



**КАЗАНСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ**  
**Институт социально-философских наук**  
**и массовых коммуникаций**  
**Академия наук Республики Татарстан**

# **РЕВОЛЮЦИЯ И ТРАДИЦИЯ**

## **V САДЫКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ**

**Материалы Международной научно-образовательной**  
**конференции**  
**Казань, 16–18 ноября 2017 г.**



**КАЗАНЬ**  
**2017**



**KAZAN FEDERAL UNIVERSITY**  
**Institute of Social and Philosophical Sciences**  
**and Mass Communication**  
**Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan**

# **REVOLUTION AND TRADITION**

## **FIFTH SADYKOV READINGS**

**Materials of the International Conference**  
**16–18 November 2017, Kazan**



**KAZAN**  
**2017**

УДК 13  
ББК 87  
Р32

*Печатается по рекомендации Ученого совета  
Института социально-философских наук и массовых коммуникаций  
Казанского (Приволжского) федерального университета*

**Редакторская группа:**  
**Г.К. Гизатова, О.Г. Иванова, А.Р. Каримов,  
Ф.Ф. Серебряков, Н.А. Терещенко, Т.М. Шатунова**

**Рецензенты:**  
доктор философских наук, профессор **В.И. Курашов;**  
доктор философских наук, доцент **С.Ф. Нагуманова**

**Р32** **Революция и традиция. V Садыковские чтения.** Материалы Международной научно-образовательной конференции (Казань, 16–18 ноября 2017 г.) / под ред. Г.К. Гизатовой, О.Г. Ивановой, А.Р. Каримова и др. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2017. – 190 с.

**ISBN 978-5-00019-895-7**

Материалы Международной научно-образовательной конференции «Революция и традиция. V Садыковские чтения» содержат доклады известных специалистов по проблематике ряда философских дисциплин, посвященные исследованию соотношения революции и традиции как социальных феноменов в их единстве и взаимодействии и осмыслению динамики общества, истории, человека за последние сто лет. Особое внимание авторы уделили анализу смыслов революции в контекстах современности.

Издание предназначено для преподавателей, бакалавров, магистрантов и аспирантов, для всех, кто интересуется проблемами современной социальной философии и других философских дисциплин.

**УДК 13  
ББК 87**

**ISBN 978-5-00019-895-7**

© Издательство Казанского университета, 2017

## СОДЕРЖАНИЕ

<i>Авдошин Г.В.</i> Традиционная природа революции.....	6
<i>Беляров В.В.</i> Философское конструирование прикладного продукта и известная практика.....	11
<i>Богатова Л.М.</i> «Гендерная революция»: начало конца.....	17
<i>Гизатова Г.К., Иванова О.Г.</i> Патриотизм: что изменилось?.....	24
<i>Грехов А.В.</i> Либерализм как антироссийский проект: урок истории.....	30
<i>Губина Е.В.</i> Постсоветский субъект: механизмы защиты и практики приспособления.....	37
<i>Гузельбаева И.А.</i> Процесс возрождения религиозных и национальных традиций в период перестройки в ТАССР как часть культурной глобализации.....	45
<i>Каримов А.Р.</i> Эпистемические пороки.....	51
<i>Коломыц Д.М., Коломыц О.Г., Шакирова А.Ю.</i> Идеи и практики социалистического общества: историческое осмысление периода индустриализации.....	56
<i>Корецкая М.А.</i> Миф о революционном потенциале критической мысли: наброски к генеалогии левых интеллектуалов.....	63
<i>Марковцева О.Ю.</i> Теология Ф. Аквинского в контексте когнитивно-лингвистического метода (на примере текстов трактата «Сумма теологии»).....	72
<i>Мелихов Г.В.</i> О философском вопрошании (себя превосмогающая традиция).....	78
<i>Меньчиков Г.П.</i> Гуманизм, или почему у человечества есть перспектива быть.....	87
<i>Николаева Е.М., Котляр П.С.</i> Кризис университетской образовательной практики: вызовы новомедийной среды.....	92
<i>Пономарев А.М.</i> Трансформации рациональности в ситуации изменения культурной традиции.....	98

<b>Салимгареев М.В.</b> Бунт и солидарность как формы социальной динамики.....	105
<b>Сафина А.М.</b> Интернет-революция и киберкоммунизм: опыт критического осмысления.....	111
<b>Серебряков Ф.Ф.</b> Революция, традиция и консервативное мышление в контексте формовки современной российской идеологии.....	119
<b>Ситницкая Е.А.</b> Революционный век против тысячелетних традиций России: «Новый Герцен» – взгляд издалека.....	125
<b>Смирнов Р.К.</b> Революция в контексте ситуации постмодерна.....	132
<b>Солодухо М.Н., Солодухо Н.М.</b> Два этапа разработки философско-методологических проблем науки: на рубеже XX–XXI вв.....	138
<b>Степаненко Р.Ф., Степаненко Г.Н.</b> Неправовые традиции и правовая маргинальность как условия трансформации миропорядка.....	143
<b>Фатенков А.Н.</b> Революционный клич – 2017: «Ликвидировать методологов как класс!».....	151
<b>Федорова Ж.В.</b> Информационная революция как трансформация бытия (проблемное поле явления).....	158
<b>Хабибулина Л.Ф.</b> Симулякры и симуляция: позитивные и негативные смыслы.....	163
<b>Хазиев А.Х., Хазиева Н.О.</b> Человек в философии: философские принципы профессора В.Н. Комарова.....	169
<b>Шалагина Г.Э.</b> Формы традиционной социальности в постиндустриальном городе.....	174
<b>Яковлева Е.Л.</b> Гламур как культурная революция.....	180
<b>Сведения об авторах</b> .....	187

## ТРАДИЦИОННАЯ ПРИРОДА РЕВОЛЮЦИИ

*Авдошин Георгий Валерьевич*  
кандидат философских наук, доцент,  
Казанский государственный энергетический университет,  
г. Казань,  
e-mail: avdoshing@gmail.com

**Аннотация.** Традиция и революция рассматриваются в настоящей статье как способы индивидуального и общественного бытия человека. Основой здесь выступает традиция, так как она представляет собой в широком смысле слова процесс передачи, который можно понимать как философский синоним жизни. Революция в этой перспективе видится реакцией человека на слом механизма передачи и желание его возратить.

**Ключевые слова:** традиция, революция, отчуждение, круговое и линейное движение, природа/общее.

## TRADITIONAL NATURE OF REVOLUTION

*Avdoshin Gheorghi Valerevich*  
Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor,  
Kazan State Power Engineering University, Kazan

**Abstract.** Tradition and revolution are considered in this paper as man's modes of individual and social being. Tradition is here the basis since it acts in a broad sense as a transmitting process which can be understood as a philosophical synonym of life. In this view, revolution is comprehended as a man's response to the transmitting mechanism destruction and a volition to return it.

**Keywords:** tradition, revolution, alienation, circular and rectilinear motion, nature/general.

Если рассматривать традицию как некий механизм, то, исходя из значения данного слова, можно сказать, что это механизм передачи. Если взять значение слова «передача» в самом широком смысле, то здесь, пожалуй, можно будет утверждать, что передача – это сама

жизнь, основной способ, каким живет жизнь. Жить – значит передавать. Из такой логики получается, что жизнь традиционна, и появление, рождение живого – традиционный акт. Каждое отдельно взятое живое существо – индивидуальный передатчик, носитель. Что же он несет и передает? Вероятно, то, что одновременно и является, и не является им самим, то, что равно ему и в то же время больше него самого. Почему равно? Потому что он один такой. А почему не равно? Потому что он не один (тут) такой. То, что превышает индивидуальное существование – оно может быть названо, собственно, жизнью. Согласно Евангелию от Иоанна, жизнь изначально была в Боге. А Бог – Он Бог-Слово, Бог-Логос, Бог-Разум. Беря из Него начало, жизнь делается разумной. Также здесь говорится, что жизнь была свет для человеков. Если расширить эту характеристику, можно сказать, что жизнь – свет для всех живых существ. Поэтому живое, будучи традиционным, передает свет. Но так как Бог-Разум-Свет проявился именно в человеке, то мы будем говорить о нем.

Каким же образом происходит процесс передачи? Мы полагаем, что он происходит в круговом движении. Круг – символ движения и времени, когда речь заходит о традиции. Почему? Потому что любая передача – это в то же время возвращение. Когда ты что-то передаешь, ты, по сути, возвращаешь. Ведь все, что у тебя есть – это в строгом смысле не твое. Возвращение, как мы думаем, предполагает такой философский смысл, как «возобновление вращения». Поэтому если акта передачи не происходит, то процесс вращения останавливается. Также возвращение – это всегда возвращение к началу. Но где у круга начало? На самой круговой линии его нет, или, можно сказать, оно есть везде, в каждой точке. С другой стороны, начало круга – в его центре. И в этом смысле возвращение происходит по линии радиуса.

Общество, в котором живет человек, как традиционное (т. е. передающее) существо, само тоже, разумеется, традиционно. В узком историческом смысле оно традиционно тогда, когда передает свои знания (начиная со знаний о Божественном и заканчивая практическими знаниями) другому поколению. В этом смысле оно всегда, в любой момент истории, традиционно. Но при этом мы знаем из различных философско-исторических классификаций, что есть другие типы общества, например, современное общество. Видимо, причина подобных делений состоит в том, что механизм традиции нарушается и процесс передачи жизни начинает идти иными путями.

Но, собственно, какие иные пути здесь есть? В любом конкретном обществе всегда свои специфические пути передачи, что и обуславливает своеобразие культур. Мы полагаем, что главным критерием для разграничения обществ по признаку «традиционное/нетрадиционное» будет не критерий новых путей передачи, а критерий отношения к сфере трансцендентного (Божественного). Традиционное общество – общество, которое берет свое начало в трансцендентной сфере, т. е. оно осознает себя как производное от этой сферы, а нетрадиционное – общество, которое тем или иным образом отрицает трансцендентное. Но любое известное сегодня общество было изначально традиционным. С эпохи же Нового времени европейское общество перестало таковым быть, став на иной путь развития. Выражаясь в символах движения, оно перешло от кругового к линейному движению. Хорошо известны его характеристики в понятиях прогресса, НТР и др. Время теперь становится стрелой вместо круга. Также мы знаем его социально-экономические, политические и культурные доминанты. Новый тип общества, не вдаваясь в его разновидности, можно называть либеральным. То есть свободным. Свободным от чего? От кругового движения традиции.

