях константной реальности развитие психики личности человека характеризуется историей, в которой ступени психики неразрывно связаны. Каждая ступень характеризуется определенным состоянием психологических процессов и свойств личности, определенной структурой; таким образом, развитие – это качественный переход из одного состояния в другое. Процесс развития человека в условиях виртуальной реальности является неконтролируемым, человеку предоставлена возможность направлять свое развитие по своему усмотрению. Это обусловлено тем, что виртуальная реальность не имеет границ, а технологические процессы дают возможность раздвинуть границы константной реальности.

Появление таких определений, как «киберсоциализация», «технократическое мышление» и др., ставят вопрос о том, что будет с человеком в будущем: станет ли он полностью зависимым от машинной техники, и насколько опасным будет для человека использование искусственного интеллекта в повседневном пользовании.

Человек запрограммирован на развитие, порождает технологии, которые позволяют ему изменять реальность вокруг, забывать социальные нормы, которые складывались тысячелетиями, создавая продукты сознания, человек облегчает себе существование в реальности. Виртуальность становится вторым миром, который сглаживает все проблемы константной реальности. Изучение свойств виртуальной реальности позволит сделать вывод о дальнейшем развитии человека.

Науменко Олег Александрович
**ИНВАЙРОНМЕНТАЛИЗМ КАК ИДЕОЛОГИЯ
В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ**

Инвайронментализм (с англ. environment – «окружающая среда») – это, прежде всего, общетеоретическая и мировоззренческая ориентация, в центре внимания которой находится взаимодействие социальных образований со средой их обитания, проявляющееся в различных сферах теоретизирования, таких как социология, философия, право, этика, эстетика и т.п.

В философии инвайронментализм раздвигает рамки локального сообщества и экстраполирует свой понятийно-категориальный аппарат на

глобальный уровень. Ключевой особенностью инвайронментализма является то, что он развивается не только как теория, но и как определённая коммуникативная практика, направленная на расширение когнитивной и праксеологической области деятельности человека и формирование экологически ориентированной «жизненной политики» общества. Это означает, что научная цель инвайронментализма преломляется в задачу создать лучшие условия для жизни человека и всего живого на земле.

Восстановить гармонию человека и природы – это призрачная идея, заниматься воплощением которой просто бессмысленно. Концепции инвайронментализма, среди которых консервационизм, экологизм и др., направлены на сохранение имеющегося природного генофонда путём ужесточения морально-этических и главное – правовых норм.

У оппонентов инвайронментализма главным аргументом против является примат ценности окружающей среды над ценностью человеческого существования. Это не совсем корректное аргументирование. Действительно, радикально настроенные экологи готовы пойти на определённые репрессии по отношению к некоторым потребностям человека с целью сохранения экосистем. Но делается это, в первую очередь, для спасения самого человека, для возможности жизни и существования будущих поколений людей.

Инвайронментализм сегодня может претендовать на роль глобальной идеологии, способной объединить всё человечество для решения не только экологических, но и других проблем. Главной и основной ценностью в инвайронментализме является «среда», но среда не в обыденном её понимании, а среда, находящаяся между субъектом – Я – и объектом – Другим. Окружающая среда испытывает на себе непосильный гнёт, который постепенно слагается в катастрофические последствия. Формирование экологического сознания и экологической ответственности является поворотным пунктом в переходе к «Новой экологической парадигме» (или «Новой инвайронментальной парадигме»), наметившейся в инвайронментализме к концу XX века.

Основными рычагами воздействия на формирование подлинно экологического сознания и рационального отношения к окружающей среде является пропаганда экологически активного образа жизни, призыв к пользованию экологически безопасными источниками энергии и техническими средствами. Конечно, это дело не одного десятилетия, но важно, чтобы процесс целенаправленно двигался к промежуточной цели – формированию экологической ответственности за свою промышленную, хозяйственную и бытовую деятельность.

Карташова Елена Ростиславовна, Фитискина Надежда Викторовна
**НЕКОТОРЫЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ
ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ СТРАТЕГИИ С ПОЗИЦИИ БИОПОЛИТИКИ**

В связи с нарастанием глобальных экологических проблем с позиции биополитики наиболее востребованным является анализ биосоциальных систем, их организованности и целостности. При выработке экологической стратегии в человеческом социуме весьма полезным, на наш взгляд, окажется развитие сетевых структур, объединяющих естествоиспытателей и философов, отчетливо представляющих, что с нарушением определенного биосферного баланса нить в будущее для человечества может прерваться.

Роль сетевой организации системы человеческого социума во многом зависит от активности и личностного воздействия лидеров, их целеустремленности. Например, лидеров сетевой структуры, имеющей экологическую направленность: эколога, физика, организатора Алтайского заповедника А. Абрамова, автора двух книг об Альберте Швейцере, активно ратующего за гуманистическое мировоззрение; эколога, генетика, философа В.П. Головина, более двух десятилетий организующего и проводящего Международные научные симпозиумы, на которых вырабатываются общие концепции защиты био-ноосферы (Крым); философа, медика, математика В.И. Моисеева, организатора научно-практических конференций по философским проблемам биологии и медицины (Москва); биолога, эколога, философа А.В. Олескина, разрабатывающего проблемы биополитики, коммуникации в мире живого, включая человеческий социум (Москва); философа Н.М. Солодухо, выдвинувшего концепцию всеобщей экологии, интегрирующей современные экологизированные направления различных научных и научно-технических дисциплин с философскими знаниями (Казань), – всех связывают цели, идеи и ценности, отражающие «отношение ко всему сущему», экофилософское мировоззрение. Данные философы и естествоиспытатели широко образованы, являются хорошими организаторами (руководят институтами, кафедрами, научными направлениями), отличаются яркостью и глубиной мысли, чем привлекают к себе активных членов социума, которым свойственна самоответственность и стремление улучшить экологическую ситуацию на планете, что совпадает с их духовными устремлениями и приводит к «мышлению сообща». Возникшие ассоциации, построенные на принципах децентрализованной иерархии и частичного лидерства, производят мировоззренческие изменения вокруг себя, охватывающие ценностные ориентиры, осуществляют дальнейшую передачу информации. Данная информация может оказать

решающее воздействие на общество. Сопоставим отмечаемые в естественных науках понятия: критической массы (физика, химия), в биоэнергетике передачу информации на полевом уровне, в биополитике представления о чувстве кворума. Увеличение числа людей философски мыслящих и участвующих в экологизации всего общества важно для того, чтобы био-ноосфера способствовала развитию, а не деградации человечества.

Малкин Иосиф Гилевич
**О НЕОБХОДИМОСТИ НОВОЙ КОНЦЕПЦИИ
ЭВОЛЮЦИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА**

Выводы четвертого доклада комиссии ООН (IPCC, 2007) по изменению климата выглядят удручающе: повышение концентрации парниковых газов, опасное повышение глобальной температуры, таяние ледников, подъем уровня океана, угроза стихийных бедствий, эрозия почвы, нехватка продуктов питания и т.д. Если к этому добавить неконтролируемый рост населения земли, то становится понятным, что мы переживаем в настоящее время глобальные экологические катаклизмы, грозящие перерасти в масштабную экологическую катастрофу. Изменение климата, согласно общепринятой оценке ученых, происходит благодаря антропогенному фактору. Большинство экспертов сходятся во мнении, что в течение следующих нескольких десятилетий мир потенциально подвергнется опасным изменениям климата, которые окажут значительное воздействие почти на все сферы нашей жизни, в частности на экономику и общественные отношения.

Глобальный экономический кризис неразрывно связан с кризисом экологии. Исходя из этого, можно сделать однозначный вывод, что модель эволюции человечества в целом требует радикального пересмотра. Но во имя спасения природы и человека пересмотр системы эволюции человечества должен произойти очень быстро. Промедление недопустимо.

Новая концепция развития общества должна строиться на прочном философском фундаменте. Этим фундаментом может служить учение о ноосфере гениального русского ученого Владимира Ивановича Вернадского, чей 150-летний юбилей отмечается в этом году. В.И. Вернадский, которого справедливо называют Ломоносовым XX века, пророчески предостерегал, говорил о недопустимости «бессознательного» безответственного отношения к природе. На самом деле, новую концепцию развития можно выработать с учетом выбора прогрессивных философских идей прошлого. Гениальные философы, ученые, художники, музыканты, писатели выражали, в сущности, одни идеи устройства

человеческого общества. В основе этих идей лежат высокие гуманистические принципы – доброта, равенство и справедливость.

В настоящее время мы переживаем упадок мировой культуры, обусловленный (в угоду меркантильным интересам современного бизнеса) упрощенным утилитарным механистическим взглядом на природу и человека. Необходимо возрождение великой мировой культуры. Без этого прогресс в будущем невозможен.

Современным философам, ученым, инженерам, деятелям науки и искусства, политикам, религиозным лидерам необходимо объединить усилия для выработки единой общемировой глобальной философской концепции устойчивого развития общества и общественных отношений с учетом сохранения индивидуальных особенностей культурного и исторического наследия народов. Необходимо разработать проект будущего человечества. Этот проект должен пройти взаимное согласование всех стран и претворяться в жизнь под эгидой ООН.

Щекочихин Виктор Владимирович
**ФИЛОСОФСКО-МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ
ОБОСНОВАНИЯ КОСМИЗМА – ИДЕОЛОГИИ
ЦЕЛОСТНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ ЗЕМЛЯН**

Эволюционный путь человечества последние 25 лет имеет черты неординарного развития. Наиболее значимым событием конца XX – начала XXI века, несомненно, стало устранение конфронтации Восток-Запад. Идеологии холодной войны были выброшены на свалку истории.

Происходящие процессы глобализации позволили говорить о более совершенном сотрудничестве стран мирового сообщества. Происходит дальнейший процесс единения человечества. Новая ситуация в мире потребовала обновленного философско-мировоззренческого обоснования глобальных тенденций развития мира.

Свободные рыночные конкурентные отношения в экономике стали локомотивом становления и развития политической и социальной экономической жизни большинства стран формирующейся целостной цивилизации землян.

Многие мыслители, в том числе среди ученых, скептически относятся к выработке единой универсальной научно-теоретической идеи единения жителей Земли, формированию новой парадигмы развития мирового сообщества, основанной на идеологии планетарного сознания.

Представляется, что события, характеризующие «успехи» глобализации, позволяют утверждать, что и успешная работа ООН, как прототипа органа законодательного обеспечения мировой цивилизации землян, и относительно частые встречи (саммиты) «большой двадцатки» (G20), как координатора (прототипа) Всемирного Правительства, и его Президиума – «восьмерки» («Семь + 1») – несомненно, продвигает страны мира к новой системе миропорядка, где, как минимум, для начала не будет ни однополярного, ни многополярного мира, а сформируется целостная цивилизация Землян с идеологией космизма, основанной на планетарном сознании жителей Земли.

В российском научном сообществе много внимания уделяется выработке научно-теоретического обоснования путей выхода из кризисных ситуаций, возникших после распада СССР и упразднения стран социалистического содружества. Представляется, что острые кризисные явления во всех сферах российской жизни – не национальная проблема. Очевидно, что кризис развития распространился на все мировое сообщество. Общецивилизационный кризис затронул национальные интересы большинства стран мира.

Пути выхода из мирового кризиса и устранения кризисных явлений в России имеют общие черты. Беспорядок в окружающей жизни начинается с беспорядка в голове каждого землянина. Для упорядочивания личного мировоззрения и формирования единых усилий по совершенствованию мироустройства крайне необходим научно-обоснованный выбор новой парадигмы развития мира, а для ее обоснования новая идеология развития.

Научное сообщество той страны, которая предложит философско-мировоззренческое обоснование идеологии развития мира, станет флагманом («сверхдержавой») в построении будущего миропорядка.

Космизм – это та идеология, которую великая (первая) космическая держава – Россия – обязана предложить миру в качестве обоснования пути движения вперед, в том числе в части консолидации усилий и возможностей (общемировых ресурсов) для преодоления кризисных явлений.

Исследование и освоение космоса – настолько емкая задача, что она способна нацелить человечество на созидательные свершения. Даже общемировой Саммит «РИО +20» не выходит на мировоззренческий уровень, который может предложить космизм.

Продвинув идеологию космизма как национальную идею России, россияне могут стать лидерами развития мирового сообщества.

3 сессия
27 апреля, 10.00–12.00

Липатова Ольга Анатольевна
**ДИСКУРС СОЦИАЛЬНОГО
В АНАЛИЗЕ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ СИТУАЦИИ**

В последнее время в гуманитарной литературе часто используется словосочетание «социокультурный»/«социально-культурный» аспект, дискурс; «социокультурный проект», социокультурная ситуация и т.д. Несмотря на широкий обзор представленных категорий, возникает необходимость разъяснения феномена «социального» и его роли в анализе социокультурной ситуации. Категория социального в гуманитарной науке является довольно неоднозначной: так, например, долгое время в философии бытовала точка зрения, когда социальное и общественное рассматривались как синонимы. Раскрывая диалектику этих понятий, Н.А.Терещенко справедливо замечает, что «социальное – это технология общественного» (Терещенко Н.А. Социальная философия в ситуации «смерти социального»...).

Феномен «социального» является порождением западной философской традиции: так, Бодрийяр понимает его как продукт дезинтеграции символического обмена; как «остаток», который нарастает; состояние, которого больше нет.

Сама категория социального, на наш взгляд, означает бытие «здесь-и-сейчас», в отличие от культуры, которая, по мнению Л.П. Карсавина, всегда есть стремление к Абсолюту. Действительно, идея культуры определяется отношением к Абсолюту (Богу, истине, благу, бытию, красоте). Л.П. Карсавин считал, что плодотворным для постижения культур является изучение ее религиозных качествований. Идея культуры представляет собой теофанию или обнаружение Абсолютного (в Нем самом непостижимого) в относительном (без и вне его не сущем). Благодаря интенции к Абсолюту субъект истории преодолевает свои актуальные моменты (субъекта общества, субъекта культуры, субъекта цивилизации), обретая в этом преодолении воплощение, всегда личностное, по мере восприятия и труда жизни, труда интерпретации, направленного на вхождение – освоение (социализация, аккультурация) накопленного в становлении человеческого рода опыта бытия.

На наш взгляд, сегодня изменилось само содержание социальности. Мы имеем дело не столько с ее «смертью» или «завершением», сколько с ее индивидуализированной формой. Социокультурную ситуацию мы

понимаем как единство конечного и бесконечного, времени, эпохи, исторического периода, со-временности (как процесс совмещения времен), состояния социальных структур и структур культуры в синхронии. Дискурс социального является средством конституирования социокультурной ситуации, позволяющей анализировать состояния социальных структур, институциональных форм, культурных практик.

Вавилова Жанна Евгеньевна

СУЩНОСТЬ СОЦИАЛЬНОГО СУБЪЕКТА В ДИАЛОГЕ

В процессе своего развития социальный субъект, будь то группа или индивид, ощущает непреодолимое стремление передать свою сущность Другому (термин М.Бахтина) – партнеру, другу или врагу, родственнику, соседу, случайному знакомому. Самоопределение субъекта как социального изначально репрезентирует его в качестве открытой системы, которой имманентна диалогичность. Стремление к установлению взаимопонимания, однако, неизменно наталкивается на препятствие, когда сообщение, сформулированное сознанием исходного субъекта, пытается проникнуть в ментальную сферу его партнера. Даже искренне настроенного коммуниканта, в совершенстве владеющего репертуаром собеседника, ожидает столкновение с тем, что, по словам Канта, абсолютное познание сущности невозможно. Другому откроется явление, связанное с сущностью, но не тождественное ей.

Этот механизм предстает еще более сложным, если принять во внимание, что исходный субъект может мыслить себя не таким, каков он в сущности. Тем самым, проецируя собственное восприятие самого себя вовне, он пытается раскрыть Другому лишь явление. Так в попытке передать свою идентичность субъект плодит множество образов (или имиджей), которые формируются в сознании его коммуникативных партнеров (публик, аудиторий, государств, групп и индивидов) и могут противоречить друг другу.

С другой стороны, преследуя свои интересы, субъект может быть настроен на конструирование в сознании Другого заведомо искаженного образа посредством разнообразных семиотических систем. Например, мифотворчество стало активно использоваться не только в ткани художественных произведений, но и в риторике корпораций и государств, нацеленной на установление отношений с публиками. Такие сообщения, пропитанные аллюзиями и реминисценциями, становятся самоценными, приобретая постмодернистскую коллажность, но теряя извечный, строгий, чистый импульс – стремление раскрыть себя Другому, дать объяснение, максимально приближенное к реальности, к сущности.

Клюшина Елена Владимировна
**КОММУНИКАЦИЯ КАК ФОРМА СОЦИАЛЬНОГО
ИНФОРМАЦИОННОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ**

Коммуникация есть социально обусловленный процесс передачи и восприятия информации в условиях межличностного общения, и в целом (*conditio sine qua non*) – необходимое, неперенное условие жизни человека и порядка в обществе.

Коммуникация, будучи способом социального бытия, структурирует и упорядочивает его, обеспечивает единство и гармонизацию социальной структуры, имея целью выработку единых действий отдельных личностей, социальных групп и общества в целом.

Коммуникация индивидуальна, так как выражается в эмоциональном, психическом состоянии взаимодействующих субъектов, отражает уровень перцептивных и коммуникативных способностей, потребностей агентов. Вместе с тем коммуникация социальна, поскольку выступает индивидуальной формой отражения и проявления социальной действительности через демонстрацию представлений о мире, социально-ценностных ориентаций, норм поведения, уровней притязаний, свойственных той или иной социальной группе или обществу в целом. Поэтому самую социальную коммуникацию можно рассматривать как совместную деятельность социальных акторов, в ходе которой осознаются потребности.

Коммуникация является формой социального информационного взаимодействия. Содержанием любой социальной и психической системы выступает значение, результат самореференции системы.

Коммуникация, по Н. Луману, устанавливается через синтез трех различных селекций: селекции информации, селекции сообщения этой информации и (селективного) понимания (или непонимания) сообщения и его информации. Каждую из трех составляющих можно также представить в виде процесса информационного взаимодействия: выбор содержания информации обусловлен информационным взаимодействием системы и среды; выбор сообщения этой информации обусловлен взаимодействием системы и среды, при котором система понимает дифференциацию между сообщением и несообщением относительно среды; понимание также возможно только при условии информационного взаимодействия. Понимание в самой коммуникативной системе служит условием соединения для дальнейших коммуникаций. Нет социальной информации, сообщения и понимания без коммуникации.

Мыслитель, аналитик, рассматривая мир как целостность, ставит вопрос о своем месте в этом мире и своей функции как наблюдателя, «переживая» этот мир. В этом заключается сущность социального информационного взаимодействия, выраженного для наблюдателя в виде социальной коммуникации.

Фёдорова Жанна Викторовна

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ЦЕНЗУРЫ

В общем смысле цензура понимается как регулятор любых информационных потоков, циркулирующих в обществе. С нашей точки зрения, можно выделить ряд теоретико-методологических подходов к ней. Во-первых, это *историко-генетический подход*, где объектом изучения становятся история возникновения цензуры и цензурных учреждений, специфика их функционирования в различные исторические периоды, а также цензорская деятельность того или иного лица или анализ взглядов на цензуру и свободу слова. Примером такого подхода являются не только многочисленные диссертационные исследования, выполненные в рамках истории, филологии, юриспруденции, но и комплексные монографические работы, подобные книге ««У мысли стоя на часах...»: цензоры России и цензура», подготовленной на факультете журналистики СПбГУ. В рамках историко-генетического подхода современных исследователей интересует ответ на вопросы о том, кто мог стать цензором в России в разные периоды существования цензуры, какие люди ежедневно творили цензурную историю.

Менее развит *социально-философский подход*, где цензуру можно рассматривать как форму системного контроля над социальной информацией. Социально-философский подход заключается в анализе цензуры как имманентного триединства – ее социальной, культурологичности и институциональности. Значимой и пока единственной работой в этом направлении является кандидатская диссертация И.Е. Левченко «Цензура как социальное явление».

Итак, в определении цензуры есть важный момент, осмысление которого является актуальным для современной науки, а именно – неотделимость цензуры от общества и, как следствие, от власти. Ряд авторов (М. Федотов, И. Левченко) говорит о контроле *властей* над информацией и о ее ограничении, если она признается этими *властями* нежелательной или вредной; о системе контроля за информацией со стороны организующей и направляющей инстанции, наделенной *властью*. Следовательно, цензура как система осуществления надзора над

информацией оказывается инструментом сохранения и поддержания власти. Цензура, таким образом, – это общественно-политический институт, один из органов исполнительной власти.

Как предпосылка, условие возникновения, развития и функционирования цензуры, власть обеспечивает выполнение ее главных социальных функций – контроля (отслеживание, оценка, классификация информации) и охраны (сохранение государственных, военных и других секретов). Также можно выделить ее манипулятивную, профилактическую, санкционирующую, коммуникативную и трансляционную функции.

Бусыгина Ольга Вадимовна

ИМИТАТИВНАЯ ФУНКЦИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ИНФОРМАЦИИ

На социальном уровне потребность в информации проявляется как потребность в подражании. Имитативность является важнейшим рефлексом в регуляции поведения. Французский социолог и криминалист Габриэль Тард считал способность к подражанию одним из коренных свойств человеческой природы. Он указывал на ее определяющую роль в общественной жизни, в становлении различных социальных образований, групповых и общественных ценностей и норм (задолго до него о *mimesis* говорили Платон и Аристотель).

Тард исходил из того, что в основе социальной деятельности лежит психологический настрой отдельных людей и социальных групп. В процессе их взаимодействия один человек или социальная группа подражает другим. Во взаимном подражании людей философ видит изначальный элемент социальности, основной способ существования и развития личности, социальных групп и общества.

«Социальный организм по сути своей подражательный», – утверждал Г. Тард. Он пояснял, что подражание играет в обществе такую же роль, как и наследственность в живых организмах, и рассматривал подражание как усвоение и повторение людьми того нового, что появляется в той или иной сфере общественной жизни. Этим новым могут быть малые и большие изобретения и открытия, совершенствующие быт людей, их производственную, познавательную и иную деятельность, расширяющие их власть над природой, обогащающие отношение между ними. «Изобретение и подражание – таков основной элементарный общественный процесс», – делает вывод Тард.

Все новые новации, будь то изобретения или открытия, представляют собой акты творчества наиболее способных и талантливых, которые затем

усваиваются и повторяются многими людьми. В результате человеческие изобретения и открытия порождают огромное количество подражаний, распространяемых по всему миру.

«Общество – это подражание», – афористически заключает Тард. Изобретения и открытия одних становятся достоянием многих. Он считал, что подражания возникают на почве социально-психологических отношений между людьми и направлены на выполнение вполне определенных функций, связанных с удовлетворением потребностей людей, достижением какой-либо пользы.

Подражательные отношения в обществе должны вести не к унификации и обеднению (усреднению) образа жизни и культуры народов, а к их обогащению.

Николай Алексеевич фон Эссен

КЛАССИФИКАЦИЯ СОВРЕМЕННЫХ ПОЛИТИКО-КОММУНИКАТИВНЫХ СТРАТЕГИЙ И ТАКТИК

Большинство исследователей политической лингвистики в определении коммуникативной стратегии придерживаются схожих точек зрения, но в вопросе классификации стратегий единства нет. По большому счёту, исследователи действуют исходя из того, какой исторический период существования предвыборного дискурса входит в сферу их научных интересов.

Основываясь на анализе политических коммуникаций последних десятилетий, мы предлагаем разделять стратегии политического дискурса на два вида: конфронтация и солидаризация. Под стратегиями конфронтации мы понимаем такие приёмы, как диффамация, делигитимация, тактика запугивания или устрашения, использование мифа этнотравмы, социального неравенства, тактики обвинения, оскорбления и т.д. Под стратегией солидаризации мы понимаем приёмы кооперации, презентации, обещания.

Нам близка точка зрения О.Л. Михалёвой, согласно которой стратегии делятся на три группы: «на повышение», «на понижение» и стратегии театральности. Однако карнавальность и театральность, на наш взгляд, свойственны в целом современной реальности. Театральность – это одна из характеристик современного состояния общественной жизни, а не только коммуникативных стратегий. Особенно указанное обстоятельство проявляется в условиях проникновения во все сферы жизнедеятельности человека средств массовой коммуникации и процессов глобализации как

следствия неограниченной и всеобъемлющей деятельности СМК. Поэтому в своей классификации мы делим стратегии на два вида, описанные выше.

Касаясь классификации тактик предвыборного дискурса, отметим, что опыт политических коммуникаций последних десятилетий демонстрирует нам широкий спектр приёмов политической борьбы. Важным моментом является тот факт, что нет и не будет одного и единого набора тактик предвыборного дискурса. На каждом этапе политических процессов появляются (или будут появляться) новые общественные условия, новые технологии – прогнозировать данные изменения практически невозможно. Точно так же невозможно прогнозировать появление новых тактик.

Гедзь Кирилл Николаевич

СПОСОБНОСТИ ВООБРАЖЕНИЯ И РЕЧИ В АСПЕКТЕ ПОТРЕБИТЕЛЬСКОЙ ОРИЕНТАЦИИ МАССОВОГО СОЗНАНИЯ

Современная социальная философия наблюдает парадоксальную ситуацию. С одной стороны, причина центральных социокультурных проблем современности проистекает из потребительского характера жизнедеятельности. С другой стороны, капитализм представляет собой общественную формацию, сущность которой состоит в интенсификации производства. Если сферу производства можно охарактеризовать как эффективную, то феномен гипер-потребления относится только лишь к сфере досуга? Проявляется ли потребительская ориентация современного индивида во время трудового процесса? Пролетарий относится к труду как к бременю так же, как, возможно, женщина к беременности. Целью труда является заработная плата, а не создание общественно полезного продукта. Несмотря на то, что работник эффективно создает полезный продукт, его сознание находится в «режиме ожидания» досуга, когда он наконец-то сможет вновь «обрести свою сущность» в потреблении. Перед социо-гуманитарными науками в наше время остро встает следующий вопрос: как возможен переход от потребительской ориентации сознания к производительной?

Анализ массового сознания с неизбежностью сталкивается с его фантазматическим (утопическим, воображаемым) характером. Любое действие человека массы имеет целью утверждение образа «Я» в том или ином воображаемом хронотопе. Иными словами, масса характеризуется не только неопределенностью качеств, внутренней недифференцированностью, но в то же время ведет себя как всеобщая индивидуальность. Следовательно, современное общество в лице своих представителей демонстрирует абстрактно-всеобщую природу человека и открывает возможность

исследования конкретных признаков социальной природы (второй природы) человека.

«Прибавочное» потребление, в отличие от удовлетворения базовых потребностей, имеет индивидуализирующий характер. Сущность такого потребления состоит в индивидуальной манифестации определенных социальных качеств, действительных или воображаемых. Такое потребление может быть рассмотрено как производство образа «Я».

В качестве альтернативы культурам воображения мы рассматриваем культуру слова. По нашему мнению, духовное производство и потребление имеют в качестве оснований соответственно способности воображения и речи. Если «прибавочное» потребление – это акт духовного производства «Я» в модусе самосозерцания, то единственной альтернативой может выступить такая деятельность, которая не только затормаживает автономные процессы воображения (телесные действия), но и переводит сознание из пассивного в активный режим. Речь способна вывести индивида из его самозамкнутости, производимой функциями воображения.

Такие виды духовного производства, как литература, наука и философия, покоятся на речевых текстах и сами по форме реализации предстают процессами речевого диалога. Современное состояние культуры выражает этот фундаментальный антагонизм всеобщих человеческих способностей в форме противостояния «безмолвного (но воображающего) большинства» и человека слова.

Сафина Айнур Маратовна
**«НЕВОЗМОЖНОЕ ВОЗМОЖНО»,
 ИЛИ НОВЫЕ ФОРМЫ СОЦИАЛЬНОСТИ
 В ПРОСТРАНСТВЕ ИНТЕРНЕТА**

Проблема трансформации социальных отношений под влиянием Интернет-сети является весьма популярной в современной социальной теории. Данная статья представляет собой попытку раскрыть еще один весьма неожиданный аспект этого вопроса – социально-эстетический.

Во-первых, Интернет, очевидно, трансформирует некоторые традиционные формы и конфигурации социальных отношений. Но гораздо более интересным является то, что он создает условия для возникновения таких сообществ, которые без и вне Интернета являются по определению невозможными. Специфика таких сообществ состоит в том, что они парадоксальным образом объединяют людей, не имеющих ничего общего, создавая социальность вне общности. Если традиционные сообщества

объединяют людей по принципу сходства (наличие общих или взаимодополняющих интересов, целей и т.д.), то здесь люди объединяются по принципу различия. Сообщество в Интернете аналогично принципиальному difference Ж.Деррида – это то, чем человек отличается от самого себя.

Во-вторых, феноменом, скрепляющим это сообщество, является так называемый коммуникативный образ (О.Аронсон). Коммуникативный образ – это не образ чего-либо, а какой угодно образ, т.е. минимально заряженный смыслом, анонимный, непривилегированный. В силу минимальности своего содержания, он объединяет и притягивает каких угодно людей. В результате образуется коммуникативное сообщество – сообщество случайных, каких угодно людей. Коммуникация тем и отличается от общения, что не предполагает наличия общих интересов. Примером таких образов и сообществ является, например, народная поэзия в Интернете. Ее особенностью является то, что художественный образ здесь изначально создается как способный к автономной активности. Он первичен по отношению к коммуникативному сообществу: не сообщество выражает себя в нем, но образ создает вокруг себя сообщество. Примечательно, что еще до возникновения Интернета сама поэзия предвосхищает возможность такой автономности художественного образа. Так, в 20-х гг. XX в. Эзра Паунд разрабатывает вортекс как поэтическую форму, способную к саморазвитию. Этот же механизм, по сути, описывается М. Эпштейном в «Проективном словаре» как метабола. Отметим, что коммуникативный образ заставляет людей стремиться не друг к другу, а только к самому образу как недостижимому центру их притяжения. При этом вслед за Э. Лакло мы можем предположить, что этим недостижимым центром является само общество.

Фаттахов Динар Камилевич

ФИЛОСОФИЯ ИНФОРМАЦИОННОЙ ВОЙНЫ

Информационное противоборство на современном этапе (в эпоху глобализации) в геополитике выходит на совершенно другой уровень, нежели простое противостояние геополитических субъектов на информационном поле – идет борьба за формирование «реальности» для большинства человечества, и в данном контексте совершенно правомерно ставить знак равенства между двумя понятиями – война гражданская и война информационная, так как информационные технологии, которые формируют «реальность» каждого индивида посредством вторжения в его информационное поле, заставляют верить в то, что выгодно инициатору данной войны.

Основополагающим правилом данного противоборства (информационной войны) можно считать то, что заставить человека верить в какое-либо событие / реальность можно исключительно модулируя поток информации. Самым же главным этапом, который влияет на успех информационной войны, можно считать начальный уровень захвата информационного пространства и скорость вброса информации по каналам средств массовой информации. Одним из ключевых понятий в ходе информационного противоборства является «механизм информационной инерции», который отвечает за то, что информация живет своей собственной жизнью после ее непосредственного вброса в информационное поле. Средства массовой информации, не имеющие конкретных политических мотивов, начинают распространение информации, интерпретируя ее в самых неожиданных формах и вариантах.

Технологии информационной войны являются наиболее опасным оружием, с которым столкнулось человечество в эпоху информационных технологий, – происходит подмена понятий, изменение мировоззрения, изменения целей и приоритетов огромного количества людей, происходят процессы разрушения социума изнутри. И все это происходит незаметно для каждого из тех, кто попал под действие информационных «диктаторов», которые решают свои политические задачи.

Чурашова Екатерина Александровна

ЦЕНА СУВЕРЕНИТЕТА

В последнее время в средствах массовой информации все чаще появляются заявления о государственном банкротстве, или суверенном дефолте. То, что раньше было вполне естественным для корпорации, приобретает реальные формы и для государства. Что скрывает за собой этот сухой и чисто экономический, на первый взгляд, термин? При признании государства банкротом принимается решение о назначении управляющего в отношении государства-банкрота. С этого момента прекращают работу и распускаются государственные органы исполнительной и законодательной власти. Если в течение одного года не удастся предотвратить банкротство, все государственное имущество распродается с торгов. Страна, таким образом, перестает существовать как суверенное государство.

Многие аналитики представляют государственное банкротство как выгодное и «респектабельное» стратегическое решение: возможность отказаться от всех долгов и не принимать экстренных мер экономии в обмен на национальный суверенитет. Получается, то, ради чего еще в

недалеком прошлом народ жертвовал не только сытым благополучием, но и жизнью миллионов граждан, – может без лишней сентиментальности приобрести экономическую форму и также по экономическим законам «выгодно» обменяться. Перед таким предложением уже официально поставлена Греция – передать свои права на самоопределение в обмен на прощение долга. Ситуацию, в которой судьба страны зависит даже не от стран-противников, а от некоего безликого Всемирного банка, можно считать новым типом бескровного завоевания. Следом за Грецией стоят в очереди Испания, Португалия, Италия. Если операция по захвату этих стран пройдет успешно, за ними последуют и другие европейские страны, с виду цветущие, но уже подгнивающие изнутри.

По мнению политолога М. Демурина, единственный способ сохранить национальную независимость – это обретение духовной суверенности: если нет независимости духовной, традиционной иерархии ценностей, а во главе угла не стоят интересы страны и народа в целом, а не какого-то класса или корпорации, то политическая и экономическая суверенность невозможна и бессмысленна.

Заочное участие
(алфавитный порядок)

Бурнаев Ш.Н.

ФИЛОСОФСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ПОНЯТИЙ «ЛИЧНОСТЬ», «ДУХОВНОСТЬ», «ДУХОВНАЯ СРЕДА»

Древнегреческие мыслители, например, Сократ, следовали изречению «Познай самого себя». Это одна из главных тем философского исследования, которая еще не утратила свою актуальность. На формирование личности влияют многие факторы, поэтому вопрос о том, что такое личность и как человек становится личностью, непростой. Как известно, новорожденный ребенок, первобытный дикарь или сумасшедший не являются личностями, так как у них отсутствуют личностные качества или они утрачены в процессе психической болезни. Когда двух-трехлетний ребенок хочет самостоятельно сделать что-то и говорит: «Я – сам», – в нем начинают появляться личностные качества, но ребенок еще не личность, а начинает проходить трудный путь становления индивида к социальному индивиду, становится человеком, а затем личностью. Любой человек, если он живет в обществе, осваивает и пользуется социально-культурным опытом человечества и готов нести

ответственность за свои действия и поведение; он является личностью, поэтому любой социальный индивид (человек), если он психически здоров и дееспособен, – есть личность. Процесс формирования человека как личности уже начинается с двух-трехлетнего возраста и продолжается до глубокой старости, пока человек здраво мыслит. Этот процесс непосредственно связан с духовностью. Под духовностью понимается совокупность духовных ценностей или все формы и уровни общественного сознания, выработанные в течение всей истории культуры человечества, духовный (внутренний мир) человека и человечества, ставший образом жизни каждого человека (каждой личности). Человек, становясь личностью, приобретает в течение жизни духовные ценности, которые в дальнейшем помогают ему жить, становясь его образом жизни и действия. Человека с детства окружает духовная среда, которая включает в себя все формы и уровни общественного сознания, а именно: политическое, религиозное, моральное, эстетическое, правовое, науку и философию, индивидуальное сознание, общественную психологию и идеологию, – все это человек приобретает в течение всей жизни, «плодами» чего он пользуется всю жизнь; она формирует его духовный мир, становится его образом жизни. Духовная среда помогает формировать человека как личность, совершенствуя его, доводя до гармонично развитой личности.

Бухараев Владимир Миннетович, Степаненко Герман Николаевич,
Тузов Михаил Леонидович

ИНТЕРПЕЛЛЯЦИЯ POSTMORTEM КАК ИДЕОЛОГИЧЕСКИЙ ЖЕСТ

В номенклатуре форм бытийствования идеологии, взятой в расширительном смысле в качестве воплощения дискурса с некоторой социальной топикой, выделяется лингво-семантический конструкт, выражаемый формулой: «Что бы сказал (сделал) сегодня имярек, будь он жив?». Использование сей процедуры свойственно носителям массового общественного сознания, однако публицистика и наука тоже прибегают к мобилизации «опыта небытия» деятелей из политического пантеона. Своего рода заклинание культовых фигур проходит по разряду небожественного сакрального, которое может быть представлено в виде амальгамы актуализированной хтонической мировости и порождаемых современным рационализмом неоязыческих практик. Запрос на сакральное имеет своим источником как присущий фракциям аутсайдеров комплекс фрустрации, так и смысловопрошание и мировоззренческие апории идеологов

оппозиционных групп. В результате обращения к искомому образу авторитета – инварианта интерпелляции – прибегающие к камланию получают от имени своего харизматического персонажа ровно тот *mundussensibilis*, какой они почитают за невоплощённый идеал. Функционально реализующий утопическое сознание секулярный *sacer* отмечен трансисторичностью и нереперенциональностью, а равно интенцией к интеграции социального пространства в противовес измышленному энтропийному образу современного мира. Будучи идеологическим образованием, фундированным квазирелигиозными ценностями, новейшая теофания обладает особой покоряющей силой. Но и у неё есть «ахиллесова пята». Обмирщённый *sanctus* укоренён – подобно любому сакральному – в структурах бессознательного, а потому амбивалентен по своей природе. Для оклика *postmortem* это означает скрытую претензию к герою, который «гнётом мстит за свой уход», заложив основу для фальсификации своих же идей и принципов. Вслушаемся в магический наговор автора «Орлеанской девственницы», обращённый к «ублюдкам»: «Если бы Вольтер перенёсся в наши дни, новые структуры, до неузнаваемости искажившие идеалы, за которые он боролся, вызвали бы его гнев. Что же касается его потомков в лице наших правящих элит, он бы опроверг саму законность их прав и вступил с ними в борьбу с той же яростью, с какой он боролся в Европе против правителей и священников в XVIII веке» (Д.Р. Сол, 2007). Закрадывается сомнение в изначальной чистоте идеалов, коль скоро их удалось вывернуть наизнанку, не так ли?