Однако, как показывает история этого нового общества, построенного на новых началах, человеческая традиционная природа оказывается сильнее него. Движение в одну сторону оказывается противным человеку, поэтому его «тянет» повернуть. Ведь движение по кругу, в круге – это, в принципе, всегда движение на повороте, причем вечное движение на повороте, ведь круг замкнут. Вырваться из него можно только путем устремления вверх, к божественной трансцендентной сфере. Движение же по линии времени и истории – оно, конечно, свободно и не замкнуто, но зато проблематично и затруднительно в том смысле, что является иллюзорным (вспомним «стрелу» Зенона). Поэтому человека последних двух-трех столетий европейской, прежде всего, истории тянет вернуться на «круги своя». И эта тяга возвращения, тяга поворота есть, собственно, революция (известно, что этимологически латинское слово «революция» предполагает в том числе такое значение, как «возвращение»). Если, далее, взять во внимание предложенный выше смысл слова возвращение – возобновление вращения, – то новое («новый мир», который чают построить революционеры) всегда обретается не в прогрессивной линии, а в традиционном круге. Поэтому революцию можно определить как реакцию традиционного (передающего) по природе своей человека на



противоестественный режим иллюзорного линейного развития. Или проще: революция – ностальгическое желание человека вернуться.

Место возврата человека всегда одно и то же – рай. Традиционное общество, всегда поворачивающееся и возвращающееся, не знало идеи революции, во-первых, по причине своей сущностной революционности, во-вторых, потому, что в самом его устройстве было место переворотам (римские Сатурналии и им подобные режимы жизни). В современном цивилизованном мире места таким режимам практически нет (не считая, конечно, новогодних каникул в России).

Общество, вступившее на антитрадиционный путь развития, автоматически начинает жить в революционном режиме. Это режим ожидания, жажды возвращения в замкнутое с боков и открытое сверху и снизу движение по кругу традиции. Антитрадиционное общество всегда живет в режиме отчуждения (в том смысле, какой вкладывал в данное понятие Маркс). Можно выделить три основных стадии отчуждения человека (рабочего) у Маркса: отчуждение предмета труда, отчуждение самого труда и отчуждение родовой природы человека.

Поскольку эта проблема хорошо известна, мы хотим остановиться лишь на последнем аспекте, так как он связан, на наш взгляд, с вопросом о традиции. По Марксу, отчужденный труд человека отчуждает от него природу (природу философ понимает как «неорганическое тело человека») и род, родовую человеческую жизнь, которая превращается в «средство для поддержания индивидуальной жизни», причем индивидуальной жизни, представленной в отчужденном виде. Маркс полагает, что «...именно в переработке предметного мира человек впервые действительно утверждает себя как *родовое существо*. Это производство есть его деятельная родовая жизнь. Благодаря этому производству природа оказывается его произведением и его действительностью. Предмет труда есть поэтому *опредмечивание родовой жизни человека*: человек удваивает себя уже не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и реально, деятельно, и созерцает самого себя в созданном им мире. Поэтому отчужденный труд, отнимая у человека предмет его производства, тем самым отнимает у него его *родовую жизнь*... а то преимущество, которое человек имеет перед животным, превращается для него в нечто отрицательное, поскольку у человека отбирают его неорганическое тело, природу» [2, с. 94]. Таким образом, по Марксу, родовая сущность человека превращается в средство для поддержания его индивидуального существования. А это ведет к отчуждению индивидов друг от друга.

Здесь, как нам думается, представлен основной механизм слома традиционного общества. Отчуждение – это отчуждение от общего, а значит от эйдетического. Оно предполагает существование индивидов только здесь, в этом мире, вне связи с миром идей. Так что революция выступает как жажда возвращения к общению с идеями и участия в них человека. В этой связи ранний Маркс представляется нам вполне платоническим философом, говорящим, конечно, совсем не на платоническом языке, но по своим философским надеждам вполне вписывающимся в это традиционное течение мысли. Ведь опредмечивание родовой жизни человека – это его демиургическая деятельность, направляющая эйдетические потоки к воплощению в материальном мире. Отчуждение же разрушает режим двойственности, лишая тем самым человека самого себя в виде природы или идеи (вспомним, что природа в аристотеле-платоновские Средние века понималась как общее, которое реально имеет место в единичных вещах). А человеку всегда нужен двойник, это одна из особенностей человеческого бытия. Поэтому мировоззрение и организованное согласно ему социальное бытие, не знающее тему двойника, тему этого и того мира, всегда обрекает человека на вырождение, отбирая, по Марксу, родовую жизнь. Родовая жизнь (можно сказать: эйдетическая жизнь) – это возможность человека *выйти* за пределы самого себя, так как предельность – лишь часть, одна из сторон, одно из начал человека. А другая сторона тогда пусть будет названа беспредельностью. Поэтому невозможность выйти за пределы, отрицание трансцендентного (как один из симптомов современной эпохи) рождает революционное настроение. Традиция же всегда помнит и дает человеку возможность выхода, она предполагает открытый режим человеческого бытия. Ведь, если вспомнить Хайдеггера, человеческое бытие, экзистенция – это тот вид бытия, который стоит открытым для открытости самого бытия [3, с. 31]. Экстатический характер человеческого бытия дает человеку возможность время от времени *не быть, не бывать* самим собой. В такие моменты человек всегда больше себя самого. Отчуждение же оставляет человека на уровне себя, на уровне индивидуального существования, толкая человека на революционный путь возвращения к большему самому себе.

Заканчивая наше рассуждение, скажем, что революцию можно понимать как ностальгию по традиции. Традиция всегда полагает человека как нечто большее, чем он является в своем индивидуальном существовании. Она всегда удваивает мир, с тем, чтобы человек

в этом втором пространстве открыто искал себя, живя, что называется, полноценной жизнью. И если по каким-либо причинам эта возможность исчезает, человек встает на путь революции, т. е. поворота, возвращения к своему свободному существу и существованию.

### Литература

1. *Генон Р.* Кризис современного мира. – М.: Эксмо, 2008. – 784 с.
2. *Маркс К., Энгельс Ф.* Экономическо-философские рукописи 1844 года // Сочинения. – М.: Издательство политической литературы, 1974. – Т. 42. – 570 с.
3. *Хайдеггер М.* Введение к: «Что такое метафизика?» // Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
4. *Элиаде М.* Оккультизм, колдовство и моды в культуре. – К.: София; М.: Гелиос, 2002. – 224 с.

**УДК 130.2**

## ФИЛОСОФСКОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ ПРИКЛАДНОГО ПРОДУКТА И ИЗВЕСТНАЯ ПРАКТИКА

*Беляров Валерий Владимирович*  
*кандидат философских наук,*  
*преподаватель Нижегородской медицинской академии,*  
*г. Нижний Новгород*  
*e-mail: belyarov-valerii@mail.ru*

**Аннотация.** В статье затрагивается проблема создания различных проектов социального развития. Предполагается, что философ, приступая к теоретическим поискам, должен соотносить личную творческую амбицию с ответственностью. Такое условие становится обязательным, когда речь заходит о создании прикладной социально-гуманитарной теории. Сохраняется возможность того, что статус научности будет использован нерадивыми представителями власти только в корыстных целях. Современных философов, особенно последователей позитивизма и постпозитивизма, не покинуло желание создать практически полезную для развития общества теорию науки. В предметном поле современного российского науковедения разрабатываются проблемы, решение которых может уберечь наше общество и государство от поражений в будущем. Автор, наоборот, придерживается мнения, что это творческое поприще не должно становиться

актуальным предметом современной философии. Российские философы, занимающиеся социальной эпистемиологией, философией науки, проектировщики, «проектологи» завышают роль современной философии в создании прикладного продукта ее дискурса.

**Ключевые слова:** социальное конструирование, социальные технологии, пафос прикладного дела, социальная эпистемология, мотивы творчества.

## **PHILOSOPHICAL DESIGN OF APPLIED PRODUCT AND THE KNOWN PRACTICE**

*Belyarov Valerii Vladimirovich*  
*Candidate of Philosophical Sciences,*  
*Department of Social Sciences and Humanities,*  
*Nizhny Novgorod State Medical Academy*

**Abstract.** The article touches upon the problem of creating various social development projects. It is assumed that the philosopher, in his theoretical search in this field, relates personal creative ambition to responsibility. This condition becomes mandatory when it comes to developing an applied social and humanitarian theory. The possibility remains that the scientific status will be used by negligent authorities only for mercenary purposes, to justify negligence and theft. Contemporary philosophers of the post-positivist trend have not abandoned the desire to create a theory of science, practically useful for the development of society. In the subject field of modern Russian science, problems are being developed, the practical solution of which can save our society and the state from failures in the future. The author holds the opposite opinion that this sphere of social and humanitarian scientific activity should not become the subject of modern philosophy. Some Russian philosophers dealing with social epistemology and the philosophy of science overestimate the role and significance of modern philosophy in creating an applied product.

**Keywords:** social design, social technologies, pathos of applied business, social epistemology, motives of creativity.

Перед философом, рискнувшим актуализировать собственное существование трудным путем создания научно обоснованных проектов развития общества, наиболее ясно должна представлять пробле-

ма воплощения их на практике. Должно, по крайней мере, предполагаться, что личная творческая амбиция философа-проектировщика сопряжена с высокой степенью ответственности. Такие трюизмы не покажутся лишними, учитывая фактор творческого азарта, когда избыточность его неизбежна.

Другим важным поводом для напоминания об ответственности и для настороженности должно послужить то, что в современном мире научно-философский подход может сыграть ту же социально-политическую роль, что раньше часто оставалась за обскурантизмом. Не является новостью, что сегодня первым союзником популизма и волюнтаризма легко становится наукообразность, т. е. внушенная власти ориентированность на науку.

Представим, например, что, на счастье современного философа-проектировщика, ему встречаются некоторые демократические противоположности древним правителям, например двум Дионисиям из Сиракуз. Проблема ангажированности научной деятельности наверняка заявит о себе уже тогда, когда власти надо будет оправдать собственные халатность или вороватость. Власть непременно сошлется на неадекватность теории реальным условиям, если дело не заладится. Современные Платоны одержимо продолжают считать философию вечно пассионарной.

Никколо Макиавелли исходил из того, что ответственность его как философствующего государственного деятеля как раз и состоит в моральной безответственности ради поддержания порядка в государстве. Но и от Возрождения прошли века, проблема ответственности осталась. Предлагая сравнение с современностью, обратим особое внимание на то, что утопизм руководств к действию, исходящий от Платона или Макиавелли, характеризуется прямолинейностью и абсолютизацией. Это несмотря на то, что оба автора в большей или меньшей степени, но буквально рисковали собственной жизнью.

Современная демократическая реальность сводит непосредственную угрозу для жизни философа-проектировщика к минимуму. Тем не менее нынешняя устремленность к философскому «сценаризму» отличается редко встречающейся в ней прямолинейностью. Но скорее всего это обусловлено общими релятивистскими предпочтениями современности.

Под сценаризмом можно понимать философское видение, творческий пересказ социально-политической реальности. Но можно и наоборот: более или менее откровенно выраженное желание создать

философскую прикладную теорию социального проектирования. Социально ориентированный научно-философский сценаризм современных философов интересен нам как направление, в рамках которого проходит дискурс проектирования. Он справедливо может возводиться к философской линии К. Маркса. С небесной высоты устремленности к пан-практизму ему самому показалось как-то, что философия должна стать прикладной. На самом деле исповедование такого характера философии исходит от всех утопистов. Пафос прикладного дела для философии не покинул и современных российских наследников позитивизма.

Сведущего в науках Платона столетия технологических прорывов бывает не в чем упрекнуть, кроме необходимого лукавства, которое он позволяет себе хотя бы в силу того, что никому не давал клятвы быть бесхитростным. Дело в том, что современный российский позитивизм характеризуется не только необходимой академичностью в сочетании с неоспоримой одаренностью его представителей, но и тем, что в основу активного конструирования им прикладного продукта философии закладывает соответствующую страховку от упреков. Производством такого сценаристского продукта, призванного сделать практический вклад в дело взаимодействия науки и общества в России, сегодня активно занимаются в рамках социальной эпистемологии.

Видным представителем философского движения, направленного, в частности, к поиску теории так называемых социально-гуманитарных технологий, у нас выступает И.Т. Касавин. Следует отметить, что поскольку речь идет об изысканиях науковедческой теории, то и философов, занимающихся этими исследованиями, корректнее, пожалуй, называть не проектировщиками, но «проектологами», «сценароведами» и «технологоведами». Прибегаем к корявой терминологической характеристике, чтобы проиллюстрировать замысловатость тактических ходов философов, которые проводят исследования в сфере предметных интересов науковедения и философии науки. Они действительно выступают достойной альтернативой тому, что И.Т. Касавин относит на счет претендующих на лидерство «в современном духовном универсуме» философских горлопанов, «пиарщиков», которые «раскручивают экзотические по форме, но незамысловатые по сути идейные завихрения» [1, с. 41]. Автор с этими эпитетами полностью согласен, как, например, и А.Г. Дугин, полагающий, что те, «кто стремятся к оригинальности сразу и любой ценой, надолго в философии не задерживаются – место таким

на рынке» [2, с. 10]. К счастью, сегодня именно на рынке надолго, можно сказать, навсегда, задерживаются, прежде всего, серьезно относящиеся к истории философии люди.

Но чтобы приближаться к пониманию мотивов творческой активности и причин продуктивности проектологов, надо обращаться не только к основной содержательной части философских трудов, которые при внимательном рассмотрении часто оказываются внутренне противоречивыми. Полезно бывает уловить вскользь сказанные, но иногда и публикуемые указания на то, из чего философ исходит, чем он оправдывает свои старания.

И тут российский позитивизм, тоже претендующий на лидерство, мало чем отличается от философского большинства: он справедливо, и прямо по К. Марксу, исходит из негативной практики, но надеется ее поменять. И.Т. Касавин верно замечает, цитируя перед этим соответствующую констатацию А.П. Огурцова, что «российское науковедение не получило институционализации: идея и проект, как это часто бывало в российской истории, не реализовались <...> науковедение сегодня возвращается к нам на манер дежавю, в образе англо-американских STS <...>» [1, с. 59]. То есть в данном случае речь идет о том, что уже произошло с науковедением. И.Т. Касавин также констатирует и то, что вульгарный технократизм давно стал «идеологией поведения российского чиновника» [3, с. 8].

У него, однако, есть совершенно трезвое понимание не только прошлых, но настоящих и будущих трудностей философской науковедческой практики в России. Он пишет, что реально полезным «результатом исследования станет определение возможных объемов и скорости внедрения инноваций в экономике и науке, социальной структуре, рамок преобразований политических и образовательных институтов в российском обществе. Это, безусловно, требует исследования готовности тех или иных социальных слоев на сознательном и бессознательном уровне воспринимать серьезные трансформации их способов существования» [там же, с. 7].

Таким образом, речь, кроме всего, заводится в конце цитаты даже не об оптимальном, т. е. не о праве на ошибку – «не ошибается, кто ничего не делает», – но о совершенно справедливо предполагаемом И.Т. Касавиным обязательном несовпадении проектных условий с практикой. Под необходимостью исследовать «готовность социальных слоев» надо понимать их неготовность. Но когда уже и такая солома постелена, остается только оптимистичное действие! В случае

неадекватного пользования результатами исследования, которые тут смутно оговорены, сценаристы остаются в облачении моральной безопасности. Грант РГНФ был полностью оправдан уже загодя: компетентность участников научно-философского исследования и у автора не может вызывать никаких сомнений. Они, вне всякого сомнения, справляются.

Выходит, что не только власть имеет основание кивнуть в сторону создателей теорий социально-гуманитарных технологий, но и они тоже заранее позаботились об аргументе для своей всегда намечающейся (!) реабилитации. Завидная ловкость обеих сторон на фоне исполнения идеи просвещенного руководства, не во всем, но во многом опирающейся на неклассический идеал рациональности [1, 134]. Не отпускает впечатление сговора не только с собой, обычного для концептуального мышления философов, но и с властью, на базе высокоинтеллектуального лукавства. Нетрудно догадаться, что государственные деньги никогда не выделяются под пессимизм. Создавать надо долгоиграющие проекты.

Но И.Т. Касавин в своем философско-научном дерзании еще раньше исходит также и из того, что СССР проиграл «холодную войну». При сопоставлении хотя бы этого творческого стимула, этой провокации поражением с осознанием несовпадения теории и социальной практики возникает вопрос об актуальности создания теории социально-гуманитарных технологий. Если ее создание можно посчитать актуальной реакцией на поражение в поиске средств реванша, не получается ли так, что И.Т. Касавин под предлогом нового обращения к нашим действительным философским достижениям (В.И. Вернадский, Л.С. Выготский, М.М. Бахтин) предлагает то, на чем уже прокололись советские власти, согласно авторитетному суждению Джозефа Ная («Мягкая сила», 2004)?

США в своем противостоянии СССР опирались на разработанные на Западе политические технологии. Допустим, что из-за дефицита или полного отсутствия такого рода технологий СССР ввязался в гонку вооружений и это стало роковой ошибкой для нас. Но исторические условия меняются сегодня чрезвычайно быстро. Например, атомную бомбу называют теперь «оружием слабых», от которых, конечно, можно ожидать чего угодно. Не случится ли так, что, покуда наши ученые, философы трудятся над внятной, практически полезной теорией социально-гуманитарных технологий, в мире все изменится настолько, что и теория, и эти технологии станут бесполезными, и мы



снова окажемся проигравшими? Даже если такая провокация к творческому действию, как поражение государства, будет как-то дезавуирована в ходе философско-научных поисков теории СГТ, эта теория будет проектировать прошлое. Таким образом, не обрекаемся ли мы на бесконечность дежавю? А мир меняется сегодня чуть ли не как погода в горах или в океане. Недаром Ж. Бодрийяр наделял позитивистов мыслью, которую назвал «метеорологической», на что обращает особое внимание профессор из Нью-Йорка А. Гэллоуэй [4].

При помощи соискателей теории социально-гуманитарных технологий мы лишний раз обращаемся к пропаганде практической полезности философии. Теперь это можно делать, например, под вывеской «компетенция». Напомню, что над дверью в доме Винни Пуха тоже была надпись, и он под ней жил.

### Литература

1. *Касавин И.Т.* Социальная философия науки и коллективная эпистемология. – М.: Издательство «Весь Мир», 2016. – 264 с.
2. *Дугин А.Г.* Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. – 2-е изд. – М.: Академический проект; Альма Матер, 2013. – 389 с.
3. *Касавин И.Т.* Социальные технологии и социальные практики // Общество. Техника. Наука. На пути к теории социальных технологий / отв. ред. И.Т. Касавин. – М.: ИФ РАН, 2012. – 531 с.
4. *Гэллоуэй А.* Абсурдизм и человеческое бытие. Радикальная иллюзия (игра против) / пер. с англ. М. Султановой, С. Коняева // Философская антропология. – 2016. – Т. 2. – № 2. – С. 207–227.