Гаджиев Ровшан Сабир оглы
ОГЛОБАЛИЗМЕ И ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Нынешний этап развития человеческой цивилизации, по нашему мнению, имеет один основной вектор. Этим вектором является процесс глобализации. Многие исследователи стараются понять суть процесса глобализации, исходя из экстерналистских позиций (по выражению П. Сорокина). При этом, возможно, не учитывается тот факт, что человечество является самой большой социокультурной системой. Согласно П. Сорокину, развитие любой социокультурной системы следует изучать на основе принципа имманентного изменения. Таким имманентным принципом, согласно нашему мнению, является интеллектуальная эволюция человечества. На основе изучения большого количества археологического, этнографического и другого научного материала нам удалось выявить качественно новую закономерность

интеллектуального развития человечества. Эту закономерность выражает гипотеза возрастной периодизации интеллектуальной эволюции человечества. Имманентность процесса глобализации находит свое объяснение на основе гипотезы о возрастной периодизации интеллектуальной эволюции человечества, дающей основание говорить, что глобализация является объективным, закономерным и имманентным процессом современной эпохи. Современность этого процесса определяется тем, что человечество постепенно начинает осознавать себя как единое целое, как говорит об этом американский социолог Р. Робертсон. Проявлением этого имманентного процесса является то, что люди всего мира уже не соглашались с политикой глобальной экспансии, которая выдается многими исследователями как признак глобализации (имеется в виду политическая, экономическая, географическая, информационная интеграция мира, начавшаяся еще в конце XIX века). На международном уровне в качестве базовых принципов признаются свобода слова и права человека. Решается вопрос равноправия полов, который находит свое отражение в гендерной проблематике. Проблема человека является основным предметом изучения не только философии, но международной политики и права. Эти культурные и социогуманитарные признаки глобализации являются проявлением именно современной эпохи, чего не было до середины XX века. Поэтому мы считаем, что будущее человечества не за неолиберальным *глобализмом*, а за *глобализацией* с «человеческим лицом». Такая глобализация предполагает диалог этносов, народов и цивилизаций и не приемлет политику двойных стандартов.

Гайнуллина Лилиана Файберговна, Яковлева Елена Людвиговна
ТЕХНОЛОГИЯ МАНИПУЛЯЦИИ СОЗНАНИЕМ В ПОЛИТИКЕ

Сегодня властный характер манипуляции сознанием приобретает глобальный размах. Предметом манипуляции может быть все, что угодно: образ жизни, идея, человек и др. Практически все исследователи выделяют в феномене манипуляции такие черты, как негативное и скрытое воздействие, требующее ловкости, мастерства и знаний. В результате манипулирования сознанием происходит смешение реального и вымышленного, поэтому одной из выгодных конструкций, способных вместить подобную информацию, можно назвать миф. Манипулирование сознанием путем мифотворчества интенсивно используется в различных культурных сферах, но особенно в политике, где властные структуры посредством манипуляции быстро и эффективно добиваются определенных целей.

Мифы современности появляются благодаря специальным технологиям и людям – мифотехнологам (имиджмейкеры, корреспонденты, PR-технологи). Первым необходимым шагом этой технологии является изменение функции языка, где акцентируется эмоциональная сторона. Вторым шагом можно назвать создание обрядов: политические мероприятия сопровождаются определенными ритуалами, нередко заполняющими собой даже сферу личной жизни. Так же возвышению и сакрализации личности правителя способствует техника создания имиджа, основанная на мифах, путем навязывания идеологических, эмоционально-ассоциативных клише. Лидеры современности эксплуатируют функцию пророчества, усвоив принцип о том, что «масса легче управляема силой воображения». Помимо этого, в качестве средств контроля за массами привлекается электронная инфраструктура (СМИ, телевидение, виртуальная реальность), где информация преподносится в нужном аспекте и подкрепляется видеорядом (элемент визуализации). СМИ и Интернет конструируют политические спектакли, в которых присутствуют элементы секретности, недосказанности, чудесности. Благодаря PR-технологиям в политике формируется нужное общественное мнение о государственном или общественном деятеле, его политике и эпохе. В итоге, люди думают, что они обладают «собственным мнением», но у них формируется «псевдомышление».

В целом, миф становится формой культуры, в которой заложены как положительные, так и отрицательные импульсы. Здесь многое зависит от заказчика и личности мифотехнолога, создающих новую реальность и задающих ей направление развития. Знание технологии манипуляции сознанием в политике снимает флер чудесности, возвращая человека в лоно рационального и реального восприятия окружающего мира. Благодаря этому знанию человек может провести демаркационную линию между мифом и реальностью, выдуманным и действительным. Но, к сожалению, большинство современных людей, у которых сформировался пассивный тип потребления, к этому не расположены.

Гаязова Светлана Романовна
**РЕТРОСПЕКТИВА ПОЗИТИВНЫХ
ИНТЕРПРЕТАЦИЙ ФЕНОМЕНА «НОВОГО ВАРВАРСТВА»:
КЛАССИЧЕСКИЙ ПЕРИОД ФИЛОСОФИИ**

Несмотря на то, что варварство считается пройденным историческим этапом не только в материальном, но и в духовном развитии человечества, многие мыслители отмечали признаки его проявления и гораздо позднее. Ибо варварство есть оборотная сторона цивилизации, её тень. Этот вопрос актуален и сегодня, поскольку и в наше время варварство существует наряду с цивилизацией. Наша задача состоит в демонстрации того, что варварство имеет не только негативные стороны, но содержит также и позитивное начало.

Цель данного исследования – репрезентация позитивных интерпретаций феномена варварства в классический период философии, а также трактовок, частично оправдывающих указанный феномен. Отметим, что обычно классическая философская традиция рассматривается как такая, где абсолютным является стремление к порядку, тогда как хаотичное в конечном счете упраздняется, варварство трактуется негативно, выступает элементом хаоса, пустоты.

Античная философская традиция предполагала негативную трактовку варварства. Платон и Аристотель негативно трактовали данный феномен. Однако киническая философия стала первым направлением, представители которого не только постулировали, но и практиковали некоторые варварские принципы. Это асоциальная свобода, свобода вне государства, паразитический образ жизни, сопряженный с агрессивностью. Но кинизм нельзя назвать воплощением варварства в полном смысле слова, поскольку киническая философия – попытка самовыражения и самооправдания в ситуации кризиса полисной системы. Варвар есть тот, кто стремится к богатству, кто одержим жаждой наживы, восполнением того, что пусто и жаждет быть наполненным. Кинизм же стремится к аскетизму, утверждению ценности человеческой личности, свободе для всех, но вне общества, которое порабощает. Тогда как варвару безразличны другие, равно как и сама жизнь.

Эпоха Средневековья не создала позитивных дефиниций варварства, однако была варварской по существу. Разве распутство монахов, кровавые крестовые походы, стремление к земному обогащению при пропаганде божественного образа жизни не являются воплощением варварства?

В эпоху Возрождения варварство существовало как образ жизни, но «выплескивалось» произведениями искусства как стремление авторов

преодолеть свое земное начало, возвыситься над миром, сотворив прекрасное. Варварство осуждалось, однако продолжало существовать.

Просвещение стремилось преодолеть варварство посредством разума и образованности. Неумение пользоваться своим разумом являлось варварством. Руссо считал, что человеку нужно вернуться в природу, ибо он – природное существо, цивилизация вредна для человека, она ведет к «отчуждению» и гибели человечества.

Таким образом, в классический период мы не обнаруживаем позитивных трактовок варварства, однако наблюдаем оправдание варварских элементов в культуре.

Дмитриев Юрий Борисович
**ФИЛОСОФИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ
МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО ОБЩЕСТВОЗНАНИЯ**

Исторический опыт поставил под сомнение научность построения концепций социологов и социальных философов XIX–XXI вв. Закономерен вопрос о научном достоинстве социологического направления в целом, социальной философии и мировой социологической науки, что стало очевидным ввиду нелинейного характера развития общественных процессов и непредсказуемости развития социологических систем в точках бифуркации. Обществознание требует особого метода познания, который обязывает социологические парадигмы и теории опираться на междисциплинарное естествознание и математику.

Фундаментальной проблемой обществознания следует признать проблему смысла терминов и понятий. В соответствии с междисциплинарным семантическим законом наукой является лишь та (и только та) область знания, термины и понятия которой всеми участниками процесса познания интерпретируются тождественно; соответственно, без этого обществознание не может состояться как наука. Этим вопросом наука призвана заниматься и в контексте обоснования высшей цели науки, осмысления окружающего мира и человека в нем, и в контексте актуальной проблемы сохранения земной цивилизации. Соответствие и несоответствие адекватных смыслов в обществознании связано с идентификацией высшей цивилизационной цели, а в естествознании – причинами и «сущностями» явлений природы. Смысл предполагает деятельность, которую необходимо совершить и для достижения концептуально единой науки.

Жигунина Лира Владимировна
**«НОВЫЕ МЕДИА» КАК ПРОСТРАНСТВО РЕАЛИЗАЦИИ
УТОПИЧЕСКИХ ПРОЕКТОВ ТЕЛЕСНОСТИ**

Вопрос о соотношении телесности и утопии – это вопрос о соотношении двух идеологий: идеологии реальности – того, что есть, – и идеологии Реального – того, что должно быть (объекта желания, Капитала без капитала). Мы говорим именно о телесности, а не о культуре или бытии, чтобы подчеркнуть эту самую реалистичность реальности: ее можно потрогать и – масс-медиа культивирует эту идею – в этом состоит главное свойство чего-то настоящего, истинного, существующего, поддающегося символизации, то есть того, что можно сделать предметом потребления.

«Утопия» используется нами опять же для того, что бы заострить внимание на механизме идеализации как атрибутивной характеристике культуры, в этом смысле утопия, конечно, не равнозначна мышлению или духу, но отражает одно из их свойств – быть всегда возможностью, идеальностью, горизонтом, объектом желания. Но есть и понятие утопического проекта, который позволяет шагнуть от реальности к Реальному, объекту нашего желания, и этот самый проект как бы выводит нас за пределы диспозиции телесности и утопии, по ту сторону идеологии; но вот быть ли ему при этом идеологическим продуктом или нет, решает тот, кого мы называем *mediasapiens* – человек, погруженный в медиасреду (речь об электронных СМИ прежде всего) до такой степени, что образы, создаваемые в Интернете, объективно кажутся ему реальной живых людей и себя самого, а мир без рекламы, пусть и вводящей в заблуждение, не таким ярким.

В период кризиса идеалов индустриализма и проекта просвещения наблюдается полное неприятие классических утопий и зарождение антиутопий, и в этот момент расцветают традиционные средства массовой информации (особенно телевидение и радио), которые набирают все большие обороты, отвечая требованиям массовизации культуры и общества. В постиндустриальном и далее в информационном обществе происходит реабилитация идеалов классической утопической мысли, но под иным углом зрения: утопии древних используются как элементы интеллектуальной игры, а «местом», где генерируются неклассические и постнеклассические утопии (а-топии), становится пространство «новых медиа», или электронных СМИ.

Утопический проект телесности сегодня – это не синоним идеального общественного устройства или совершенной формы культуры, это не игра словами, но попытка понять, что телесность – это

фундаментальное свойство бытия человека, вся жизнь которого – утопический проект встречи с Реальным, то есть принятие того, что Реальное – это не Вещь; что только травмированное тело – это живое тело, и в разрыве между мной и другими существует наслаждение. Реальное, или объект желания, – это искажающий экран, который поддерживается, в том числе, и масс-медиа.

Зекрист Рида Ирековна
**НАЦИОНАЛЬНО-ГОСУДАРСТВЕННАЯ ВЛАСТЬ
И ВЫЗОВЫ ГЛОБАЛИЗАЦИИ**

Для двадцатого, а вслед за ним и наступившего двадцать первого века характерен небывалый дотолем динамизм всех сфер жизнедеятельности, особенно политики и экономики. Эти трансформации стали предметом анализа философов. Внимание к феномену модернизации возникло где-то со второй половины, а к феномену глобализации – примерно с 90-х годов прошлого столетия. Встаёт вполне обоснованный вопрос: влияют ли – и если да, то как – современные процессы модернизации на феномен национальной государственности и на национально-государственную власть? Связана ли модернизация с глобализацией? Многие исследователи отвечают на данный вопрос положительно. Модернизация, конечно, продолжается, но она теперь становится механизмом осуществления глобализации. Вместе с тем, как отмечает В.Г. Федотова, глобализация «перевела модернизацию на локальный уровень и лишила её единого образца». Некоторые же авторы считают, что на деле сегодня мы имеем дело всё с той же модернизацией. В.Л. Иноземцев, к примеру, пишет: «То, что сегодня называют глобализацией, более точно может быть определено как вестернизация». Но это, разумеется, не так. На планете осуществляется направляемая из единого центра стратегия глобализма, которая умело использует механизмы модернизации. Доктрина глобализма опирается на две другие доктрины – неолиберализм и мондиализм. Собственно говоря, всё это – три ипостаси единого феномена. Однако природа так распорядилась, что основные ресурсы мира сосредоточены в тех регионах планеты, на территории которых дислоцированы государства, зачисленные глобалистами в разряд периферии. На многих из них сосредоточены более или менее сильные национальные государства. Следовательно, главной помехой на пути осуществления политики глобализма являются сильные национальные государства. Мы подчёркиваем: ставить вопрос о судьбах национального государства в современных условиях, в условиях современного мирового порядка, не проводя различия между глобализацией и глобализмом,

методологически неверно. Процесс глобализации, в отличие от стратегии и тактики глобализма, специально никем не регулируется; это есть, если использовать терминологию К. Маркса, естественно-исторический процесс. Какова роль принципа гуманизма и гуманистического мировоззрения в трансформации власти и технологий её влияния на жизнедеятельность личности? Далеко не всякий вариант гуманизма пригоден для этого. На эту роль не может претендовать религиозный гуманизм, а также гуманизм, базирующийся на принципе антропоцентризма. Необходимо говорить о поэтапной выработке гуманистического мировоззрения у личности, включая и представителей властной элиты. Это, однако, может способствовать успеху применительно к национально-государственной властной элите, но отнюдь не к тем, кто от имени «золотого миллиарда» осуществляет стратегию и тактику глобализма. Но и тут не всё безнадежно: положение может спасти многополярное устройство мира.

Ивановский Юрий Владимирович

ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЕ РЕВЕРСИИ ГЛОБАЛИЗМА: МЕМОРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА & СОЦИАЛЬНАЯ ПАМЯТЬ

Креативность социальной памяти – необходимое условие модернизации. Осознавая мультисистемность общества, трудно признать язык какой-либо из научно-обоснованных систем универсальным. Деконструкцией, концептуализацией и операционализацией новых смыслообразований, их терминологическим обоснованием занимается гуманитаристика. Сохранность ее своеобразной природы, через высвобождение накопленного когнитивного потенциала «для разумной организации жизненных условий» (Ю. Хабермас) – вызов XXI века. В конфигурации современного дискурса глобализации, как порядка определенности, действует двойное отрицание различий по линии память-забвение: времени источников их происхождения и «другого», выпадающего из эпистемологической мемориальности. Мемориальная культура (лат. *memoria* – память, *cultura* – возделывание) понимается нами как *единство образа жизни обучения, воспитания, связанное с общностью форм по сохранению, трансляции и воспроизводству памяти о деятельности людей, биографемах процесса эволюции человека и системно передаваемый из поколения в поколение социально-прагматичный мемориальный опыт.* Фреймовая структурность мемориального социогенеза, его ментальности видоизменяясь, исторически обусловлены.

Сочетание ценностного (система ценностей), нормативного (нормы, правила, традиции), деятельностного (способа жизни) и антропологического (преобразование социализации) подходов – методологический конструкт изучения мемориальной культуры, ее воздействия на консолидацию, сплочение общества. В отличие от метафоричности, концептуальной ограниченности понятия «социальная память» мемориальная культура, как социальный феномен, развернута в реальностях рефлексии каждого индивида, в структурно деиндивидуализированных процессах. Эта социальная реальность существует и независимо, и проецируясь на обусловленность диалектики взаимодействия отношений в обществе. Мемориальную культуру определяют своеобразные формы осознания действительности: возможность перераспределения мемориальных предпочтений, вменение необходимых социуму мемориальных ценностей, видение профетической логики развития будущего, мемориальное право, гуманизм стремления к социальному миру. Исходная (первичное формирование конструктивных, основополагающих маркеров идентичности) и трансформационная (симбиозное взаимодействие сигментированных компонентов с адаптагенами исходности) модели позволяют теоретически обосновать векторность компонентов «национальной вовлеченности» (М. Фабрикант) и мультикультурной ограниченности мемориальной культуры.

Исследовательская обращенность тезисов направлена не к метафорам «историческая», «коллективная», «культурная», «народная» память, где метафорический конструктивизм превратился в набор клише. Наши предложения основаны на необходимости перехода от изучения мемориальности как качества развития социальных отношений к мемориализации социума как процесса, от метафорической обусловленности социальной памяти к исследовательской процедурности в пределах мемориальной культуры. Социальная детерминация мемориальной культуры в отличие от «социальной памяти» представляет собой не объекты внешнего, метафорически обустроенного мира, а способность эмпирического видения интерпретаций, репрезентаций социального статуса повседневности глобализма. Форсайтные технологии анализа, инструментарий научно-обоснованного поиска гуманитариев сосредоточиваются на изучении различных видов физического и виртуального движения в пределах мемориальной культуры, перемещения ее феноменов в пространстве мировых структурных изменений. Дискурсивность мемориальных мобильностей, их глокально-глобальные подвижки объективированные трансформациями идей, образов, маркеров,

артефактов через геополитические границы и научным анализом, подвержены влиянию восприятия глобализации, секулярно-рациональных ценностей грядущей постсоциентальной эпохи.

Омаров Раджаб Умалатович

РЕФЛЕКСИЯ КУЛЬТУРЫ КАК УСЛОВИЕ ФОРМИРОВАНИЯ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Известно, что существуют культуры рефлексивные и экзистенциальные. Рефлексивные культуры направлены на преодоление ментального пространства, в котором происходят глубинные процессы по самоосмыслению, самоконструированию и самообоснованию своей культуры. Другое дело – культуры экзистенциальные, в которых ментальное пространство ориентировано на традицию и в которых социальный или познающий субъект не может выйти за пределы своей культуры. Для Дагестана, как региона с поликультурным прошлым и настоящим, встает необходимость рефлексии своей культуры для формирования гражданского общества. Рефлексии требуют такие сферы культуры как экономическая, политическая, правовая, образовательная, научная. В дагестанской ментальности ценности преобладают над целями, традиции важнее справедливости, истина авторитета предпочтительнее авторитета истины. В политической культуре господствует национализм. Дагестанская культура в большей мере относится к экзистенциальной культуре, нежели рефлексивной. В правовой культуре господствует нигилизм, который выражается в отрицании закона как такового и неверии в неотвратимость закона. В политике преобладает деятельность к захвату и передаче власти по наследству. В экономической сфере преобладает коварство и обман. В дагестанском сознании укореняется мнение о неспособности дагестанских народов жить без дотаций, что ведет к совместной потере ответственности за свое будущее. В Дагестане либерализм односторонен, он должен стать диалектическим: уважая права и свободы отдельного человека, люди должны уважать права и свободы этноса, конфессии и в целом всего социума...

Орипов Элёр

**НЕОБХОДИМОСТЬ ФОРМИРОВАНИЯ
ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ В ПРОЦЕССЕ
МОДЕРНИЗАЦИИ УПРАВЛЕНИЯ ОБЩЕСТВОМ**

Тезисы посвящены анализу таких важных категорий социальной философии и политологии, как «политическая культура», «модернизация», «управление обществом», а также в нем раскрывается зависимость модернизации управления от социальной системы того или иного общества и ее связь с политической культурой граждан.

Обретение независимости нашей страной поставило на повестку дня вопрос об определении направления дальнейшего развития общества, в процессе решения которого выяснилась насущная необходимость выполнения таких задач, как реформирование государственных структур и институтов, всего общества в целом, управление им, его развитие и модернизация с учетом национальных ценностей. Это, в свою очередь, требует регулирования вышеназванных процессов, создания политико-правовой основы для системы управления, а также социально-философского исследования данной системы. Для этого необходимо внести ясность, прежде всего, в содержание понятия «общество» – это особая форма бытия, форма человеческого объединения, совокупность различных отношений между людьми.

Понятие «управление общества» более всего используется в таких сферах, как политика, право и государственное управление. Долгое время понятия «управление общества» и «государственное управление» использовались в качестве синонимов. Позже понятие «управление» стало использоваться по отношению к регулированию экономических отношений государственного масштаба. Исследователь Ш. Жалолов следующим образом трактует понятие «управление общества»: «его субъектом являются институционализированные, то есть юридически оформленные в соответствии с законами, уставами, общественные объединения».

Модернизация – это разумное удовлетворение требований и потребностей, которые возникают в определенном обществе, а также внедрение в практику любой передовой идеи, соотнесенной с национальными ценностями, которая выражает волю народа в управлении государством и обществом, служит его интересам. Стабильное протекание процесса модернизации в нашей стране связано с несколькими факторами. В частности, к этим факторам можно отнести институты, ценности,

обычаи, менталитет населения, региональные, национальные, духовно-культурные особенности, которые присущи обществу.

В настоящее время, когда во всех государствах нашей планеты демократизация превращается в реальность, от членов общества требуется высокий уровень политического сознания и культуры. В целом формирование политической культуры реализуется путем осведомления граждан о внешней и внутренней политике государства, деятельности систем управления и особенно о целях и задачах формирующихся национальных демократических институтов. Подводя итоги, можно заключить, что такие составляющие политических знаний, как традиции, ценности, политическое поведение в своем единстве воплощаются в политической культуре, которая именно в связи с этим служит основой развития общества. Формирование «политического иммунитета» в процессе модернизации, протекающей в нашей стране, является гарантией обеспечения политической стабильности.

Сапарниязов Азиз Турганбаевич
«ИСТОРИЯ» АКАДЕМИКА С.К.КАМАЛОВА

В истории Каракалпакстана, его культурном наследии есть имена, значение которых непреходяще. Это такие величины как, скажем, С.К. Камалов, Я. Досумов, Р. Косбергенов и многие другие.

Люди, как в прошлом, так и в настоящем, соприкасаясь с великими проявлениями человеческого духа, находили и находят в них каждый для себя нечто созвучное своим исканиям, размышлениям, переживаниям. Думаю, что это относится не только к отдельным личностям, но и к целым поколениям.

Происходит возвращение их трудов, их самих, пусть в другом масштабе и качестве, пусть порой в виде уважения к таланту, прекрасной реминисценцией, но это происходит и происходило потому, что люди вдруг ощущали в этом возвращении острейшую потребность. Талант сам ставит себе памятник в вечности, несмотря на все повороты общественных судеб.

Кажется, нечто подобное совершается каждый раз с «Историей» академика С.К. Камалова, которая сегодня становится прочным культурным достоянием ныне живущих поколений.

Открытие истории Каракалпакстана для читателей XX века оказалось связанным именно с научным творчеством С.К. Камалова. Он сумел как никто другой полнокровно, масштабно, талантливо представить историю Каракалпакстана от древнейших времен до начала XXI века.

Читатели получили от Камалова грандиозный запас исторических знаний. Поколение за поколением, вновь и вновь открывали его «Историю», поражаясь ее полнотой, основательностью, фактической и источниковой аргументированностью.

Он помогал читателям силой своего исследовательского дара, художественной интуиции независимо от их общественных настроений и привязанностей увидеть Каракалпакстан в самом различном обличье, Каракалпакстан, который можно было любить и которым можно было гордиться, Каракалпакстан, который следовало осуждать, Каракалпакстан, за который можно было страдать душой.

Сабыр Камалович в силу возможностей науки своего времени попытался сопоставить некоторые и прежде всего политические процессы, протекавшие в Каракалпакстане, с явлениями, происходящими во всей Средней Азии, выявил их общность и закономерность.

Картина, которую рисует историк, настолько выразительна, что заставляет задумываться над трагическими социально-экономическими судьбами страны любого, кто вглядывается в нее непредубежденным взглядом.

В отечественной историографии С.К. Камалов представил читателям историю страны в образном ее видении, в попытках раскрыть человеческие характеры «действующих лиц», выступающих на исторической авансцене.

Аналитический ум ученого умело использовал жесткие исторические реалии для создания неожиданного синтеза – истории и человека. По существу он одним из первых обдуманно, ярко, увлекательно заселил нашу историю людьми.

Этот сплав придал его «Истории» тот неповторимый колорит, который был так дорог прошлым поколениям и который, оказалось, стал дорог и для поколений ныне живущих.

С годами интерес к «Истории» С.К. Камалова в нашем обществе нарастал. Мы, историки, интуитивно чувствуем, что, оставляя в небрежении этот памятник отечественной культуры, мы лишаем себя чего-то большого и значительного.

Мы трепетно прикасаемся к страницам его трудов, от которых веет мощью знания, силой трагедийных ситуаций, высотами духа наших предков, их великими успехами и тяжкими поражениями и утратами; мы прикасаемся к реальной жизни, к ушедшим, но таким живым людям.

Сабыр Камалович помогает обществу обрести свою историю, и нынешние поколения могут благодарно сказать, что и на их долю досталось открытие того удивительного историко-художественного мира.

Соловей Ирина Викторовна
**ДИСКУРСИВНЫЕ СТРАТЕГИИ СОЦИАЛЬНЫХ ИНДИВИДОВ
В СТРУКТУРАХ «БИОПОЛИТИКИ»**

В современной социальной философии политическое бытие предъясняется в форме «биополитики», или политики жизни, которая реализуется в пространстве «управленческого государства» (М. Фуко). Основной функцией государства становится контроль и надзор власти за жизнью общества. «Управленческое государство» «исключает» общество из сферы принятия решений, социальные индивиды приобретают статус «*homo sacer*» (Дж. Агамбен). Формой политической активности «исключенных» социальных индивидов становится либо отказ от выборов (бартлбианская политика), либо манифестация.

Манифестация становится предельным политическим «словом» социальных индивидов, утративших в пределах «биополитики» право «голоса» (С. Жижек). Манифестация оказывается формой обращения социальных индивидов, требующих признания. В этом смысле манифестация как форма обращения возникает на пределе политического «слова», т.е. оказывается «словом», не отделенным от «действия». Такое «слово» полностью высказывает себя «социальным телом» толпы. В манифестации как предельном дискурсивном уровне «социальное тело» толпы действует таким образом, что оно предъясняет себя полностью. В представлении самого себя «социальное тело», само себя полностью показывая, высказывается. На пределе социального существования, в состоянии «исключения», появляется высказывание и/или говорение, которое существует на до-языковом уровне, где слово тождественно издаваемым звукам. Таким словом является слово без речи, которое предъясняет себя в бесструктурном потоке бессвязных звуков и/или возгласов толпы.

«Бартлбианская политика» является «политикой молчания» социальных индивидов. Отказ социальных индивидов от выборов можно рассматривать в качестве языкового акта, посредством которого язык устанавливает зоны социального «без-молвия». Социальным «без-молвием» открывается нулевой уровень политического дискурса, на котором социальное бытие предъясняется на пределе говорения и/или высказывания языка. Это значит, что «без-молвие» социальных индивидов оказывается предельной формой высказывания, формирующимся в дискурсивном порядке языка. Социальное «без-молвие» является по своей сути высказыванием-результатом, неким ответом общества на био-политические стратегии государства. В этом смысле «бартлбианская

политика» открывает пост-языковой уровень политического бытия социальных индивидов, на котором «молчание» социальных индивидов начинает «говорить» само по себе.

Толпыкин Виктор Егорович

ПРАВОСОЗНАНИЕ, ЕГО РОЛЬ И ЗНАЧЕНИЕ В УСЛОВИЯХ ЦИВИЛИЗОВАННОГО РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОГО СОЦИУМА

В современной российской действительности четко обозначилась тенденция движения к правам и свободам граждан, к господству права, к гражданскому обществу. Однако все разговоры о праве и его реализации мало что значат вне правового сознания, вне его формирования у каждого россиянина. На эту проблему в свое время обратил внимание известный русский мыслитель, религиозный философ, теоретик государства и права И.А. Ильин, который отмечал, что вне живого правосознания право не может жить и применяться. Оно не может реализовать свое содержание, не может сохранить свою организацию, упорядочивающую и оберегающую жизненную силу.

Правосознание – одна из форм общественного сознания, содержанием которого являются: правовые чувства, представления, взгляды людей, их идеи, теории, относящиеся к действующему и желаемому праву, а также его оценка с позиций справедливости и свободы. Оно является отражением конкретной правовой действительности, которая представлена нормативными актами, правоприменительными решениями и степенью осознания норм права, адаптации их на поведенческом уровне. Таким образом, под правосознанием понимается совокупность взглядов и представлений, выражающих свое отношение к действующему и желаемому праву. Системы права и правосознания диалектически взаимосвязаны. Право воздействует на формирование правосознания, а последнее реализуется в праве и правосудии. Как и право, правосознание исторически возникло и развивается на определенной экономической основе и связано с появлением общественных классов и государства. Диалектика такова: право немислимо без правосознания, так и правосознание немислимо без права, которое является для него базой и отправной точкой.

Основу правосознания составляют: чувство собственного достоинства, совесть, внутренняя дисциплина воли, взаимное уважение и доверие друг к другу, к власти, а власти – к гражданам. Однако история знает и острые конфликты правосознания лучших, прогрессивнейших

людей общества с действующими нормами права. Например, конфликт может возникнуть и в результате произвола, когда человек ставит свое «Я» выше норм права и морали общества. Общество карает личность за такой произвол. Правосознание, как и любая форма общественного сознания, способно к самосознанию. Оно, как отмечал Гегель, «есть, с одной стороны, осознание предмета, а с другой стороны, осознание самого себя: осознание того, что для него есть истинное, и сознание своего знания об этом» (Гегель Г. Соч. М., 1959. Т. 4. – С. 48).

Характерной чертой правосознания является то, что оно обращено не только к действующему праву, практике его толкования и осуществления, но и ориентировано на будущее, через прошлое. И это отражение реальности настоящего, обращение к прошлому и ориентир на желаемое будущее сопряжены с уровнем понимания свободы и справедливости, со степенью осознания своих интересов и готовности принять во внимание интересы (потребности) других людей.

Цымбал Екатерина Анатольевна

ИДЕОЛОГИЯ ПОТРЕБЛЕНИЯ В РОССИИ

В середине XX века в большинстве индустриально-развитых стран сформировалось общество потребления. Вещизм и потребительские ценности нашли свое отражение в западноевропейской массовой культуре и закрепились в массовом сознании. В России эти процессы появились позднее, только в конце XX века возникла тенденция сближения постсоветской массовой культуры с потребительской культурой западного типа, что способствовало становлению в России общества потребления и его идеологии. Идеология потребления, как система теоретико-мировоззренческих представлений, определяет потребление и стремление к материальному благополучию в качестве ведущих ценностных ориентаций личности и общества. При этом само потребление получает широкое толкование и не сводится только к желанию покупать товары (вещизму) или консюмеризму (нецелесообразному перепотреблению). Ориентация на потребление фактически отождествляется с обеспеченным, а значит, успешным и счастливым образом жизни, который позволяет посредством потребления как удовлетворять потребности, так и повышать статус, престиж и имидж.

В XX веке идеология потребления часто подвергалась критике. По мнению Э. Фромма, Ж. Бодрийяра, В.И. Ильина, А.С. Панарина и др., установка на потребление негативно отражается на формировании общекультурных ценностей. Ориентация на потребление, доведенная до

доминирующей цели общества, переориентирует существующие формы общественных отношений в сферу рыночных, лишая тем самым, их подлинного социального содержания. В то же время современные исследователи отмечают, что идеология потребления сама по себе не несет негативного потенциала, но допускать крайних форм ее проявления в культуре общества нельзя. Мы видим такую задачу труднодостижимой, поскольку в России идеология потребления целенаправленно используется в качестве инструмента манипулятивного управления обществом, однако роль государственных структур в этом процессе неоднозначна. С одной стороны, ориентация на потребление присутствует во внутренней государственной политике России (принятие рыночно-ориентированных законов в социальной, культурной сфере и реформирование на их основе системы образования, пенсионной системы и пр.). С другой стороны, часть исследователей (Е.А. Солодова и др.) считает, что идеология потребления целенаправленно создается не государством, а путем самоорганизации самим обществом.

Щербакова Екатерина Павловна

ФЕНОМЕН ОЛИГАРХИИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО РАЗВИТИЯ ГЛОБАЛЬНОГО СООБЩЕСТВА

Олигархия – исторически устойчивый социокультурный феномен, имеющий очевидный классовый характер. Она формируется в результате трансформации верхушки неформальных богатых суб-элитных слоев правящей элиты, властные цели которой противоречат интересам народного большинства. Можно констатировать, что в середине XX века возникает новое социально-политическое явление – глобальная мировая олигархия. В сравнении с олигархией отдельных государств мировая олигархия выступает социально-политическим феноменом наднационального порядка. А.А. Зиновьев рассматривает ее как «мировое сверхобщество», управляющее планетой, и отмечает, что «США суть метрополия этого сверхобщества. Оно имеет представителей по всему свету. На самом верху есть, конечно, небольшой круг лично знакомых людей, определяющих общую стратегию. Верхушку этой системы составляют 300 самых богатых и влиятельных семей и кланов». По мнению экономистов, в частности профессора В.Ю. Катасонова, основными инструментами мировой олигархии выступают Международный валютный фонд, Всемирный банк и Всемирная Торговая Организация. Если рассматривать цели этого «сверхобщества», то можно утверждать, что мировая олигархия как часть влиятельного мирового сообщества функционирует в целях удовлетворения

специфических культурных и социально-политических потребностей мировых олигархов в богатстве и власти.

Рассматривая мировую олигархию в условиях единого глобального развития, следует отметить, что ее роль едва ли может быть позитивной, поскольку мировая элита все меньше связывает свою деятельность с классическими ценностями гуманизма и либерализма. Некоторые современные идеологи даже полагают, что мировая олигархия способна подрывать основы экономики, политики и национальной безопасности отдельных государств. Академик РАН С. Глазьев рассматривает социально-экономическую модель мировой олигархии в качестве ведущей, претендующей на доминирование в ближайшее время, полагая, что «первая из таких моделей – это глобальные олигархи, которые опираются на военно-политическую и финансово-информационную мощь США». Тем не менее, по поводу роли мировой олигархии в процессе современного глобального развития в научном сообществе нет единого мнения, поскольку даже наличие антигуманистических целей мировой олигархии еще не означает реальную возможность их скорого и успешного осуществления.

Юльякшин Марат Маратович
**СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ОСНОВАНИЯ
АНТРОПОЛОГИЧЕСКОГО АНТИСЦИЕНТИЗМА**

Интересной формой современного антисциентизма является антропологический антисциентизм. Его сторонники отмечают все возрастающую подчиненность отдельного индивида достижениям техники, углубление нравственного кризиса в обстановке технической урбанизации. Научные знания как инструмент завоевания власти над окружающей средой выступают и средством для господства над самим человеком в виде манипулирования, управления, деструкции. Критическая оценка технистского оптимизма часто воссоздается в литературных творениях современных авторов, в частности в художественных антиутопиях, которые рассматриваются как предупреждение всему человечеству.

Анализируя негативное влияние научно-технического развития на некоторые аспекты общественного бытия, представители антисциентизма проявляют особый интерес к процессу уничтожения индивидуальных различий между людьми. Так как в сегодняшнем мире в промышленном производстве основополагающую роль выполняют сложные технические аппараты, индивид зачастую просто превращается в их механическое «приложение». Человек оказался вовлечен в игру политических,

идеологических, экономических действий, в которой он служит лишь средством достижения каких-то дегуманизированных целей.

Развитие технической рациональности в самом широком смысле слова не только не привело к росту человеческой свободы, а, наоборот, выразилось в создании системы механизмов, имеющих собственную логику функционирования, отчужденных от человека и противостоящих ему и его свободе. Антисциентизм в данной форме выглядит как отрицательная реакция человека на существующую угрозу подавления его индивидуальности этатистскими ценностями технократического общества.

Секция № 3. ЭТИКА, ЭСТЕТИКА, АКСИОЛОГИЯ

Руководители:

д. филос. н., проф., зав. каф. философии Казанского института экономики, управления и права Е.Л. Яковлева

к. филос. н., проф., зав. каф. истории и архивоведения Казанского государственного энергетического университета Ф.М. Нуриахметова

ПРОГРАММА

1 сессия

26 апреля, 14.00–16.00

1. Д. филос. н., доц., проф. О.А. Лосева (Саратов). Аксиологические модели жизненной стратегии личности.

2. Д. филос. н., доц. Т.М. Шатунова (Казань). Эстетика как страсть и метафизика.

3. Магистр философии А. Салаппа-Элиопулос (Греция). Музыкальное образование и калокагатия в Древней Греции (Athena Salappa. Musice ducation and kalokagathia in the Greek antiquity).

4. К. филос. н., доц. К.Х. Хайруллин (Казань). Тема бессмертия в поэзии Николая Заболоцкого.

5. К. филос. н., доц. Болотникова Е.Н. (Самара). Две перспективы.

6. К. филос. н., Р.Р. Фазлеева (Казань). Диалог как ассиметричная интересубъективность.

7. К. филос. н., доц. Ю.О. Азарова (Харьков). Деконструкция Ж. Деррида в контексте современной философии культуры.

8. К. филос. н., ст. преп. О.С. Кириллова (Ростов-на-Дону). Эстетика коллекционирования: постмодернистская версия.

9. К. филос. н., доц. М.А. Зайченко, д. филос. н., доц. Е.Л. Яковлева (Казань). К проблеме проявления рекурсивного принципа.

10. К. культурологии, д. филос. н., доц., Яковлева Е.Л. (Казань). Эпатаж как элемент медийного спектакля современности.

2 сессия

26 апреля, 16.30–18.30

1. Д. филос. н., доц. Г.В. Мелихов (Казань). О невоздержанности в убеждениях.

2. Д. филос. н., д. филол. н., проф. М.И. Михайлов (Нижний Новгород). Об эстетическом значении католицизма и православия (к постановке проблемы).

3. К. филос. н., и.о. директора А.М. Пономарёв (Ижевск). Ценностная проблематика в современных философско-правовых дискуссиях.

4. К. филос. н., доц. А.Г. Пудов (Якутск). Эстетика символического и задачи этнокультурной модернизации.

5. Асп. К.А. Алексеев (Чебоксары). Этика отношения с другим в условиях мультикультурализма.

6. Асс. Д.А. Гусев (Санкт-Петербург). Нормативность в моральном дискурсе.

7. К. филос. н., ст. преп., И.В. Сатина (Воронеж). Перспективы этической составляющей в работе медицинских сестер.

8. Студ. Г.Р. Саримова (Елабуга). Нравственные нормы науки как предмет этики.

3 сессия

27 апреля, 10.00–12.00

1. К. филос. н., проф. Ф.М. Нуриахметова (Казань). Мировоззренческие аспекты модернизации духовной жизни татар Поволжья: традиция и современность.

2. К. филос. н., доц. Р.Р. Тактамышева (Казань). Пути развития татарской национальной культуры на рубеже XIX–XX вв.

3. К. филос. н., доц. Р.К. Смирнов (Казань). О ценностных основаниях в этике социальной ответственности.

4. Ст. преп. Т.Т. Сиразеева (Казань). О философско-этической концепции холизма.

5. Доц. Д.И. Дергунова, к. филос. н., доц. Л.М. Седова (Казань). «Просвещенный патриотизм»: инновационные формы воздействия на студенчество.

6. Нач. УМО ИЭУП Л.В. Ефимова, д. филос. н., доц. Е.Л. Яковлева (Казань). Негативные аспекты стремления к успеху в современном обществе.

7. Ст. преп. Г.Ф. Закирова (Казань). Массовая культура как социально-культурный феномен.

8. Ст. преп. Ф.Х. Валитов (Казань). Некоторые аспекты смысла жизни человека.

9. И.В. Жигло (Новосибирск). Проблема структурирования этических предпочтений Ф.М. Достоевского.

ДОКЛАДЫ

1 сессия

26 апреля, 14.00–16.00

Лосева Ольга Анатольевна

АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ ЖИЗНЕННОЙ СТРАТЕГИИ ЛИЧНОСТИ

В двадцать первом веке исследование духовной и материальной культуры приобретает новые черты. Возрастание значимости этого искусственного мира для человека и рост его влияния на жизненный мир сегодня очевидны. В эпоху информационного общества человек пришел к пониманию того, что дальнейший ход развития сферы жизни должен направляться человеческим разумом. Чтобы определить перспективы своего существования, человеку необходимо считаться с новыми реалиями в его жизни: сознательно пересмотреть отношение к природе, обрести новые ценности и мировоззрение, модифицировать принципы познания. Эволюция экономических и политических структур современного мира сделали главным принципом всей жизни человека полное удовлетворение своих материальных потребностей. Благодаря приоритету чисто экономических целей и забвения собственной культуры возникло безудержное стремление к росту материального благосостояния, что умаляет роль духовных, нравственных и эстетических ценностей, пагубно сказывается на отношениях между человеком и природной средой. Поэтому чрезвычайно важно найти те универсальные ценности, на основе которых будут осуществляться заявленные проекты будущего.

Каждая исторически конкретная социальная форма характеризуется определенным набором и иерархией ценностей в качестве системы, которая действует как самый высокий уровень социального регулирования общества. В целом понятие ценности может быть представлено в трёх значениях: во-первых, как реальный объект, имеющий функциональное значение для людей, обладающий полезными для них теми или иными свойствами; во-вторых, как идеальный концепт, выражающий положительное отношение субъекта к действительности; в-третьих, как

свойство – значимость для людей в самом общем плане (может быть как положительной, так и отрицательной). Последнее отражается в сознании людей в виде мыслей и суждений об этой значимости – оценок. Выбор человеком определенных ценностей, реальных или предполагаемых, определяет нравственные ориентиры его как личности, направленность его действий. В целом, процесс принятия и освоения ценностей личностью выглядит следующим образом: первый этап – это этап сбора информации с «переводом» ее на родной язык – преобразование. Следующий этап – признание или отказ, когда включение конкретного содержания в ценностное поле личности распознается системой ценностей и изменяет, при необходимости, поведение человека.

Шатунова Татьяна Михайловна
ЭСТЕТИКА КАК СТРАСТЬ И МЕТАФИЗИКА

Современная эстетика – это философская дисциплина, решающая не столько собственно эстетические, сколько онтологические задачи. Философичность и онтологичность эстетики проявляется сегодня в том, что она исследует эстетическую природу бытия – главной категории философии эпохи онтологического поворота. Эстетичность бытия очевидна уже потому, что его исследование носит абсолютно бескорыстный характер. Кроме того, древние греки определяли бытие как алетейю, тайну-непотаенность, готовую всегда открыться человеку, стремящемуся ее открыть. Это значит, что бытие не может быть какой-то безобразной тайной, это прекрасная тайна человеческой жизни.

Эстетическая природа бытия порождает метафизическую компоненту эстетики, получающую свое развитие в перипетиях мировой истории XX века. В это время человек становится чужд и избыточен по отношению к обществу, которое нередко бросает его на произвол судьбы. «Человек без общества» учится смотреть на мир глазами трагического оптимиста «поверх» любых социальных реалий. Прошедший школу трагического оптимизма, человек способен переживать ощущение «живой жизни», чувствовать радость бытия, испытывать счастье просто потому, что живет. Это катарсис (от) жизни: переживание ее чрезмерности или, как говорит Ж. Деррида, пережизни. Катарсис как высшая форма эстетической эмоции – наиболее доказательное проявление метафизической природы эстетического начала в человеке. В культовом тексте Хайдеггера «Исток художественного творения» явственно просматриваются две характеристики катарсиса. Во-первых, речь идет о выходе из повседневности и «попадании» в бытие: «Стоя у картины Ван Гога, мы оказались в другом месте», мы почувствовали немотствующий

зов земли и узнали мир крестьянки, увидели вечный спор мира и земли. Все это позволяет определить катарсис как важнейшую интуицию бытия. Во-вторых, согласно Хайдеггеру, важнейший эффект, который производит творение на человека, – рождение стремления «тронуться, тронуться с места». Так «читается» выход человека за собственные пределы, его вечная трансгрессивность, порыв, *pathos*. Однако выход в просвет бытия – не единственная метафизическая возможность эстетического. Двойственная – физическая и метафизическая – природа красоты позволяет ей выполнять важную культурную задачу: проводить абсолюты человеческого бытия в мир повседневной жизни. Дело в том, что абсолюты человеческого бытия только тогда могут проникнуть в повседневную жизнь, когда принимают эстетическую форму. Добро должно быть искусством, а безыскусное добро – это то самое добро, про которое говорят: добрыми намерениями вымощена дорога в ад. Взрослый человек ответственен за форму проявления своих метафизических чувств, в противном случае они будут искажены вплоть до собственной противоположности.

Самые горькие переживания могут и должны быть гармонизированы эстетической формой. Тогда они становятся в полном смысле слова человеческими. А эстетическая форма придает им статус и оттенок метафизичности.

Athena Salappa-Eliopoulou
**MUSIC EDUCATION AND *KALOKAGATHIA*
 IN THE GREEK ANTIQUITY**

In this paper I will try to demonstrate that there is a certain relationship between the notion of *kalokagathia* of the ancient Greeks and the music education in their educational system. *Kalokagathia* (*καλοκαγαθία* in ancient Greek) is the derived noun from the adjectives *kalos* *kagathos* (*καλός* = beautiful *καγαθός* = good or virtuous). The word was used by the ancient Greek writers and philosophers to describe the ideal of a person who combines physical strength and beauty with virtuous and noble character. It is the ideal of the personality that harmoniously pairs mind and body abilities and virtues, both in battle and in the activities of the everyday life. Its use is attested in many Greek writings during the classical period of the 5th c. BC; among them those of Herodotus, Xenophon, Plato and Aristotle.

The ancient Greeks upheld that *kalokagathia* is the result of *Paideia* (education). According to Plato, the possession of *Paideia* is the criterion for real wealth and power, while in the *Gorgias* *kalokagathia* means nothing less than

Paideia. Aristotle, on the other hand, in the Eudemian Ethics, claims that kalokagathia is the only complete and comprehensive virtue as it encloses all virtues. He also, as Plato and others before him, had noted the importance of education on the young people. The ancient Greeks, when referring to education, never meant it without music positioned in its centre. Music in ancient Greece was one of the most essential parts of everyday life and all citizens learned the basics in music theory and learned how to play an instrument. Whereas music theory started developing during the archaic period, when the pre-classical philosophy was established, in the classical period, the development of the mathematics offered music the framework within which its principles and theories were expressed and proved.

Pythagoras, first of all the other philosophers, expressed the idea that the noted association between music and the soul should be put at the service of the upbringing of children and the molding and shaping of their character. He maintained that the physical, mental and spiritual condition of a person is very much influenced by music and that, beyond its other positive influence, music has therapeutic properties on the human soul.

The Greeks, affected by the Pythagorean theory on music, thought very highly of the educational value of music and they established the theory of the ethos of modes, in which they related various emotional and spiritual characteristics with certain musical modes. They also believed that music itself had great impact on the soul and that it could shape soul and character as well. Music education contributes to the acquisition of the virtue of kalokagathia and is of great importance, for a man who wants to be good and noble in body and mind, to be musically educated.

Афина Салаппа-Элиопулу

МУЗЫКАЛЬНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ И КАЛОКАГАТИЯ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

В данной работе речь пойдет о взаимосвязи между древнегреческим термином *калокагатия* и музыкальным образованием. *Калокатия* (греч. *καλοκαγαθία*) – существительное, производное от прилагательного *kaloskagathos* (*καλός* – красивый, прекрасный; *καγαθός* – хороший, добродетельный). Древнегреческие писатели и философы использовали термин для описания идеального человека, обладавшего одновременно физической красотой и духовным благородством. Иначе говоря, под этим понятием имелась в виду совершенная личность, гармонично сочетающая в себе мощь разума и красоту человеческого тела. Доказательством

использования термина служит древнегреческая литература классического периода, в частности произведения Геродота, Ксенофонта, Платона, Аристотеля.

Древние греки утверждали, что калокагатия является результатом пайдеи (т.е. образования). Согласно Платону, пайдея – признак богатства и власти. Однако в диалоге «Горгий» калокагатия рассматривается как понятие равноценное пайдеи. В «Эвдемовой этике» Аристотеля калокагатия – совершенная добродетель, объединяющая все добродетели. Подобно Платону и другим философам, Аристотель отмечал необходимость в образовании молодого поколения. И греки не представляли образование без главной, по их мнению, составляющей – музыки. В Древней Греции она являлась одной из основных составляющих повседневной жизни, граждане изучали основы музыкальной теории и овладевали искусством игры на музыкальном инструменте. До V века до н.э., в эпоху ранней греческой философии, зарождаются основы музыкальной теории. В классический период развития философии, под влиянием интенсивной эволюции математики музыка начинает опираться на математические законы и правила.

Пифагор первым из философов высказал мысль о том, что связь музыки с духовным началом человека должна быть положена в основу воспитания детей, формирования их характера. Он утверждал, что помимо огромного влияния на физическое, умственное и духовное состояние человека, музыка оказывает терапевтическое воздействие на человеческую душу.

Под влиянием музыкально-теоретических взглядов Пифагора греки стали высоко ценить воспитательную роль музыки, а также создали теорию греческих ладов, согласно которой каждый отдельный музыкальный лад вызывает определенные эмоциональные и духовные переживания у человека. Они также полагали, что музыка оказывает огромное влияние на состояние души и формирует характер. Таким образом, музыкальное образование является обязательной составляющей такой добродетели, как *калокагатия* и имеет большое значение для человека, стремящегося к духовной и физической красоте

Перевод Закировой Г.Ф.

Хайруллин Камиль Хасанович

ТЕМА БЕССМЕРТИЯ В ПОЭЗИИ НИКОЛАЯ ЗАБОЛОЦКОГО

В мае этого года исполнится 110 лет со дня рождения выдающегося русского поэта Николая Алексеевича Заболоцкого (1903–1958), который родился и провел раннее детство в Казани. Поэтическое наследие Заболоцкого, на которого большое влияние оказали натурфилософские идеи Г. Сковороды и К. Циолковского, весьма многогранно, и я выделю только одну тему – тему бессмертия.

Поэт не воспринимал традиционной религиозной веры в трансцендентное (т.е. потустороннее) бессмертие души. В то же время он был явным сторонником идеи возможности человеческого бессмертия и отрицал смерть как абсолютное исчезновение живого существа. Это было связано с его представлениями о гилозоизме и панпсихизме всего существующего. Заболоцкий фактически придерживался концепции имманентного (т.е. посюстороннего) бессмертия и в какой-то мере ее развивал. Личное бессмертие он понимал как в социокультурном плане, – память о человеке сохраняется в его потомках, творениях, летописях и душах знавших его людей, – так и в природно-космическом плане: умерший человек не исчезает, не превращается в ничто, а обретает некое инобытие в мироздании.

Прежде всего, Заболоцкий исходил из того, что жизнь и смерть выступают в диалектическом единстве, и жить – это значит умирать. В каждый момент живущий человек становится другим, утрачивая былое состояние... Заболоцкий это выразил таким образом:

Как мир меняется! И как я сам меняюсь!
 Лишь именем одним я называюсь, –
 На самом деле то, что именуют мной, –
 Не я один. Нас много. Я живой.
 Чтоб кровь остынуть не успела,
 Я умирал не раз. О, сколько мертвых тел
 Я отделил от собственного тела!

Человек – это множественное существо, что, по мнению поэта, и открывает для него возможность посмертного существования. Заболоцкий предположил, что многие «я», чередующиеся в человеке при его жизни во времени, при его смерти как бы распадаются в пространстве и становятся элементами мироздания. Они, будучи своего рода рассеявшимися частями

ушедшего из земной локализованной жизни человека, в тоже время сохраняют интегральное «я» личности как целостного существа. В философском плане это – такой пример диалектики части и целого, когда каждая часть содержит в себе в свернутом виде все целое. Заболоцкий поэтически так описывает множественное посмертное существование:

И если б только разум мой прозрел,
 И в землю устремил пронзительное око,
 Он увидал бы там, среди могил, глубоко
 Лежащего меня. Он показал бы мне
 Меня, колеблемого на морской волне,
 Меня, летящего по ветру в край незримый –
 Мой бедный прах, когда-то так любимый.
 А я все жив! Все чище и полней
 Объемлет дух скопление чудных тварей.
 Жива природа. Жив среди камней
 И злак живой, и мертвый мой гербарий.

Вот так, с трудом пытаюсь развивать
 Как бы клубок какой-то сложной пряжи,
 Вдруг и увидишь то, что должен называть
 Бессмертием. О суеверья наши!

К суевериям Заболоцкий вслед за Циолковским относил представление о смерти как абсолютном конце и исчезновении.

Подчеркну, что проблема посмертного существования для живых не решаема при рассмотрении ее в рамках привычной реальности, обычного времени и пространства. Заявляя о его невозможности, люди как раз исходят именно из этих рамок. А нужен многомерный объем потенциалов существования. Перспективы постземной жизни могут как-то приоткрываться только при учете скрытых иных измерений бытия природы и ее трансформаций. О последних пока можно только догадываться. Я здесь не имею в виду религиозные представления о потустороннем. Тайны жизни и смерти должны иметь свои метафизические аспекты. Сугубо биологический подход к смерти является односторонним и даже примитивным. Это интуитивно чувствовал Заболоцкий, как и некоторые другие поэты.

Болотникова Елена Николаевна
ДВЕ ПЕРСПЕКТИВЫ

В названии конференции содержится две на первый взгляд противоположные перспективы понимания философии. Философия как наука предполагает исследовательскую деятельность, и несмотря ни на какие герменевтические ухищрения, ученому придется занимать отстраненную позицию, препарировать тексты, вскрывать связи понятий и теорий, заключать в скобки отсылки и толкования, выносить вердикты об актуальности и делать выводы о значении. Какова ценность этого подхода, и не остается ли эта позиция в истории лишь кипами многостраничных учебников, где последовательно и ясно экзистенциальный поиск истины, неизбежно включающий в себя заблуждения, выстраивается в прогрессивную прямую от Сократа до Бодрийера? Если же философию принимать в качестве образа жизни, тогда есть возможность видеть в каждом философском тексте, сюжете, мифе и понятии, в судьбе философов тревожное мерцание ищущей души. Вероятно, больше всего в российской философии XX века это удалось М.К. Мамардашвили, в чьих лекциях и текстах пульс живой философской мысли ощущается буквально физически.

Но такими ли уж разными являются две названные перспективы? Их объединяет критическая (в Кантовском смысле) рефлексивная установка, с той разницей, что в первом случае рефлексии подвергаются факты, содержание, даты и тексты, а во втором – рефлексии подлежит смысл этих фактов, текстов, свершений. Кроме того, два эти ракурса понимания философии объединяет старый спор вокруг приоритета фактов и идей, удачно разрешенный Б. Кроче: «Однако если культивировать что-то всерьез, то... вместе с идеями надо выращивать и факты. Ведь как же с фактами не вынашивать идеи?». Исследовательскую и смысложизненную перспективы понимания философии объединяет их взаимообусловленность, поскольку без первой установки вторая становится непрофессиональной обывательщиной. Общность еще и в том, что обе они ориентированы на поиск истины, которая, как известно благодаря текстам Парменида, Аристотеля и Хайдеггера есть алетейя, непотаенность и одновременно адекватность вещи и ума.

Возможность бытия философии в целостности, в единой перспективе подтверждается биографиями Хайдеггера и Маркса, Сократа и Ницше etc... Для великих не существует разрыва между исследовательской и смысложизненной установками. Этос философии существовал для них и в них самих как собственный, не привнесенный и не завоеванный, но как

открытое однажды и заново каждый раз открываемое в-себе и для-себя бытие собой, неизбежно становящееся значимым бытием-для-Другого. Этика убеждения – вот, пожалуй, то, что характеризует подлинно философскую мысль, жизнь, позицию, поступок.

Фазлеева Регина Ринатовна

ДИАЛОГ КАК АСИММЕТРИЧНАЯ ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТЬ

Собственно человеческое существование личности начинается с ответственности за другого, то есть другой для меня становится в определенном смысле гарантом моего Я. С одной стороны, с помощью норм «этики дискурса» возможен диалог в сфере собственно межличностных отношений: проект «включения другого» Ю. Хабермаса основан на искусстве компромисса и на политике договоренностей. А с другой стороны, логика «предельной взаимности» и асимметричности дара в символическом обмене Ж. Бодрийяра приближает нас к идее диалога с трансцендентным: в интерсубъективном пространстве диалога появляется третье начало (Другой как Дух), обеспечивающее асимметричность отношения. Это подтверждает и механизм любви как самоотдачи и самопожертвования ради другого (жертвенная любовь-агапэ Жижека), и единственность «лица» Гвардини как неотъемлемость достоинства и незаменимость человека в ответственности перед Богом, и, безусловно, идеал «святости» Левинаса, благодаря которому человек не теряет, а обретает себя. Значимо то, что, по мнению Левинаса, именно благодаря доступу к идее Добра, Другого как Бога, трансцендирующей активности человека оказывается присущ бесконечный рост.

Таким образом, интерсубъективность (и как связка «человек-человек», и как асимметричность отношений «Я-Дух») может стать условием реализации человеческой духовности, а диалог, в свою очередь, предстает в качестве возможной формы трансцендентального в человеке и для человека. Важно то, что окружающий человека мир должен становиться миром, исходящим от человека по направлению к другому человеку, где личность одновременно проявляет себя и существует свободная от чувства эгоизма. Такой мир постигается в единении моральности и реальности.

Азарова Юлия Олеговна
**ДЕКОНСТРУКЦИЯ Ж. ДЕРРИДА В КОНТЕКСТЕ
СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ**

События последней трети XX в. заметно меняют облик европейского гуманитарного знания, открывая новые творческие перспективы и горизонты. Интеллектуальные поиски, сопровождающиеся трансформацией прежних эпистемологических моделей, привлекают к себе особое внимание, вызывают огромный интерес.

Деконструктивистский проект Жака Деррида, успешно работающий в различных областях знания, является одной из наиболее перспективных новаций такого рода. Деконструкция – это принципиально многовекторная философская стратегия, принципы, рефлексии и ноу-хау которой вошли в рабочий арсенал целого ряда гуманитарных дисциплин.

Концепция Деррида дала толчок формированию деконструктивизма как самостоятельного научного направления. Деконструктивистские идеи, тактики и стратегии нашли широкое применение в политической, религиозной, художественной, эстетической, правовой сферах. В связи с этим можно говорить не только об отдельных измерениях деконструкции, но и о ее ориентации на исследование культуры в целом.

Анализируя современную ситуацию в науке, Деррида обнаруживает, что изучение культуры всегда отливается в проблему «метода ее постижения». Но учитывая, что сама процедурная сторона методологии часто не адекватна предмету исследования, деконструкция предлагает иной путь решения данной проблемы.

В отличие от традиционных методик исследования, деконструкция совмещает макроанализ (изучение культурных феноменов в большой пространственной и временной перспективе) и микроанализ (изучение тех слоёв культуры, которые часто незаметны и проявляются только под «увеличительным стеклом»).

Рассматривая дискурсивные, текстуальные, категориальные мыслеформы современной культуры, Деррида акцентирует конвенциональную основу ее универсума. Подчеркивая конкретное, уникальное, единичное и неповторимое в культуре, Деррида отказывается от практики тотализации, обобщающих схем и рассуждений.

Культура – это не единое, а множественное образование. Она всегда развивается как система внутренних связей и различий. Тематизация данной гетерогенности позволяет Деррида по-новому объяснить феномен культуры, обозначить иной тип постановки ряда важнейших проблем.

Указывая на спекулятивность классической философии культуры, её неспособность освоить богатый, разнообразный эмпирический материал, Деррида фокусирует внимание на специфике «культурных полей», которые не поддаются формализации, сопротивляются «риторике логоцентризма».

Подвергая критике метафизический подход, ориентированный не столько на тщательное и детальное изучение культуры, сколько на практику ее овладения, где «понять» культуру всегда означало «присвоить» ее, «подчинить» своим нормам и стереотипам, Деррида стремится познать культуру такой, какая она «есть», а не такой, какой она должна быть в соответствии с «научными» критериями.

Таким образом, раздвигая прежние границы знания о культуре, Деррида предлагает новую интерпретацию ее структуры, способа организации, логики развития, основных процессов, событий, явлений.

Кириллова Ольга Сергеевна
**ЭСТЕТИКА КОЛЛЕКЦИОНИРОВАНИЯ:
 ПОСТМОДЕРНИСТСКАЯ ВЕРСИЯ**

В практике каталогизации и коллекционирования изначально заложено исключительно человеческое, подобные виды деятельности являются ключевыми для понимания специфически культурного. Смена культурных эпох – это не в последнюю очередь и смена типа личности коллекционера, историческая динамика его интересов и характера коллекционирования. Базовая культурно-историческая функция коллекционирования – сохранение предметного ряда, несущего в себе информацию о культуре. Тексты, артефакты, культурные и военные трофеи составляют корпус систематизации и каталогизации. Традиция составления коллекций может быть прослежена с античных времён.

Специфика практики коллекционирования и описание типа личности коллекционера актуальной модели культуры – постмодерна – достойный объект культурологического исследования. Постмодернизм наложил свой отпечаток и на музейное дело как профессиональный институт коллекционирования, но прежде всего важно рассмотреть коллекционирование как овеществлённое воплощение актуальных ценностных ориентаций.

Каковы же современные тенденции? Люди перестали коллекционировать? Или перечень предметов коллекции кем-то установлен или исчерпан? Особенность культурной традиции постмодерна

в том, что она продуцирует расплывчатые, схватывающиеся скорее интуитивно объекты для коллекции.

Если исходить из запросов и установок культуры «пост», то предметом современной коллекции должно быть нечто транспарентное, пограничное, ускользающее, замещаемое, симулятивное, неустойчивое, де- и реконструируемое, имитативное, принципиально незавершаемое, обладание которым может вызывать специфическое эстетическое наслаждение. Квинтэссенцией, идеальным воплощением постмодернистской коллекции в таком случае можно считать запах, а если более точно – парфюм.

Современные мыслители не зря пишут о том, что мы живем «в тени Парфюмера» – «идеального» постмодернистского коллекционера (речь идет о романе Патрика Зюскинда «Парфюмер. История одного убийцы»). Заложенные в книге П. Зюскинда повествовательные уровни и сюжетные инстанции в различных модификациях регулярно воспроизводятся в постмодернистской традиции и имеют в ней успех, поскольку под эту модель коллекционирования можно подвести целый ряд актуальных культурных тенденций.

Зайченко Марина Адольфовна,
Яковлева Елена Людвиговна

К ПРОБЛЕМЕ ПРОЯВЛЕНИЯ РЕКУРСИВНОГО ПРИНЦИПА

В современном мире можно обнаружить множество явлений, основанных на рекурсивном принципе, суть которого заключается в возврате к себе или повторении и самовоспроизведении по аналогии. Главной особенностью подобного типа изменений является целостность системы, где единичное отражает множественное, а множественное, в свою очередь, программирует единичное.

Рекурсивный принцип обнаруживает себя в культурном пространстве: в науке и ее отраслях (математике, логике, информатике, программировании, лингвистике), в различных видах искусства. Например, в литературе появляется «текст в тексте», «рассказ в рассказе», «сон во сне», в театре – «спектакль в спектакле», кинематографе и рекламе – «фильм в фильме», «картина в картине». В живописи рекурсивный принцип обнаруживает себя в художественных приемах *mise en abîme* «эффект Дросте». В последнем – ключевая роль принадлежит зеркалу, благодаря которому можно воспроизвести бесконечные повторы. Подобное умножение культурного текста с помощью зеркала приводит к ситуации множественности значений, что обусловлено и семантикой самого зеркала. Специфическое

использование «эффекта Дросте» можно обнаружить в музыке, где роль зеркала играет музыкальная тема, в которой зашифровано имя композитора – музыкальная монограмма. Самым знаменитым зеркальным отражением имени в музыке является тема, в которой зашифровано имя Иоганна Себастьяна Баха – В-А-С-Н. Символическое значение применения подобного приема связано с акцентированием внимания на повторении значимых элементов, фигур, тем или сцен, содержащих в себе ключевой смысл. Но помимо этого удвоение изображений становится отправной точкой для появления идеи бесконечности.

В современности наиболее распространенным примером рекурсивной формы движения стала виртуальная реальность. Например, Internet обладает собственной мирообразующей тенденцией, представляя собой такую целостность, полнота которой ведет к существованию единого во многом и многого в едином. Ярким примером внутри мира Internet может служить гипертекст, представляющий собой информационный массив «текста в тексте», «текста ветвящегося или выполняющего действия по запросу» (Т. Нельсон).

В целом, для системы, основанной на принципе рекурсии, характерны бесконечные изменения самой себя благодаря повторению / возврату и движению вглубь себя. Это ведет к усложнению системы, в которой одновременно существуют простое и сложное, целое и часть, непрерывное и дискретное, единое во многом и многое в едином, конечное и бесконечное. Рекурсивный принцип можно применить и к характеристике бытия в целом и к анализу отдельных его феноменов.

Яковлева Елена Людвиговна
**ЭПАТАЖ КАК ЭЛЕМЕНТ МЕДИЙНОГО
 СПЕКТАКЛЯ СОВРЕМЕННОСТИ**

В современном обществе, нередко называемом «обществом театра», все люди становятся наблюдателями, а нередко и участниками медийного спектакля (политического, научного, религиозного, экономического и др.) с уже-сделанным-вымышленным-образом. Эти спектакли сегодня специально конструируются, а благодаря СМИ и Интернету мгновенно становятся достоянием широких масс. Но сформированный сегодня пассивный тип потребителя принимает все к сведению, не рефлексировав над ситуацией. Дело в том, что уже-сделанный-вымышленный-образ самодостаточен: он, внедряясь в сознание человека, незаметно заполняет его внутренний мир и управляет миром ценностей. В итоге рождается

новая ситуация, когда не люди думают образами, а, наоборот, образы думают людьми.

Герои медийных спектаклей чаще всего проявляют себя посредством мифотворчества, внедряя в канву повествования элемент эпатажа (в виде эпатажного облика, поведения или высказывания). Сам эпатаж представляет собой провокационный вызов, сопровождающийся демонстративно-скандальным поведением или шокирующими выходками, с целью привлечения внимания к собственной персоне. С чем связано подобное проявление человека? Ответов на этот вопрос может быть множество. Во-первых, эпатаж является способом выхода человека из неопределенного и неустойчивого состояния, это своеобразный «метафизический бунт», восстание «человека против своего удела и против всей вселенной» (по А. Камю) в условиях трансформаций социального. Во-вторых, если вспомнить концепции Й. Хейзинга и О. Финка, то одна из ипостасей бытия человека – «человек играющий». В данном контексте эпатаж выступает в качестве одной из игр, в которых проявляет себя человек. В-третьих, нередко новаторские внедрения трансформируются в эпатаж, сопровождаясь скандалом. В-четвертых, сегодня человек, умирая как естественная личность, рождает искусственного персонажа, симулякр, живущего театрально, напоказ, провоцируя интерес к себе посредством эпатажа. Современная «звезда ничего», вообразив себя Божеством, начинает вести себя вызывающе, странно, неадекватно реальности, являя «восстание мертвой вещи». Многие аспекты эпатажного поведения происходят на грани патологии, хотя в действительности у человека не наблюдается никакого расщепления сознания (шизофрении). Но именно таким образом «пустая вещь» проявляет себя и самоутверждается, показывая вместо красоты безобразие, грязь, циничное равнодушие и «черное» отчаяние.

В итоге рождается уже-сделанный-вымышленный-образ медийного спектакля. Этот вид эпатажа медийного спектакля пускается в тираж, оказывая негативное влияние на реципиентов.

2 сессия
26 апреля, 16.30–18.30

Мелихов Герман Владимирович
О НЕВОЗДЕРЖАННОСТИ В УБЕЖДЕНИЯХ

1. Считается, что человек, имеющий убеждения, должен уметь их отстаивать. Не менее важно и другое умение – следовать своим убеждениям в жизни.

2. Убеждения – идеи и положения, принявшие форму принципов (теоретических и практических), которыми мы руководствуемся в той или иной области мышления или действия. Человек отстаивает те идеи и следует тем принципам, с которыми он отождествлен в той или иной мере.

3. Мироззренческая невоздержанность основана на привязанности к определенным идеям, которая проявляется в желании отстаивать их (идеи) всегда и везде, говорить только о них, делать «выводы», выносить суждения, давать оценки, не принимать в расчет иные точки зрения и руководствоваться исключительно своим пониманием целесообразности.

4. В зависимости от степени отождествления индивида со своими убеждениями можно говорить о двух наиболее распространенных случаях проявления невоздержанности в убеждениях. Если человек привязан к тем или иным идеям исключительно «на словах», если эти идеи не продуманы и усвоены поверхностно в угоду кому-то, а проблемы насущны и их приходится решать «здесь и сейчас», невоздержанность в убеждениях весьма вероятна. Люди легко привязываются к тому, что плохо усвоили: минимум усилий с лихвой окупается завидной пользой. Отсутствие навыков решения поставленных задач замещается *демонстрацией* убедительности. Главное в этом искусстве – умело скрыть незнание (неумение) и доходчиво изобразить благорасположение. Несдержанность в убеждениях сравнима с «благим порывом» – это знак уважения к вышестоящему, и как таковая она симулятивна и контролируема: с глаз начальника долой, из головы – вон (только бы не забыть прежде сказанное).

5. Сложнее выглядит случай с максимальной (для данного человека) степенью отождествления с идеями – и на словах (как вариант: искренне любит свои идеи, но не следует им в жизни) и на деле. Любовь к собственным идеям, по Канту, есть разновидность эгоизма. Не признавая чужой точки зрения, мы всякий раз признаемся в любви к себе. Поэтому фанатизм – крайняя степень проявления невоздержанности в убеждениях – замешан на эгоцентризме фанатика. Другая причина мироззренческой

невоздержанности – расхожее представление, выразимое в формуле: «любовь к идее равнозначна любви к истине». А что если «истинная идея» истинна лишь в той мере, в какой она указывает на истину, которой не является? Идея – всего лишь мыслимый объект. Истина не может быть объектом. Она необъективируема и непознаваема. А как бы хотелось знать истину: взял познанное и использовал по *своему* усмотрению! Истина существует, но *все* убеждения относительно – в них выражается воля к истине, но не она сама. Невоздержанность в убеждениях часто связана с допущением полной вербализуемости и познаваемости мира. Нет ничего в мире, кроме *объектов*, материальных или духовных, реальных или потенциальных. Иное – это всегда другой *объект*. Человек намертво спаян с миром объектов. Подлинно Иного (не-объекта) нет. Если же это не так, то признание права другого мыслить иначе основано на допущении невыразимого Одного, который и позволяет ощущать себя и свои убеждения как не принадлежащие нам. Невыразимое обесценивает любые убеждения, и *свои* в первую очередь. Всякий фанатизм чрезмерно рассудочен и всецело профаничен.

Михайлов Михаил Иванович
**ОБ ЭСТЕТИЧЕСКОМ ЗНАЧЕНИИ
 КАТОЛИЦИЗМА И ПРАВОСЛАВИЯ
 (К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ)**

Что такое католицизм? Это прежде всего отрицание язычества (языческой мифологии). Для католического христианства характерна идея двоемирия, согласно которой существует, с одной стороны, небесный (духовный) мир, с другой – земной (телесный). При этом Дух (Бог) как нечто высшее противостоит телу как чему-то низшему. В таком случае Дух – все, а тело – ничто.

Сказанное позволяет утверждать, что католицизм трудно представить себе вне *трагического*. Ведь в чем суть трагического? Не иначе, как в противостоянии небесного (Духа) и земного (тела). Трагическое не следует отождествлять с *ужасным* как физическим страданием и гибелью людей в результате превосходства сложившихся обстоятельств.

Учитывая, что определяющей чертой *романтизма* (как художественного направления), в особенности западного романтизма, является идея *двоемирия* и *двойственности* человека, мы признаем, что одной из предпосылок (мировоззренческих предпосылок) романтизма в искусстве является *католицизм*. А потому, не будь католицизма, вряд ли появился бы

романтизм. Сказанным мы вовсе не намерены ставить знак равенства между эстетической сущностью романтизма и католицизмом как религиозным феноменом. Так, если для католицизма главенствующим был Дух, то для романтизма – индивидуальная душа человека, противоречия в его душе.

А теперь перейдем к *православию*. Чтобы определить эстетическое значение православия, зададимся вопросом: в чем состоит суть православия? На наш взгляд, в первую очередь – в утверждении *красоты человека* как единства, гармонии небесного (духовного) и земного (телесного). Главное в православии, следовательно, не Дух, что характерно для католицизма, а душа как связующее звено, своеобразный посредник между духом и телом человека.