**УДК 159.9**

### **«ГЕНДЕРНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ»: НАЧАЛО КОНЦА**

*Богатова Лариса Михайловна*  
*доктор философских наук, профессор,*  
*кафедра общей философии,*  
*Казанский (Приволжский) федеральный университет*  
*e-mail: bolami@inbox.ru*

**Аннотация.** В статье рассматриваются изменения, произошедшие в сфере гендерных отношений, которые были инициированы под влиянием революционных преобразований. Автор проводит мысль

о необходимости развернуть анализ процесса эмансипации в философском измерении, в котором наиболее рельефно раскрывается деструктивный характер социального раскрепощения феминности. В статье отстаивается позиция о том, что необходимо различать «социальное» и «гендерное» равенство. Подчеркивается, что в философском контексте эмансипация имеет подражательный характер и порождает лишь иллюзию равенства между «мужчиной» и «женщиной». При вторжении в чуждую бытийность внешний облик и внутреннее содержание «женщины» невольно деформируются и претерпевают необратимые изменения, в которых усматриваются черты ее бытийственного завершения.

**Ключевые слова:** революция, гендерная революция, культура, эмансипация, гендерная диффузия, «женщина», «мужчина».

## **GENDER REVOLUTION: THE BEGINNING OF THE END**

*Bogatova Larisa Mikhailovna*  
*Doctor of Philosophical Sciences,*  
*Full Professor at the Department of Philosophy,*  
*Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan*

**Abstract.** The article examines the changes that have taken place in the field of gender relations, initiated under the influence of revolutionary changes. The author suggests the idea of a need to develop the analysis of the emancipation process in a philosophical dimension, in which the destructive character of social emancipation of femininity is most clearly exposed. The article advocates the view that it is necessary to distinguish between “social” and “gender” equality. It is emphasized that in the philosophical context emancipation is imitative and generates only an illusion of equality between “man” and “woman”. When one encroaches upon somebody else’s beingness, the external appearance and inner content of “woman” involuntarily deform and undergo irreversible changes that are features of its existential completion.

**Keywords:** revolution, gender revolution, culture, emancipation, gender diffusion, “female”, “male”.

XX век войдет в историю как время глубочайших социальных потрясений, одним из которых является наша Великая Октябрьская революция. Что произошло в России 25 октября 1917 г. до сих пор

горячо обсуждается не только академическим научным сообществом, но и широкой общественностью. В новой социально-политической и, соответственно, идеологической ситуации, которая сложилась в стране в 90-е гг., возникла потребность переосмысления исторического прошлого. Исследователи вновь и вновь обращаются к тем страницам истории и пытаются понять, было ли произошедшее событие пролетарской и тем более социалистической революцией и была ли это революция, а не большевистский переворот. У историков и политологов до сих пор остается огромное множество вопросов. Тем не менее ясно одно, что в стране произошли радикальнейшие социальные изменения, которые до основания изменили все без исключения сферы общественной жизни. В этом отношении можно с уверенностью говорить, что в России в 1917 г. произошла одна из самых масштабных и радикальных гендерных революций, которая коренным образом до основания преобразила сферу семейно-брачных, сексуально-половых отношений. Произошедшая революция вывела женщину на авансцену истории в качестве ее полноправного во всех отношениях субъекта.

На протяжении всей дореволюционной истории, находясь в оковах жесткой патриархальной структуры, женщина долгое время пребывала на периферии общественной жизни. Крайне бедственное и бесправное положение вынудили пролетаризированные слои женщин активно включиться, наряду с мужчинами, в классовую борьбу. Однако по мере того как ширился размах революционного рабочего движения и укреплялось, говоря словами К. Маркса, «классовое самосознание» женщин, в выражении протеста все более отчетливо стали звучать феминистские мотивы, определившие со временем общую стратегию процесса эмансипации. В ходе обострения классовых противостояний, наряду с требованиями материально-экономического и социально-политического характера, женщины все решительнее стали заявлять о своем стремлении к полному равноправию с мужчинами.

Не вникая в подробности ретроспективного обзора этапов развертывания процесса эмансипации, отметим, что исторические итоги борьбы женщин за свои права трудно переоценить. Они настолько глубоки и кардинальны, что коренным образом изменили исторически сложившееся гендерное равновесие, характерное для культур с патриархальной ориентацией. В напряженной и упорной борьбе против социального неравенства и несправедливости, активно протестуя в классовых баталиях против различных форм дискриминации

и угнетения, женщины добились грандиозных успехов. С полной уверенностью можно заключить, что XX в. – это время исторического реванша женщины за свое «всемирно-историческое поражение», которое она потерпела в древности.

Уникальность современной социокультурной ситуации состоит в том, что никогда в прошлом женщины не обладали такой широтой прав и свобод, какой располагают на сегодняшний день. В настоящее время женщина абсолютно равноправна с мужчиной как в гражданском, юридическом, так и в материально-экономическом и социально-политическом отношениях. Она имеет возможность получать образование, добиваться успехов в карьерном росте, проявлять себя в художественном творчестве, науке, искусстве и т. д. Спектр социальных ролей современной женщины значительно расширился – помимо традиционных для патриархальной культуры обязанностей быть «матерью» и «супругой», женщина наравне с мужчиной включена во все без исключения сферы материального и духовного производства, реализует свою социальную активность в профессиональной деятельности, достигает высоких позиций в бизнесе, входит в высшие эшелоны мировой политики и т. д. На сегодняшний момент женщина наконец-то не только *de-jure*, но и *de-facto* стала полноправным субъектом культуры.

Однако, несмотря на бесспорные позитивные достижения, связанные с изменением социально-экономических, социально-политических, правовых феминных диспозиций в пространстве культуры, следует отметить, что процесс эмансипации в контексте философского анализа далеко не однозначен. Он намного объемнее, сложнее и внутренне противоречивее, чем это видится некоторым представительницам интеллектуального феминизма, которые с неиссякаемой энергией продолжают ратовать за утверждение абсолютного равенства между мужчиной и женщиной и остро реагируют на малейшую дискриминацию по половому признаку, доходя порой до абсурда. Так, феминистское движение Испании организовало масштабную акцию протеста против изображения на дорожных знаках и светофорах символа пешехода, в котором феминисты усмотрели не абстрактного человека, а мужчину, с чем связали ущемление прав переходящих дорогу женщин. Идея была подхвачена шведскими борцами за женское равноправие.

При всей внешней привлекательности и впечатляющих успехах эмансипация, по нашему мнению, представляет собой глубоко траги-

ческий процесс. Еще в конце XIX и на заре XX в., когда социальное раскрепощение женщины не приобрело столь масштабных и демонстративных форм, многие известные мыслители высказывали предостережения относительно того, какими печальными последствиями для существования культуры может обернуться, если перефразировать слова Ф. Ницше, «превращение женщины в приказчика». В этом отношении заслуживает внимания подход, при котором эмансипация как своеобразный социокультурный процесс рассматривается на самом высшем теоретическом уровне, поскольку только в философском измерении высвечивается фатальный, апокалипсический характер данного феномена.

Следует отметить, что философское изучение асимметричной композиции культуры, а также анализ реструктуризации гендерных диспозиций, несмотря на актуальность и практическую значимость для определения тенденций и перспектив дальнейшей трансформации культуры постмодерна, до сих пор не были осуществлены. Современные российские ученые, как правило, довольствуются аналитическим материалом, представленным историко-философской традицией, восходящей к русской религиозной философии Серебряного века, в рамках которой были созданы весьма оригинальные «метафизика пола» и «философия любви». В связи с этим полагаем необходимым представить ряд соображений относительно философского исследования некоторых гендерных метаморфоз, спровоцированных эмансипацией, которая стала неотъемлемой частью революционного обновления общества.

В этой связи необходимо подчеркнуть, что следует разводить и осознавать глубокое различие двух процессов, которые очень часто при исследовании гендерных отношений, по сути дела, подменяются. Речь идет о «социальном равенстве» и «равенстве гендерном». Думается, что социокультурная негативность эмансипации заключается именно в том, что она претендует на утверждение гендерного, а не только социального равенства между «мужчиной» и «женщиной». Представляя собой конкретно-исторический, динамичный процесс, эмансипация может быть рассмотрена как своеобразное центробежное явление, которое, непрерывно разрастаясь, охватывает все новые формы и уровни организации общественного бытия. Зародившись в эпоху капитализации как составная часть классовой революционной борьбы женщин за свои экономические и политические права, она очень быстро проникла в сферу семейно-брачных, интимно-

личностных отношений между мужчиной и женщиной. Эмансипированная женщина, решительно настроенная *стать во всем такой же, как мужчина*, начала болезненно реагировать на малейшее ущемление ее прав, на любое проявление доминирования мужчины. Между тем логика философского анализа подводит нас к осознанию поистине трагического обстоятельства: процесс эмансипации при всей внешней привлекательности изначально задал ложную стратегию исторического движения женщины, обозначил тупиковый вектор ее присутствия и самореализации в культуре.

То, что эмансипация приобрела подражательный характер, было с самого начала predetermined объективной логикой предыдущего общественного развития. Работая наравне с мужчиной, женщина стала настойчиво добиваться права *жить как мужчина*, постепенно занимая не свойственные ей ранее социальные роли и проникая в чуждое бытийное пространство. Так, она освоила традиционно мужские в прошлом профессии (врача, юриста, педагога, и т. д.), существенно обогатила свой гардероб, заимствуя у мужчины и покрой, и стиль одежды; она даже приобщилась к мужским дурным привычкам – от табакокурения и употребления алкоголя до соблазнов «свободной любви». Но самое главное: произошло искажение, кардинальная смена исконно феминных ценностей, которые женщина по своему природному назначению реализовывала в браке, семье и материнстве. В настоящее время не может не вызывать тревогу исчезновение из пространств современной культуры того, что многие философствующие умы прошлого называли «вечно женственным», воплощающим истинное женское бытийное начало. Современная эмансипированная женщина ведет себя буквально как мужчина: она решительна, агрессивна, целеустремленна, умеет принимать жесткие решения, откровенно сексуальна, материально независима, успешна, ориентирована на карьеру, а не на дом, семью, мужа и детей. Представленный портрет настолько узнаваем, что не требует особых комментариев, он порождает лишь один вопрос: является ли оригинал «женщиной»? При этом подчеркнем: внешнее подражание мужчине, к которому невольно подтолкнула женщину эмансипация, не приводит к подлинному, истинно бытийному равенству, которое в онтологическом смысле достигается лишь в пределах андрогинической целостности человека.