Православие составляет базис, основу русского *символизма* (неоромантизма) как направления в искусстве Серебряного века. Почему? Да потому, что основной смысл русского символизма как раз и заключается в утверждении *красоты человека* (прекрасного как «снятия» трагического). Этому в первую очередь служила музыкальность поэтического слова. Как нам представляется, через посредство звука, его музыкальности символисты стремились (хотя бы на миг – на уровне сверхсознания) почувствовать, ощутить свое глубинное, целостное (духовно-телесное), общечеловеческое «Я», а тем самым преодолеть свою трагическую раздвоенность, а значит и обрести душевный покой – красоту. Другими словами, в основании символизма, символического образа в лирике так или иначе всегда заложены возвышенные устремления поэта («души прекрасные порывы»). Думаю, что без православия не мог бы появиться такой художественный феномен, как символизм (русский символизм).

Важно подчеркнуть, что с точки зрения эстетического значения католицизм и православие как разновидности христианства не исключают, а скорее дополняют друг друга.

Пономарёв Алексей Михайлович

ЦЕННОСТНАЯ ПРОБЛЕМАТИКА В СОВРЕМЕННЫХ ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВЫХ ДИСКУССИЯХ

Проблема ценностей в исследованиях права приобрела особое значение во второй половине XX в. Рост значимости аксиолого-правовых исследований был обусловлен как внутренней логикой развития юридического знания, так и изменениями в социальной среде функционирования права. Первый аспект связан с кризисом юридического позитивизма конца 60-х гг. прошлого века. Второй – с формированием и

усилением тенденций, которые осмысляются в философии как феномены постиндустриального, постмодернистского, глобализирующегося, поликультурного общества.

Ценностная проблематика в правовых исследованиях проявилась в двух взаимосвязанных темах. Первая тема звучала в новых версиях естественно-правовых философских концепций. Юснатуралистическая критика легизма велась с позиции невозможности обосновать обязательность и универсальность юридической нормы, исходя из воли суверена, само понятие которого становилось проблематичным. Эта критика дополнялась требованием справедливости права, которая рассматривалась как источник его обязательности. Программа естественного права конца XX – начала XXI вв. основывалась на обосновании права из морально-этических ценностей.

Контраргументация юридического позитивизма заключалась в утверждении, что обоснование обязательности права через моральное должествование возможно только в обществе, однородном с точки зрения этических, религиозных и т.п. ценностей. Современное западное общество перестало быть таковым со времени появления протестантизма, и ценностная дифференциация этого общества в условиях глобализации нарастает. Помимо этого, обоснование права из внешнего ему источника создаёт логические противоречия в юридической системе, превращая на практике «правовое» во «внеправовое». Последний аргумент дополняется ссылкой на функциональную дифференциацию современного общества, требующей для автономизации юридической системы имманентных ей внутрисистемных ценностей. Современные версии легизма ищут обоснование «основной нормы» на путях аналитического анализа языка, связывая этот анализ с логическим обоснованием юридических норм.

В ходе описанной выше полемики оформилась вторая тема философско-правовой аксиологии – взаимосвязь права как социальной ценности и юридико-правовых ценностей, антагонистичность и взаимодополнительность аксиологических аспектов бытия права.

Вариантом решения указанных проблем может стать решение аксиологической и правовой проблем в рамках трансцендентальной прагматики. Это решение предполагает различение аксиологии права и правовой аксиологии, признавая тем самым правоту юридического позитивизма, а также учёт социальных характеристик, участвующих в правовом дискурсе субъектов, что позволит учесть позицию юснатурализма.

Пудов Алексей Григорьевич
**ЭСТЕТИКА СИМВОЛИЧЕСКОГО
И ЗАДАЧИ ЭТНОКУЛЬТУРНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ**

Этносы и нации, проживающие на территории России, испытывают желание развиваться. Специалисты сетуют на то, что в условиях глобализации Запад уже не может быть единственным образцом развития. Каждое сообщество должно решать, какой способ модернизации станет для него органичным. Существует «болезнь модернизации», продиктованная политическим курсом и техницистским оптимизмом. Существует проблема осуществления и возможностей проведения завершенной модернизации, коренящаяся на онтологическом уровне овладения ею. Суть заключена в формировании новой социальной реальности, учитывающей проблему сохранения культурной самобытности трансформированного сообщества. Социальная реальность российской действительности составлена доминантной палитрой региональных этнокультур и традиций. Либо новые формы культуры и формы традиционной этнической культуры контрнаправлены, либо они успешно взаимодействуют.

Любая модернизация имеет собственные онтологические или идеологические основания. Этнокультурная модернизация определяет онтологический срез процесса осовременивания. Мы останавливаемся на последней как эффективной модели возвращения к бытию этнического символического спектра сознания, востребованного в пору духовной деградации и возможности саморазвития этнического, снижающего риск демодернизации.

Возникает необходимость решения задачи символической интерпретации сознания; выявления типов кодирования символического сознания; показа возможностей синтеза и трансмиграции символов разных типов, сопряжения этносимволизма с метафизическим символическим спектром. Таким образом, раскрывается возможность осовременивания этнокультуры на уровне символической онтологизации сознания.

Сохранение экзистенциального пространства этнического символизма – это выстраивание новой модели его функционирования за счет символосинтеза и символотворчества. Последнее сегодня выражено в искусстве. «Символический ренессанс» культуры становится процессом продления этногенеза. Этногенез мы связываем с символотворчеством – процессом сотворения спектра символических образований.

Чувство бытия и достоинства российских этносов должно найти иную, отличную от «идеологического смещения» форму,

подразумевающую эстетику символического сознания. Задача заключается в создании условий сохранения экзистенциального поля функционирования символического спектра этнокультуры.

Алексеев Константин Александрович
**ЭТИКА ОТНОШЕНИЙ С ДРУГИМ В УСЛОВИЯХ
МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА**

Реалии современности требуют философского осмысления проблем коммуникации с этической точки зрения. В условиях роста международных миграций необходим поиск эффективных способов общения, которое понимается как форма бытия человека, особый способ существования морали и реализации межличностных отношений и связей. Естественно, что интерперсональный диалог выходит на первый план, становясь все более актуальным для этики как элемента практической философии.

В связи с увеличением доли населения, чуждого в этнокультурном, расовом и религиозном отношениях, общества многих западных стран были официально провозглашены мультикультурными. При этом возникает ряд проблем, касающихся взаимоотношений иммигрантов и автохтонов, основными из которых являются взаимное неприятие чужого, а также ценностные и мировоззренческие различия, часто приводящие к «культурному шоку». И здесь остро встает вопрос этического характера: как добиться гармонизации межкультурных отношений в рамках Я – Другой.

Наличие Другого – необходимое условие всего человеческого и общественного существования, поскольку играет значительную роль не только в познании, но и самопознании индивида и социума. Тем не менее, на протяжении долгого времени чуждость выводила человека за пределы этического отношения. В данной работе показано, что для преодоления сложностей коммуникации необходимо развивать этическое просвещение, смысл которого заключается в том, чтобы преподать человеку моральную истину как аспект постижения человеческого бытия.

Отсюда следует, что мультикультурное общество может существовать только при условии реализации идеи толерантности, предполагающей уважение к инаковости Другого и конструктивного диалога с ним. На этой основе необходимо сформировать новую интегральную этику, которая будет воспринята обществом на всех уровнях – от правительств до отдельно взятых индивидов.

Гусев Дмитрий Алексеевич
НОРМАТИВНОСТЬ В МОРАЛЬНОМ ДИСКУРСЕ

Для современной этики нормативность оказывается одним из ключевых концептов, призванных сменить классические формы и способы моральной рефлексии. Устоявшиеся парадигмы аналитики морали и морального сознания (противопоставление сущего должному или же индивидуального общественному) сменяются исследованием морального субъекта, установлением условий его действия, и таким образом обращением к моральному дискурсу и проблеме моральной нормативности.

Логико-аналитическая философская традиция XX в. дала возможность ввести в исследование морали строгую методологию, а науки о человеке позволили связать этику и естественнонаучное знание (психология морали, психология поведения, нейропсихология и т.п.), что отразилось в концепте моральной нормативности.

Для российской гуманитарной науки идея нормативности до сих пор остается слабо развитым проблемным полем, относимым либо к области эпистемологии, либо к философии и теории права, в то время как зарубежные исследователи систематически применяют концепт нормативности в различных фундаментальных, междисциплинарных и прикладных исследованиях: от социологических реконструкций дискурса власти до анализа поведенческих стратегий демократических обществ. Проблема моральной нормативности представлена по преимуществу в зарубежной исследовательской литературе, в то время как отечественная этическая школа только открывает для себя эту проблематику.

Сравнительный анализ различных типов моральной нормативности и выявление ее специфических характеристик, а также границ и условий действия призваны расширить аналитический потенциал этического знания и ввести в отечественные исследования новый эффективный метод этической рефлексии.

Впрочем, и существующие исследования нормативности велись с различных точек зрения и зачастую объединялись (или отождествлялись) с рассмотрением нормативности моральной. В целом существует множество способов анализа и каталогизации нормативности, которые строятся на разнообразных философских основаниях, однако существенным остается вопрос о связи нормативности и морали с точки зрения действия первой в качестве механизма второй.

Выяснение логики действия нормы не означает прояснения принципов ее инкорпорированности в мораль. И с обратной стороны –

определение моральной специфики не гарантирует реконструкцию действия моральной нормативности. Очевидно, что нормативность морального дискурса должна определяться не в терминологии исключительно морали или аналитики нормы, а при помощи иных средств.

Сатина Ирина Валериевна
**ПЕРСПЕКТИВЫ ЭТИЧЕСКОЙ СОСТАВЛЯЮЩЕЙ
В РАБОТЕ МЕДИЦИНСКИХ СЕСТЕР**

Реформы здравоохранения, проводимые в нашей стране, затронули различные аспекты оказания медицинской помощи. Новые стандарты, во многом скопированные с западноевропейских критериев, сложно реализуются в современных Российских условиях. В первую очередь это касается этических критериев оценки медицинской деятельности. В Западной традиции любое действие в сфере медицины подлежит обязательной этической оценке и этическому обоснованию. К сожалению, в РФ подобная форма деятельности практически отсутствует, либо носит характер необязательного сопутствующего факта, в первую очередь относящегося к сфере эмоционально-личностных отношений.

Медицинские сестры в РФ имеют статус вспомогательного персонала, что значительно сужает сферу их профессиональной компетенции по сравнению со сферой деятельности зарубежных коллег. В странах Евросоюза и США деятельность медицинских сестер имеет статус самостоятельной профессии, что значительно изменяет критерии оценки их деятельности. Существуют определенные законодательно установленные права, но также существуют и многочисленные обязанности, выполнение которых является важной составляющей профессиональной реализации. Этика профессионального общения в данном контексте занимает ключевое место как ценностная характеристика любого этапа работы с пациентом.

Этический кодекс медицинских сестер строится в соответствии с критериями врачебной этики, приоритетная сфера её применения – это в первую очередь мероприятия по уходу за пациентами. Именно здесь большую роль играет факт личностных отношений в связке медицинская сестра – пациент. Критерием межличностного общения становится качество оказания медицинской помощи, создание особой атмосферы комфортного пребывания в медицинском учреждении, что во многом зависит именно от профессионализма медицинских сестер.

Реформирование медсестринской деятельности в РФ, помимо расширения ее профессиональных сторон, должно включать в себя и аспект ценностного отношения в работе с пациентом.

Проведение первичных бесед с пациентами, рекомендации, дальнейшее сопровождение, курирование во время последующих обращений в клинику способно кардинально изменить восприятие деятельности медицинской сестры. Одной из важных сторон деятельности медицинских сестер с необходимостью становится сфера этического ракурса. Специальные тренинги, обучение в рамках этического образования для медицинских сестер будет способствовать дальнейшему улучшению качества медицинских услуг.

Знание глубинных основ этических теорий – залог качественного профессионального роста любого специалиста. Умелое применение их на практике позволит повысить престиж медицины в целом и престиж медсестринской профессии в частности. Соединение философских основ ценности человека, критериев качественной профессиональной помощи, личностного развития и высокого стандарта межличностного общения – залог эффективного реформирования сферы медицинских услуг.

Саримова Гульназ Робертовна

ПРАВСТВЕННЫЕ НОРМЫ НАУКИ КАК ПРЕДМЕТ ЭТИКИ

Занятия наукой представляют собой довольно специфический род деятельности человека. Будучи регулируемыми, наравне с прочими человеческими занятиями, обычными моральными нормами и требованиями, они в то же время нуждаются и в некоторых дополнительных этических регуляторах, учитывающих особый характер научной деятельности. Изучением специфики моральной регуляции в научной сфере занимается такая дисциплина, как этика науки.

Предмет ее забот – отыскание и обоснование таких имеющих моральное измерение ценностей, норм и правил, которые бы способствовали, во-первых, большей эффективности научного труда, а во-вторых, его безупречности с позиций общественного блага.

Система подобных ценностей, норм и принципов называется этосом науки. Он охватывает два круга научно-этических проблем.

Первый связан с регуляцией взаимоотношений внутри самого научного сообщества, второй вызван к жизни обострением отношений между обществом в целом и наукой как одним из многих социальных институтов.

3 сессия
27 апреля, 10.00–12.00

Нуриахметова Флюра Мубаракзяновна
**МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ
МОДЕРНИЗАЦИИ ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ТАТАР ПОВОЛЖЬЯ:
ТРАДИЦИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Духовная и материальная культура татар Поволжья, начала которой были заложены еще в эпоху Булгарского государства, была обусловлена широкими экономическими и культурными связями с Россией и странами Востока. Она получила новый импульс к своему развитию на рубеже XIX–XX вв., в период динамичного и стремительного роста самосознания татарского и других народов Поволжья. Мировоззренческой основой этих перемен стало развитие просветительства, образования, а также возникновение такого неординарного явления как джадидизм, знаменующего собой важный исторический этап в жизни татарского народа.

Возникновение национально-религиозного движения татар Поволжья было обусловлено причинами как внешнего, общероссийского, так и внутреннего этнического характера. К числу наиболее важных причин общероссийского масштаба можно отнести российские либеральные реформы 60–70 гг. XIX в., вызвавшие значительный резонанс во всем российском обществе, в том числе среди народов Поволжья. Среди предпосылок внутреннего характера – насильственная христианизация и русификация, миссионерская деятельность в целом, направленная на подавление этнической активности татар. Тем не менее, созревшая в недрах татарского народа национальная интеллигенция и буржуазия приходят к пониманию своей политической миссии в деле защиты экономических, национальных и религиозных интересов своего народа.

Движение джадидизма стало выразителем идей татарского просветительства и реформаторского движения в исламе благодаря деятельности и творческому наследию прогрессивных деятелей татарской культуры и просвещения, таких как Г. Утыз-Имяни, Абу-Насыр Курсави, Г. Тукай, Ш. Марджани, Х. Фаизханов, К. Насыри и др. Начинание джадидистов получило распространение в Туркестане, Бухаре и Азербайджане, а также за пределами Российской империи – в Турции, Персии и Индии.

Трудно переоценить его значение в развитии татарской культуры и национального самосознания, крушении старого схоластического и

формировании нового реформаторского мировоззрения. К началу XX века татарское общество поднялось на новый уровень исторического развития европейской культуры и общественно-политического сознания. Остается сожалеть, что наблюдаемая в последнее время устойчивая тенденция к возрождению мировоззренческой основы духовности татарского населения, не использует в полной мере идеи и наследие джадидизма для решения насущных вопросов современности.

Тактамышева Рушания Рифадовна
**ПУТИ РАЗВИТИЯ ТАТАРСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ
КУЛЬТУРЫ НА РУБЕЖЕ XIX–XX вв.**

Одной из серьезных проблем, которая вызвала широкий общественный резонанс в начале XX века, была дальнейшая судьба татарской культуры.

Часть творческой интеллигенции идеализировала западные новации и пропагандировала идеи активной вестернизации татарской культуры (Г. Ибрагимов, Дж. Валиди, Ф. Амирхан и др.). Представители духовенства настаивали на сохранении неприкосновенности вековых мусульманских ценностей и призывали истинных мусульман пресекать проникновение каких-либо новшеств (театр, литературно-музыкальные клубы и т.д.).

Существовала и третья точка зрения. Часть мыслителей доказывала правомерность независимого существования уникальных культурных ценностей, присущих татарской нации. Например, один из основоположников татарской романтической эстетики Наджиб Думави в своих статьях «Одно размышление» и «Восток или Запад?» (1916) исследует философию искусства и литературы в контексте традиций европейской, русской культурно-исторической школы и позитивистской философии и определяет перспективу будущего татарской и русской культур. Мыслитель, идеализируя «гениальность» татарского народа, определяет существование трех основных факторов: крови (врожденных национальных особенностей, архетипов), среды (климата, социально-политических обстоятельств) и исторического момента (влияния традиций) – в развитии национальной культуры, противопоставляет традиции западной культуры восточной. Анализируя протекающие в мире культурные процессы, Н. Думави доказывает, что прогресс в развитии татарской нации возможен лишь на путях следования татар своим традиционным национальным ценностям.

Интересен тот факт, что мыслитель указывает на перспективное будущее русской и татарской культур, мотивируя это схожестью геополитических и социальных условий, отсутствием «уродливого» воздействия буржуазной цивилизации, высоким уровнем духовности, позитивным взаимодействием и взаимовлиянием татарского и русского народов.

Можно утверждать, что позже, в 1910–20 гг., на первый план выходит политический (а не аксиологический) аспект, и позиция татарских мыслителей в вопросе дальнейшего прогресса национальной культуры оформилась в два течения: либерально-буржуазное, связывающее развитие татарской национальной культуры с европейской, и революционно-демократическое, придерживающееся идеи классового подхода к культуре.

Смирнов Роман Камильевич
**О ЦЕННОСТНЫХ ОСНОВАНИЯХ В ЭТИКЕ
СОЦИАЛЬНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТИ**

Несмотря на обилие публикаций, посвященных этике социальной ответственности, вопрос теоретического обоснования ее как определенной системы мер остается открытым, что в условиях усиливающейся социальной поляризации делает его решение все более актуальной задачей.

Уделим внимание рассмотрению и анализу ценностных оснований, образующих содержание современной европейской этики социальной ответственности. Обозначенную нами тему мы раскроем посредством решения следующих задач: дадим характеристику этим ценностным основаниям, раскроем проблему их соотношения, а также обозначим свой вариант ее решения.

Содержание теории этики социальной ответственности образуют два исторически сложившихся в европейской практике различных ценностных основания. Первое – это докапиталистическое, основанное на ценности служения, не знающей товарного отношения к миру. Второе – капиталистическое с присущей ему ставкой на калькуляцию дохода и издержек. Отсюда проблема теоретического обоснования этики социальной ответственности заключается в игнорировании данного противоречия ценностных оснований. Видимо, именно поэтому призыв к представителям бизнеса активно участвовать в различных формах бескорыстной заботы об обществе преимущественно представляет собой декларативный проект, так как требование долженствования по отношению к обществу не переводимо на «язык» товарного (отчужденного) отношения к нему.

Думается, что решение проблемы совместимости ценностных оснований в теории этики социальной ответственности можно рассматривать в длительной и краткосрочной перспективе, что не исключает взаимосвязи этих подходов в обратной последовательности. Поясним.

Успешность практических мер в области этики социальной ответственности возможна будет только тогда, когда удастся привести ценностные образования, образующие ее содержание, к общему знаменателю. Этот процесс крайне трудоемок и длителен во времени, так как требует умственных и волевых усилий, направленных в первую очередь на реформирование ценностных основ западноевропейского капитализма.

В качестве краткосрочных (нестабильных) мер в области политики социальной ответственности возможен путь прагматичного (исчислительного) обоснования необходимости служения бизнесу обществу, примером чему служит деятельность Генри Форда.

В заключение хотелось бы отметить, что у России в сравнении с Западом есть серьезное преимущество в деле построения социально ориентированной экономики, ведь ценности буржуазного сознания еще не успели укорениться в нашем народе. Значит, нам проще встать на путь их модернизации, возглавить интеллектуальное движение по обновлению капиталистического сознания в русле гармонии интересов бизнеса и общества.

Сиразеева Талия Тимерхановна

О ФИЛОСОФСКО-ЭТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ХОЛИЗМА

«Философия холизма» появилась в 20-х годах XX века. Понятие «холизм», его основные положения были изложены в книге «Холизм и эволюция» известного ученого Я. Смэтса. В этой работе Смэтс утверждал, что миром управляет холистический процесс творческой эволюции, создание новых целостностей. Идеи холизма развивали также Дж.С. Холдейн («Философские основы биологии»), А. Майер-Абих («Идеи и идеалы биологического познания»), Д. Радьяр («Планетаризация сознания»). Концепция холизма оказала заметное влияние на модели творческой эволюции А. Бергсона, философию процесса Уайтхеда, феноменологию. В выработке философско-этической концепции холизма активно участвуют представители современной трансперсональной психологии С. Гроф, К. Уилбер, Ч. Тарт, А. Уотс. Современный холизм имеет многовековую традицию; достаточно обратиться к базовым ценностям даосизма, буддизма, пифагореизма или платонизма, чтобы понять непреходящую актуальность и действенность этих установок,

забытых европейским сознанием. В настоящее время принципы холизма проявляются в западной культуре движением «Newage» – новый век. Возрождение холизма непосредственно связано с философским осмыслением квантовой механики. Некоторые физики пытаются принцип целостности трактовать достаточно расширительно, говоря о холизме, субъектно-объектной разделенности, включенности сознания в реальность, о творении сознанием этой реальности. Однако научное исследование восточной и античной концепции природы макро- и микрокосмоса дает возможность использовать принцип целостности мира и человека, а также увидеть преимущества такой позиции для современной практической философии. Также актуальным в XX столетии становится принцип холизма, согласно которому перспективы человечества – культурные и нравственные – заключаются в изменении установок сознания, не связывающего человека с конкретной религией, церковью и верой, с системой догматов. Нравственно-психологической основой холистического отношения к миру является принятие целостности собственной личности. Принятие мира в целостности его противоречий, в его диалектике делает человека справедливее и добрее, помогает ему стать действительно нравственным. Несовершенство холистического мышления в том, что в этой схеме мироздания не находится равноправного места для обособленности, индивидуальности, когда происходит признание превосходства целостности над разнообразием.

Дергунова Дина Иосифовна, Седова Луиза Мазитовна
**«ПРОСВЕЩЕННЫЙ ПАТРИОТИЗМ»: ИННОВАЦИОННЫЕ
 ФОРМЫ ВОЗДЕЙСТВИЯ НА СТУДЕНЧЕСТВО**

На повестке дня всей воспитательной работы остро стоит вопрос патриотического воспитания, цель которого – формирование личности молодого специалиста, готового сознательно, грамотно и честно выполнять конституционные обязанности и в мирных, и в военных условиях.

Широко известная мысль о том, что государство обретает мощь через духовное единство, нацеливает нас на определение приоритетных направлений и выработки механизмов воздействия на студенчество.

В последнее время муссируется такое понятие, как «просвещенный патриотизм». Исходя из этого, мы направляем усилия на поиск и внедрение инновационных подходов к патриотическому воспитанию через постижение в учебной, научной и внеаудиторной работе огромного потенциала культуры народов России путем использования разнообразия

методов и форм воспитания: посещение театров, концертных залов, экскурсии по архитектурным, литературным и историческим местам; усвоение народных традиций через ознакомление с национальными обрядами, песнями и танцами, праздниками, бытом и кухней; изучение уроков истории через широкую сеть музеев, клубов по интересам, кинолекториев; воспитание патриотизма через активное участие в общественно значимых мероприятиях культурно-массового и физкультурно-спортивного характера, в волонтерском движении, в благотворительных акциях, через философское, нравственно-правовое и эстетическое образование и самовоспитание, направленные на формирование экологии языка, культуры и истории.

Яковлева Елена Людвиговна,
Ефимова Лариса Викторовна

НЕГАТИВНЫЕ АСПЕКТЫ СТРЕМЛЕНИЯ К УСПЕХУ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

В современном информационно-коммуникативном обществе среди главных тенденций можно выделить массовое стремление людей к успеху. К сожалению, сегодня успех демонстрирует обществу не столько позитивные, сколько негативные моменты. Люди очаровываются слоганом «Будь успешным!», потому что в массовом сознании считается, что успеху сопутствуют известность, популярность, слава, материальные блага. Стремясь к успеху как удовлетворению собственных амбиций, человек начинает руководствоваться девизом «Все средства хороши», не заботясь о моральности своих действий. Общественно-нравственное начало у такой личности практически отсутствует: ей чужды проявления социальной солидарности и коллективизма, чести, долга и порядочности. На первый план выступают корыстные цели, связанные с извлечением выгоды и получением признания только для себя. В результате с личностью происходит инволюция, связанная с деградацией общечеловеческих ценностей и норм.

В современности успех становится симулякром, пустотой, кажимостью, не связанной с достижением реальных, практических целей. Ярким примером тому является культурное пространство гламура и всего, что с ним связано. Дело в том, что гламур является мифом, а миф есть переплетение реального и вымышленного, с перевесом последнего. Само вымышленное рождается посредством творчества из небытия. При этом необходимо заметить, гламурный персонаж проявляет «синдром Мюнхгаузена», но не в его прямом медицинском значении, а в переносном социальном смысле. Этот синдром

выражается в виде симуляции, выдумывания гламурных эпизодов собственной жизни с целью привлечения внимания к своей персоне. Гламур – нереально красивый, божественный образ жизни, к которому приобщены (или делают вид, что приобщены) единицы людей. Одним из составных компонентов гламура выступает имидж, благодаря которому из «звезды ничего» пластические хирурги и косметологи, визажисты и стилисты «собирают» обезличенного, «частичного человека», «тело без свойств». Но «созданный» таким образом, практически искусственный человек выдает все за естественное, обставляя все «правдивыми историями» от Мюнхгаузена. К сожалению, гиперэстетический формат гламура, созданный посредством «синдрома Мюнхгаузена», начинает жить своей жизнью и диктовать правила игры в социальном. Гламур заставляет всех и каждого жить по своим законам красоты и модным тенденциям, ведя паразитирующий образ жизни в мире безумного потребления.

Итак, в современном мире успех поворачивается своими негативными аспектами и нередко оказывается мифом. Большинство людей, подвергаясь его очарованию и настраиваясь на успех, не желают прилагать каких-либо усилий и тем более не выстраивают стратегию ступеней его достижения.

Закирова Гульнара Фазыловна
**МАССОВАЯ КУЛЬТУРА КАК
 СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН**

Массовая культура представляет огромный интерес для таких наук, как социология, культурология, эстетика, искусствоведение, философия. Проблема изучения данного феномена актуальна, так как массовая культура, во многом благодаря развитию средств массовой информации, достигла высокого уровня развития. Часто используемый в инфосфере и, казалось бы, интуитивно понятный термин «массовая культура» обозначает сложное явление.

Большинство ученых, изучавших этот феномен, сходятся во мнении, что данный тип культуры оказывает отрицательное, разрушающее воздействие на истинную или «высокую» культуру. Среди зарубежных специалистов в этой области наиболее известны труды Т. Адорно, Д. Белла, Х. Ортега-и-Гассета, М. Маклюэна. В работе «Восстание масс» Х. Ортега-и-Гассет вводит понятие «масса», разделив общество на две условные группы: меньшинство («совокупность лиц, выделенных особо») и массу («не выделенных ничем»). Представитель массы ориентируется на дешевые, искусственно созданные образы и стереотипы.

Канадский социолог М. Маклюэн, исследовавший воздействие средств коммуникации на культуру и человека, пришел к выводу, что именно развитие средств массовой информации привело к рождению массовой культуры. Массовая культура представляет собой высшую форму прогресса, связанную с электронными медиа, создавшими «глобальную деревню» и «нового племенного человека». И если с появлением печатного станка Гутенберга появилась публика, то электронные средства массовой информации породили массу.

Таким образом, сутью такого явления, как массовая культура, является производство и распространение духовной продукции среди широких масс населения и при прямом участии средств массовой информации.

Валитов Фарид Харисович

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ СМЫСЛА ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА

Смысл жизни – это совокупность образов и мыслей, которые придают жизни человека общую социальную, духовную, душевную и практическую направленность. Эти мысли и образы приобретают форму целей, но это не только образы будущего, но и мотивы деятельности, которые определяют жизнь человека в прошлом и настоящем, ибо грань между последними относительна. Названные образы и мысли определяют жизнь человека достаточно длительное время, так как смысл жизни не может очень часто меняться в силу своей фундаментальности.

Не все цели человека входят в его смысл жизни, а только наиболее значимые, как правило, имеющие общий характер, как то: самосовершенствование, самосохранение, семья, дети, социальный статус, творчество, финансовая независимость, материальная обеспеченность и т.д. Ситуативные, частные цели, образующие цели текущей, повседневной жизни, чаще всего не входят в смысл жизни, ибо они не относятся к тому, «ради чего человек живет». Эти повседневные, конкретные цели и задачи могут быть средствами реализации или проявления смысла жизни, общей направленностью жизни человека.

Смысл жизни может быть гармоничным по содержанию или противоречивым, когда цели недостаточно совместимы друг с другом. Скажем, не всегда научная деятельность может быть совместима с материальной обеспеченностью. Счастье как сознание и чувство полноты жизни может быть общим выражением реализации смысла жизни. Но нередко цели, связанные с выполнением нравственного долга, могут не совпадать с пониманием счастья, так как не остается времени для тех видов

деятельности, без которых у человека не может формироваться сознание и чувство полноты жизни. В смысле жизни можно выделить более и менее значимые, а также осознанные или менее осознанные компоненты. Смысл жизни формируется под влиянием потребностей человека и культуры, социальной среды и эпохи, воспитания и образования.

Вопрос о смысле жизни является одним из важнейших для человека и в философском познании. Человек может заниматься поиском смысла жизни всю жизнь, но так и не найти его; он может менять виды деятельности, но так и не отыскать то, что его вполне удовлетворяло бы. Может быть, в таких случаях поиск и является смыслом жизни. Чаще всего человек размышляет о смысле жизни в какие-то переломные моменты. Скажем, после завершения образования или после завершения какого-то вида деятельности, когда одни цели как бы исчерпаны, а новые еще недостаточно сформулированы. Человек нередко лучше знает, чего он уже не хочет, чем то, что он уже хочет, ибо человеку часто недостает как общего жизненного опыта, так и опыта в конкретных видах деятельности.

Представляется, что смысл жизни имеет определенную структуру, скажем, имеет несколько уровней в зависимости от степени общности целей человека. Например, самосовершенствование и творчество могут рассматриваться как более общие цели, чем выбор конкретных видов деятельности. В ходе жизни может происходить перегруппировка целей. Так, творчество, социальный статус или материальная обеспеченность в различные периоды жизни могут выдвигаться на первый план или становиться менее значимыми.

Жигло Инна Викторовна

ПРОБЛЕМА СТРУКТУРИРОВАНИЯ ЭТИЧЕСКИХ ПРЕДПОЧТЕНИЙ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

Проблема жизненного самоопределения и свободы человека на современном этапе развития России становится особенно актуальной. Для исследования данного вопроса особое значение приобретает творчество Ф.М. Достоевского. И связано это со схожестью культурно-исторической ситуации российской реальности с той реальностью, которую переживала Россия во второй половине XIX века.

В попытке реконструировать структуру этических предпочтений Ф.М. Достоевского мы опирались на тексты четырех, на наш взгляд, наиболее репрезентативных в этом плане романов писателя. В результате получается некая структура-иерархия этических взглядов Ф.М. Достоевского.

В христианской религии существует абсолютная дифференциация мира на два противоположных друг другу полюса – Бог и Дьявол, Добро и Зло. Такая дифференциация существует не только в христианской онтологии и метафизике, но и в христианской этике. Эта особенность стала

основой в нашей схеме «Структурирования этического». Таким образом, определились два «полюса» – «абсолютное добро» («абсолютный плюс») и «абсолютное зло» («абсолютный минус»).

Проводим аналогию с математической осью «Y» и получаем некую вертикаль, в которой расположились герои от «плюса» к «минусу» по мере появления и усиления влияния на их сознание и миропонимание «гордыни» – главного в русской культурной традиции «смертного греха».

Эти два «полюса», соответствуют христианской иерархии: «плюс» и «минус». Между этими двумя абсолютами выделились группы, расположенные по оси «Y» от «абсолютного добра» к «абсолютному злу». «Способные на самопожертвования», «раскаившиеся», «мятущиеся», «гордецы», «мертвые души» – вот таким образом у нас получилась биполярная структура с двумя «абсолютными полюсами».

Ф.М. Достоевский предлагает этическое мировоззрение, основой которого становится христианская модель. В основе воззрений Ф.М. Достоевского лежит отказ от определяющей роли разума в формировании этических предпочтений. Главное, чем, по мнению писателя, должен руководствоваться человек, – совесть. Она нуждается в формировании в сознании каждого человека. Для этого необходимы два внешних фактора: 1) нравственные законы и 2) «внешний образец».

В качестве нравственных законов Ф. М. Достоевский предлагает заповеди Христа, а на роль «внешнего образца» – Христа.

К проявлениям неоднозначности позиции Ф.М. Достоевского, на наш взгляд, относится идеализация некоторых образов. Писатель допускает существование идеальных образов, приближенных к богу. «Идеальные образы» в изображении Ф.М. Достоевского не выглядят убедительными: Алеша Карамазов показывает свою способность «выносить приговор», а князь Мышкин – инфантильный эпилептик.

Заочное участие
(алфавитный порядок)

Бажанова Светлана Валентиновна

ИННОВАЦИИ, ТВОРЧЕСТВО, КРЕАТИВНОСТЬ: ВЗАМОСВЯЗЬ И ПРОЯВЛЕНИЕ В КУЛЬТУРЕ

В связи с процессами информационного развития общества научный интерес к проблеме творчества, инноваций и креативности значительно возрос. Сегодня особенный интерес представляют эти аспекты человеческой жизнедеятельности, в частности новые формы подачи музыкальной культуры. Роль творчества и инноваций в самореализации и самосовершенствовании личности несомненна. Потребности мирового сообщества в инновационном развитии посвящено немало публикаций.

Каждый исследователь по-своему подходит к определениям данных понятий. Креативность рассматривают как синоним созидательности, как процесс, характеризующийся поиском и созданием нового, качество личности отражает творческую продуктивность. Креативность трактуется не только как способность к творчеству, но и как навык человека видеть вещи и явления в необычном ракурсе, как озарение. Феномен инноваций рассматривается как появление новых идей, отклоняющихся от стандартных когнитивных схем, как результат способности быстро находить решения в сложных ситуациях.

Понятие инновации соотносится и с творчеством, и с креативностью. Категория креативность выводит на понятие инновации, под которым понимается процесс рыночного внедрения результатов научной деятельности в виде нового или усовершенствованного продукта, идеи, технического процесса используемого в практической деятельности. Основой инновационной деятельности личности является творчество, которое стимулирует не только мышление личности, но и преобразование человеком окружающей действительности и самого себя.

Анализ современных художественных процессов показывает, что в сфере, например, музыкального творчества выделяется компонент креативности, который наиболее ярко проявлен в стратегиях синтеза видов и жанров искусства (синестезии), расширении музыкального мышления за счет разработки «отталкивающих» эстетических расположений и иллюстративного включения в художественный текст светомузыкальных форм. Все это является действенным способом визуализации разнообразия человеческого бытия.

Бердимуратова Алима Карлыбаевна,
Ниязымбетов Марат Кудиярович

ОСОБЕННОСТИ ОТРАЖЕНИЯ МОДЕЛИ «ЧЕЛОВЕК-МИР» В МИРОВОЗЗРЕНИИ БЕРДАХА

Бердах является одним из классических поэтов Каракалпакского народа, наследие которого наполнено глубокими философскими мыслями. В его произведениях широко отражена наша социально-общественная жизнь XVIII и XIX веков.

Наиболее характерная для творчества Бердаха, как и для Канта, черта – это попытка решить проблему человека; она требует многогранной, глубокой, сложной разработки новых философских идей и новых «единиц измерения». Единство цели и средства служит продуктивной

методологической основой, рациональной исследовательской моделью, и мы не ошибёмся, если скажем, что основной идеей Бердаха является рассмотрение человека в качестве единства цели и средства. Бердах пытался глубже раскрыть социальную сущность человека, его функциональную природу, социальное положение и особое внимание уделял нравственному воспитанию. Для достижения своих целей человек должен быть целеустремленным, сильным, упорным, а чтобы иметь эти качества, он должен заниматься самовоспитанием.

Бердах выделяет слово «человек» большими буквами. В достижении цели человека Бердах обращается не к высшим силам, а к самому человеку и его деятельности. Человек должен воспроизводить самого себя, совершенствовать свое моральное сознание, направляя их на изменение и перестройку мира. Этот ценностно-направляющий принцип конкретно отражен в творчестве Бердаха.

Например:

Стремись походкой твердою идти!

Обидят – за обиду отомсти!

Останешься голодным – не грусти.

Но смелым будь и мужественным, сын мой.

В творчестве Бердаха мы видим такие моральные установки, как «работай», «занимайся определенным делом», «служи для народа», «будь мужественным», «будь сильным».

«.....

В народе – сила и мечта твоя,

.....

Свой труд и жизнь свою отдай народу!»