Сфера гендерных отношений в настоящее время охвачена процессами, которые в философском контексте можно назвать *гендерной диффузией*. В культуре происходит активное *взаимопроникновение*

феминной и маскулинной бытийственностей, что в конечном итоге приводит к глубокой трансформации, сущностному перерождению как «женщины», так и «мужчины». В современной культуре нивелируются резкие гендерные демаркации и наблюдается своеобразное движение полов навстречу друг другу. В результате на фундамент естественно-природных различий между мужчиной и женщиной надстраивается противоположная, не адекватная биологическому полу, гендерная, полоролевая структура, вследствие чего создаются гибридные формы в виде «маскулинной феминности» и, соответственно, «феминной маскулинности». Эти «гендерные кентавры» – результат процесса «деструктивного созидания», в ходе которого разрушаются гендерные архетипы классической, по существу патриархальной культуры, сформированные на основе четкой бинарной оппозиции мужчины и женщины.

Необходимо отметить, что гендерная диффузия, катализируя процессы своеобразного дрейфа поло-ролевых позиций в направлении все большего сближения, приводит скорее к деформации и искажению бытийностей, чем к гармонизации взаимоотношений. Первоначальное стремление «женщины» жить как мужчина трансформировалось в желание быть «мужчиной». По всей видимости, еще не пришло осознание того непреложного обстоятельства, что «стать как мужчина» отнюдь не означает доподлинно *быть им*. По ряду глубинных причин «женщине» никогда не удастся проникнуть в сущность противоположной, маскулинной бытийственности и всецело присвоить себе онтологическую самость «мужчины», овладеть ею безраздельно. «Женщина» никогда не сможет занять мирозданческого места «мужчины» в качестве созидательной, продуцирующей силы. Внешние изменения, инициированные в свое время социальной революцией, основанные на подражании, создали причудливые, в определенном смысле уродливые формы, демонстрирующие перерождение «женщины», в котором усматриваются явные признаки ее онтологического завершения, краха ее бытийности. Думается, в этом состоит еще один, возможно, самый трагический, урок нашей революции, которая освободила, раскрепостила «женщину», предоставила ей полную свободу, которая в конечном итоге открывает перед «женщиной» историческую бездну ее завершения. Не без сожаления можно констатировать, что гендерная революция неизбежно стала началом конца для женщины.

## ПАТРИОТИЗМ: ЧТО ИЗМЕНИЛОСЬ?

*Гизатова Гульназ Казбековна*  
кандидат философских наук, доцент,  
Казанский (Приволжский) федеральный университет,  
г. Казань  
e-mail: gulnaz\_gizatova@mail.ru

*Иванова Ольга Геннадьевна*  
кандидат философских наук, доцент,  
Казанский (Приволжский) федеральный университет,  
г. Казань  
e-mail: olga.ivanova.ksu@mail.ru

**Аннотация.** Одной из дискуссионных проблем, вставших перед обществом в 90-е гг. (и продолжающей оставаться таковой и сегодня), является проблема патриотизма. Муза Павловна Медянцева посвятила ей работу под названием «Патриотизм как общенациональная идея: реальность и иллюзии». Идеи, высказанные в этой работе, всецело можно отнести и к сегодняшним российским реалиям.

**Ключевые слова:** патриотизм, космополитизм, нравственность, национальная идея, система ценностей.

## PATRIOTISM: WHAT HAS CHANGED?

*Gizatova Gulnaz Kazbekovna*  
Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor,  
Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan

*Ivanova Olga Ghennadyevna*  
Candidate of Philosophical Sciences, Assistant Professor,  
Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan

**Abstract.** One of the debatable problems that society confronted in the 1990s (and still continues to face today) is the problem of patriotism. Muza Pavlovna Medyantseva dedicated her work entitled “Patriotism as a



national idea: reality and illusions” to this problem. The ideas expressed in this work can be fully associated with today’s Russian reality.

**Keywords:** patriotism, cosmopolitanism, morals, national idea, value system.

*Медянцева Муза Павловна (1930–2000)*, кандидат философских наук (1966), доцент (с 1971 г.), окончила философское отделение Ленинградского государственного университета. На кафедре философии Казанского государственного университета работала с 1962 по 2000 г. Хорошо известна своими работами в области этики, этических проблем науки. Среди нравственных проблем важнейшее место в творчестве Музы Павловны занимала проблема нравственной ответственности ученого как формы социальной ответственности личности, проблема, актуализировавшаяся как следствие современной научно-технической революции и с неизбежностью встающая перед естествоиспытателями всех стран.

Увлеченность Музы Павловны проблемами нравственности, особенно в последнее десятилетие ее жизни, вполне закономерна и понятна. Именно 90-е гг. в жизни нашей страны стали наиболее сложными в силу радикальной трансформации всех сфер социальной жизни, разрушения ценностной системы общества. В поисках области, в рамках которой могли бы быть созданы предпосылки для аккумуляции тех ценностей, которые позволили бы обществу сделать свой выбор, вероятно, можно говорить прежде всего о сфере морали, которая в наибольшей степени содержит в себе элементы общечеловеческого. Следует отметить, что сегодня, спустя два десятилетия, идеи нашего научного руководителя ни в малейшей степени не утратили своей актуальности.

Одной из дискуссионных проблем, вставших перед обществом в 90-е гг. (и продолжающей оставаться таковой и сегодня), является проблема патриотизма. Муза Павловна посвятила ей работу под названием «Патриотизм как общенациональная идея: реальность и иллюзии». Идеи, высказанные в этой работе, всецело можно отнести и к сегодняшним российским реалиям. Она писала: «Сейчас, когда Россия переживает один из самых тяжелых периодов в своей истории, при существующем кризисе экономики и идеологии, обострении межнациональных конфликтов возникает опасность утраты патриотических традиций и понимания значимости единения патриотических традиций, и понимания значимости единения патриотических

сил. При реально осознаваемом дефиците доверия не только к политической власти, но и для многих и к самим себе становится не только не модно, но и стыдно проявлять патриотические настроения. Налицо снижение национального самосознания. Усиливаются антипатриотические тенденции, что проявляется в отказе от национальной культуры, в субъективистской интерпретации исторических событий, в росте пессимистических настроений... Как следствие шаткости патриотических позиций, особенно у молодежи, расширяется сфера воздействия националистических и шовинистических движений, что чревато обострением межнациональных отношений и в потенции содержит угрозу гражданской войны» [1, с. 45]. Нельзя не согласиться с тем, что патриотизм, выступая в качестве одной из основ консолидации общества, приобретает особое значение в критические, кризисные периоды его развития. История России представляет собой практически непрерывную цепь таких периодов, поэтому осмысление этого феномена имеет богатую традицию, является важной составляющей отечественной культуры, социально-гуманитарной мысли. О патриотизме размышляли Л.Н. Толстой, В.С. Соловьев, особый интерес к проблеме проявляется у философов русского зарубежья, вынужденных покинуть Россию после Октябрьской революции. В советских социогуманитарных исследованиях проблема патриотизма также занимала важное место, но часто в ее осмыслении просматривался несколько упрощенный, декларативный подход. В обществе развитого социализма «сложились представления о патриотизме как простом и непротиворечивом проявлении любви к великой и могущественной державе... Прямолинейный и резонерский характер пропаганды идей социалистического патриотизма порождал формально-показное их усвоение» [1, с. 45]. Основной массив литературы был посвящен исследованию роли патриотизма в тех или иных исторических событиях, решении тех или иных задач, но проблема осмысления самого феномена, его сущности, не находила, да и сегодня не находит должного освещения.

В предлагаемой статье мы не ставим задачу дать определение патриотизма. На наш взгляд, в качестве рабочего можно принять распространенное понимание патриотизма как общественного и нравственного принципа, характеризующего отношение граждан к своей стране, которое (отношение) в жизни «проявляется в сложном комплексе чувств, знаний, ценностных ориентаций, установок, действий, обычно артикулируемом как любовь к Родине» [2]. Но это общее

определение можно по-разному интерпретировать, наполнять различным содержанием, что объясняется как объективным моментом (социокультурной обусловленностью самого феномена), так и субъективным (позицией исследователя). Видимо, можно утверждать, что патриотизм советского народа значительно отличается по своему характеру от патриотизма современного россиянина. Он являлся одной из базовых ценностей советской идеологии, провозглашавшей и воспитывавшей любовь к Советскому Союзу, советской Родине. Подавляющее большинство народа искренне гордилось своей страной, эта любовь была в значительной степени основана на социалистических идеалах, на вере в то, что именно СССР представляет собой наиболее справедливое государство, целью которого является забота о благосостоянии его граждан и в котором все граждане и народы равны и обладают равными правами.

В современной России ситуация принципиально иная. В последние три десятилетия в идеологической пропаганде на смену принципу советского патриотизма приходит культ денег, материального благополучия, игнорирования национальных интересов (которые часто принципиально по-разному понимаются представителями элиты и основной массой населения). В обществе, находящемся в состоянии раскола, отсутствия объединяющей системы ценностей, обострившихся межнациональных противоречий, низкого доверия граждан к государству и его политике (так, 52 % рядовых российских граждан считают, что современное российское государство отражает интересы государственной бюрократии, а по мнению 50 % – интересы богатых слоев общества), существенно трансформируется и феномен патриотизма. Основу патриотизма сегодня составляют любовь к «малой Родине», родным и близким, в то время как национально-государственные, социально-политические ценности отступили на дальний план [2]. На трансформацию принципа патриотизма повлияло и включение России в глобализационный процесс.

Разработку проблем, связанных с исследованием роли патриотизма в современном обществе, нам хотелось бы связать с осмыслением понятия, которое не только неразрывно связано с патриотизмом, но и отражает те реалии, которые возникли в экономической, социальной и культурной жизни мирового сообщества в XXI в. Это явление космополитизма, которое все больше вовлекается в сферу научного интереса социальных теоретиков.