Здесь видна диалектика развития человека в единстве установок «для общества» и «для себя». Общество и его система управления должны служить человеку. По Бердаху, человековедение – это, в сущности, есть и мироведение.

Бердах обращает внимание на формирование гармонии, равновесия между человеком и обществом. Если человек будет сформирован путем воплощения своего внутреннего потенциала, то он будет свободным и будет участвовать в социальных процессах как объективная сила. В таких полипарадигмальных связях философско-методологический анализ социальной модели человека в мировоззрении Бердаха поможет нам получить рациональную, адекватную модель. Исследование мировоззрения Бердаха на основе вышесказанной модели служит и качественному развитию таких идей, как свободная личность в обществе, мир в стране; всё это приводит к социальной ориентации и качественному развитию человека.

Вохидова Дилшода
**МОРАЛЬНАЯ ЦЕННОСТЬ
КАК ФЕНОМЕН ТОЛЕРАНТНОСТИ**

Культурная норма и моральная ценность феномена толерантности заключается в том, что она своё предметное выражение обретает в различных социальных практиках, выполняя при этом функцию регулятора человеческой деятельности. Одним из важнейших теоретико-методологических аспектов роли толерантности в социально-нравственном процессе выявления его национальных особенностей и общечеловеческой сопряжённости является необходимость анализа духовно-исторических традиций в контексте современных реалий.

Проблема толерантности вызревает в определённом опыте людей, и только под воздействием реальной заинтересованности, прежде всего, в том многогранном опыте, в контексте которого эта проблема возникла и может быть разрешена, она обретает свойства предпосылки и принципа.

Одним из важнейших теоретико-методологических способов определения роли толерантности в социально-нравственном процессе, выявления её национальных особенностей и общечеловеческой сопряжённости выступает указание на роль духовно-исторических традиций нашего народа в формировании современных реалий. Как отмечает Президент И.А.Каримов: «Исторический опыт, преемственность традиций – всё это должно стать теми ценностями, на которых воспитываются новые поколения». И далее, исходя из анализа роли толерантности в историческом самосознании нашего народа, он заключает: «Этническая терпимость и открытость стали естественными нормами, необходимыми для выживания и развития».

Общественно-историческая реальность как фактор формирования и развития толерантности, её состояние в данный период развития социума представляют собой органическую взаимосвязь и единство исторических и современных общественно-социальных реалий. Своё предметное выражение толерантность обретает в различных социальных практиках, где она выполняет функцию регулятора человеческой деятельности, тем самым, являясь таким духовным образованием, которое входит в культурный арсенал того или иного сообщества. Именно в таком значении толерантность выступает как культурная норма и моральная ценность. Её функции или значения актуализируются в силу ряда объективно-исторических обстоятельств, связанных прежде всего с различными по уровню и степени интеграционными и дезинтеграционными процессами.

Сами по себе эти процессы сопряжены с противоречиями и напряжённостью человеческих контактов и способов социализации, вынуждая людей регулировать эти процессы и своё отношение к ним. Тогда создаются и используются различные нормативно-регулирующие средства. Часть этих средств приобретает относительно самостоятельный и устойчивый характер в силу того, что они используются в развитии человеческого сознания, обретая при этом статус культурных норм и моральных ценностей. Вызванные к жизни конкретными обстоятельствами, эти устойчивые нормы и ценности в других исторических условиях наполняются новыми параметрами и значениями, что распространяется и на толерантность.

Зверева Юлия Юрьевна
**КОМПОЗИЦИОННЫЙ ПРИНЦИП
В ХУДОЖЕСТВЕННОМ ПОЗНАНИИ**

Художественная реальность представляет собой вторичную среду, существование которой не обеспечено естественными предпосылками. Поэтому поддержание ее бытийного статуса требует конструирования специальных онтических структур, на основе которых она регенерирует (художественный текст).

Текстуальная парадигма, разработанная М.М. Бахтиным и М.Ю. Лотманом, позволяет выявлять инвариантную структуру художественной реальности, одновременно обнаруживая в ней черты композиционности, характерные для любого произведения искусства. В частности, понятие доминанты или композиционного центра в теории и методике живописи выступает определяющим фактором восприятия текста как целостного произведения и представляет собой смыслопорождающий элемент его структуры.

Тот факт, что художественное знание приобретает самостоятельность благодаря осмыслению собственных онтических структур, подтверждается музыковедческим материалом. В этом плане показательна работа В.И. Мартынова «Конец времени композиторов», где он характеризует композитора как субъекта музыкального творчества, которое он осуществляет путем осознанного самовыражения.

Роль субъектности в художественном познании очень велика. Однако степень выраженности трех ключевых ее характеристик сказывается на большей или меньшей композиционности конкретного текста. Можно сделать вывод о том, что в структуре субъекта художественного познания

доминирует регенератор. Это обусловлено спецификой художественной реальности, которая существует за счет диалога автора и читателя через посредство текста. Художественная реальность не тяготеет к замкнутости и однозначности, она регенерирует в процессе интерпретации.

Обращение к рефлексии в области архитектуры позволяет эксплицировать прагматический аспект композиционности художественного познания. Разграничение понятий «архитектоника» и «композиция» показывает, что первое относится к области эстетического восприятия текста, тогда как второе заключает в себе не только символический, но также и телеологический смысл. Это подкрепляет представление о композиционности как о рациональном средстве познавательного конструирования реальности.

Таким образом, композиционность художественного познания является не только принципом конструирования художественной реальности, но и важнейшим критерием ее существования.

Магидов Салаутдин Халитович

ГЕОЛОГИЧЕСКАЯ ЭТИКА И РЕШЕНИЕ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ СЕЙСМИЧЕСКОЙ БЕЗОПАСНОСТИ

Для выработки правильной стратегии выживания и выхода человечества из глобального экологического кризиса необходимо формирование геофильного мировоззрения, неотъемлемой частью которого является **геологическая этика**.

В нашем экологическом мировоззрении прочное положение должна занять геологическая этика, которую можно рассматривать как составную часть экологической или биосферной этики. Но если геологическую этику рассматривать как взаимоотношения человека с Планетой Земля, то и сама биосферная этика может рассматриваться как составляющая геоэтики. Если признать наличие определенной духовной компоненты и у неорганической материи, то мы должны относиться к минералам не как к предметам, с которыми дозволено обращаться как угодно, а как к телам в какой-то степени одушевленным.

Нарушение организованности в геологической среде не менее опасно, чем катастрофические изменения в биосфере, что делает весьма актуальной проблему детальной разработки геологической этики. В настоящее время геологическая этика является необходимой основой стратегии выживания.

Геологические структуры верхних слоев земной коры, которые были созданы в эволюционном процессе в течение десятков и сотен миллионов

лет, разрушаются горной промышленностью за несколько десятилетий. По определению В.И. Вернадского, на современном этапе развития цивилизации, «человек становится геологической силой». В результате дезорганизирующей деятельности человечества возникает хаос не только в биосфере, но и геосфере. В частности, могут произойти сверхсильные или даже гиперсильные тектонические землетрясения с магнитудой 10 и выше.

Геологическая деятельность должна соразмеряться с естественными геологическими процессами, подчиняющимися геогенетическому и другим законам, чтобы сократить потенциальную вероятность глобальной геологической катастрофы.

Фундаментальной теоретической проблемой геологической науки становится определение пределов устойчивости указанных процессов, а также максимально допустимых внешних воздействий (антропогенного характера). Острота указанной проблемы усугубляется и тем, что в настоящее время техногенная деятельность человечества становится соизмеримой с естественными геологическими процессами; это обстоятельство было отмечено еще В.И. Вернадским. Наличие сложных процессов самоорганизации геологических систем было глубоко изучено академиком Д.В. Рундквистом, и им был сформулирован геогенетический закон, согласно которому имеются определенные аналогии в развитии биологических и геологических систем.

С учетом изложенного можно заключить, что принципами геологической этики должны стать более бережное отношение к геологическим объектам и идея о необходимости соразмерять геологическую деятельность с гармонично протекающими естественными геологическими процессами.

Махмудова Гули Тилабовна

ДУАЛИЗМ В КОНТЕКСТЕ ЗОРОАСТРИЙСКОЙ ОНТОЛОГИИ

Центральное место в «Авесте» занимает сотворение мира Ахура Маздой. Зороастризм объясняет мир как бесконечное существование во времени и пространстве. Пространство вселенной делится на две противоположные части: одну сторону представляют бесконечное тепло, свет, жизнь и добро (творение Ахура Мазды), а вторая – бесконечная тьма, холод, смерть и зло, принадлежащие Ангра Майнью.

Натурфилософия зороастризма всецело исходила и опиралась на мифологию древних народов. В мифологической форме были выражены результаты многовекового осмысления природных и общественных

явлений, а также обобщение идей, содержащихся в легендах и сказаниях, которые в свою очередь составили основу завершённой религиозно-философской концепции. Эта концепция в мифологической форме объясняла сотворение мира, строение вселенной, взаимодействие небесных тел, процессы, происходящие в природе и обществе, место и роль человека в этом мире, судьбы человечества и ответственность человека за судьбу мира в целом.

Дуализм зороастризма включает в себя не только созерцание, одухотворение, присущие анимизму, но и постепенный переход к осмыслению первопричины зарождения жизни и её конечного результата. В дуалистическом мировоззрении наивная созерцательность развивается до рационального осмысления явлений природы и сознания. В сущности, в зороастризме и «Авесте» дуализм охватывал не только сознание, но и всю материальную и духовную жизнь первобытных людей.

Таким образом, в зороастризме впервые в истории человечества вся история человечества представлена в качестве запланированного от начала до конца акта, причем он увязан с нравственностью человека. Судьбы мира зависят от самого человека. В этом величайшее значение дуалистической доктрины зороастризма, которая открывала путь для дальнейшего понимания и разработки мыслей действий человека, высокой нравственности, свободы и воли человека.

Рахова Елена Эдуардовна

ОБ ИЗУЧЕНИИ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ЭТИКИ

Уже более двух десятилетий для русской общественности является доступной обширная и богатая по своему содержанию отечественная религиозная философия, долгое время бывшая сокрытой и неизвестной на Родине. Интерес к этому философскому наследию не утихает, его содержание становится все более востребованным в связи с возрождением православной веры. Однако процесс освоения этого наследия затруднен во многом мировоззренческим барьером, образовавшимся в общественном сознании за годы атеистического пленения. Именно этим фактом можно объяснить встречающиеся неудачные, поверхностные опыты анализа творчества русских религиозных философов и, в частности, их этических учений.

Марксистская, как и всякая иная атеистическая философия, не вмещает даже предлагаемых нравственных религиозных проблем, не говоря уж об их решениях, которые в связи с этим нередко толкуются превратно. Неверными оказываются попытки вывести русскую

религиозную этику из западноевропейской философской традиции, связать ее идеи с просветительскими идеалами.

При несомненном воздействии европейской мысли на русскую нравственную философию верным все же является признание иных коренных истоков русской этики – собственно христианских. Тысячелетняя история русской культуры начинается преемством от православной Византии, которая за свое многовековое существование накопила бесценные сокровища, в т.ч. духовно-нравственного характера. Эта восточно-христианская нравственно-аскетическая традиция была с воодушевлением и доверием воспринята на Руси, и потому в течение десяти веков русские люди старались жить и воспитывать своих детей по божественным заповедям. И делали это весьма успешно, создав высокую нравственную культуру.

Исследование нравственности в эти века происходило в рамках складывающейся русской святоотеческой традиции. Христианские подвижники разных веков изучали и продолжали восточно-православный опыт стяжания нравственной чистоты и святости жизни.

Собственно философское исследование этических проблем началось в XVIII веке с оправдания введенной петровскими реформами светской морали, списанной с западных образцов. Но уже в XIX и начале XX вв. формируется и расцветает русская религиозная философия, проявляющая глубокий интерес к духовно-нравственным темам. В творчестве известных русских религиозных философов, так же как и писателей, поэтов этого времени, ярко отразился происходивший в широких кругах русской интеллигенции мировоззренческий и нравственный поворот к христианской вере.

Многие из известных русских религиозных философов буквально выстрадали свое обращение к вере, пережив увлечения западными безбожными идеями. О своем теоретическом и нравственном перерождении, кардинально изменившем их жизнь и явившемся источником их значительных религиозно-философских, в частности этических, построений они писали сами. Обращение к Богу, который есть любовь [1 Ин. 4, 8], сообщило им глубокое нравственное воодушевление и сделало их мужественными в защите и обосновании возвышенных христианских идеалов и ценностей.

Туманова Мария Александровна
**ВЗАИМОСВЯЗЬ СИСТЕМЫ ЦЕННОСТЕЙ ОБЩЕСТВА
И НАУЧНО-ТЕХНОЛОГИЧЕСКОГО ПРОГРЕССА**

Научно-технический прогресс представляет собой единое, взаимообусловленное, поступательное развитие науки и техники. В настоящий

момент, когда научные исследования привели к широкому распространению технологий, стало принято говорить о научно-технологическом прогрессе.

Если обратиться к истокам возникновения той социальной структуры, которая имеет место на данный момент, то можно предположить, что в основании научно-технологического прогресса лежит определенная система ценностей, которая сыграла решающую роль в формировании существующего сейчас общества.

В.С. Степин отмечает, что существует неразрывная связь между современной цивилизацией и научными достижениями, благодаря которым стал возможен настолько впечатляющий научно-технологический прогресс. Последствия этого прогресса оказали влияние не только на техническое развитие общества, но и привели к новому качеству жизни. Кроме того, В.С. Степин подчеркивает, что самым главным всемирно-историческим изменением, связанным с переходом от традиционного общества к техногенной цивилизации, является возникновение новой системы ценностей.

Если рассмотреть традиционное общество и ценности, связанные с его изменением, то мы увидим, насколько они отличаются от современных. Так, основным жизненным принципом здесь являлось невмешательство в протекание природных процессов и адаптация человека к уже сложившейся социальной среде. Для техногенной цивилизации, напротив, характерно понимание человека как активного существа, деятельность которого направлена вовне, т.е. для преобразования и переделки внешнего мира, в частности природы, которую необходимо подчинить человеку. Эта идея доминировала на протяжении всей истории развития техногенной цивилизации. Основная ценность здесь – инновация как таковая, любого рода оригинальность и новое вообще.

Из культурологических исследований известно о существовании двух типов культур. Первый ориентирован на предметно-активистский способ жизнедеятельности и на автокоммуникацию, второй – на интроспекцию и созерцание. Для культур техногенных обществ характерен первый тип, а для культур традиционных обществ – второй.

Таким образом, сложившаяся на данном этапе исторического развития техногенная цивилизация стала возможна благодаря формированию определенных ценностных установок в обществе. Однако последствия научно-технологического прогресса имеют неоднозначный характер, что отразилось в работах ученых, занимающихся изучением данной проблемы.

Секция № 4. ДИАЛОГ ФИЛОСОФИИ, НАУКИ И РЕЛИГИИ

Руководители:

д. филос. н., проф., зав. каф. философии и истории науки Казанского национального исследовательского технологического университета (КНИТУ-КХТИ) В.И. Курашов;

доц. каф. философии Казанского государственного энергетического университета В.Г. Нанаенко.

ПРОГРАММА

1 сессия

26 апреля, 14.00–16.00

1. Д. филол. н., проф. М.Н. Закамулина (Казань). Язык, философия, логика и... .

2. К. филос. н., доц. Н.В. Бредихина (Барнаул). Экономическая причина популярности детектива и психоанализа.

3. К. филос. н. И.Г. Гаспаров (Воронеж). «Духовные упражнения» как неотъемлемая часть философского образа жизни.

4. К. б. н., доц. И.В. Гордеева (Екатеринбург). Духовная культура в условиях мировоззренческого кризиса.

5. К. филос. н., доц. А.А. Исаев (Уфа). Н.А. Бердяев о реальности духа.

6. Преп. Н.В. Свиридова (Москва). Наука и религия в теологии Б. Лонергана.

7. К. филос. н., доц. Г.Б. Святохина (Уфа). Ключевые принципы целостного познания в системе космического мышления.

8. К. филос. н., доц. С.Ф. Туктамышева (Набережные Челны). Всё связано со всем.

9. К. филос. н., доц. О.М. Фархитдинова (Екатеринбург). Сценарии религиозности в информационном пространстве.

10. Асп. У.С. Струговщикова (Новосибирск). Влияние университетов северной Европы на Реформацию.

2 сессия

26 апреля, 16.30–18.30

1. Д. филос. н., проф. В.И. Курашов (Казань). Типичные методологические ошибки при рассмотрении взаимосвязей религиозных учений с научно-философским знанием.

2. К. филос. н., доц. А.Х. Хазиев Пространство межэтнических отношений в постсоветском Татарстане в языке повседневности.

3. Д. социол. н., доц. А.Ф. Валеева (Казань). Этнорелигиозные традиции и их языковая парадигма.

4. К. филол. н. Л.А. Кариева (Казань). Философско-религиозные воззрения в фольклоре тюрко-татар.

5. К. филос. н., доц. Е.А. Ситницкая, к. филос. н., доц. Н.Е. Пеннер (Казань). Архиепископ Никанор и его критическая оценка гносеологии Канта.

6. Доц. В.Г. Нанаенко (Казань). О соотношении интересов социальных групп и религии.

7. Асп. В.М. Лебская (Казань). Источники отечественного религиоведения: от анализа предварительного этапа становления религиоведения в России до наших дней.

8. Маг. У.П. Сеницына (Казань). Л.Н. Толстой: наука и религия – единое усилие для блага человека.

9. Соиск. К.В. Аршинова (Казань). Путешествие-странствие как духовный феномен.

ДОКЛАДЫ

1 сессия

26 апреля, 14.00–16.00

Закамулина Миляуша Нурулловна **ЯЗЫК, ФИЛОСОФИЯ, ЛОГИКА И...**

Современную парадигму лингвистического знания нельзя рассматривать как дисциплину с жесткими границами: она постоянно расширяет зоны своих исследований. Логика, философия, риторика, физика, математика – и этот список исследовательского пространства далеко не полон. Логические приемы и операции, предметно-логические отношения и связи изначально связаны не только с математикой, но и с философией и языком. Еще в античной философии Аристотелем был поставлен вопрос о соотношении языка и мышления, понятийных и языковых структур. Языковая грамматическая категоризация (части речи, грамматические категории) задавалась основными философскими категориями. Язык рассматривался как пластичный материал для выражения мысли. Со времен В. фон Гумбольдта из пластичного материала «выражения духа» язык стал рассматриваться постоянно продолжающейся работой духа: «Язык есть не продукт деятельности (Ergon), а деятельность (Energeia)» (фон Гумбольдт).

Среди лингвистических подходов «энергетический», по-видимому, наиболее адекватен тому философскому пониманию человека, которое деятельность человека рассматривает как определенную целостность. Этот подход следует понимать как своего рода лингвистическое введение в общую теорию человека, которая должна ответить не только на вопрос «Что такое язык?», но и «Чего достигает человек посредством языка?». Такой подход к роли языка отличается от позиции лингвиста-семиотика, усматривающего в языке фиксированную форму (эргон) лишь как частный случай статических знаковых систем (Рамишвили). В лингвофилософской мысли последних двух веков, таким образом, язык из системы-структуры и типа приобрел образ языка как «энергии духа» (Гумбольдт) и как «дома бытия» (Хайдеггер).

Бредихина Нина Васильевна

ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ПРИЧИНА ПОПУЛЯРНОСТИ ДЕТЕКТИВА И ПСИХОАНАЛИЗА

Общеизвестно, что детектив как литературный жанр, если не возник, то получил свое признание практически в тот же исторический период что и психоанализ. На наш взгляд, это вполне закономерно. Общим между детективом и психоанализом является стремление не просто постигнуть тайну, но сделать неявное явным, т.е. вербализировать тайну и сделать её знанием, доступным многим.

Обратим внимание на то, что на смену мистическому объяснению тайн бытия и души человека приходит психоаналитическое, с той только разницей, что интерпретация психоаналитика претендует на бóльшую объективность и прозрачность в силу опоры данной интерпретации на научный подход. В результате тайная онтологическая основа субъективного мировосприятия просто перестает существовать. В детективе преступление – это тайна, которая должна быть раскрыта в интересах достижения справедливости не только в отношении конкретного человека, но и всего общества. Однако раскрытие преступления часто связано с раскрытием других тайн, напрямую никак не связанных с преступлением, но, тем не менее, приводящих к разрушению уникальной личности владельца тайны.

Безусловно, в качестве причины хронологического совпадения детективного жанра и психоанализа всегда называют падение религиозного сознания, рост естественнонаучного знания и так далее, но на наш взгляд, недостаточное внимание было уделено аспекту перехода от традиционного вида собственности к капитализму.

Деньги, выступая в качестве универсального выражения любой ценности, не только релятивизировали все ценности, но и отменили значимость тайны. Абстрактный тип собственности предполагает рационализацию всех человеческих отношений. Детектив, как и психоанализ, выступают как квинтэссенция рационализма. При существовании четко установленного универсального эквивалента тайна точно так же отчуждаема, как и собственность. Следовательно, детектив и психоанализ не случайно появляются практически одновременно; это два явления, свидетельствующие не просто о дальнейшем развитии капитализма, но о появлении общества нового типа, общества потребления.

Гаспаров Игорь Гарибович

«ДУХОВНЫЕ УПРАЖНЕНИЯ» КАК НЕОТЪЕМЛЕМАЯ ЧАСТЬ ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗА ЖИЗНИ

В западном культурном сознании словосочетание «духовные упражнения» традиционно ассоциируется с именем основателя ордена иезуитов – Игнатия Лойолы. Благодаря исследованиям французских философов М. Фуко и, в особенности, П. Адо, стало очевидно, что духовные упражнения выходят далеко за пределы церковной культуры и, уходя своими корнями в глубокую древность, являлись интегральной частью философского образа жизни в античной Греции и Риме. Однако, кажется, что духовные упражнения представляют собой не только значимый культурно-исторический феномен, но и являются неотъемлемой частью философствования как такового. Это своего рода среда, в которой рождается и которой питается философская рефлексия. Как феномен они существуют в различных культурно-исторических формах и сочетаются с различными мировоззрениями: от традиционных религий до свободомыслия и атеизма.

Современная философская культура, несмотря на все богатство и многообразие своих форм, испытывает явный дефицит практики духовных упражнений. Большинство современных философских школ и направлений представлены в академической форме и не предлагают своим сторонникам в явной форме практику духовных упражнений. Это тем более удивительно, что классический текст, заложивший основы современной философской культуры, – картезианские «Размышления о первой философии» – содержит в себе явные отсылки к опыту духовных упражнений.

Сегодня настало время всерьез задуматься над тем, чтобы вернуть философскую рефлексию к ее питательной среде, т.е. к духовным упражнениям. В недавно опубликованной книге «MindandCosmos»

известный американский философ Т. Нагель утверждает, что современная наука не в состоянии объяснить феномен сознания – будь то осознанное переживание (qualia) или интенциональность. Наука современного типа началась с отказа от поиска божественного предназначения естественных процессов. Декарт был одним из интеллектуальных лидеров антителеологического подхода к изучению природы. Однако при этом он вовсе не считал, что целей не существует вообще, а полагал лишь, что человеческий разум не способен адекватным образом проникнуть в тайну божественного замысла. И поэтому не стоит проецировать собственные домыслы на реальность, так как это только лишь искажает ее образ в сознании, но не дает ничего для ее понимания. Таким образом, картезианский антителеологизм может быть понят как разновидность очищения ума от «человеческих, слишком человеческих» проекций, то есть как разновидность духовного упражнения. Сегодняшняя идеология науки возводит антителеологизм в догматический принцип. Однако именно это не позволяет осмыслить мироздание как нечто имеющее цель. Понимание философствования как духовного упражнения, в котором различные аспекты теоретического знания обретают целостный смысл, могло бы придать новую динамику диалогу философии, науки и религии.

Гордеева Ирина Викторовна
**ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА В УСЛОВИЯХ
МИРОВОЗРЕНЧЕСКОГО КРИЗИСА**

Социально-экономические потрясения неизбежно стимулировали мировоззренческий кризис в современном российском обществе. По словам одной из студенток автора, «новое поколение входит во взрослую жизнь, не имея нравственных установок, оставаясь чуждым культурному миру». В связи с этим актуальной становится задача нравственного воспитания молодого поколения, формирование социально приемлемой системы взглядов на мир и общество. Какая же сфера духовной культуры выполняет данную функцию в современной России?

На первый взгляд, ответ очевиден: на протяжении многих веков сфера духовно-нравственного воспитания была прерогативой традиционных религий. Однако следует обратить внимание, что в докладе, подготовленном в 2000 г. Национальным разведывательным советом США, где был сформулирован прогноз развития мира на период до 2015 г., среди семи ключевых факторов развития человечества религия даже

не упоминалась, в то время как наука и технологии оказались на третьем месте по уровню значимости.

Итак, следующая важная часть духовной культуры человечества – наука, чьи достижения изменили облик современного мира в большей степени, нежели политические и социально-экономические потрясения последних десятилетий. Нельзя не вспомнить высказывание В.И. Вернадского о невиданном возрастании значения наук в жизни всего человечества. Казалось бы, сбывается мечта сциентистов, и современной науке по силам осуществить ранее неразрешимую философией и религией задачу: сделать всех людей счастливыми. Однако согласно данным социологического исследования, проведенного в странах Европы, 63,2 % опрошенных полагают, что наука несет опасные знания, а около 80 % утверждают, что ученые пренебрегают этикой в процессе исследования. Таким образом, современная наука также не справляется с задачей формирования целостного мировоззрения.

Постмодернистские тенденции, активно проявившиеся в искусстве и философии во второй половине XX века, не могли не оказать влияния и на другие сферы духовной культуры. Потребность в стабильности, уверенности в завтрашнем дне закономерна, но поскольку наука не отвечает возлагаемым на нее надеждам, то социальный заказ выполняют всевозможные прорицатели (астрологи, хироманты и пр.), постулирующие свои прогнозы в качестве научных, предоставляющие обращающимся к ним людям иллюзию надежды в обмен на конкретное материальное вознаграждение.

Таким образом, необходима грамотная просветительская работа в школах и вузах, как по разоблачению лженаучных, так и по пропаганде научных идей, в том числе с использованием иллюстративного материала с одновременным изданием соответствующей научно-популярной литературы, где соответствующие концепции излагаются в доступной для восприятия форме.

Исаев Андрей Анатольевич
Н.А. БЕРДЯЕВ О РЕАЛЬНОСТИ ДУХА

«Мир склоняется к отрицанию реальности духа», – так начинает свое произведение «Дух и реальность» русский философ Н.А. Бердяев. По сути дела этими словами он ставит перед собой цель опровергнуть это отрицание и выступить против «мира». Поэтому вначале философ рассматривает различные подходы к пониманию природы духа. Материалисты не сомневаются лишь в реальности видимых вещей, а дух к

такovým отнести нельзя. Это и есть их главное основание для отрицания реальности духа. Спиритуализм признает дух субстанцией, реальностью особого качества среди вещей природного мира, но все же реальностью, подобной реальности объектов объективного мира. Хотя это высшая ступень в иерархии объективного мира, но все же дух в этих воззрениях натурализован. «Но можно ли обрести реальность духа, показать его реальность как объекта в мире?» – вопрошает русский философ. Этот вопрос Бердяев называет острием проблемы.

Философская мысль, отождествляющая реальность с объективностью, стремится лишь обосновать объективность духа, тем самым показать его реальность. Но противники реальности духа полагают, что он есть лишь душевное субъективное состояние людей. Спиритуалистическая онтология утверждает, что дух есть бытие, причем объективное, а не субъективное. И тут возникает проблема ответа на вопрос: что такое бытие? Мы пользуемся понятием бытия как чем-то несомненным и само собой разумеющимся. Но активность мысли субъекта конструирует «бытие», и это понятие становится первичным. Вот как эту ситуацию поясняет Бердяев: «Метафизика слишком легко идет на путь гипостазирования понятий, она принимает понятие за бытие, создавая соответствующее ей понятие бытия. Онтология ищет бытия, которое было бы объективным. И она находит бытие, которое оказывается объективацией понятия, она познает объективное бытие, которое есть порождение выработанных ею понятий. Онтология оказывается доступным бытием, которое есть продукт мысли и уже рациональной обработки»¹³⁹.

Бердяев обращается к анализу немецкой классической философии и утверждает, что у Канта открывается возможность философии экзистенциальной, которая должна была преодолеть натуралистическую метафизику, рассматривающую бытие как «природу». Но германский идеализм, критикуя Канта, приходит к признанию существования объективного духа. И хотя русский философ называет раскрываемую Гегелем диалектику бытия замечательной, он полагает, что из этого могли быть сделаны другие выводы.

Бердяев приходит к проблеме, которую он формулирует в вопросе: применима ли рациональная категория бытия к духу, к Богу? Ссылаясь на апофатическую теологию, он отрицательно отвечает на этот вопрос применительно к Богу, так как с точки зрения этой теологии Бог является сверхбытием и даже небытием. Это же относится и к духу, так как духа нигде

¹³⁹ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С.364–365.

нет как реального предмета. Значит, он не есть объективная реальность и не есть бытие как рациональная категория. Поэтому философия духа не может быть онтологией, она должна быть философией существования.

Свиридова Наталья Владимировна

НАУКА И РЕЛИГИЯ В ТЕОЛОГИИ Б. ЛОНЕРГАНА

В XX веке особую актуальность приобрел вопрос взаимодействия науки и религии. Традиционные религии столкнулись с научным прогрессом, ростом секуляризации и мировоззренческого плюрализма. Католицизм особенно остро переживал трансформацию традиционных ценностей, приведшую к появлению теологических концепций, стремившихся примирить достижения современной науки с ценностями христианства.

Одним из создателей теологической системы нового типа был иезуит Бернар Лонерган (1904–1984). Этого мыслителя отличает особое внимание к прогрессу современной науки и философии. Исследователи считают его представителем «трансцендентального томизма». В основе методологического аппарата его теологии лежит трансцендентальный метод И. Канта. Теолог предлагал произвести обновление томизма с помощью достижений современной гносеологии. Лонерган считает теологию эмпирической наукой, анализирующей данные в исторической перспективе. В основание теологии он помещает не метафизику, как было в традиционном томизме, а гносеологию. Познание Бога может быть дано человеку как откровение, представляющее собой вторжение Бога в процесс самосозидания человека. Теология должна исследовать божественное откровение, внедрить его в контекст культуры.

Лонерган считает, что теология из дедуктивной становится эмпирической наукой¹⁴⁰. Священное Писание должно быть рассмотрено в исторической перспективе с применением методов современных наук (религиоведения, психологии, социологии). Контекстом для рассмотрения должен служить принцип историчности, эволюции и развития, а не универсальности, как было до XX века. Теология в современной ситуации нуждается в устойчивой эмпирической базе и критической научной позиции.

Именно метод является каркасом для теологии, задающим совокупность операций для решения различных задач. Вопрос о Боге решается Лонерганом с точки зрения гносеологии. Исходя из умопостигаемости окружающего мира, теолог заявляет о наличии «умного

¹⁴⁰ Лонерган Б. Теология в ее новом контексте / Б. Лонерган // Религиоведение. – 2002. – № 2. – С. 89.

основания», лежащего в основании мира. Сама трансцендентальная устремленность человеческого духа подводит к вопросу о Боге, вопрос о котором лежит внутри «горизонта человека».

Фундаментом религиозной жизни человека является религиозное обращение, представляющее собой радикальную трансформацию на уровне морали, социальности, интеллекта, ценностей. Сама религия – это развитие процесса обращения на общественном и историческом уровнях. Исследование процесса обращения дает современной теологии новые основания, содержащиеся в субъективной реальности внутреннего мира человека.

Таким образом, Бернар Лонерган антропологизирует теологию, ассимилирует достижения современной науки, получая в результате теологическую систему, отвечающую потребностям изменившегося мира.

Святохина Галина Борисовна

КЛЮЧЕВЫЕ ПРИНЦИПЫ ЦЕЛОСТНОГО ПОЗНАНИЯ В СИСТЕМЕ КОСМИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Исторически сложилось так, что современные науки в своих различных дисциплинах, по сути, представляют собой отдельные взгляды на Единую Реальность в разных ракурсах рассмотрения. Используемые при этом методы и исследовательские методологии часто между собой не согласованы и не предполагают единого синтетического критерия истины. Истинность их, как и получаемых результатов, носит условный характер, поэтому не всегда успешно согласуется с практикой жизни. Свидетельством этому выступают глобальные кризисы во всех сферах жизни общества. Сегодня важно подойти к осмыслению проблем научно-исследовательских методологий с позиции целостного подхода. Свое наиболее полное и системное выражение этот подход нашел в принципах космического мышления Учения Живой Этики. Оно связано с именами Е.И. Рерих и Н.К. Рериха. Предтечей его были работы Е.П. Блаватской, В.С. Соловьева, С.Н. и Е.Н. Трубецких, П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова и других русских и зарубежных философов, имеющих отношение к теме космизма. Среди современных последователей этого подхода следует назвать: Л.В. Шапошникову, А.В. Иванова, К.А. Кедрова, А.В. Федотова, Р.Е. Ровинского, Л.М. Гиндилиса, В.В. Фролова, А.А. Лебеденко и др.

Представляя собой синтез научных достижений западной науки, восточной религиозно-философской мысли на основе духовной культуры России, космическое мышление закладывает основы синтетической исследовательской методологии. В её основе – целостный подход,

исходящий из принципа Триипостасной Сущности Абсолютной Бытийности в циклической динамике Непроявленного и Проявленного Бытия. Согласно алгоритму Абсолютной Бытийности, сущностное, взаимно обуславливающее триединство Ипостасей, названных Жизнь, Разум и Любовь или Единство Духа и Материи, в Непроявленном, Абсолют Вечно раскрывает в Беспредельности Своих Проявлений, всегда оставаясь Собой, Единым. Абсолютный принцип Жизни, в Проявлении как эволюционирующая целостность, реализуется в триединстве только через посредство Ипостасей Разума и Любви. Разум в этом контексте предстает как логическая структурная организация целостного цикла Жизни, реализуемого алгоритмом двойного отрицания «Я – не-Я – не-не-Я» или он может быть символически обозначен системой с положительной обратной связью. Реально действовать подобный алгоритм может только на основе духовной всё рождающей и всё объединяющей энергетической природы Абсолюта – Любви. Любовь своей духовной энергетической природой обеспечивает гармоничное единство и целостность Единого, в том числе в динамике Его Проявлений в Вечности и Беспредельности. Эти ключевые принципы и ложатся в основу жизни и исследовательской методологии.

Туктамышева Светлана Флюровна
ВСЁ СВЯЗАНО СО ВСЕМ

«Всё связано со всем» – так звучит первый и основной из четырех законов экологии, сформулированный Б. Коммонером. На наш взгляд, данное положение есть фундамент современной философии как образа жизни. Одной из сторон многогранной всеобщей взаимосвязи в мире является все чаще складывающийся сегодня диалог философии, науки и религии.

Согласно М. Хайдеггеру, философия часто выдает себя за то, чем она не является, – за науку или мировоззренческую проповедь. На самом деле, считает он, философия (метафизика) – это ностальгия (Новалис), это тяга повсюду быть дома. Сегодня в человеке пробуждается потребность «повсюду быть Дома» – перестать ощущать разделенность и отчужденность от мира, «вернуться Домой» внутри себя, активно, ответственно, творчески созидать в нашем общем Доме, где «всё связано со всем», в том числе философия, наука и религия.

М. Мамардашвили предметом социальной философии видит реальную жизнь, когда мы думаем о ней не в терминах существующих теорий, а в терминах нашей собственной жизни, ее проблем, которые все в целом философ обозначает словом «собрание». «Ведь в нашей жизни мы, прежде

всего, этим и занимаемся: мы или собираем свою жизнь в какое-то осмысленное для нас целое, или чувствуем, что она теряется кусками...». И ещё у М. Мамардашвили высказана мысль, о том, что «философская мысль, которую мы узнаем как философскую, возникает в контексте того, что древние называли личностным спасением». В этом философия близка религии.

Диалог философии, науки и религии не означает подмену одного другим, он базируется на понимании неразделимости или условной исторически обусловленной раздельности трёх основных сфер духовной культуры. А если рассматривать вопрос в контексте западной и восточной историко-философских традиций, то с периода Античности западная философия тяготеет к науке, а восточная носит религиозно-философский характер. Таким образом, диалог закономерен.

И в заключении ещё одна цитата, из очень интересной работы «Кроличья нора, или Что мы знаем о себе и Вселенной», авторы которой представители научного сообщества, которым не откажешь в философской прозорливости: «Мы все взаимосвязаны, мы едины... Между нами нет разделения. Поэтому то, что вы делаете для других, вы всегда делаете для каких-то частей самих себя. В этом аспекте никто не может считать себя непричастным... Каждый из нас – политик, теолог, ученый, врач или кто-то ещё – может внести свой вклад в развитие жизни и поднять её на более высокий уровень, сделав самое лучшее из того, на что он только способен. Для этого надо лишь серьезно обо всём подумать». Чем незадача для современной философии?

Фархитдинова Ольга Михайловна
**СЦЕНАРИИ РЕЛИГИОЗНОСТИ
 В ИНФОРМАЦИОННОМ ПРОСТРАНСТВЕ**

Диалог науки, религии и философии в современном мире приобретает своеобразные черты. На примере сценариев религиозности в информационном пространстве предлагаю рассмотреть основные черты этого диалога.

Демотиваторы религии активно вошли в массовую культуру. В современной науке есть лишь некоторые наброски осмысления этих феноменальных стадий трансформации религии (например, Пирс Витебски, Шон Артур). В опыте языковой преемственности выявление модальностей друг друга есть продление мгновенности существования. Выраженное в религиозном языке эмоциональное состояние народа в тот или иной исторический период переложено сегодня на дискурсивные практики визуального образа. Демотиваторы религии выполняют одну из

интересных ролей – адаптацию к «слуху» Другого, к массовому сознанию и изменению его.

Сценарии религиозности в информационном пространстве многочисленны. Программа выживания, выражаясь терминологией Тимоти Лири, уступила место сценариям реализации глубинной религиозности. Контуры религиозных трансформаций в информационном пространстве от индивидуального до коллективного увеличиваются. Можно обнаружить целый спектр вариантов религиозности: от внеконфессиональной до попыток форматировать религиозность в каждом конкретном проявлении человеческой активности (убеждении, уверенности, интересе, заблуждении) в том, что тревожит человека. В силу самых различных причин религиозность современного человека представлена в информационном пространстве в том числе и поиском идентичности в наследии той или иной традиции, и созданием дискурсов, практик с «обновленческими приставками» нео- (неоязычество), пост- (постинформационный, постмодернизм), кибер- (кибершаманизм, киберрелигия, киберрелигиозность). Приставки в историческом контексте позволяют человеку выстраивать отношение с утраченным потенциалом прошлого, нагнетая атмосферу заданности настоящего актами прошлого смыслополагания. Сценарии ретушью создают видимость целостности пространства. Концептуальные схемы видения, диалога и внимания к Другому уравниваются с процессуальностью понимания. Понимание в этом смысле выступает как актуальность «между» – в образе одного из древнейших проявлений Высшего Начала, сверхбытия.

Рождение теории мемов относится к 1976 году, когда Ричард Докинз в книге «Эгоистичный ген» предложил столь замысловатое определение функциональной способности человека к воспроизводству. Далее с этой идеей мы встречаемся в книге «Расширенный фенотип». Чарльз Ламсден предложил концепцию культургена. Таким образом, возникла проблема вербального импринта, взамен представлений о простом подражании.

В историческом аспекте в философии получилось так, что сознание возможно «просматривать» сквозь призму трех типов отношений: декларируем (то, что оно есть/не есть), вступаем в коммуникацию (задаемся вопросом о локализации устойчивых структурных отношений между реакцией, поведением и состоянием) и репрезентируем акты сознания. По идее, это суть сценарии современной религиозности в информационном пространстве.

Струговщикова Ульяна Сергеевна
**ВЛИЯНИЕ УНИВЕРСИТЕТОВ СЕВЕРНОЙ ЕВРОПЫ
НА РЕФОРМАЦИЮ**

Европейские университеты переживали один из величайших и наиболее цветущих периодов в своей истории во времена эпохи Возрождения и Реформации. Они проводили огромное количество инновационных исследований и, в результате, создали религиозную революцию. В них обучались европейские ученые и церковная элита, а также выросло множество учителей латинских школ. Германские и английские университеты делали упор на гуманитарные науки и теологию, которая была обязательным предметом на выпускных экзаменах. Несмотря на то, что протестантские факультеты теологии обычно имели от 3 до 5 профессоров, это был самый важный выпускающий факультет.

Гуманизм лег в основу всех университетских исследований в Европе, хотя на севере он имел иные черты, нежели на юге. Профессоры негуманитарных дисциплин использовали метод и подход гуманизма, что позволило иначе взглянуть на свои предметы. Гуманистическая подготовка снабдила ученых лингвистическими, филологическими и историческими навыками, в результате они смогли изучать ключевые работы в оригинале, лучше понимать контекст.

Прекрасная организованность германских университетов: четкая иерархия, наличие ученого совета, ректората, способных влиять на составление учебного плана и на процесс преподавания в университетах и школах, позволила университетам начать изменение в религии и обществе, что смог осуществить университет Виттенберга, возглавляемый Мартином Лютером.

Реформация начиналась в университетах как обще-академические занятия, в основе которых лежало обсуждение. В то время Мартина Лютера беспокоил вопрос торговли индульгенциями, что подвигло его на исследование Библии, где было бы обоснование таких действий. Данный вопрос, а также основы традиционного католицизма обсуждались на семинарах, возглавляемых Лютером, с участием профессоров и студентов.

Последователи Лютера становились профессорами теологии. Подобно ему большое количество этих людей проводило львиную долю своей профессиональной деятельности в университетах и академиях, и хотя они были пасторами и читали проповеди, прежде всего они были профессорами.

За исключением религиозных учений Реформация не сильно изменила университеты. В действительности, несколько университетов

тихо возродили изучение текстов, прежде отвергаемое реформаторами в первой волне протестантских изменений. Также протестантские университеты продолжали использовать аристотелевский схоластический метод обучения натуральной философии и этики. Веком позднее они разработали протестантскую схоластику для преподавания теологии.

2 сессия
26 апреля, 16.30–18.30

Курашов Владимир Игнатьевич
**СВЯЗЬ РЕЛИГИОЗНЫХ УЧЕНИЙ С ЕСТЕСТВОЗНАНИЕМ
И ФИЛОСОФИЕЙ: ТИПИЧНЫЕ ОШИБКИ**

1. Как правило, взаимосвязь религиозных и научных учений рассматривается как противостояние «веры и знания». При этом чаще всего не проводится различие веры (как не вполне аргументированного рационально-эмпирическими способами знания) и знания (как аргументированного таковыми).

Знаний, принятых на веру, много в науке – это постулаты и аксиомы, а также понятия «бесконечность», «вечность», «свобода воли» и т.д.

Кроме того, надо иметь в виду, что академическая наука и религиозные учения сходятся только в зоне фундаментальных проблем: происхождение Вселенной, жизни и человека, онтология свободы воли и морали (структура молекулы бензола совершенно не интересна богословию).

2. Учитывая сказанное в п. 1, следует строго различать смысл понятий «вера» и «религиозная вера», а также научное знание и знание в религиозных учениях.

Важно иметь в виду, что научное знание и религиозное знание могут быть равным образом подтверждены эмпирико-рациональными аргументами.

Просто говоря, в религиозных учениях есть знание, доказываемое рационально-эмпирическими средствами и знание, принятое на веру – точно так же и в академической науке.

Например, жизнь Сократа и его диалоги на улицах Афин не более доказаны, чем жизнь Иисуса Христа и его проповеди в древней Иудее. Разница, разумеется, в том, что Сократ вел философские диалоги, а Иисус Христос, помимо проповедей, творил чудеса. Все эти события имеют научные исторические источниковедческие подтверждения. Их можно анализировать в духе научного скептицизма, взвешивать аргументы *proicontra*. Это пример из области эмпирической науки, другой пример

рационально-научной аргументации религиозных учений – это анализ проблем природы добра и зла, вечности и бесконечности у Августина Блаженного. Таких примеров множество.

3. Если подходить строго логико-методологически, то ошибочно противопоставлять религиозное знание научному знанию, а следует различать *религиозное научное знание* и *атеистическое научное знание*. Их эпистемологический статус в первом приближении методологического анализа вполне одинаков.

Главный вывод:

при обсуждении вопросов, связанных с фундаментальными областями интеллектуальной истории человечества, надо отгонять невежд и профанов или, во всяком случае, ориентируясь на приведенный выше методологический анализ, выбрасывать их опусы в корзину для мусора.

Хазиев Аклим Хатыпович

ПРОСТРАНСТВО МЕЖЭТНИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЙ В ПОСТСОВЕТСКОМ ТАТАРСТАНЕ В ЯЗЫКЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Общеизвестные и уже в чем-то тривиальные истины о том, что язык – дом бытия, а повседневность формирует «плоть и кровь» человека, стали оселком, при помощи которого будет проверено пространство межэтнических отношений в постсоветском Татарстане. Такой подход тем более справедлив, что современный Татарстан на уровне официальной власти и на уровне обыденного сознания признается (пожалуй, справедливо), как и в лучшие советские годы своего существования, образцом мирного сожительства народов. Но нет ничего абсолютно неизменного. И то, что казалось незыблемым и вечным, уходит или уже исчезло.

Пространство межэтнических отношений всегда расколото. В силу различных причин, в том числе и естественного этноцентризма, оно может быть выражено главным образом дихотомией «МЫ – ОНИ», что справедливо и относительно Татарстана. В первые годы «великого переселения народов» бывшего СССР все переселенцы в республику характеризовались как «понаехавшие». Это негативное по содержанию слово отражало чувство местного населения, чьи традиционные жизненные устои оказались нарушены, хотя и знакомой, но в целом непривычной, а нередко и чуждой, повседневностью. При этом необходимо обратить внимание на очень важный (с точки зрения предмета исследования) момент: слово «понаехавшие», ставшее синонимом «ОНИ»,

этнически было нейтральным и относилось ко всем без исключения этносам, избравшим РТ в качестве места жительства. Они были иными для привычной среды аборигенов.

Со временем произошло разделение иных на «иных как других» и «иных как чужих». Первые составляют почти половину населения Татарстана. Их жизненное пространство и жизненное пространство татар как титульной нации настолько близки, что именно они и есть «МЫ» республики. И известное «без булдырабыз!» («мы можем!») говорится, очевидно, от их общего имени. Вторые – «иные как чужие» – в массовом сознании воспринимаются в целом крайне негативно. В постсоветском РТ не раз обращалось внимание на попытки внедрения экстремистских религиозных взглядов, проникновения нетрадиционных для республики направлений ислама. И на фоне довольно устойчивого употребления слова «ваххабит» в адрес некоторой (пусть и весьма незначительной сегодня) части мусульман утверждать об абсолютной безуспешности этих попыток не приходится. А это значит, что существует угроза перевода чисто этнической проблемы в русло конфессиональной. Тем самым «МЫ» Республики Татарстан, прежде всего в лице татар, подвергается сильнейшему дестабилизирующему фактору.

Таким образом, в повседневном языке пространство межэтнических отношений постсоветского Татарстана характеризуется как достаточно проблематичное, и необходима выработка решений на научно-исследовательском уровне.

Валеева Алсу Фоатовна

ЭТНОРЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ И ИХ ЯЗЫКОВАЯ ПАРАДИГМА

Этнорелигиозная проблема предполагает рассмотрение ряда версий конфессионального фактора, которые приводятся ниже.

1. *Характеристика текста религиозных писаний как символов культуры народов.* Мотивация интереса к религиозным трактатам объясняется привлекательностью, образностью всего текстового содержания.

2. *Обобщенность религиозных формул и соответствующих им индивидуализированных речевых высказываний.* Целевой замысел религиозных учений состоит в индивидуализации идей, норм, жизненных принципов, в выборе мотивов своей собственной жизненной судьбы.

3. *Стиль речевого религиозного обращения как зеркальное отображение исторических традиций конфессионального менеджмента.* В текстах

религиозных писаний закреплены ставшие традиционными смысловые установки. Все традиции, отраженные в интерпретационном тексте данного рода, ориентируют и говорящих, и слушающих на включенность в реальный и потенциальный режим соучастия, сопричастности.

4. *Воспитательная направленность этноконфессиональной парадигмы социальных связей.* С этим направлением научного интереса ученых различных областей сопряжена ценность и значимость языкового поведения, особенно в условиях воссоздания обрядовой атмосферы во всех полиэтнических регионах России.

5. *Переводы религиозных текстов, писаний, цитат на другие языки и их включение в атмосферу межнационального общения.* Отсутствие барьеров к проявлению интереса верующих одной религиозной общности к другой; открытость культовых сообществ, возможность распространения идей и ценностных притязаний на другие конфессиональные группы и их мобилизация в роли духовных соратников имеет целенаправленный характер.

Кариева Ляйсан Анасовна
**ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ
В ФОЛЬКЛОРЕ ТЮРКО-ТАТАР**

Проблемы цельного гармоничного видения мира, создание единого языка Бытия невозможны без синтеза религиозных воззрений различных эпох и научного мировоззрения. Письменная литература, фольклор тюркских народов, эпитафика, памятники искусства указывают на единое этнокультурное пространство древних тюрков, волжских булгар и казанских татар. Космогонические представления древних тюрков о мире, воззрения на место Человека во Вселенной, закономерности природы и общества зафиксированы в Орхоно-Енисейских письменах. Сначала наверху образовалось голубое небо, потом – бурая земля, и только потом появился Человек.

Легенды о происхождении народов, в том числе лидеров тюркских народов – Ашинов, зафиксированы и в китайских письменных источниках. Вера в могущество единого правителя Тюркского каганата и единого бога-Күк Тэңре, который правит судьбами людей, пронизывает всю духовную жизнь древних тюрков. Переплетаются реальные исторические события и фантастика в народном творчестве, которое является отражением восприятия мира. Прослеживается преемственность идеологических традиций древнейших цивилизаций. Аргументом могут послужить литературные тексты, предшествующие тюркской эпитафике, например,

тексты Египетской «Книги мертвых», которые указывают на дидактические традиции тюркских надгробных камней V–VIII веков и енисейских надписей IX века. Половецкие балбалы, Орхоно-Енисейские письмена, эпитафика Волжской Булгарии, периода Казанского ханства – все эти памятники посвящены Человеку, а в основе этих памятников лежит философия жизни и смерти. Коллективное сознание это выражает в течение эпох при помощи особого, специфически восточного, жанра – баита. Баит – лиро-эпический жанр татарского народного творчества. Широко освещали жизнь народа в течение многих веков, воплощая философские идеи, баиты, которые образно выражают характерные особенности народной мудрости в коллективном познавательном процессе. Они основаны на идее, что только добро вечно; путем творения добра люди обретают бессмертие.

Ситницкая Евгения Александровна, Пеннер Нина Евгеньевна
**АРХИЕПИСКОП НИКАНОР И ЕГО КРИТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА
 ГНОСЕОЛОГИИ КАНТА**

Архиепископ Никанор (А.И. Бровкович – 1827–1890) – видный представитель духовно-академической философии России XIX века, один из четырех православных иерархов и богословов, служивших в КазДА и попавших за свой вклад в философию на страницы знаменитой «Истории русской философии» В.В. Зеньковского. Помимо Никанора, это А.Н. Бухарев (О. Феодор), В.И. Несмелов и митрополит Антоний Храповицкий.

Говоря о духовно-академической философии России этого периода, В.В. Зеньковский подчеркивал что «действие» академий и семинарий, «внешне незаметное», должно быть оценено при изучении того, как развивалось философское движение в России. В советское время эта глава истории русской философии была совершенно не востребована.

Архиепископа Никанора тот же В.В. Зеньковский характеризует как человека широко и разносторонне образованного, внимательно следившего за всеми проявлениями современной культуры, особенно за философскими течениями, и часто выходившего за рамки традиции, по поводу чего в его адрес следовали упреки в «неправославии», что не лучшим образом сказывалось на карьере последнего.

В целом, религиозно-философская система Никанора, доктора богословия, укладывалась в русло духовно-академического теизма, но, по словам В. Соловьева, положительно-научные знания в ней преобладали над теологическими и богословскими.

Главный теоретический труд Никанора – «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» – посвящен гносеологии, хотя фактически содержание его значительно шире. Особый интерес представляет раздел монографии «Критика на Критику чистого разума Канта», имеющий даже собственное название и пока, к сожалению, обойденный вниманием современных исследователей. С позиций гносеологического оптимизма, не испытывая ни малейшего трепета перед великим именем, Никанор безжалостно, порой язвительно подвергает критике большинство из гносеологических построений Канта, называя шаткой всю систему философа и ее основания, «роковой ошибкой» – утверждения о непознаваемой сущности вещей, а многие мысли Канта односторонними, «тусклыми». Как правоверный верующий, Никанор не приемлет опровержения Кантом доказательств бытия бога и вывод о невозможности (да и ненужности) знания бога, человеческой свободы и бессмертия. По мнению Никанора, теория Канта «надолго сбила с пути самые крепкие умы мыслящей Европы».

Попутно с критикой философии Канта и других философских направлений, на него опирающихся, Никанор высказывает ряд ценных мыслей касательно гносеологической неисчерпаемости мира, субъективности образа познаваемого объекта, зависимости его от обстоятельств окружающего природного и социального мира, и предвосхищает некоторые будущие свершения в философии: феноменологию Гуссерля, направления развития социологии и т.д. В общем, можно даже сказать, что философия Никанора объективно подготовила почву для обновления православия с позиций новейшей науки и философии.

Нанаенко Владимир Георгиевич
**О СООТНОШЕНИИ ИНТЕРЕСОВ СОЦИАЛЬНЫХ
 ГРУПП И РЕЛИГИИ**

Образование социальных групп и слоев, различающихся по своему положению в обществе, ведет к тому, что в рамках каждой из них образуются свои специфические представления о духовных ценностях и критериях поведения, что неизбежно ведет к разделению прежде единых моральных предписаний. В ранг моральных, «общечеловеческих» возводятся требования, отражающие не одинаковые, а часто противоположные интересы.

В современную эпоху соотношение между действием объективных законов и опытом массового сознания существенно изменилось. Сегодняшний капитализм породил целую индустрию сознания. Здесь в большей мере действуют идеологические механизмы управления

сознанием и – через сознание – поведением людей. Осуществляется целенаправленное манипулирование индивидами посредством их идей, мыслей, сознательных навыков и т.п., а не просто через естественные экономические механизмы.

Создана и постоянно совершенствуется мощная система средств информации, которая оказывает серьезное воздействие на социально-политическую ориентацию и поведение людей; возросла потребность в культивировании особого мифологического сознания, подчиненного не критериям истины, а потребностям введения сознания и поступков людей в общественно-санкционированное русло. Отсюда неизбежен интерес к религии. Во-первых, религиозные сюжеты понятны и близки мироощущению «обычного» человека. Во-вторых, они обладают уникальной способностью оформлять конкретные политические лозунги в виде классово-бескорыстных, общегуманистических соображений. Поэтому спектр сил, использующих язык религии, предельно широк.

Успехи науки (прежде всего естествознания), казалось, свидетельствовали о близком конце мистики и суеверий. Однако подобный чисто просветительский подход оказался односторонним. Многие общественные движения выступают в религиозной форме, распространяются антитехнические, антисциентистские концепции, иррационалистическая, фундаменталистская доктрины. Острые противоречия современного мира создают потребность в религии, которая удовлетворяется деятельностью тех или иных организаций.

Лебская Валентина Михайловна

ИСТОЧНИКИ ОТЕЧЕСТВЕННОГО РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ: ОТ АНАЛИЗА ПРЕДВАРИТЕЛЬНОГО ЭТАПА СТАНОВЛЕНИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ В РОССИИ ДО НАШИХ ДНЕЙ

Уже более сотни лет религиоведение трактуется мировым научным сообществом как отдельная целостная наука, тогда как в современной России его и по сей день порой относят к области философских наук. На наш взгляд, подобная интерпретация существующего положения вещей является принципиально неверной, хотя автору ясны основания, заставляющие собственно, и околонучные источники рассуждать таким образом. Происходит это прежде всего потому, что с точки зрения формально-фактической, кафедры религиоведения в ВУЗах России действительно начинают образовываться в неоднозначные девяностые годы, и чаще всего – путем сакраментального переименования кафедр

научного атеизма. Однако мы полагаем, что это именно тот случай, когда институциональная форма оказывается явленной много позже основополагающего возникновения пространства диалектического, дискурсивного вокруг проблемы, становления её гносеологического поля; проявления, пусть и весьма предварительного, «ареала» парадигмы и собственно развития таковой. В пользу куда более ранней укорененности российского религиоведения высказываются ряд современных исследователей – А.Ю. Лаврентьева, Л.С.Астахова и др., указывающие на наличие целого ряда этапов теоретической эволюции российского религиоведения, и, в частности, рассматривающие в качестве «научно-атеистической фазы» в становлении спектра религиоведческих дисциплин в Россиисоветский период «невостребованности» проблематики. Автор настоящего исследования солидарен с позицией профессоров А.П. Забияко, А.Н. Красниковой и Е.С. Элбакян, и считает, что сегодня развитие российского религиоведения органично коррелирует с направлением развития религиоведения мирового, а в качестве первоочередных задач видятся дальнейшая интеграция с мировым научным сообществом, принципиальная безоценочность, внеконфессиональность, формирование академического религиоведения в России.

Лебская Валентина Михайловна

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И СОВРЕМЕННОСТЬ: ТЕНДЕНЦИИ И ПРОБЛЕМЫ

Роль Русской Православной Церкви (РПЦ) в многовековой истории государства российского неопределима – на протяжении столетий оказываясь вплетенной в канву исторических событий, церковь бывала и свидетельницей, и причиной, а, порой, и полноправной их участницей. Пожалуй, ни одной из известных мировой практике поместных церквей не выпадало на долю пережить и статус обеспечивающего государственную религию института, и период категорического отрицания, и многочисленные войны, перевороты – от дворцовых до пролетарских, – смуты, эпохи безвременья, «брожения умов» и драматичных, кризисных этапов.

Анализ сегодняшнего положения РПЦ, связанных с нею социальных тенденций и существующих в ней проблем требует не только знания и осмысления этого сложного, синтетического прошлого, но и пристального, тщательного, не торопящегося делать выводы внимания к настоящему, что, пожалуй, сложнее, ведь так многое не приняло еще ясных очертаний, не оформилось, не имеет однозначной окраски.

Современность, безусловно, является очередным неоднозначным, полным противоречий периодом для Русской Православной Церкви, но уникальный исторический её опыт и транслируемые ею вечные незабываемые ценности дают основания полагать, что Церкви удастся занять органичное место в структуре современного общества, урегулировать отношения с институтами государства и послужить нравственным маяком и духовным авторитетом для российских граждан.

Синицына Ульяна Павловна

Л.Н. ТОЛСТОЙ: НАУКА И РЕЛИГИЯ – ЕДИНОЕ УСИЛИЕ ДЛЯ БЛАГА ЧЕЛОВЕКА

«В науку теперь гораздо больше верующих, чем в церковь»: такова была мысль Льва Толстого к началу XX века. Из XXI века мы можем возразить русскому мыслителю – сегодня мы не сможем дать такой однозначный ответ. Мир стал амбивалентным: секуляризация сознания общественного параллельна процессам сакрализации определенных ценностей индивидуального сознания, глобализация влечет за собой реглобализацию. Перед нами ситуация, когда в уме одного индивида может сосуществовать одновременно две формации сознания – научное и религиозное. Поэтому актуальной становится проблема возможности диалогичности научно-религиозных отношений.

История взаимоотношения религии и науки знает различные варианты их сосуществования: от полного неприятия науки до ее абсолютизации, от провозглашения: «Верую, ибо Абсурдно» – до «Верую, чтобы понимать».

Л.Н. Толстой решал поставленную проблему с помощью очищения содержательной наполняющей понятий религии и науки от ложных и скаженных наслоений. Именно в превратности понимания предмета и истинной цели двух видов познания действительности кроется, по мнению писателя, их конфронтация. «Что такое религия и в чем сущность ее?» спрашивает писатель в одной из своих работ. Аналогичный вопрос стоит поставить и к науке.

Определяя религию, Толстой приходит к следующей формулировке: «Религия есть свод в одно согласное целое всех объяснений или ответов на те неизбежные и единственно интересные в жизни вопросы относительно жизни и смерти, на которые разум дает мне частный ответ, согласнее которого я не знаю никакого другого и в который вследствие того я верю и считаю несомненно истинным и которым руководствуюсь в каждом жизненном акте». Наука же должна отвечать на вопросы, которые

сознание, жизнь ставит перед каждым человеком. «Главная основа науки та, из которой каждый человек может вывести ответы на все вопросы жизни, и коротка и проста и доступна всякому».

И религия, и наука должны перестать заниматься излишним умствованием, по Л.Н. Толстому, и из теоретических коридоров мысли перейти в области практической устремленности к достижению блага человека. И только тогда возможна гармонизация «веры и разума – как двух крыльев, на которых человеческий дух возносится к созерцанию истин...» [Все ссылки на: Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений в 90 т. – М: Худож. лит-ра, 1936. – 556 с.].

Аршинова Карина Валентиновна

ПУТЕШЕСТВИЕ-СТРАНСТВИЕ КАК ДУХОВНЫЙ ФЕНОМЕН

Исследование роли путешествий в современном обществе особенно актуально, так как мы живем в глобализующемся мире, в открытом культурном пространстве, где совершенствуются методы получения (обмена) информации, усиливается мобильность человека, упрощается знакомство с другими людьми и другой культурой.

Несмотря на то, что изначально путешествия преследовали прагматическую цель (географическое открытие, налаживание торговых отношений), часть из них совершались для самопознания, самосовершенствования. Сюда можно отнести странствие – религиозное паломничество, встречающееся в различных религиозных культурах. Несмотря на то, что странник, паломник, пилигрим – синонимы: по В.Ю. Коровину, «странствовать» значит «не жить на одном месте», пилигрим (от лат. peregrinus «чужеземец, иностранец», от peregre «вне дома, за границей, вне отечества, в чужих краях»), – многие исследователи отмечают разницу в их смысле и в их мотивах.

Паломничество – посещение святых мест, путешествие с целью приобщения к Абсолюту через поклонение святыне. Это своеобразный ритуал. Странничество – это не только паломничество, оно ближе к бродяжничеству («калики переходящие»). Странник оторван от одного места, отчужден от дома (паломник же стремится и к Богу, и, затем, домой), его помыслы направлены на постижение самого себя, смысла существования.

Образ странника-богомольца в русской культурной традиции – это бродяга, аскет, носитель определенного стиля жизни, собиратель легенд, искатель и сам источник духовности, не привязанный к дому, родине.

Странничество не имеет конечной цели, его смысл – сам Путь, постижение тайного смысла и передача его другим (своим слушателям).

Заочное участие
(алфавитный порядок)

Абдуллаева Махбуба Нуруллаевна, Агзамходжаева Ш.С.
**ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ СРЕДНЕВЕКОВОГО
ОРНАМЕНТАЛЬНОГО ИСКУССТВА ИСЛАМСКОЙ
ЦИВИЛИЗАЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Средневековая архитектура ислама отличалась своими геометрическими узорами. Геометрические узоры, украшающие мечети, мавзалы, называемые гирихами, впервые появились в XII веке. Математическая изощренность в гирихах основывалась на непонятных, сложных математических идеях, которые поражают современных исследователей.

Гирихи свидетельствуют о знании мусульманскими архитекторами декагональной (десятиугольной) симметрии, которая в современном мире была открыта как квазикристаллическая структура.

В 1974 году физик-теоретик Р. Пенроуз на основе математической теории замощения разработал мозаику, которая закрывает плоскость без пропусков и пробелов. Замощение плоскости правильными треугольниками, четырехугольниками и шестиугольниками было известно еще древним грекам.

Вопрос же состоит в том, можно ли замостить плоскость непериодическим конечным набором плиток. Вопрос о происхождении непериодического набора состоял в нахождении алгоритма, который позволил бы выяснить возможность замощения всей плоскости с помощью конечного набора многоугольников различной формы.

Пенроуз открыл мозаику из двух ромбов с равными сторонами, которые закрывают плоскость без пропусков и на поверхности располагаются без строгой периодичности.

Это открытие Пенроуза есть одно из достижений современной математики. Открытие Пенроуза «к всеобщему изумлению оказалось, что трехмерные аналоги этих фигур могут служить основой для новой необычной формы материи – «квазикристаллов».

В 1984 году Д. Шехтман получил кристаллоподобный сплав с необычными свойствами. Не совсем «правильные» кристаллические тела – квазикристаллы, есть промежуточная форма между аморфными и кристаллическими телами. Открытие квазикристаллов затронуло основы устоявшихся представлений и заложило основы нового направления физики конденсированного состояния.

В 2011 году Д. Шехтман за открытие квазакристаллов был удостоен Нобелевской премии. Это открытие дало возможность пересмотра модели строения атома, создания предметов с заданными свойствами и т.д.

Таким образом, идея симметрии, изменения ее форм, связанная с представлением о красоте, эстетичности впервые нашла (XII в.) свое выражение в гирях средневековой исламской цивилизации. Объяснение и решение возможности существования новых форм симметрии нашло свое подтверждение в плитках Пенроуза. Решение этой задачи, конечно, принадлежало нерекурсивной математике, но немаловажную значимость имеет и эстетичность подхода. Абстрактная идея, выраженная в гирях, плитках Пенроуза, нашедшая свое реальное воплощение в квазикристаллах Шехтнама, открывает новую страницу в истории науки.

Анисин Андрей Леонидович

ФИЛОСОФИЯ КАК ПОЛЕ ДИАЛОГА МИРОВОЗЗРЕНИЙ

Будучи осмыслением и сознательным выстраиванием человеком своего мировоззрения, философия создает тем самым возможность диалога различных мировоззренческих систем. Наука не рассматривает мировоззренческих вопросов, однако термин «научное мировоззрение» возник и существует, отражая определенную социальную реальность. Возник он в рамках позитивизма, попытавшегося заменить наукой все прочие формы духовной активности, – миф, религию, философию, – и в результате окружившему науку новой мифологией, и превратившему ее в культ. Научное мировоззрение именуется научным не потому, что наука дала ему основания для решения мировоззренческих вопросов (что невозможно), а потому, что определенный вариант решения этих вопросов, предшествующий научному исследованию мира, это мировоззрение освящает авторитетом науки. Основанием этого мировоззрения является ограничение «опыта» сферой материально-эмпирического бытия с вынесением за скобки экзистенциального и трансцендентного опыта. Такая рационалистически-эмпирическая редукция убивает философскую мысль. Философия, намеренная оставаться верной своему призванию, должна основываться на полноте опыта и трезвости его осмысления. Религиозный опыт, несомненно, имеет существенные отличия от опыта эмпирического, однако оба они вполне способны быть предметом философской рефлексии. Критерии научности не применимы к религиозному опыту, но и критерии религиозной истины не работают в научном познании, – пространством диалога мировоззрений призвана быть

философия. Критерием правоты мировоззренческих убеждений является способность философствующего разума глубоко и полно осмыслять бытие, опираясь на эти убеждения. Мировоззренческая свобода человека предполагает поиск личных ответов на вечные вопросы, истины одной на всех здесь быть не может; однако речь не идет и о субъективном произволе. Бытийно-ориентированная и исходящая из полноты человеческого опыта мысль способна выявить реальные смысловые перспективы различных мировоззренческих установок и тем самым стать прочным основанием для аргументированного мировоззренческого выбора. Содержание религиозного и экзистенциального опыта только на очень поверхностный взгляд кажется чем-то субъективно-зыбким и ненадежным в сравнении с «прочностью» эмпирического научного знания. Обретение личного опыта в этих сферах требует от человека большей внутренней работы и готовности, но тем самым и меньше зависит от внешних обстоятельств, в силу которых эксперименты, проводимые современной наукой, могут быть предметом личного опыта крайне ограниченного круга людей, требуя от остальных простого принятия на веру. В то же время определенный личный опыт в экзистенциальной и религиозной областях имеет гораздо большую мировоззренческую значимость, чем опыт материально-эмпирический.

Бетильмерзаева Марет Мусламовна

КОНЦЕПТУАЛЬНОСТЬ ФЕНОМЕНОВ «ВЕРА» И «ЗНАНИЕ»

За долгие века существования цивилизованного человечества одним из дискуссионных вопросов является вопрос соотношения веры и знания.

Знание необходимо не только для того, чтобы просто признать, принять религию, но и знать, понимать ее, хотя бы основные ее установления, строить свое поведение в соответствии с ними. Из данного учения следует утверждение важной для веры, а значит, и для всей жизни человека роли разума и знания. Ответственность в нем связывается с разумением, со знанием Закона. Только разумный, знающий Закон ответственен (Коран, 4:2; 4:33). Прегрешение, рожденное незнанием, совершенное по неведению, прощительно. Но от нормального, зрелого человека Бог вправе ожидать разумного отношения к религиозному учению и ответственности за действия. Такое требование к человеку означало провозглашение знания одним из центральных понятий религии.

Ислам выдвинул знание на почетное место, открыв тем самым возможности создания не только религиозной, но и – что произойдет

несколько позже – философской и научной концепций знания в арабско-мусульманской и средневековой западноевропейской культуре.

Рациональность веры и родство веры и знания подтверждается в исламе и содержанием базовых концептов религии, а именно: «ислам» и «иман». Через Коран уже вводится различие двух типов веры, двух ее пониманий, отраженных в двух ее названиях: «ислам» – подчинение, покорность, т.е. чисто внешняя вера, и «иман» – вера, определяемая убеждением, знанием. Концепт «ислам» связан с духовностью человека, наличием в нем божьего духа, который есть зародыш души, осознание которого оналичивает в человеке «иман», нравственность. Нравственный человек, прежде всего, совестливый человек. Наличие совести есть свидетельство наличия знания, так как совесть есть фактор, сопровождающий связь человека с Богом, это со-весть. Человек совестливый нравственен, потому что он обладает знанием своей причастности к Богу.

Процесс духовного формирования и возрождения, к переживанию которого подступает любой человек, должен начинаться с веры. А.Ф. Лосев, например, вообще считал, что вера по своей сути есть не что иное как знание, «мы знаем вещь именно тогда, когда у нас есть такие ее признаки, по которым мы сразу отличим ее от прочих вещей и найдем ее среди пестрого многообразия всего иного. Итак, вера в сущности своей есть знание».

Конечно, прямо отождествлять веру и знание было бы слишком поспешно. Однако и у религиозной иррациональной веры, и у рациональной науки и философии есть определенное сходство. Все они стремятся к открытию ноуменальной структуры мира. К. Ясперс, описывая особенности философской веры, замечает, что «в философствовании человек совершает прорыв своего естества, но посредством собственной сущности. То, что она в этом прорыве схватывает как бытие и как самого себя, и есть его вера».

Духовность и нравственность, вера и знание есть взаимообусловленные феномены, предполагающие наличие человеческой рефлексии и гарантирующие современному обществу человеческое лицо.

Бозорбаева Шохсанам
**ЗОРОАСТРИЙСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ
 ОБ УПРАВЛЕНИИ ОБЩЕСТВОМ**

В «Авесте» отражены вопросы древней государственности, составной частью которой является семья. Исследование семьи, ее места и роли в обществе, целей и задач ее существования является актуальным и в наше время. В «Авесте» встречаются идеи о том, что управление государством начинается с управления в семье. В «Авесте» семейный союз называется

«нмана», люди, составляющие семью – «дмана», семьей управлял самый старший ее член («нма»). Несколько семей составляли род, главу которого называли «вис». Несколько родов составляли большую деревню, деревенскую общину возглавлял старейшина – «виспати». Деревнями управлял глава племени – «зантупати» и управляющий областью или определенной административной территорией – «дахиюпати». Управляющие областью вместе с военачальниками племен составляли Высший орган – Совет старейшин (Союз Племен), именовавшийся «варзанапти» или «ханжамона», которые разрабатывали законы.

Управление государством осуществлялось на основе политико-правовых принципов, а почтенный духовный служитель из состава Совета Старейшин выполнял роль судьи. Судью называли «Заратуштроэмо», его решение (приговор) было абсолютным и никто не имел права опротестовать его. Совет Старейшин – «варзанапати» воплощал собой как религиозную, так и светскую власть. От него зависело решение социально-правовых и хозяйственных вопросов. Старейшина большой семьи – «нманapati» считался религиозным и светским главой семьи. Глава рода – «вис» – исполнял важные социально-политические и правовые функции. Он выбирался из членов Совета Старейшин – «нмапати» и исполнял роли главы рода, судьи, религиозного главы, руководителя.

Национальным достоянием, ценностью нашего народа является махалая, главой которой является старейшина. Понятие «старейшина», на наш взгляд, сформировалось еще во времена становления зороастризма, то есть тысячелетия тому назад. Старейшины – «дахию састар» – исполняли функции управляющих административной территорией, областью или краем, где проживало несколько племен, а также исполняли обязанности военного главнокомандующего. Различные уставы и приказы, изданные ими были священными для членов общины, и выполняли роль законов.

Таким образом можно заключить, что:

1. Еще 3 тысячи лет назад в «Авесте» получило отражение решение вопросов государственности, права, социально-экономических отношений, семьи, воспитания, махалли и пр., которые имеют отношение к управлению государством. Можно надеяться, что не потерявшие и в наше время значение зороастрийские ценности, отраженные в «Авесте», помогут в какой-то мере разрешить политические и социальные проблемы современного общества.

2. Вопрос об установлении справедливого общества является одним из основных аспектов управления обществом. Согласно «Авесте», справедливость и человеческое счастье должны восторжествовать в процессе извечной борьбы добра со злом.