Космополитизм, изначально бывший объектом осмысления преимущественно политической философии и этики, получил широкое распространение, приобретая все больше сторонников, в конечном

итоге приобрел статус парадигмы. Однако, несмотря на столь активную разработку и кажущуюся привлекательность, даже безоговорочные сторонники идей космополитизма вынуждены констатировать дихотомию, возникающую между теорией и практикой данного феномена. Это неудивительно, поскольку, в конечном счете, речь идет о возможности глобальной справедливости. Именно это вызывает справедливый скептицизм при стремлении к глубокому и всестороннему осмыслению космополитизма.

Так, к примеру, английский культуролог Р. Уильямс, анализируя теоретические исследования космополитизма, выразил свое «подозрение», что в этих исследованиях за понятием «космополит» скрывается, прежде всего, «образ Запада».

На наш взгляд, при анализе понятия «космополитизм» не совсем убедительными выглядят попытки его соотнесения с такими понятиями, как «неолиберализм», «мультикультурализм» и др., которые, по сути, стали общепринятыми в исследованиях многих теоретиков. Представляется, что наиболее оправданными (в том числе с логической точки зрения) являются подходы, в рамках которых космополитизм соотносится (противопоставляется) с такими феноменами, как национализм и, главным образом, патриотизм.

Так, в дискуссии, вызванной статьей М. Нуссбаум «Патриотизм и космополитизм», в которой автор выступает в защиту космополитизма, в частности, *космополитической* концепции образования, основной целью которой является воспитание (формирование) «мирового гражданства, а не демократического/национального гражданства» [3], участники выдвигают и обосновывают тезис о неправомерности противопоставления космополитизма и патриотизма. По мнению Ч. Тейлора, «в современном мире нельзя обойтись без патриотизма... у нас нет иного выбора, кроме как быть одновременно космополитами и патриотами» [4]. Об этом же говорит и Х. Патнэм, которая отмечает, что «мы не должны выбирать между патриотизмом и универсальным разумом; критический интеллект и верность тому, что является лучшим в наших традициях, в том числе в наших национальных и этнических традициях, зависят друг от друга» [5].

В ряде своих работ мы обосновывали точку зрения, согласно которой космополитизм может быть рассмотрен в качестве идеологемы. Не вдаваясь в этой работе в суть нашей аргументации, хотелось бы отметить следующее. Идеологема, представляя собой лингвокогнитивный феномен (Е.Г. Малышева), является объектом множества ин-

терпретаций. Это в полной мере относится и к такому конструкту, как космополитизм. Отражая определенные социальные реалии современного мира, и главным образом его проблемные тенденции, он, безусловно, «задает» некие социальные координаты развитию общества. В то же время, как и любая идеологема, обладая способностью в скрытой форме отражать идеологические интересы, космополитизм должен рассматриваться с точки зрения особенностей своей репрезентации, способности конструировать смыслы, которые в зависимости от своей интерпретации, могут способствовать или препятствовать построению будущего [6, с. 107].

В условиях тотальной аномии, охватившей современное российское общество, на наш взгляд, справедливой выглядит идея Музы Павловны Медянцева о том, что патриотизм может рассматриваться в качестве консолидирующей национальной идеи, нехватка которой так отчетливо ощущается всеми слоями нашего народа. «С ускорением темпов общественной жизни происходит быстрая смена различных политических лозунгов, которые временно компенсируют отсутствие общенациональной идеи. В периоды кризисов и нестабильности положения социальных групп сменяющиеся идеологические призывы, несмотря на конъюнктурность, популяризм и временность, в состоянии воодушевить массы людей на кардинальные изменения условий их существования. Появление же общенациональной идеи ускоряет выход из кризисного состояния», – писала М.П. Медянцева [1, с. 44].

Конечно, понятие «патриотизм» не является застывшим, раз и навсегда данным определенному народу. Это понятие культурно-историческое. Произошли изменения и в объективных, и в субъективных факторах, оказывающих воздействие как на сам феномен патриотизма, так и на его интерпретацию. Изменения, произошедшие в мире, изменение основ экономической, социальной, духовной жизни нашего общества, привели к глубоким трансформационным процессам и в сфере межнациональных отношений, и, конечно же, в нравственной сфере. Поэтому исследование закономерностей, сложившихся в данных областях, противоречий, обусловленных этими объективными и субъективными факторами, имеет не только теоретическое, но и практическое значение. Это всецело относится и к тем идеям, которые так прозорливо высказывала наш научный руководитель – Муза Павловна Медянцева.

## Литература

1. *Медянцева М.П.* Патриотизм как общенациональная идея: реальность и иллюзия // Русская идея: сущность, содержание, развитие. – Казань, 1997. – С. 43–46.
2. *Левашов В.К.* Патриотизм в контексте современных социально-политических реалий. – URL: [http://ecsocman.hse.ru/data/152/785/1219/Sotsis\\_08\\_06\\_p67-76.pdf](http://ecsocman.hse.ru/data/152/785/1219/Sotsis_08_06_p67-76.pdf).
3. *Нуссбаум М.* Патриотизм и космополитизм. – URL: [http://www.ruthenia.ru/logos/number/2006\\_02\\_53.htm](http://www.ruthenia.ru/logos/number/2006_02_53.htm).
4. *Тэйлор Ч.* Почему демократия нуждается в патриотизме. – URL: [http://www.ruthenia.ru/logos/number/2006\\_02\\_53.htm](http://www.ruthenia.ru/logos/number/2006_02_53.htm).
5. *Патнэм Хилари.* Должны ли мы выбирать между патриотизмом и универсальным разумом? – URL: [http://www.ruthenia.ru/logos/number/2006\\_02\\_53.htm](http://www.ruthenia.ru/logos/number/2006_02_53.htm).
6. *Гизатова Г.К., Иванова О.Г.* Космополитизм и национализм в условиях глобализации // Международный научно-исследовательский журнал. – 2017. – № 1. – С. 106–108.

**УДК 304.9**

### ЛИБЕРАЛИЗМ КАК АНТИРОССИЙСКИЙ ПРОЕКТ: УРОК ИСТОРИИ

*Грехов Александр Васильевич*  
доктор философских наук,  
зав. кафедрой социально-гуманитарных наук,  
Нижегородская государственная медицинская академия,  
г. Нижний Новгород  
e-mail: grekhov@yandex.ru

**Аннотация.** В статье прослеживается конкретно-историческая попытка утвердить в России в начале XX в. либеральную модель жизнеустройства. Утверждается, что эта попытка потерпела неудачу. Основными причинами провала российского варианта либерализма стали элитарность либерального движения, изоляция его от социальных потребностей и ожиданий российского населения, а также антилиберальный менталитет российского человека. Современная зарубежная историография отмечает массовый характер революционного движения 1917 г., неспособность Временного правительства, олице-

творявшего либеральное реформирование России, остановить революционную стихию, общинный менталитет российского населения. Все это определило антилиберальный вектор Великой российской революции. Традиционализм российского уклада и образа жизни воспринял попытку внедрения либеральных принципов как агрессию по отношению к идеалам и нормам национального жизнеустройства.

**Ключевые слова:** либерализм, традиционализм, социализм, Великая российская революция, элитарность, народность, менталитет, партия, зарубежная историография.

## **LIBERALISM AS AN ANTIRUSSIAN PROJECT: A HISTORY LESSON**

*Grekhov Aleksandr Vasiljevich*

*Doctor of Philosophical Sciences,*

*Head of the Department of Social Sciences and Humanities,*

*Nizhny Novgorod State Medical Academy, Nizhny Novgorod*

**Abstract.** The concrete historic attempt to establish a liberal model of livelihood in Russia in the beginning of the 20th century is researched in this paper. It is stated that this attempt has failed. The main reasons for the failure of the Russian version of liberalism are elitism of the liberal movement, its isolation from social needs and expectations of the Russian population and Russian man's antiliberal mentality. Modern foreign historiography asserts the massive character of the 1917 revolutionary movement, the inability of the Provisional Government which embodied liberal reforming of Russia to stop the revolutionary force and Russian population communal mentality. All this caused the antiliberal trend of the Great Russian Revolution. The attempt of implementing liberal principles was perceived by traditionalism of the Russian way of life as an aggression towards the ideals and norms of national livelihood.

**Keywords:** liberalism, traditionalism, socialism, the Great Russian Revolution, elitism, nationality, mentality, party, foreign historiography.

Проблема справедливого жизнеустройства извечно волновала умы не только избранных мира сего, но и людей, сталкивающихся в своей жизни с трудностями субъективного порядка. Низменность и подлость поступков и деяний властных структур имплицитно отторгались высокими духовными и моральными устоями и устремления-

ми, традиционно сохраняющимися в народной толще любого общества. Искренние подвижники из толщи народной не только мечтали о совершенном жизнеутверждении и жизнепорядке, но и строили проекты, выдвигали проекты «земного рая», причем, не только в конкретных статичных цивилизациях, но и в различных государственно-географических ареалах, в различные исторические периоды.

Эпоха западноевропейского просвещения довела данную проблему до социального антагонизма, т. е. до борьбы идеологических концептов об устройстве социальной жизни и судьбы человечества, трансформировавшейся в открытую социальную борьбу. В оппозиции консервативному традиционализму оказался либерализм с его гражданским обществом и демократией, которому, в свою очередь, предъявил свои оппозиционные претензии нарождающийся коммунизм с его социально однородным обществом и социалистической демократией.

В российской действительности столкновение внутри триады «традиционализм–либерализм–коммунизм» пришлось на начало XX в. И явилось результатом юридического оформления политических партий. Консервативно-самодержавная партия, закостеневшая на догмате «православие–самодержавие–народность», объективно уже отошла на «задворки» истории, открыв простор для практической реализации идеи договорного общества. Российская империя оказалась на исторической развилке в состоянии реального противостояния сторонников открытого, утилитарного (либерально-элементаристского) и закрытого, идейного (коммунитарного) общества. Первую развилочную линию представляла партия «народной свободы» или конституционно-демократическая партия (в меньшей степени партия октябристов), вторую – социал-демократические и социалистические организации. Идеино-теоретические основания как одного направления, так и другого следует признать научно обоснованными, идеологически безупречными, социально притягательными.