Бубнов Евгений Сергеевич

ПОНЯТИЕ ИСТИНЫ В ПОСТМОДЕРНИЗМЕ

Ж. Бодрийяр как-то сказал, что истины не существует. Но примечательно, что данный тезис он озвучил, комментируя иконоборческие споры. И если мы обратимся к аргументам, обосновывающим иконопочитание, например к 82-му правилу Трулльского собора, то увидим, что почитание, а еще прежде познание истины, считается возможным потому, что, по учению церкви, воплощение Логоса, персонализированная истина, сама явилась нам. Под истиной, в данном случае, подразумевается Абсолют, – по причине того, что в библейском тексте они иногда отождествляются (Иер. 10: 10; Иоан. 14: 6). Поэтому упомянутый аргумент служит основанием не только для критики атеизма, но и агностицизма. Агностицизм более корректен и не отрицает бытие Бога априорно. Однако, не отрицая, но и не признавая, агностицизм исходит из представлений об Абсолюте как о некоем *deus otiosus*, – праздном Боге, никак себя не проявляющем. Но это скорее проекция: если кантовская вещь в себе и существует, то доказать ее наличие по определению невозможно. Бог же не обязательно должен быть вещью в себе, то есть Богом деистов, теоретически Он может быть и Богом религий Откровения. Впрочем, подобная апология истины и доступности ее познания возможна не только с опорой на Бога Паскаля, но и с *deus sive natura* Спинозы: природа, в своих многочисленных явлениях, открывается нам. Кроме того, природу также несложно отождествить с истиной, особенно если исследовать этимологию и историю рассматриваемого понятия. В действительности Бодрийяр, независимо от того, сознает он это или нет, не отрицает существование истины, так как из его взглядов следует, что «истины нет» – это истинное высказывание. Он лишь отстаивает свое понимание истины, релятивизирует ее. Другой вопрос, каким образом он это делает. Физики Ж. Брикмон и А. Сокал показали как Бодрийяр, Делез, Лиотар и другие постмодернисты, в попытке обосновать релятивизм, оперируя научными данными, по-дилетантски интерпретируют их, демонстрируя свою некомпетентность в вопросах естествознания. Итак, релятивистское отсутствие истины – не единственная логическая возможность, но именно эта возможность не подтверждается учеными и опровергается каждым, кто признает истинность своих утверждений и адекватно использует понятие истина. Конечно, можно считать приемлемым и трактовку этого понятия Бодрийяром; настаивать на том, что необходимо не смешивать

пропозицию и ее содержание, продолжая, таким образом, утверждать, что истина в том, что истины нет, но и в данном случае ссылка Брикмона и Сокала на непрерывную связанность научного опыта не оставляет никаких оснований для подобных утверждений. Несогласие с ними – не продукт фаллоцентризма, а следствие аккумуляции эмпирических данных.

Бурмистров Сергей Леонидович
**БОГ, БРАХМАН, НИРВАНА: МЕТАФОРА
 КАК МЕХАНИЗМ РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ**

Метафора обычно понимается только как троп, однако сфера ее применения в действительности может быть гораздо шире и, в частности, затрагивать механизмы религиозного сознания. Она состоит не просто в замене «по сходству» обозначения одного предмета или явления обозначением другого, но, как замечает М. Блэк в своей известной статье «Метафора», в такой замене, которая предполагает быструю активизацию в сознании реципиента некоторого культурного содержания, к которому отсылает вспомогательный субъект метафоры – тот предмет, с которым сравнивается ее главный субъект (например, в метафоре «Человек – это волк» главным субъектом является «человек», вспомогательным – «волк»). Для метафоры с этой точки зрения важна не истинность тех ассоциаций, которые проявляются в сознании реципиента ее вспомогательным субъектом, а их быстрая активизируемость и общепринятость в данной культуре.

С этой позиции метафорическими являются и религиозные понятия. Тексты авраамических религий отсылают читателя к образу божества как всемогущей, всеведущей и т.д. личности, сотворившей мир и самого верующего и требующей от него определенного поведения и, шире, определенного образа жизни и мышления. Иными словами, дискурс о боге предполагает реализацию известных социальных практик, которые и организуют общество, основанное на принципах данной религии, а сам бог оказывается по отношению к ним вспомогательным субъектом: когда речь идет о боге – речь идет прежде всего о предписаниях относительно поведения и мировоззрения, а все остальное лишь отсылает к заповедям, «ниспосланным» богом.

Аналогичную картину можно наблюдать и в индуистском религиозном дискурсе, хотя в нем имеются и значительные отличия от дискурса авраамических религий. Его «центр» – жертвоприношение (yajña), требующее строго определенных действий и предполагающее ритуальную чистоту, на представлении о которой строится и поныне индийское

общество с его четырьмя варнами и системой каст. Брахман как сакральное начало мира тоже оказывается здесь вспомогательным субъектом метафоры, отсылающей к практикам, связанным с ритуальной чистотой.

В буддизме нирвану можно обрести, лишь реализуя известное поведение и формируя свое Я в соответствии с предписанными данной буддийской школой установками. Нирвана тоже оказывается вспомогательным субъектом метафоры, означаемым которой выступают известного типа социальные практики и габитуальные структуры личности, что говорит о социальной природе образов бога и т.д.

Воронов Андрей Игоревич
**МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ДИАЛОГА
 РЕЛИГИИ, НАУКИ И ФИЛОСОФИИ**

Религия как явление культуры, зачастую оценивается по неким внешним признакам, рождающим многочисленные интерпретации, и искажающие ее суть для познания. Таким образом, внимательному наблюдателю, требуется открытие «истории» религии, связанной со входением во внутреннюю её суть. Но это же устраняет и объективность, т.к. требует от исследователя «вибрировать в унисон» в соответствии с духовными принципами самой религии, что автоматически лишает наблюдателя непредвзятости. Таким образом, аскетический духовный опыт не дает научному знанию практически никакой пищи; это касается как теологической науки в рациональной катафатике ее методик, так и естественных наук.

И здесь научный разум обращается к философии – ведь религия всегда была тесно связана с ней; но правда и то, что не всегда корректно выражалась эта связь. Например, протестантская теология значительно исказила базовые положения христианства тем, что испытала на себе громадное и буквально обворожительное воздействие крупных германских мыслителей. Перефразируя слова Канта о психологии, можно сказать, что теология как наука также невозможна, ибо является чисто рациональным предприятием, основанным на определенном понятийном аппарате. В. Гейзенберг в связи с этим писал: «Значения всех понятий и слов, образующихся посредством взаимодействия между миром и нами самими, не могут быть точно определены... Поэтому путем только рационального мышления никогда нельзя прийти к *абсолютной истине*» [Гейзенберг, Вальтер. Физика и философия. – М., 1963]. Каков же философский «исход»? Или вариант экзистенциализма, отвергающего всякое вне и сверхличное бытие; или философия культуры, которая обращаясь к

теологии, забывает о том, что расширив субъект философии, сама совершенно уходит от сущностного вопроса основания бытия. Иначе говоря, выстраивая мосты с теологией, творческое слово уподобляется «адамантову мосту, лежащему под бездной Божией бесконечности, и над бездной собственного небытия» [*Митр. Филарет. Слова и речи.* – М., 1877]. Вспомним принцип неопределенности Гейзенберга: «В самом центре вселенной мы сталкиваемся с неопределенностью, которую никакое наблюдение не может преодолеть... в самом ядре реальности заключена непостижимая тайна» [*Вопросы философии* 1999. №2]. После открытий квантовой механики пришло понимание того, что само наблюдение влияет на результаты опыта. Налицо этический аспект, показывающий проблематичность внешне-объективного вхождения в теологию. В былые времена данный «теологический тупик» объявили бы псевдонаучным «нулевым вариантом» – за недоказуемостью. Однако именно теперь мы не имеем на это права, иначе упраздняется сама мысль диалога теологии и рациональной науки, а также, косвенно, выбраковывается апофатический метод в самой теологии, что провоцирует не менее опасную химеру эры «newage» – включать в науку элементы мистики и магии.

Таким образом, занимаясь рациональной классификацией аскетическо-апофатических методик теологии, мы не только выстраиваем наш диалог понимания, но и даем шанс нормальной науке (по Куну), изымая последнюю из астрологических и оккультных горизонтов ее самобытия.

Давыдов Иван Павлович
«ВЫЗОВ ФЛЮ» СЕГОДНЯ

1. Сегодня впору задаться вопросом, перефразируя знаменитый «вызов Флю»: «Что и как нужно сказать религиоведу об Абсолюте, чтобы это могло быть расценено именно как философский, а не богословский аргумент?». На такую мысль наводит книга М. Мюррея и М. Рея «Введение в философию религии» (М., ББИ, 2010), которые фактически подменили аналитическую философию христианским теизмом. Для них «современная англо-американская аналитическая философия религии» – это ни в коем случае не философские экспликации смысла языка религии в духе, например, Л. Витгенштейна, А. Айера, Э. Флю, К. Нильсена, Р. Брезуэйта, Д. Филлипса, а не более чем комментарий к христианским догматическим постулатам.

2. Осмыслить данную ситуацию возможно, если принять во внимание рассуждения В.М. Межуева, который строго различает философию и науку,

с одной стороны, а с другой – три формы дискурса: модернистскую, постмодернистскую и антимодернистскую. Модернизм для В.М. Межуева – это практическая реализация идей Просвещения на Западе, он стал достижим западной культурой только в результате последовательного прохождения ею «через три двери» – Ренессанса, Реформации, Просвещения. Россия же не имела опыта двух первых эпох, поэтому не смогла в полной мере реализовать и идеалы Просвещения. Отсюда – российский консервативный антимодернизм. Философ религии в России, дабы его не путали с теологом, должен придерживаться либо модернистской, либо постмодернистской формы дискурса. Постмодернизм предпочтительнее, поскольку «...именно постмодерн, перестав отождествлять философию с наукой, поставил вопрос о том, чем философия является сама по себе, безотносительно к науке» (Межуев В.М. История, цивилизация, культура: опыт философского истолкования. – СПб., 2011. С. 62).

3. В.М. Межуев опасается, что нынешняя философия усилиями сторонников позитивизма и постпозитивизма может быть редуцирована до логики, методологии науки, гносеологии и эпистемологии. Э. Тисельтон отмечает, что «...в Америке постмодернизм ознаменовался повторным открытием прагматизма в философии, в частности, в поздних работах Ричарда Рорти» (Тисельтон, Энтони. Герменевтика. – Черкассы, 2011. – С. 351). Сциентизм эпистемологии и методологии науки позволяет считать эти дисциплины науками в строгом смысле слова, все более обособляющимися от гносеологии. А эпистемология религиоведения должна стать наукой, обеспечивающей междисциплинарную коммуникацию философии религии (именно философии, а не науки), со всем комплексом религиоведческих дисциплин.

Дьяченко Ольга Николаевна

О СЛОВЕ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФИЛОСОФИИ

Обращаясь к теме слова, его укорененности в человеческом бытии, мы вынуждены признать, что ныне утрачивается чувство языка – он теряет сказывающий, «логосный» характер, являясь репрезентантом интеллектуального оскудения и бездуховности. В информационной цивилизации язык становится сугубо техническим, инструментальным средством для коммуникации, а слово – его деталью, что неминуемо проявляется в тенденции к его упрощению, проблеме, которая находит свое отражение в современной культуре. Это обстоятельство стало одной

из причин того, что человек подчас не способен к пониманию не только другого, но и самого себя.

И коль скоро слово утрачивает наполненность, смысл и значение, а язык наводняется бессодержательными выражениями, тогда полемика, дискуссия становятся беспочвенными, а риторика превращается в ничего не значащее пустословие.

Преодоление вышеназванных проблем невозможно без обращения к наследию философии Средних веков, когда слово приобретает онтологический статус, являясь метафизическим основанием бытия, а образ верующего сознания становится определяющим для целой эпохи. Слово воспринимается как смысловой текст. Подлинное понимание бытия обретает ясность в том аспекте, который проистекает непосредственно из способности к истолкованию словесного знака, в котором всегда заключено Божественное слово. Интерпретация Откровения всегда подразумевает его самобытное осмысление, имеющее конкретную экзистенциальную наполненность. Постигание мира, собственного «Я», феноменов человеческого бытия осуществляется через Слово. Поэтому в контексте средневекового миропонимания слово не может быть средством или орудием.

В связи с этим метафизические духовные основы философской мысли Средневековья приобретают особую актуальность для гуманитарного знания. Обращение к творчеству мыслителей позволяет осмыслить сущность феномена слова, человеческого языка. Являясь глубоко гуманистическим пониманием бытия, раскрывающим идеи возвышенной, одухотворенной жизни, одновременно вобравшей в себя все то лучшее, что было создано в эпоху античности, мыслителей эпохи Средних веков служит постоянным напоминанием о высоком предназначении слова в этом мире, теме, имеющей несомненную значимость для современного человека и приобретающей особую актуальность в свете задач современной философии.

Яковлева Елена Людвиговна, Замалетдинов Роберт Дамирович

К ВОПРОСУ О ВОЗНИКНОВЕНИИ ПЯТОГО МАЗХАБА В ИСЛАМЕ

В настоящее время в исламе в контексте шариатского права преобладает четыре традиционных суннитских мазхаба (богословские правовые школы исламской религиозной идеологии). Возникновению и развитию богословско-правовых школ способствовали научные работы различных ученых, которые систематизировали данные из Корана и Сунны Пророка. Их основной задачей является сохранение традиционного ислама

от искажений и нововведений, которым подвергается все в современном обществе.

В середине XX века ученые пересматривают Сунну пророка и толкование Священного писания. Одним из них являлся Насрутдин Альбани. Он и его последователи, считая себя представителями третьего поколения мусульман-саляфитов, выступают против методологии мазхабов в исследовании Корана и Сунны. Саляфитские богословы взяли за основу реформаторские идеи Ахмада Ибн Таймия, заключающиеся в возвращении к первоисточкам ислама. При этом саляфиты догматически считают, что мнение традиционных школ является ошибочным, а их мнение – верным. Они выдвинули собственную методику понимания ислама, которая характеризуется буквализмом и отрицанием любых мнений, противоречащих их идеологии. Проявляя безграмотность, сторонники данного течения вновь систематизируют учение в сторону ослабления достоверных хадисов с построчным пониманием Священного писания, считая, что только это способствует сохранению чистоты религии от разного рода нововведений и забвения.

Для укрепления своих позиций саляфиты используют различные информационные источники (в том числе, СМИ, Internet), распространяя идеологию движения по всему миру. Тем самым в новом движении увеличивается число последователей, особенно среди радикально настроенной молодежи, вызывая прямую угрозу мусульманскому обществу, распространяя непонимание и смуту среди верующих.

Иванова Адель Алексеевна

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ СМЫСЛ ИДЕИ ЕДИНСТВА МИРА

История духовной культуры свидетельствует о том, что проблема соотношения различных ее граней включает в себя немало непреходящих в своей актуальности философских вопросов. В связи с этим представляется важным понимание принципиальных подходов к проблеме соотношения науки и религии некоторыми выдающимися представителями мировой науки. Две глобальные тенденции присущи человеческому разуму, познающему и осмысливающему мир, – это стремление понять его в целостности и единстве и одновременно в его многообразии, понять человеческое существование в его уникальности и в присущих внутренних стремлениях к гармоничному сосуществованию людей. Эти тенденции воплощались в философских идеях таких мыслителей как Ньютон, Декарт, Лейбниц, Ломоносов, Менделеев, Пуанкаре, Бор, Гейзенберг и многих,

многих других. Абсолютизация различий науки и религии, утверждал, например, Ломоносов, коренится в непонимании смысла этих различий, того, что в основе содержания духовной культуры – идея ее единства, выражающая единство мира, и потому так естественны его размышления о том, что «чем глубже до самых причин толь чудных дел проникает рассуждение, тем яснее показывается непостижимый всего бытия строитель». Становится понятным смысл слов Ломоносова о том, что «испытание природы трудно, однако, приятно, полезно, свято». Много позже Менделеев писал в «Заветных мыслях» о своих поисках в понимании проблемы единства мира, подчеркивая, что ошибочно некоторые «естествоиспытатели не признают духа». Известны слова Пуанкаре о том, что «потому-то мир и божественен, что он полон гармонии». Последнее столетие обострило проблему. Планк, Бор, Гейзенберг писали о важности объединения усилий науки и религии, в частности христианства, для сохранения и утверждения мира нравственных ценностей в обществе, в науке и ее использовании, при этом Гейзенберг подчеркивал, что речь не должна идти о «резком отграничении знания от веры» только в нравственных аспектах, поскольку смысл соотношения науки и религии в признании важности идеи целостности и гармонии мира, объединяющей духовную культуру. Он говорил о том, что, если эта идея будет утрачена, то «могут случиться ужасные вещи, еще более страшные, чем концентрационные лагеря и атомные бомбы». Идея мирового «центрального порядка», единства мира, который «по формам своего внешнего проявления может быть необозримо многообразным», рассматривалась Гейзенбергом как идея, играющая роль «компаса» в развитии цивилизации против скептицизма, порождающего мысль о хаосе и произволе.

Ильина Илона Валерьевна
**ПОНИМАНИЕ СМЕРТИ В РУССКОЙ
РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ**

Русская религиозная философия основывается на стремлении познать онтологическую природу смерти, на осмыслении бытия и понимании, что есть смерть в этом бытии, на благоговении перед этим таинством.

Сообразно двум видам бытия (духовному и материальному) русской религиозной философии свойственны два понимания смерти. Смерть мыслится как физическая, телесная, присущая каждому человеку и как смерть духовная, могущая наступить и во время земной жизни человека и продлиться в вечности. Смерть души гораздо страшнее смерти тела, и

наступает тогда, когда телесное свое существование человек считает единственно возможным и замыкается только на нем одном.

Смерть человека, по мнению С. Булгакова, не есть полное его уничтожение, но отрыв духа от одушевленного тела. При этом смерть, как разделение, предполагает возможность и нового воссоединения духа и тела в воскресении.

В русской религиозной философии утверждается необходимость смерти в этом мире. По мысли С. Булгакова, для падшего состояния пассивное бессмертие, т.е. простое отсутствие смерти, было бы величайшим бедствием, адом на земле. Смерть, по размышлениям И. Ильина, также побуждает нас осознать нашу незначительность, ограничивает наш эгоизм и наставляет нас на путь смирения и самопознания. Н. Бердяев видел положительный смысл смерти в том, что полнота жизни может быть реализована лишь в вечности, лишь за пределами времени.

Русская религиозная философия проникнута идеями спасения и преображения человека. Победа человека над смертью приходит благодаря соединению человека с Богом, а также реализации личности как духовного существа. Реализация личности невозможна в конечном, она предполагает бесконечность, вечность. Бессмертие человеком достигается в силу его духовного начала и связи с Богом. Бессмертие – это избавление от неизбежности смерти и реализация полноты жизни личности, однако путь к нему лежит через смерть.

Наумов Олег Дмитриевич

ЛЮБОВЬ КАК УНИВЕРСАЛЬНОЕ ОСНОВАНИЕ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Развитие философской мысли второй половины XX – начала XXI веков в очередной раз поставило перед человечеством вопрос о возможности существования самой философии.

Ален Бадью в «Манифесте философии» замечает, что суть развития современной философии заключается в уклонении от самой философии. Французский мыслитель призывает, повторив жест Платона, заново построить философию в качестве универсальной доктрины, основанной на гармоничном единстве научных идей, искусства, политики и любви.

Осуществление платоновского жеста в первую очередь означает возвращение философии к самой себе путем понимания истины с точки зрения онтологии, то есть истины как события. Соединив в себе античный платонизм с картезианством, Бадью указывает на амбивалентность

истины: это нечто внешнее и автономное, но вместе с тем обуславливающее и творящее бытие, проявляя себя в событии, выступающем предметом рефлексии субъекта. Истина, следовательно, является и продуктом производства субъекта, равно как и основанием его субъективности. Таким образом философия представляет собой движение от истины ситуации (природы) к истине субъекта (истории).

Символом такой философии для Бадью является Христос – он и есть истина-событие, суть которой заключается в упразднении господствующего закона необходимости в крестной смерти и утверждении нового универсального сверхбуквального закона – закона любви, явленного в антидиалектическом воскрешении Христа. Таким образом, любовь, открытая миру Христом, выступает универсальным основанием западноевропейской философии: она предшествует бытию и обеспечивает его целостность, лежит в основе процессов субъективации и трансцезуса, примиряет различия.

Нуннонова Гулзода Бекпулатовна

ГУМАНИСТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ДЖАМИ

Отмечая незаурядный талант Джами, поэт и философ Руми говорил о нем: «С тех пор, как существует Самарканд, через воды Амударьи на наш берег не переходил такой способный и умный молодой человек, как Джами».

Поэт Джами был учеником шейха *Саадиiddина Кашигари* (ум. 1456) и изучал накшбандия. Впоследствии он становится видным теоретиком и деятелем ордена Накшбанди. Джами был энциклопедистом. Он хорошо знал геометрию, астрономию, космографию, математику, арабский язык, философию, этику, риторику.

Джами, выражая пантеистический взгляд на мир, бога называет творцом, первопричиной всего сущего. Бог является вечным, остальное – преходящим и временным. Реальный и мнимый мир Джами называет формой, а бога – содержанием. Бог и мир не могут существовать друг без друга. Без бога мир превратился бы в хаос и беспорядок. Если бог был более чем один раз, разве существовал бы мир по этому закону? Тогда двери мира закрылись бы. Весь мир превратился бы в небытие, возможно даже не вышел бы из небытия, писал Джами.

В центре гуманистической концепции Джами стоял человек. Поэт утверждал познавательные возможности человека, свободу личности, справедливость, трудолюбие, щедрость, правдивость, скромность.

Джами считает, что человек может познать явления материального мира в процессе трудовой деятельности. «Мудрецом называют того, кто

стремится познать истину обо всем настолько, насколько он может это сделать, и применяет в делах своих это из познанного им, что может применить», – утверждал он.

В своих произведениях Джами осуждал насильников и угнетателей, которые разоряют города и селения, грабят крестьян и ремесленников, считал трудовой народ опорой государства; призывал правителей, имущие классы поддерживать крестьян, ценить их труд. Принципы справедливости – основа государства:

Не верой, не обрядами страна –
Законом справедливости сильна.

Овладения знаниями, наукой Джами считает самым лучшим достоинством человека и подчеркивает практическое значение их для общества. Джами призывает людей заниматься не всякими науками, а лишь теми, которые приносят пользу обществу:

«Лишь к той тянись науке, что впрямь необходима».

Другое нравственное качество, которое украшает человека – овладение ремеслом. Человек своим талантом и мастерством украшает себя.

Мыслитель призывает людей бороться за торжество добра на земле, сеять семена добра, искоренять корни злобы и вражды.

Джами, как и другие мыслители Востока, считал, что во главе государства должен стоять мудрый, справедливый и просвещенный царь. По его мнению, «мудрость монархов проявляется в справедливости и правосудии, а не в блеске и великолепии царствования». Джами мечтал о таком обществе, где не было бы беззакония, эксплуатации, несправедливости, жестокости, зла, о таком государстве, где каждый думал бы о благе народа. В «Книге мудрости Искандара» он изображает картину идеального города-государства. Джами описывает, как после трудного похода Искандар вступает в удивительный город, который управляется без шахов, в котором отсутствуют бедные и богатые, нет имущественного неравенства, горожане трудолюбивы, обладают высокими нравственными качествами.

Печенко Михаил Федорович

ФИЛОСОФСТВОВАНИЕ В КОНТЕКСТЕ ДИАЛОГА КУЛЬТУР: ПОИСК ЕДИНСТВА ФИЛОСОФИИ, НАУКИ, РЕЛИГИИ

Традиционно в европейской философии диалогическое философствование считают фактом, начиная с Сократа: именно афинский философ показывал технику диалога и этим доказывал преимущество данного способа мышления, которое строилось на основе свободы двоих. Тот, кто

спорил не ради спора, а ради истины, втягивал в спор другого, именно ради этого. В итоге оба стремились к единой цели, что способствовало единению, установлению дружбы и мира. Диалог обнаруживал единение сторон, так как обе стороны выступали как партнеры, собеседники, один из которых желал того, что мог дать и давал другой; при этом изначально учитывалась автономия каждой стороны, чего не предполагает монолог.

Если говорить о диалоге философии и науки, то он возможен лишь при допущении того, что философия может быть полезна научному знанию в споре о мире, а не будет ему альтернативой в обосновании гносеологической функции. Это возможно лишь в том случае, если они исходят из общей онтологии и принципы философии объединяют их в решении этих проблем. Наука как гносеологическое действие всегда нуждается в обосновании метода познания, что возможно не только через логические аргументы, рассуждения, теории, но и через онтологические принципы. Таким образом ставится проблема субъекта и объекта познания, определяется позиция ученого и его отношения к миру в целом, но это предполагает обращение к философии и ее принципам, а также религии, лежащей в основе генезиса мировоззрения.

Сафарова Нигора Олимовна, Асланова Нигина Каримовна
ФИЛОСОФСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ НАВОИ

Философское мировоззрение Навои основано на идеях пантеизма и суфизма. В своем миропонимании он исходит из единства бога, природы и человека. Мыслитель убежден, что человек может обрести счастье в земном мире, для этого он неустанно должен стремиться к познанию тайн природы, изучать ее и пользоваться ее благами.

Бог, по его мысли, является творцом и источником Вселенной, в том числе и человека. В свою очередь, человек – лучшее, что создано природой, богом:

Сделал он человека вершиной творенья,
 Нет в созданных земных человеку сравненья.
 Силу знания в сердце его заключил он.
 Стал казной сокровенной тот дивный тайник.
 И величие творца он, как тайну, постиг.

В вопросах гносеологии Навои стоит на позициях рационализма. По его мнению, посредством разума происходит обобщение чувственных

данных, выявление общего и существенного в явлениях. Разум является драгоценным даром:

Дороже всех богатств тебе дана
Бесценная жемчужина одна:
И это – разум. Не сравниться с ним
Рубинам и алмазам дорогим.

По мнению Навои, человек, желающий быть счастливым, должен всемерно проявлять интерес к земной жизни, использовать и подчинять себе силы природы, трудиться и заниматься самосовершенствованием. «Навои, – пишет В.Ю. Захидов, – занимает первое место среди мыслителей-пантеистов, мировоззрение которых наполнялось реальным содержанием».

В своих социально-политических воззрениях Навои большое значение придавал назначению правителя. Во главе государства должен стоять просвещенный правитель, который справедливо относится к своим подданным, заботится об их благополучии, думает о процветании страны.

Гуманизм и общечеловеческие идеи Навои ярче всего проявились в его отношении к проблеме войны и мира. Всю жизнь поэт боролся против кровопролитных войн, выступал против междоусобиц, насилия и раздоров.

Навои воспевал дружбу между людьми, противопоставляя ее вражде, обману, лицемерию и прочим нравственным порокам. Главные герои в произведениях Навои – представители различных народов: Искандар (Александр) – грек, Меджнун – араб, Ширин – армянка, Шапур – иранец, Фархад – китаец и т.д. Герои Навои постигают тайны природы; применяя знания, преодолевают трудности, облегчают жизнь народа, приносят счастье людям. Изображая героями представителей различных народов, Навои тем самым выступает против противопоставления одного народа другому, умаления достоинств одного народа перед другим. Идеи Навои о дружбе и братстве народов были направлены против насилия, жестокостей и раздоров. Он призывает людей жить в мире и дружбе, осуждает вражду и недоверие:

Нет, не дело вражда. В добром мире живите, народы,
Дружба – дело людей, славить дружбу – строкой мое дело.

Общественно-философские идеи Навои пронизаны глубоким рационализмом и гуманизмом и направлены на служение человеку, поиску справедливого и разумного устройства общественной жизни.

Шарипов Марат Рашитович
**О МЕТАФИЗИЧЕСКОЙ И МЕТАПСИХИЧЕСКОЙ
ПЕРВОПРИЧИНЕ БЫТИЯ**

Тезисы. Определяя *организующую особенность* Мира в качестве образа различающего Центра и презентующего *универсальную истину Различия* в актуальной неявленности Мира, проявляющего способность к различению концептуальной организации Мира, как ноуменов абсолютной Идеи, – мы обнаруживаем образ «*связи*», организованный субъективно устойчивыми атрибутами регулятивной и концептуальной различимости Мира. При этом способность к концептуальному различению организации Мира выражает атрибутивную способность организующей особенности к субъективной устойчивости, которая в своей первичной непосредственности являет условно-в-другом взятые духовные формы определяемого, являет связь как единый и различимый образ противоречивой идеи, единый образ сознания и бытия. В свою очередь, связь, в своей первичной явленности, представляет образ истинного Бытия, представляет образ концептуальной организации, определяемый в потенциальной неявленности Мира (Природы) как форма раскрытия организующей особенности. Но одновременно, связь представляет ту форму субъективной устойчивости, выступающую в различимой и единой активности, которая обнаруживается как Созидающий центр, презентующий *универсальную истину Единства* как свою *объективную особенность* и всеединую способность к различимой и гармонически организованной связности, выступающую организмичностью всей Природы и её жизненным образом. Причём, способность к гармоническому различению организации Мира определяет первичную объективацию Природы и явленность истинного (неподвижного) Бытия, предполагающее акт творения в предстоящей деятельности универсального, т.е. теоретического и практического Разума; раскрывающего непротиворечивые или целостные образы мнений, т.е. структурные образы подвижного Бытия и всего Мироздания в соответствии с *универсальной истиной Целостности* и её всецелой способностью, обнаруживающей два независимых первоначала: *метафизическое и метапсихическое первоначало* Бытия (сх.). Всецелая способность деятельности универсального Разума выступает актом предстоящей деятельности субъективной воли и законодательной формой *нормативного* акта практического Разума, как определённая черта волевого характера, как предстоящая, возможная или потенциально

заложенная объективная норма гармонической Природы и субъективная норма (черта) её регулятивной формы. Очевидно, всецелая способность определённой черты волевого характера и её нормативная форма указывает на всеобщность этой способности и на определённую, т.е. единую и всецелую повторяемость взаимосвязанных обусловленностей и явленных детерминаций в сфере социальных и мыслительных процессов, в сфере материальных явлений подвижного Бытия, являющихся отражением образов неподвижного, истинного Бытия. Тогда как, в деятельности теоретического Разума и рассудка определяется способность к закономерной взаимообусловленности, раскрывающей причинно-следственный образ закономерной причинности как целостно обусловленную детерминацию каузальной связности бытия, выражающую рассудочно установленную закономерность бытия.

Иер. Сергей Шкуро
**МЕТАФИЗИЧЕН ЛИ АРЕОПАГИТИЗМ?
 (СПЕЦИФИКА НЕОПЛАТОНИЧЕСКОЙ
 ФИЛОСОФИИ ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА)**

Corpus Areopagiticum (корпус богословских сочинений, созданный приблизительно на рубеже V–VI вв. и надписанный именем Дионисия Ареопагита) содержит плодотворный синтез элементов христианского богословия и неоплатонической философии, поэтому признается одним из ярчайших образцов христианского неоплатонизма. Современный украинский философ и богослов Ю.П. Черноморец называет ареопагитизм первым типом византийского неоплатонизма, оказавшим колоссальное влияние на всю последующую христианскую мысль.

Однако вслед за французскими историками философии (Жильсоном и др.) он определяет богословие Ареопагитик как *антиметафизичное*, то есть иррациональное, разрушающее метафизическую системность, не дающее какого-либо положительного целостного взгляда на Творца и творение. Новаторская черта этого учения, по мнению Ю.П. Черноморца, заключается в том, что Дионисий переходит от метафизики каузальности Платона – Плотинак антиметафизике апофатизма. Христианские богословы стали понимать Ареопагита метафизически только благодаря трудам его комментаторов, авторов схолий (например, прп. Максима Исповедника).

На наш взгляд, учение Дионисия о невыразимости Первопричины («антиметафизический скептицизм») относится в первую очередь к области гносеологии, и в этом аспекте его нужно признать антиметафизичным.

Однако в отношении онтологии Ареопагита можно говорить о логически стройной позитивной концепции (нашедшей выражение прежде всего в трактатах о небесной и церковной иерархии), базирующейся на христианском креационизме, трансцендентализме и неоплатоническом принципе иерархичности мироустройства, что позволяет рассматривать ареопагитизм как онтологически метафизичную доктрину. Думается, что развиваемая в Корпусе теория символа, характеризующая один из возможных путей богословского познания, представляет положительную альтернативу самим же Дионисием утверждаемому апофатизму.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Мой коллега и друг, перуанский философ Фидель Гутьеррес Виванко, вскоре после XXII Всемирного философского конгресса предложил программу, которая объединила бы нас в реальном и виртуальном пространстве ради общей работы на благо человечества. Краткое изложение основных пунктов его концепции приводится ниже; я полагаю, мы можем считать его своеобразным воззванием и к участникам нашей международной конференции, посвященной XXIII Всемирному философскому конгрессу.

Эмилия Тайсина, координатор конференции

Fidel Gutierrez Vivanco

FILÓSOFOS POR LA HUMANIDAD

Si buscamos el diálogo universal como un medio es porque aspiramos a la integración de la humanidad. Pero la humanidad no cumple con la ley universal de la integración: está dividida en culturas dominantes y dominadas, esta asimetría es la fuente de los conflictos. ¿Está la humanidad preparada para la integración? Aún no, porque el hombre moderno se guía por una filosofía de dominio del hombre por el hombre. La dominación cultural responde a una filosofía de dominio. Así, el problema de la humanidad es un problema filosófico.

Nuestros valores universales que nos permitan la unidad y entendimiento es la integración, el equilibrio y la armonía, como valores universales, tienen sustento en la misma naturaleza humana. Con estos valores, el camino a seguir es la integración de la humanidad, el equilibrio intercultural y la armonía con la naturaleza.

Los problemas globales de la humanidad nos lleva a priorizar los temas de reflexión tales como los valores universales, principios universales, y el conocimiento universal. Esta tarea, a la vez, nos lleva a repensar la axiología, la epistemología y la ontología. Y el nuevo objetivo de la filosofía es la conservación de la humanidad. En el plano ontológico, la conservación es el principio y fin de la existencia de los entes, por tanto, es un principio universal que guiará a la humanidad. La conservación de la humanidad implica la conservación de todas las culturas y sociedades del mundo. La conservación de la sociedad implica la conservación de la familia y el individuo. Por tanto, la conservación de la humanidad es el valor más alto.

Sobre esta base nosotros podemos establecer la jerarquía de los valores. Los valores universales responden a la conservación de la humanidad. Los valores sociales responden a la conservación de la sociedad. Y los valores individuales responden a la conservación del individuo. Esta jerarquía de los

valores es la base para la formación universal del hombre. La formación universal comprende los tres niveles de la formación de la identidad: la identidad individual, identidad social e identidad humana...

Por tanto, la solución de los problemas de la humanidad está en manos de la filosofía. Los filósofos de hoy tienen el deber de asumir esta responsabilidad.

La Escuela Virtual de Asesoría Filosófica EVAFIL, es un nuevo proyecto filosófico que responde a las grandes necesidades del mundo de hoy.

LIMA, PERU

Fidel Gutierrez Vivanco

FILOSOPHERS FOR ALL HUMANITY

If we search for the universal dialogue as a medium it is because we aspire to the integration of humanity. But humanity does not comply with the universal law of integration: it is divided into dominant and dominated cultures, this asymmetry being the source of conflict. Is humanity prepared for integration? Not yet, because modern man is guided by a philosophy of domination of man by man. Cultural domination responds to a philosophy of dominance. Thus, the problem of humanity is a philosophical problem.

Our universal values that allow us the unity and understanding are integration, balance and harmony; as universal values, they have support in human nature itself. With these values, the way forward is the integration of humanity, the intercultural balance and harmony with nature.

Global problems of humanity lead us to prioritize the themes for reflection such as universal values, universal principles, and universal knowledge. This task, in turn, leads us to rethink the axiology, epistemology and ontology. And the new goal of philosophy is the conservation of humanity. At the ontological level, conservation is the principle and end of existence of beings, therefore, it is a universal principle that will guide humanity. The conservation of humanity implies the conservation of all cultures and societies worldwide. The conservation of society implies the preservation of the family and the individual. Therefore, the conservation of humanity is the highest value.

On this basis we can establish the hierarchy of values. Universal values respond to the conservation of humanity. Social values respond to the conservation of society. And the individual values respond to the conservation of the individual. This hierarchy of values is the basis for the universal formation of man. Universal formation includes three levels of identity formation: individual identity, social identity and human identity...

Therefore, solving the problems of humanity is in the hands of philosophy. The philosophers of today have the duty to assume this responsibility.

La Escuela Virtual de Asesoría Filosófica, Lima, Peru.

Фидель Гутьеррес Виванко
ФИЛОСОФЫ РАДИ ВСЕГО ЧЕЛОВЕЧЕСТВА

Если мы взыскуем универсального диалога в качестве всеобщего [спасительного] средства, то это по той причине, что мы вдохновлены возможностью объединения человечества. Однако человечество не соотнобразуется с универсальным законом интеграции [действующим во вселенной], оно разобщено, разделено на подчиняющие и подчиненные культуры... эта асимметрия – источник конфликтов. Готово ли человечество к интеграции? Еще нет, потому что современным человеком руководит философия господства человека над человеком. Культурное доминирование отвечает философии господства. А потому проблема человечества – это философская проблема.