1917 г. дал уникальный и, казалось бы, реальный шанс либерализму проявить себя в полной мере и доказать свою востребованность российским обществом.

Не получилось...

Анализ отечественной социально-гуманитарной литературы позволил выявить основополагающие причины подобного исхода. В советской историографии утверждалась объективистская запоздалость либерального проекта, отставание его от социальных ожиданий



и требований; в современном российском историописании в качестве приоритетных выдвигались политическое безволие либеральной интеллигенции, буржуазии и, главное, злокозненность большевиков (социал-демократов) с их политической беспринципностью и жесточайшей прямолинейностью.

Представляется, что при таком полярном восприятии отечественными аналитиками более взвешенный подход наблюдается у тех исследователей, которым «со стороны виднее», т. е. у современных зарубежных советологов. Если не брать во внимание вульгарно-тоталитаристскую трактовку российской революции, тогда возможно выявить общие концептуальные подходы.

Анализируя быстроменяющуюся ситуацию в революционном процессе 1917 г., американский исследователь П. Кенез пришел к убеждению, что сторонники либерального переустройства России, сконсолидировавшиеся вокруг Временного правительства, отстали от хода революционного движения, вектор которому уже задавали народные массы, требующие социальной радикализации реформ. Он вынужденно зафиксировал провал либерального проекта в революционной России: «Было очевидно, что либеральный и демократический режимы провалились, они не смогли справиться с многочисленными проблемами России» [1, с. 18]. Закономерным результатом явилось нетрудное и безболезненное отстранение в октябре 1917 г. от власти либералов и их умеренных союзников среди социалистов [2, с. 235], по констатации профессора истории Йельского университета Л. Энгельштейн.

Необходимо заметить, что данное отставание было запрограммировано российскими либералами изначально. Когда либералы создавали в России свою партию (октябрь 1905 г.), они ассоциировали будущие изменения в России с прогрессом в западноевропейском смысле и толковании. Одновременно они заявляли, что их партия будет «крестьянско-рабочей». Однако многочисленные попытки завлечь в свои ряды представителей рабочих и крестьян в конечном счете оказались безуспешными. Либералы не смогли составить серьезную конкуренцию социал-демократам и социалистам, пользовавшимся большим влиянием в рабочей и крестьянской среде. В деревне, в частности, в кадетскую партию записывались в основном крестьяне зажиточные: кулаки, торговцы, хуторяне, волостные старшины. Основная масса крестьянства осталась глуха к призывам «господской партии», голосовала против кадетов на выборах в Думу, поддерживая представителей социалистических партий.

Главной политической силой кадетов оказалась межумочная, двойственная российская интеллигенция, которая в массе своей в силу постоянной неудовлетворенности настоящим и текущим придерживалась либеральных взглядов. Это была так называемая цензовая или высокооплачиваемая интеллигенция: служащие госучреждений, чиновники управленческого аппарата, банков, судов, администрация частных предприятий в лице персонала заводов и фабрик, торговых контор, крупные инженеры, видные деятели земства, а также профессора, адвокаты, врачи, редакторы газет и журналов, известные артисты и литераторы, мировые судьи, инспектора народных училищ.

Парадоксально, но не входила в кадетскую партию крупная торгово-промышленная буржуазия, казалось бы, более всех заинтересованная в либерализме, поскольку данная социальная группа находилась в амбивалентном положении. С одной стороны, она нуждалась в либерализации финансово-экономических связей и отношений с другими странами. Более того, куда удобнее ей было бы иметь в России политическое руководство европейского типа с упорядоченными, цивилизованными способами политической борьбы. Либералы как раз и представляли интересы той передовой буржуазии, которая поняла, что России нужен социальный прогресс, необходима буржуазная политическая свобода, конституция, правовой строй, соблюдение законности. Но желание получить эти прекрасные вещи все время сдерживалось боязнью потерять больше, чем приобрести. С другой стороны, своекорыстная русская буржуазия, тесно связанная с царизмом, который нужен был ей «на всякий случай» для подавления протестных выступлений с помощью штыков, придерживалась традиционалистских оснований. В итоге предпринимательские слои России так и не поддержали либералов, как они могли бы это сделать с их материальными возможностями.

В итоге в начале XX в. участвующие в российском революционном процессе огромные массы народа действовали, как правило, без оглядки на либералов, придерживающихся лишь реформистской парадигмы. Либеральное влияние на бунтующий народ оказалось очень слабым. В этом смысле революция шла мимо них. Не зря в 1917 г. кадетское Временное правительство ничего не смогло сделать для того, чтобы умиротворить революционную стихию, ввести «русский бунт» в созидательное русло. Пришлось ни с чем уйти со сцены. Запоздавшая попытка, сомкнувшись с белым движением, остановить, подавить революцию закончилась полным провалом. Либералы, таким

образом, не сделав никаких реальных шагов навстречу настойчивым требованиям населения, докатились в конце концов фактически до открытой измены своей стране.

Причин провала либерализма в России множество, но одна из главных – вышепредставленная – антинародная элитарность либерально-кадетской партии и антинародная сущность ее тактических действий.

Ввиду этого С. Бэдкок, А. Верт, И. Дойчер, Э. Каррер д'Анкокс, Ст. Коэн, Д. Ливен, Р. Пайпс, Дж. Сэнборн, Дж. Хоскинг, Л. Энгельштейн в своих трудах отмечают нарастающий размах массовой революционной стихии, нежелание населения останавливаться на февральском этапе революции и недееспособность либералов во власти. Неслучайно группа чешских исследователей М. Реймана подразделяет Великую российскую революцию на общегражданскую (буржуазно-демократическую) и плебейскую (социалистическую) [3, с. 204].

Другой значимой причиной, главной преградой для либерализма в России оказалось такое явление, как уникальный, неповторимый менталитет русского народа, в основе которого прочно и вековечно утвердилась идея справедливости, понимаемая как общественное воздаяние по равной мере труда, т. е. производство и распределение продуктов выступает во взаимообусловленной связи в условиях сотрудничества индивида и общества. В либеральном же понимании справедливость выступает как свобода индивида от общества в присвоении благ.

Зарубежные исследователи уловили эксклюзивную особенность революционного движения в России: антилиберальный вектор российской революции был неизбежен не только в аспекте февральской направленности ее против традиционалистской самодержавной системы, но и в силу неприятия западно-индустриального либерализма. По мнению живущего в США О.А. Арина (Алекс Бэттлер), экстраполяция европейского варианта капитализма на Россию вела бы к ослаблению российских позиций в мировой экономике и политике и даже к потере экономической и политической независимости, к уничтожению российской государственности, чего российский народ историко-генетически не мог принять. «...Капитализм как тотальная политико-экономическая система не соответствует характеру и устроению русского народа, цивилизация которого сформирована на иных политических, экономических и культурных основаниях» [4, с. 108], – резюмирует историк.

Своеобразие исторической эволюции России зарубежные исследователи подмечают в соединении нарастающего индустриального разви-

тия, сдерживаемого архаичной политической системой, и консервативного этатистски-общинного менталитета российского народа, подавляющую долю которого составляло патриархально-социалистское крестьянство [5, с. 174]. Подобное уникальное сочетание и породило в русской революции не только либеральный вектор, но и вектор антилиберальный. Революция 1917 г., по их мнению, была обречена на продолжение и после Февраля [6, с. 236]. Неслучайно М. Малиа (США) вычленяет в протестных действиях российского народа, ведомого интеллигенцией, помыслы и стремления, свойственные вообще русскому национальному характеру, менталитету и образу природно-коммунитарной жизни – идеализм, гуманизм, идеологизм [7, с. 32–40].

Оказавшись перед выбором между либеральной моделью экономического развития, западным парламентаризмом и традиционной народной формой общинного труда и самоуправления, российский человек выбрал последнее.

Поражение российского либерализма в начале XX в. – это поражение индивидуально-эгоистичного, открытого, свободного от нравственных и духовных скреп общества, избавляющего индивида от моральных, идеологических и иных традиционных норм культуры. Ментальность российского народа отторгла либеральную матрицу социально-общественных отношений как агрессивно вторгающуюся в традиционные устои российской жизни. Интуитивно народ понял, что в либеральном проекте свободный индивид неизбежно превратится в зависимый элемент общемировой социотехнической системы.

### Литература

1. *Кенез П.* Красная атака, белое сопротивление. 1917–1918 / пер. К. Никифорова. – М.: Центрполиграф, 2007. – 288 с.

2. *Энгельштейн Л.* Скопцы и Царство Небесное: скопческий путь к искуплению / авториз. пер. с англ. В. Михайлина, при участии Е. Филипповой, Е. Левинтовой. – М.: Новое литературное обозрение, 2002. – 336 с.

3. *Гросул В.Я.* Рец. на: М. Рейман при участии Б. Литеры, К. Свободы, Д. Коленовской. Рождение державы. История Советского Союза с 1917 по 1945 год. – М.: РОССПЭН, 2015. – 839 с. // Российская история. – 2016. – № 3. – С. 202–206.

4. *Арин О.А. (Алекс Бэттлер).* Правда и вымыслы о царской России: конец XIX – начало XX века. – М.: ЛЕНАНД, 2010. – 200 с.

5. *Нарский И.В.* – Рец. на: М. Hildermeier. Geschichte Russlands. Vom Mittelalter bis zur Oktoberrevolution. – München: Verlag C.H. Beck o HG, 2013. – 1504 s. // Российская история. – 2015. – № 2. – С. 172–177.

6. *Каррер д'Анкосс Э. Ленин* / пер. с фр. А.Н. Скобелкина. – 3-е изд. – М.: РОССПЭН; Фонд «Президентский центр Б.Н. Ельцина», 2010. – 551 с.

7. *Малиа М. Александр Герцен и происхождение русского социализма. 1812–1855* / пер. с англ. А. Павлова, Д. Узланера. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. – 568 с.