Наши универсальные ценности, которые помогают единению и пониманию, – это интеграция, равновесие и гармония; в качестве всеобщих ценностей они имеют основание в самой природе. Имея в виду эти ценности, [мы можем сказать, что] наше продвижение вперед – это объединение человечества, межкультурное равновесие и гармония с природой.

Глобальные проблемы человечества заставляют нас расположить на первом месте такие темы для размышления, как универсальные ценности, универсальные принципы и универсальное знание. Эта задача, в свою очередь, ведет нас к переосмыслению аксиологии, эпистемологии и онтологии. [Отныне] новая цель философии – это сохранение человечества. На онтологическом уровне сохранение – это начальный и конечный принцип существования сущностей, поэтому этот универсальный принцип должен вести человечество. Сохранение человечества предполагает сохранение всех культур и обществ во всем мире. Сохранение общества предполагает сохранение семьи и личности. Поэтому сохранение человечества – это высшая ценность.

На этой основе мы можем установить иерархию ценностей. Универсальные ценности отвечают сохранению человечества. Социальные ценности отвечают сохранению общества. И индивидуальные ценности отвечают сохранению личности. Универсальная эта структура включает три уровня формирования идентичности: индивидуальной, социальной и человеческой.

Сегодня задача философии – найти решение проблемы сохранения человечества. Будучи философами, мы не можем сейчас думать только о России или Перу, мы должны решить, как спасти человечество. Мы все

зависим от всех в этом мире – точно так же, как все элементы зависят от всех других во вселенной.

Однако человечество нуждается в опорах, идеях, путях, принципах, теориях. А теории, идеалы и принципы зиждутся в философии. Мечты эпохи просвещения были созданы философами. Если философы не возьмут на себя дело создания универсальных идей, никто не возьмется за такую задачу. Есть причина для озабоченности, если никто не может предложить никакого решения. Сегодня мир нуждается в интегрированной философии, интегрированной идеологии и интегрированной политике для интегрированного человечества.

Поэтому решение проблем человечества находится в руках философии. Философы современности должны принять на себя эту ответственность.

СПИСОК ОТВЕТСТВЕННЫХ КОМИТЕТОВ

ОРГКОМИТЕТ

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ – РЕКТОР КГЭУ Э.Ю. АБДУЛЛАЗЯНОВ

СОПРЕДСЕДАТЕЛИ – ГЛАВНЫЙ УЧЕНЫЙ СЕКРЕТАРЬ РФО

А.Д. КОРОЛЕВ

ВИЦЕ-ПРЕЗИДЕНТ АН РТ Д.Ш. СУЛЕЙМАНОВ

ЧЛЕНЫ ОРГКОМИТЕТА: Проректор по научной работе КГЭУ

В.М. ГУРЕЕВ

зав. каф. философии КГЭУ, проф. Э.А. ТАЙСИНА (КГЭУ) –
координатор

доц. Г.В. АВДОШИН (КГЭУ) – отв. за презентацию книг

ПРОГРАММНЫЙ КОМИТЕТ

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ – АКАДЕМИК-СЕКРЕТАРЬ отделения социально-экономических наук Академии наук Республики Татарстан, член-корр. АН РТ, председатель Татарстанского отделения РФО, декан философского факультета Казанского (Приволжского) федерального университета проф. М.Д. ЩЕЛКУНОВ

СОПРЕДСЕДАТЕЛЬ – проф. Э.Б. МИННУЛЛИНА (КГЭУ)

ЧЛЕНЫ ПРОГРАММНОГО КОМИТЕТА – проф. А.П. КОСАРЕВ
(КГЭУ)

доц. А.С. ГУРЬЯНОВ (КГЭУ)

ИСПОЛНИТЕЛЬНЫЙ КОМИТЕТ

ПРЕДСЕДАТЕЛЬ – доц. Е.В. КЛЮШИНА (КГЭУ)

ЧЛЕНЫ ИСПОЛНИТЕЛЬНОГО КОМИТЕТА –

доц. Д.М. КОЛОМЫЦ

доц. Д.Н. СТЕЦЕНКО

доц. Р.Р. ТАКТАМЫШЕВА

доц. Ж.В. ФЕДОРОВА

доц. В.Г. НАНАЕНКО

ст. преп. Н.А. фон ЭССЕН

ст. преп. Ж.Е. ВАВИЛОВА

ст. преп. Г.Ф. ЗАКИРОВА

ст. преп. А.Р. СУЛЕЙМАНОВА

зав. лаб. Л.В. СТЕЦЕНКО

асп. Д.К. ФАТТАХОВ

Страны и города,
представленные на конференции
«НАВСТРЕЧУ XXIII ВСЕМИРНОМУ
ФИЛОСОФСКОМУ КОНГРЕССУ: ФИЛОСОФИЯ
КАК ИССЛЕДОВАНИЕ И ОБРАЗ ЖИЗНИ» (26–27 апреля 2013 г.):
США, Греция, Болгария, Азербайджан, Белоруссия, Узбекистан
(в том числе Каракалпакстан), Казахстан, Украина, Россия
(в том числе Дагестан и Чечня)

Россия	Россия	зарубежье
1. Москва	16. Набережные Челны	1. Афины; Триполи
2. Санкт-Петербург	17. Нерюнгри	(Греция)
3. Балашиха	18. Нижнекамск	2. Блэксбург (США)
4. Барнаул	19. Нижний Новгород	3. Киев; Харьков
5. Воронеж	20. Новосибирск	(Украина)
6. Грозный	21. Омск	4. Костанай
7. Екатеринбург	22. Ростов-на-Дону	(Казахстан)
8. Елабуга	23. Самара	5. Минск (Белорус.)
9. Ижевск	24. Саратов	6. Баку; Нахчыван
10. Йошкар-Ола	25. Тверь	(Азербайджан)
11. Казань	26. Тюмень	7. Нукус (Каракалпак.)
12. Краснодар	27. Уфа	8. София (Болгария)
13. Красноярск	28. Челябинск	9. Ташкент; Навойи
14. Курск	29. Якутск	(Узбекистан)
15. Махачкала	30. Ярославль	

СПИСОК УЧАСТНИКОВ КОНФЕРЕНЦИИ*(алфавитный порядок)*

1. Авдошин Георгий Валерьевич, канд. филос. н., доцент каф. философии Казанского государственного энергетического университета, Казань, Россия. Секция 1, с. 117.

2. Азарова Юлия Олеговна, канд. филос. н., доцент, Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина, Харьков, Украина. Секция II, с. 215.

3. Алексеев Константин Александрович, аспирант, Чувашский государственный университет им. И.Н. Ульянова, Чебоксары, Россия. Секция III, с. 225.

4. Аллахвердиев Гариб Вели оглы, канд. филос. н., доцент, Нахчыванский Государственный Университет, г. Нахчыван, Азербайджанская Республика. Секция II, с. 159.

5. Аникин Даниил Александрович, канд. филос. н., доцент каф. теоретической и социальной философии, Саратовский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского, Саратов, Россия. Секция II, с. 164.

6. Белостоцкий Александр Александрович, канд. биол. н., н.с., ИППИ им. Харкевича РАН, Москва, Россия. Секция I, с. 98.

7. Билалов Мустафа Исаевич, д. филос. н., профессор, зав. отд. философии Дагестанского государственного университета, академик РАЕН, Махачкала, Россия. Секция I, с. 98.

8. Болотникова Елена Николаевна, канд. филос. н., доцент каф. Государственного и муниципального управления, Институт управленческих технологий и аграрного рынка, Самарская государственная сельскохозяйственная академия, Самара, Россия. Секция III, с. 213.

9. Бредихина Нина Васильевна, канд. филос. н., доцент каф. религиоведения и государственно-конфессиональных отношений, Алтайский государственный университет, Барнаул, Россия. Секция IV, с. 250.

10. Бусыгина Ольга Вадимовна, канд. филос. н., доц. кафедры иностранных языков, Университет управления «ТИСБИ». Секция II, с. 178.

11. Вавилова Жанна Евгеньевна, МА, ст. преп. каф. философии Казанского государственного энергетического университета, Казань, Россия. Секция II, с. 175.

12. Валеева Алсу Фоатовна, д. социол. н., доцент, Институт филологии и искусств Казанского (Приволжского) федерального университета, Казань, Россия. Секция IV, с. 263.

13. Валитов Фарид Харисович, ст. преп. каф. философской антропологии Казанского (Приволжского) федерального университета, Казань, Россия. Секция III, с. 236.

14. Веселова Вера Васильевна, канд. филос. н., доцент каф. экономики и социально-гуманитарных дисциплин, Технический институт (филиал) Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова, Нерюнгри, Россия. Секция I, с. 131.

15. Гаспаров Игорь Гарибович, канд. филос. н., Воронежская государственная медицинская академия Н.Н. Бурденко, Воронеж, Россия. Секция IV, с. 251.

16. Гедзь Кирилл Николаевич, ассистент каф. социальной философии Казанского (Приволжского) Федерального университета, Казань, Россия. Секция II, с. 180.

17. Гордеева Ирина Викторовна, канд. биол. н., доцент, Уральский государственный экономический университет, Екатеринбург, Россия. Секция IV, с. 252.

18. Гурьянов Алексей Сергеевич, канд. филос. н., доцент каф. философии Казанского государственного энергетического университета, Казань, Россия. Пленарный доклад, с. 89.

19. Гусев Дмитрий Алексеевич, ассистент кафедры этики, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия. Секция III, с. 226.

20. Дергунова Дина Иосифовна, начальник отдела Управления ВВР КГЭУ, доцент кафедры философии. Секция III, с. 233

21. Дружинина Илона Анатольевна, канд. ист. н., доцент каф. философии Казанского национального исследовательского технического университета – КАИ, Казань, Россия. Секция I, с. 125.

22. Евстратов Вадим Данилович д. филос. н., проф. каф. философии Казанского национального исследовательского технического университета – КАИ, Казань, Россия. Секция I, с. 120

23. Елхова Оксана Игоревна, д. филос. н., доцент, Башкирский государственный университет, Уфа, Россия. Секция I, с. 106.

24. Ефимова Лариса Викторовна, нач. УМО Института экономики, управления и права, Казань, Россия. Секция III, с. 234.

25. Жигло Инна Викторовна, Новосибирский национальный исследовательский государственный университет, Новосибирск, Россия. Секция III, с. 237.

26. Зайченко Марина Адольфовна, канд. филос. н., доцент каф. философии Института экономики, управления и права, Казань, Россия. Секция III, с. 217.

27. Закамулина Миляуша Нуруллоевна, д. филол. н., проф., зав. каф. иностранных языков Казанского государственного энергетического университета, Казань, Россия. Секция IV, с. 249.

28. Закирова Гульнара Фазыловна, ст. преп. каф. философии Казанского государственного энергетического университета, Казань, Россия. Секция III, с. 235.

29. Золотухин Валерий Ефимович, д. филос. н., проф., Ростовский государственный строительный университет, Ростов-на-Дону, Россия. Секция II, с. 154.

30. Золотухина-Аболина Елена Всеволодовна, д. филос. н., проф., Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия. Секция I, с. 95.

31. Иваненко Алексей Игоревич, канд. филос. н., доцент каф. истории, философии и культурологии Санкт-Петербургского государственного университета растительных полимеров, Санкт-Петербург, Россия. Секция I, с. 116.

32. Исаев Андрей Анатольевич, канд. филос. н., доцент, Уфимский юридический институт МВД России, Уфа, Россия. Секция IV, с. 253.

33. Калчев Иван, д. филос. н., профессор, Софийский университет, Болгария. Prof., Dr. Ivan Kaltchev, President de l'Association des philosophes bulgares, de l'Association des philosophes des pays de l'Europe Sud-Est, Membre du Comitee des directeurs de la FISP. Пленарный доклад, с. 82 (83).

34. Кариева Ляйсан Анасовна, канд. филол. н., Национально-культурный центр «Казань», Россия. Секция IV, с. 264.

35. Каримов Артур Равилевич, канд. филос. н., доцент кафедры философской антропологии Казанского (Приволжского) федерального университета, Казань, Россия. Секция I, с. 108.

36. Карташова Елена Ростиславовна, канд. биол. н., с.н.с., МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия. Секция II, с. 170.

37. Кириллова Ольга Сергеевна, канд. филос. н., старший преподаватель кафедры теории культуры, этики и эстетики, ф-т философии и культурологии, Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия. Секция III, с. 216.

38. Ключина Елена Владимировна, канд. филос. н., доцент каф. философии Казанского государственного энергетического университета, Казань, Россия. Секция II, с. 176.

39. Коломыц Дмитрий Михайлович, канд. филос. н., доцент каф. философии Казанского государственного энергетического университета, Казань, Россия. Секция II, с. 161.

40. Королев Андрей Дмитриевич, канд. филос. н., Главный Ученый секретарь РФО, Институт философии РАН, Москва, Россия. Секция I, с. 101.

41. Корсакова Тамара Антоновна, канд. филос. н., доцент каф. экономики и социально-гуманитарных дисциплин, Технический институт (филиал) Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова, Нерюнгри, Россия. Секция I, с. 132.

42. Косарев Анатолий Петрович, д. филос. н., проф. каф. философии Казанского государственного энергетического университета, Казань, Россия. Секция I, с. 126.

43. Костикова Анна Анатольевна, канд. филос. н., доцент, зав. каф. философии языка и коммуникации, МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия. Секция I, с. 111.

44. Кудряшев Александр Федорович, д. филос. н., проф., Башкирский государственный университет, Уфа, Россия. Секция I, с. 106.

45. Кузнецова Евгения Владимировна, канд. филос. н., доцент, Университет управления «ТИСБИ», Набережные Челны, Россия. Секция II, с. 106.

46. Курашов Владимир Игнатьевич, д. филос. н., проф., зав. каф. философии и истории науки Казанского национального исследовательского технологического университета – КХТИ, Казань, Россия. Секция IV, с. 261.

47. Лахт Марк, д-р, профессор Вирджинского технического университета, Блэксбург, Вирджиния, США; Dr. Marc Lucht, Department of Philosophy and Center for Peace Studies and Violence Prevention, College of Liberal Arts and Human Sciences, Virginia Polytechnic Institute and State University, USA. Пленарный доклад, с. 22 (36).

48. Лебская Валентина Михайловна, асп. Казанского (Приволжского) Федерального университета, Казань, Россия. Секция IV, с. 267, 268.

49. Лешкевич Татьяна Геннадьевна, д. филос. н., проф. каф. философии и методологии науки, Южный федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия. Секция I, с. 107.

50. Липатова Ольга Анатольевна, канд. филос. н., доцент каф. философии и культурологии Казанского государственного университета культуры и искусства, Казань, Россия. Секция II, с. 174.

51. Лосева Ольга Анатольевна, д. филос. н., доцент, проф. каф. культурологии Саратовского государственного технического университета имени Ю.А. Гагарина, Саратов, Россия. Секция III, с. 206.

52. Малкин Иосиф Гилевич, Главный конструктор, ООО «ПАРМА ЭЛИТ», Москва, Россия. Секция II, с. 171.

53. Маслихин Александр Витальевич, д. филос. н., проф., Марийский государственный университет, Йошкар-Ола, Россия. Секция II, с. 151.

54. Медведев Борис Абрамович, канд. физ.-мат. н., с.н.с., Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского, Саратов, Россия. Секция I, с. 103.

55. Мелихов Герман Владимирович, д. филос. н., доцент кафедры общей философии Казанского (Приволжского) Федерального университета, Казань, Россия. Секция III, с. 220.

56. Меньчиков Геннадий Павлович, д. филос. н., проф. кафедры философии Казанского института экономики, управления и права, Казанского государственного университета культуры и искусства, Казань, Россия. Секция I, с. 104.

57. Мингазов Халит Садитович, канд. техн. н., Ученый секретарь НИИ «Прикладная семиотика» АН РТ. Секция II, с. 158.

58. Миннуллин Арслан Нариманович, канд. филос. н., доцент, Центр подг. н.-пед. кадров Казанской государственной медицинской академии. Секция II, с. 165.

59. Миннуллина Элина Борисовна, канд. филос. н., проф. каф. философии Казанского государственного энергетического университета, Казань, Россия. Секция I, с. 110.

60. Михайлов Михаил Иванович, д. филос. н., д. филол. н., проф. каф. философии и истории мировоззрения Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина, Нижний Новгород, Россия. Секция III, с. 221.

61. Мустафин Наиль Котдусович, канд. филос. н., доцент каф. философской антропологии Казанского (Приволжского) федерального университета, Казань, Россия. Секция I, с. 105.

62. Нагуманова Светлана Фарвазовна, канд. филос. н., доцент, зав. кафедрой философии Казанского государственного медицинского университета, Казань, Россия. Секция I, с. 124.

63. Нанаенко Владимир Георгиевич, доцент каф. философии Казанского государственного энергетического университета, Казань, Россия. Секция IV, с. 266.

64. Науменко Олег Александрович, канд. филос. н., Национальный университет Узбекистана имени Мирзо Улугбека, Ташкент, Узбекистан. Секция II, с. 168.

65. Нуриахметова Флюра Мубаракзяновна, канд. филос. н., проф., зав. каф. истории и архивного дела Казанского государственного энергетического университета, Казань, Россия. Секция III, с. 229.

66. Нуруллин Рафаил Асгатович, д. филос. н., проф. каф. общей философии Казанского (Приволжского) Федерального университета, Казань, Россия. Секция II, с. 156.

67. Парамонов Григорий Валентинович, канд. филос. н., доцент Ярославского государственного педагогического университета, Ярославль, Россия. Секция II, с. 157.

68. Пеннер Нина Евгеньевна, канд. филос. н., доцент, Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия. Секция IV, с. 264.

69. Пономарёв Алексей Михайлович, канд. филос. н., Удмуртский филиал Института философии и права УрО РАН, Ижевск, Россия. Секция III, с. 222.

70. Пржиленский Владимир Игоревич, д. филос. н., проф., Московская государственная юридическая академия имени О.Е. Кутафина, Москва, Россия. Пленарный доклад, с. 83.

71. Прохоров Михаил Михайлович, д. филос. н., проф., зав. каф. философии и истории мировоззрения Нижегородского государственного педагогического университета им. К. Минина, Нижний Новгород, Россия. Секция I, с. 113.

72. Пружинина Аврора Александровна, канд. филос. н., Ответственный секретарь журнала «Философские науки», Москва, Россия.

73. Пудов Алексей Григорьевич, канд. филос. н., доцент, Якутская государственная сельскохозяйственная академия, Якутск, Россия. Секция III, с. 224.

74. Разногорский Ян Янович, канд. филос. н., проф. каф. философии, Казанский государственный аграрный университет, Казань, Россия. Секция I, с. 121.

75. Рафикова Фарида Зиннатовна, канд. геол.-мин. н., Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия. Секция I, с. 122.

76. Романова Светлана Александровна, канд. филос. н., доцент каф. философии и политологии Марийского государственного университета, Йошкар-Ола, Россия. Секция II, с. 162.

77. Румянцева Асия Михайловна, асп., Тверской государственный университет, Тверь, Россия. Секция II, с. 167.

78. Сабиров Аскадула Галимзянович, д. филос. н., проф., Казанский (Приволжский) федеральный университет, филиал в г. Елабуга, Россия. Секция II, с. 150.

79. Салаппа-Элиопулу Афина, магистр философии, Афинский университет, Греция. Athena Salappa-Eliopoulou, MA, University of Athens, Greece. Секция III, с. 207. См. также: Пленарные доклады, с. 63 (полный текст).

80. Самохвалова Антонина Николаевна, магистр философии, асп. каф. гносеологии и истории философии, Новосибирский национальный исследовательский государственный университет, Новосибирск. Россия. Секция I, с. 114.

81. Саримова Гульназ Робертовна, студ. ТиСФ, Казанский (Приволжский) федеральный университет, филиал в г. Елабуга, Россия. Секция III, с. 228.

82. Сатина Ирина Валериевна, к. филос. н., ст. преп., Воронежская государственная медицинская академия Н.Н. Бурденко, Воронеж, Россия. Секция III, с. 227.

83. Сафина Айнур Маратовна, ст. преп. каф. философии Казанского государственного архитектурно-строительного университета, Казань, Россия. Секция II, с. 181.

84. Свиридова Наталья Владимировна, Академия Государственной противопожарной службы МЧС России, Москва, Россия. Секция IV, с. 255.

85. Святохина Галина Борисовна, канд. филос. н., доцент, Уфимский государственный университет экономики и сервиса, Уфа, Россия. Секция IV, с. 256.

86. Седова Луиза Мазитовна, канд. филос. н., доц., проректор НОУ ВПО Университет управления «ТИСБИ». Секция III, с. 233.

87. Синицына Ульяна Павловна, магистрант Казанского (Приволжского) федерального университета, Казань, Россия. Секция IV, с. 269.

88. Сиразеева Талия Тимерхановна, ст. преп. каф. философии Казанского национального исследовательского технического университета. – КАИ, Казань, Россия. Секция III, с. 232.

89. Сироткин Олег Семенович, д. техн. н., проф., академик РАЕН, зав. кафедрой, Казанский государственный энергетический университет, Казань, Россия. Секция I, с. 102.

90. Ситницкая Евгения Александровна, канд. филос. н., доцент, Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия. Секция IV, с. 265.

91. Смирнов Роман Камильевич, канд. филос. н., доцент кафедры философской антропологии Казанского (Приволжского) федерального университета, Казань, Россия. Секция III, с. 231.

92. Солодухо Натан Моисеевич, д. филос. н., проф., зав. каф. философии Казанского национального исследовательского технического университета – КАИ, Казань, Россия. Секция I, с. 118.

93. Стеценко Денис Николаевич, канд. филос. н., доцент каф. философии Казанского государственного энергетического университета, Казань, Россия. Секция II, с. 166.

94. Струговщикова Ульяна Сергеевна, асп., Новосибирский государственный университет экономики и управления, Новосибирск, Россия. Секция IV, с. 260.

95. Сулейманов Джавдет Шевкетович, д. физ.-мат. наук, проф., Вице-Президент Академии наук Республики Татарстан, директор Института прикладной семиотики.

96. Тайсина Эмилия Анваровна, д. филос. н., проф., зав. каф. философии Казанского государственного энергетического университета, Казань, Россия. Секция I, с. 128.

97. Тактамышева Рушания Рифадовна, канд. филос. н., доцент каф. философии Казанского государственного энергетического университета, Казань, Россия. Секция III, с. 230.

98. Терещенко Наталья Анатольевна, канд. филос. н., доцент каф. социальной философии Казанского (Приволжского) Федерального университета, Казань, Россия. Секция II, с. 152.

99. Туктамышева Светлана Флюоровна, канд. филос. н., доцент, Институт экономики, управления и права, филиал в г. Набережные Челны, Россия. Секция IV, с. 257.

100. Фазлеева Регина Ринатовна, канд. филос. н., Казанский государственный университет культуры и искусств, Казань, Россия. Секция III, с. 214.

101. Фархитдинова Ольга Михайловна, канд. филос. н., доц., Уральский Федеральный университет, Екатеринбург, Россия. Секция IV, с. 258.

102. Фатенков Алексей Николаевич, д. филос. н., проф. каф. социально-гуманитарных наук ННГУ им. Н.И. Лобачевского, Нижний Новгород, Россия. Секция I, с. 96.

103. Фаттахов Динар Камилевич, аспирант каф. философии Казанского государственного энергетического университета, Казань, Россия. Секция II, с. 182.

104. Федорова Жанна Викторовна, канд. филос. н., доцент каф. философии Казанского государственного энергетического университета, Казань, Россия. Секция II, с. 177.

105. Хазиев Аклим Хатыпович, канд. филос. н., доцент каф. религиоведения Казанского (Приволжского) Федерального университета, Казань, Россия. Секция IV, с. 262.

106. Хайруллин Камиль Хасанович, канд. филос. н., доцент, Казанский (Приволжский) Федеральный университет, Казань, Россия. Секция III, с. 211.

107. Хакимов Эдвард Муратович, д. филос. н., проф., Казанский (Приволжский) Федеральный университет, Казань, Россия. Секция I, с. 122.

108. Халитов Тимур Ниязович, канд. филос. н., доцент кафедры философской антропологии Казанского (Приволжского) федерального университета, Казань, Россия. Секция I, с. 129.

109. Чемерчева Луиза Александровна, студ. философского факультета Казанского (Приволжского) федерального университета, Казань, Россия. Секция I, с. 127.

110. Чурашова Екатерина Александровна, асп. каф. философии Казанского государственного энергетического университета, Казань, Россия. Секция II, с. 183.

111. Чурсанова Имбия Александровна, канд. филос. н., каф. истории философии Воронежского государственного университета, Воронеж, Россия. Секция I, с. 112.

112. Шатунова Татьяна Михайловна, д. филос. н., доцент каф. социальной философии Казанского (Приволжского) Федерального университета, Казань, Россия. Секция III, с. 207 (Рук. Секции II).

113. Щекочихин Виктор Владимирович, ст. преп. каф. философии Академии ГПС МЧС РФ, Москва, Россия. Секция II, с. 172.

114. Щелкунов Михаил Дмитриевич д. филос. н., проф., чл.-корр. Академии наук Республики Татарстан, Академик-секретарь отделения социально-экономических наук АН РТ, декан философского ф-та, зав. каф. общей философии Казанского (Приволжского) Федерального университета, Казань, Россия. Секция II, с. 155.

115. Элиопулос Панос, д-р, профессор, университет Пелопоннеса, Триполи, Греция; Dr., prof. Panos Eliopoulos, Vice-President of International Society for Universal Dialogue; University of Peloponnese, Greece. Пленарный доклад, с. 50 (56).

116. Фон Эссен Николай Алексеевич, руководитель пресс-службы Казанского государственного энергетического университета, Казань, Россия. Секция II, с. 179.

117. Яковлева Елена Людвиговна, канд. культурологии, д. филос. н., доцент, зав. каф. философии Института экономики, управления и права, Казань, Россия. Секция II (III), с. 187, 218, 234.

ЗАОЧНОЕ УЧАСТИЕ

1. Абдуллаева Махбуба Нуруллаевна, д. филос. н., проф., Национальный Университет Узбекистана, Ташкент, Узбекистан. Секция I, IV, с. 136, 271.

2. Агзамходжаева Ш.С., канд. филос. н., доц., Ташкентский институт текстильной промышленности, Ташкент, Узбекистан. Секция IV, с. 271.

3. Акаев Вахит Хумидович, д. филос. н., проф. каф. философии, Чеченский государственный университет, Грозный, Россия. Секция I, с. 133.

4. Анисин Андрей Леонидович, д. филос. н., доцент, нач. каф. философии, иностранных языков и гуманитарной подготовки, Тюменский институт повышения квалификации сотрудников МВД России, Тюмень, Россия. Секция IV, с. 27.

5. Асланова Нигина Каримовна, Навоийский государственный педагогический институт, зав. каф. «Общественные науки», Навои, Узбекистан. Секция IV, с. 286.

6. Бажанова Светлана Валентиновна, асп. Казанского государственного университета культуры и искусства, Казань, Россия. Секция III, с. 238.

7. Бердимуратова Алима Карлыбаевна, д. филос.н., доцент, Каракалпакский государственный университет, зав. каф. общественных наук, Нукус, Каракалпакстан. Секция III, с. 239.

8. Бетильмерзаева Марет Мусламовна, д. филос. н., доцент кафедры философии, Чеченского государственного педагогического института, Грозный, Россия. Секция IV, с. 273.

9. Бозорбаева Шохсанам, науч. сотр. учебно-научного комплекса философских исследований при НУ Уз, Навои, Узбекистан. Секция IV, с. 274.

10. Бубнов Евгений Сергеевич, асп. каф. философии Омского государственного педагогического университета, Омск, Россия. Секция IV, с. 276.

11. Бурмистов Сергей Леонидович, д. филос. н., Институт восточных рукописей РАН, Санкт-Петербург, Россия. Секция IV, с. 277.

12. Бурнаев Ш.Н., соиск., Ташфарми, Ташкент, Узбекистан. Секция II, с. 184.

13. Бухараев Владимир Миннетович, канд. ист. н., доцент каф. политической истории Казанского (Приволжского) Федерального университета, Казань, Россия. Секция II, с. 185.

14. Виниченко Ксения Владимировна, канд. филос. н., Омский филиал Военной академии материально-технического обеспечения, Омск, Россия. Секция I, с. 135.

15. Воронов Андрей Игоревич, канд. филос. н., доцент, национальный минерально-сырьевой университет «Горный», Санкт-Петербург, Россия. Секция IV, с. 278.

16. Вохидова Дилшода, Навоийский государственный педагогический институт, Навои, Узбекистан. Секция III, с. 241.

17. Гаджиев Ровшан Сабир оглы, канд. филос. н., старший научный сотрудник Института философии, социологии и права НАН Азербайджана. Секция II, с. 186.

18. Гайнуллина Лилиана Файберговна, канд. филос. н., доцент каф. философии Института экономики, управления и права, Казань, Россия. Секция II, с. 187.

19. Гаффарова Гулчехра Гуламжановна, канд. филос. н., доцент, Национальный Университет Узбекистана, Ташкент, Узбекистан. Секция I, с. 136, 137.

20. Гаязова Сарбиназ Равилевна, асп. Казанского государственного университета культуры и искусства, Казань, Россия. Секция II, с. 189.

21. Давыдов Иван Павлович, канд. филос. н., доцент, философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова, Москва, Россия. Секция IV, с. 279.

22. Дмитриев Юрий Борисович, канд. техн. н., директор лаборатории проблем устойчивого развития, Москва, Россия. Секция II, с. 190.

23. Дрогунов Сергей Валерьевич, асп. Института философии РАН, Москва, Россия. Секция I, с. 138.

24. Дьяченко Ольга Николаевна, канд. филос. н., Курский институт непрерывного профессионального образования (повышения квалификации и профессиональной переподготовки) специалистов отрасли образования, Курск, Россия. Секция IV, с. 280.

25. Жигунина Лира Владимировна, соиск. кафедры социальной философии Казанского (Приволжского) Федерального университета, Казань, Россия. Секция II, с. 191.

26. Замалетдинов Роберт Дамирович, соиск., Институт экономики, управления и права, Казань, Россия. Секция IV, с. 281.

27. Зверева Юлия Юрьевна, канд. филос. н., Омский филиал Военной академии материально-технического обеспечения, Омск, Россия. Секция III, с. 242.

28. Зекрист Рида Ирековна, канд. филос. н., доцент каф. социально-гуманитарных дисциплин, Костанайский филиал Челябинского государственного университета, Костанай, Казахстан. Секция II, с. 192.

29. Иванова Адель Алексеевна, д. филос. н., проф., МИТХТ, Москва, Россия. Секция IV, с. 282.

30. Ивановский Юрий Владимирович, Белорусский государственный университет культуры и искусств, Минск, Республика Беларусь. Секция II, с. 193.

31. Ильина Илона Валерьевна, ст. преп. каф. общей и экономической социологии Тюменского государственного университета, Тюмень, Россия. Секция IV, с. 283.

32. Ключков Роман Сергеевич, Приазовский государственный технический университет, Мариуполь, Украина. Секция I, с. 139.

33. Ключков Сергей Федорович, Приазовский государственный технический университет, Мариуполь, Украина. Секция I, с. 139.

34. Магидов Салаутдин Халитович, канд. хим. н., с.н.с., Институт геологии Дагестанского НЦ РАН, г. Махачкала, Россия. Секция III, с. 243.

35. Махмудова Гули Тилабовна, д. филос. н., доцент, Национальный университет Узбекистана, Ташкент, Узбекистан. Секция III, с. 244.

36. Мацына Андрей Иванович, канд. филос. н., доцент, Челябинский Государственный университет, Челябинск, Россия. Секция I, с. 141.

37. Наумов Олег Дмитриевич, Сибирский федеральный университет, Красноярск, Россия. Секция IV, с. 284.

38. Ниязымбетов Марат Кудиярович, канд. филос. н., Каракалпакский государственный университет, кафедра общественных наук, Нукус, Каракалпакстан. Секция III, с. 239.

39. Нуннонова Гулзода Бекпулатовна, преп. каф. общественных наук, Навоийский государственный педагогический институт, Навои, Узбекистан. Секция IV, с. 285.

40. Омаров Раджаб Умалатович, магистрант, ф-т психологии и философии, Дагестанский государственный университет, г. Махачкала, Россия. Секция II, с. 195.

41. Орипов Элёр, стажер-исследователь философского факультета, Национальный Университет Узбекистана, Ташкент, Узбекистан. Секция II, с. 196.

42. Печенко Михаил Фёдорович, канд. филос. н., доцент, Белорусская государственная академия искусств, Минск, Республика Беларусь. Секция IV, с. 286.

43. Пухликов Валентин Константинович, д. филос. н., проф., Институт философии РАН, Москва, Россия. Секция I, с. 142.

44. Рахова Елена Эдуардовна, канд. филос. наук, доцент. Российский государственный профессионально-педагогический университет, Екатеринбург, Россия. Секция III, с. 245.

45. Сапарниязов Азиз Турганбаевич, ассистент каф. социальных наук Каракалпакского государственного университета, Республика Каракалпакстан, Нукус. Секция II, с. 197.

46. Сафарова Нигора Олимовна, д. филос. н., доцент. Навоийский государственный педагогический институт, Навои, Узбекистан. Секция IV, с. 287.

47. Сердюков Юрий Михайлович, д. филос. н., проф., зав. каф. философии Дальневосточного государственного университета путей сообщения, Хабаровск, Россия. Секция I, с. 143.

48. Соловей Ирина Викторовна, канд. филос. н., доцент, Удмуртский государственный университет, Ижевск, Россия. Секция II, с. 199.

49. Степаненко Герман Николаевич, канд. филос. н., доцент каф. социальной философии Казанского (Приволжского) Федерального университета, Казань, Россия. Секция II, с. 185.

50. Ткаченко Игорь Николаевич, Москва, Россия. Секция I, с. 144.

51. Толпыкин Виктор Егорович, канд. филос. н., проф. каф. философии Кубанского государственного университета, г. Краснодар, Россия. Секция II, с. 200.

52. Тузов Михаил Леонидович, канд. филос. н., доцент каф. общей философии Казанского (Приволжского) Федерального университета, Казань, Россия. Секция II, с. 185.

53. Туманова Мария Александровна, асп. каф. философии и теории культуры, Тверской государственный университет, Тверь, Россия. Секция III, с. 246.

54. Фитискина Надежда Викторовна, соиск., МГУПП, Москва, Россия. Секция II, с. 170.

55. Хисматуллина Юлдус Рахимзяновна, канд. филос. н., доцент, каф. экспертизы природных ресурсов Российского государственного аграрного заочного университета, Балашиха, Россия. Секция I, с. 145.

56. Цымбал Екатерина Анатольевна, канд. филос. н., Ростовский государственный университет путей сообщения, Ростов-на-Дону, Россия. Секция II, с. 201.

57. Шарипов Марат Рашитович, д. филос. н., доцент Казанского национального исследовательского технического университета – КАИ им. А.Н. Туполева, НИИТТ, Нижнекамск, Россия. Секция IV, с. 289.

58. Шкуро Сергей, иер., Казань, Россия. Секция IV, с. 290.

59. Щербакова Екатерина Павловна, Ростовский государственный университет путей сообщения, Ростов-на-Дону, Россия. Секция II, с. 202.

60. Юльяхшин Марсель Маратович, канд. филос. н., Уфимский автотранспортный колледж, Уфа, Россия. Секция II, с. 202.

61. Якушева Наталья Юрьевна, асп. каф. философии Дальневосточного государственного университета путей сообщения, Хабаровск, Россия. Секция I, с. 146.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРОГРАММА-ГИД.	3
ПЛЕНАРНЫЕ ДОКЛАДЫ.	22
СЕКЦИОННЫЕ ЗАСЕДАНИЯ.	93
Секция № 1, программа.	93
ДОКЛАДЫ.	95
Секция № 2, программа.	148
ДОКЛАДЫ.	150
Секция № 3, программа.	204
ДОКЛАДЫ.	206
Секция № 4, программа.	248
ДОКЛАДЫ.	249
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ.	292
Список ответственных комитетов.	296
Страны и города, представленные на конференции.	297
Список участников конференции (алфавитный порядок)	298

Научное издание

**НАВСТРЕЧУ XXIII ВСЕМИРНОМУ ФИЛОСОФСКОМУ
КОНГРЕССУ: ФИЛОСОФИЯ КАК ИССЛЕДОВАНИЕ
И ОБРАЗ ЖИЗНИ**

Программа и материалы международной конференции,
посвященной 45-летию Казанского государственного
энергетического университета

26–27 апреля 2013 г.

Казань

Под общей редакцией доктора философских наук,
профессора Э.А. Тайсиной

Редактор редакционно-издательского отдела *А.В. Заяц*
Компьютерная верстка *А.В. Заяц*
Дизайн обложки *Ю.Ф. Мухаметшина*

Подписано в печать 18.04.13.

Формат 60×84/16. Бумага ВХИ. Гарнитура «Times». Вид печати РОМ.

Усл. печ. л. 18,25. Уч.-изд. л. 20,26. Тираж 500 экз. Заказ №

Редакционно-издательский отдел КГЭУ,
420066, Казань, Красносельская, 51