**УДК 124.6**

## **ПОСТСОВЕТСКИЙ СУБЪЕКТ: МЕХАНИЗМЫ ЗАЩИТЫ И ПРАКТИКИ ПРИСПОСОБЛЕНИЯ**

*Губина Елена Валерьевна*  
*кандидат философских наук, доцент,*  
*Казанский (Приволжский) федеральный университет,*  
*г. Казань*  
*e-mail: lena.gubina@mail.ru*

**Аннотация.** В статье рассматривается опыт массового постсоветского человека, который посредством различных механизмов защиты и многообразных практик приспособления вынужден адаптироваться к репрессивным структурам отношений господства и подчинения. Эти защитные механизмы и адаптивные практики, подрывая основания для человеческого взаимопонимания и гражданской солидарности, позволяют воспроизводиться всей постсоветской системе господства.

**Ключевые слова:** невротический субъект, постсоветский человек, цинизм, социальная мимикрия, рессентимент, комплекс жертвы, невроз, насилие, механизмы защиты, «принцип «внезаходимости».

## **POST-SOVIET SUBJECT: MECHANISMS OF PROTECTION AND PRACTICES OF ADAPTATION**

*Gubina Elena Valeryevna*  
*Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan*  
*e-mail: lena.gubina@mail.ru*

**Abstract.** In the article, we consider the experience of mass post-Soviet man, who is forced to adapt to repressive structures of relationships of domination and subjugation by means of different mechanisms of pro-

tection and manifold practices of adaption. These protective mechanisms and adaptive practices allow reproducing the whole post-Soviet system of domination by disrupting the foundations of human mutual understanding and civil solidarity.

**Keywords:** neurotic subject, post-Soviet man, cynicism, social mimicry, resentment, victimhood, neurosis, violence, mechanisms of protection, principle of “outside being”.

Необходимость подведения итогов происшедшего в России в 1917 г., оценки советского прошлого и понимания постсоветского настоящего делает по-прежнему актуальным критическое переосмысление явлений советского контекста и традиционных моделей его объяснения. А. Юрчак, проанализировав жизнь последнего советского поколения, дал впечатляющую панораму многообразных общественных форм и практик, которые, ритуально воспроизводя идеологический дискурс, создавали условия и социальные пространства свободы для творческой самореализации, делали жизнь советских людей все более наполненной, осмысленной, человеческой, счастливой, одним словом, – «нормальной» [7]. По мнению автора, одним из центральных принципов функционирования всей советской системы позднесоветского периода был принцип вневходимости. В рамках отношений вневходимости субъект находился внутри риторического поля авторитетного дискурса и одновременно за его пределами, что отличается и от поддержки этого дискурса, и от оппозиции к нему. А. Юрчак считает, что анализ, не учитывающий того, что принцип вневходимости был центральным образующим принципом символического режима в позднем социализме, ведет к упрощенной бинарной модели авторитарного государства и сопротивляющегося ему общества [7, с. 565]. И все же возникают вопросы: стал ли советский человек в действительности «нормальным», сменил ли он свои базовые основания? Изменилось ли кардинально его отношение к государству, если он находился по отношению к нему в пространстве «вневходимости»? Каковы причины и условия сохранения и возвращения советского в постсоветскую реальность? Наличие вопросов и несогласие с некоторыми выводами автора ни в коей мере не отменяют ценности проведенного исследования. Оно, несомненно, расширяет границы нашего представления о советском, позволяя взглянуть на происходившее в стране с несколько иных позиций, ломая общепринятые стереотипы и бинарные оппозиции. Более глубокий

и объемный взгляд позволяет оценить и использовать позитивный опыт советского для «нормализации» практик постсоветского настоящего. И все же трудно согласиться с автором, который убежден, что «советская система уже давно и коренным образом изменилась внутренне, поскольку изменились базовые символические принципы, обеспечивающие ее самовоспроизводство» [7, с. 583]. Известный социолог, руководитель Левада-Центра Л. Гудков, напротив, утверждает, что базовые ценностные и символические принципы советской системы не только кардинально не изменились, но и систематически воспроизводятся в условиях разложения и размывания прежних советских структур [1]. Распространенные в обществе представления о нормальности, естественности существующего социального порядка, о его обусловленности специфическими историческими и культурными основаниями, взрыв потребительской культуры не должны заслонять того очевидного факта, что реальные властные практики в сегодняшнем российском социуме – это по-прежнему практики насилия, пусть не прямого, диффузного, капиллярного, повседневного, нерационализируемого [1]. Л. Гудков едва ли не впервые в российском интеллектуальном дискурсе дал глубокий и обстоятельный анализ феномена насилия применительно к постсоветскому социуму, реализуемому во властных практиках, в качестве политического стиля и в символическом пространстве культуры [1]. Автор понимает постсоветское общество как результат разложения тоталитарных советских структур, как общество, принявшее идею насилия в качестве высшего принципа государственной организации общества, в котором образцы насилия помещены в центр социальной системы, а базовые институты представляют собой именно структуры внеправового принуждения и подчинения населения группам, монополизировавшим ресурсы насилия [1, с. 164]. «Важно, – считает исследователь, – что подобные образцы насилия, помещенные в центр социальной системы, в символическое средоточие представлений об общественном устройстве, тем более регулирующие характер социального воспроизводства (систему образования), навязываемые обществу, подавляют или стерилизуют саму возможность возникновения идеи культуры (как возвышения, облагораживания, рафинирования индивидуальной или коллективной жизни), равно как и морали...» [1, с. 166]. По мнению автора, в течение достаточно длительной истории практик управления, господства и контроля утвердился и воспроизводится принцип сверхценности государства в системе советского и постсо-

ветского господства и ничтожность, незначимость существования конкретного человека, который предстает для власти как ее ресурс, ее собственность. Массовый человек принимает такую навязанную властью идентификацию себя как лишенного субъективной значимости, поскольку отношение к власти – это базовое основание коллективной идентичности и основа самовосприятия. Система принудительного социального конформизма, усиливая значимость внешнего контроля и ослабляя механизмы субъективной самоорганизации индивида, индивидуальной ответственности за собственные поступки, воспроизводит индивида, вынужденного уживаться с произволом неподконтрольной обществу власти, систематически разрушая структуры субъективности сложного типа, рождая пластичность, неоформленность и незрелость структур опыта [1]. Интернализация подобных дискурсивных и институциональных практик лишает человека доверия к самому себе и собственным силам, делает его совершенно беспомощным и незащищенным перед любым административным и полицейским произволом, разрушает способность к нравственным действиям, подталкивая к циническому сознанию и поведению. В условиях практик обесценивания человека как такового, подавления им в себе потенциала порядочности, чувства собственного достоинства, импульсов взаимопомощи и солидарности, сознания своей собственной ответственности за происходящее оказывается невозможным установление и поддержание сложной системы регуляции, каковой предстает, по мнению Л. Гудкова, мораль, и, следовательно, кристаллизация собственно морального субъекта [1]. обстоятельный и подробный анализ практик и «техник себя», выявляющих ту же репрессивную и насильственную природу индивидуализации, формирующих в опыте советского человека приоритет коллективного целого и неценность, незначимость собственного индивидуального существования, готовность им пожертвовать, дан в работе О. Хархордина [6].

Массовый человек, вынужденный согласиться с насилием государства, принимает его как норму, как естественный порядок вещей, подавляет в себе враждебность и агрессию, вызванную ощущением бессилия и беспомощности. Это подавление отнюдь не уничтожает агрессию, а только выводит ее из поля сознательного восприятия. Враждебность подавленная, не находящая прямого выражения, разрастается до такой степени, что овладевает человеком целиком, определяя его отношение ко всем окружающим и к себе самому, но в замаскированной форме [5]. Недоверие, настороженность, постоянное



ожидание агрессии, готовность заподозрить всех в обмане и враждебных намерениях и т. п. – все это фиксирует усиление невротизации социума, воссоздание в массовом масштабе невротической субъектности. «Мы – общество несвободных людей, для которых несчастье и общая подавленность – норма жизни», – констатирует известный практикующий психолог М. Лабковский [3, с. 106]. Большинство россиян, по его мнению, – это жесткие невротики, которые живут с огромной и постоянной тревогой в душе, с подавленными не только желаниями, но и эмоциями. Отсюда и традиционная для россиян готовность подчиняться, унижаться, смиряться и терпеть лишения, как и уверенность, что их настоящее мнение ничего не значит и никого не интересует. «Главное в их жизни – чувство долга. Главное слово – слово “надо”. Главный страх – как бы чего не вышло» [3, с. 105]. Одним из медицинских последствий отсутствия желаний является астенический синдром, упадок сил, потеря тонуса. И в этом состоянии «безнадеги» люди проводят большую часть своей жизни. А главное, – они даже не подозревают, что бывает по-другому: без драм, без насилия над собой, без тотального чувства вины и стыда [3, с. 37]. Постсоветский человек, как видим, создан и соткан из разнообразных запретов и ограничений, а не стимулов к действию. Пониженное самоуважение невротика – это самооправдание ухода из деятельности, уклонения от ответственности, в то время как самокритика здоровой личности – это мощный стимул к саморазвитию и преодолению препятствий. В этой связи не лишним будет напомнить мысль Э. Фромма о том, что сущность любого невроза составляет борьба за свободу и независимость. «Невроз всегда можно понять как неудачную попытку разрешить конфликт между непреодолимой внутренней зависимостью и стремлением к свободе» [5, с. 175]. Для многих «нормальных» людей, полагал в свое время Э. Фромм, эта борьба уже позади: она завершилась полной капитуляцией, принесением в жертву своей личности. Невротик же – это человек, продолжающий сопротивляться полному подчинению, в то же время связанный с фигурой «волшебного помощника», какой бы облик он ни принимал [5]. Структура невротического сознания всегда связана с потребностью связать себя с каким-то символом авторитета и с подавлением экспансивности.

Описанный А. Юрчаком особый вид отношения позднесоветского субъекта с государством, который автор обозначил как «политику внаходимости» [7], вряд ли отменяет его ролевой статус как государственно-зависимого и его самовоспроизводство в качестве

субъекта лояльности по отношению ко всему иерархическому пространству власти. Зависимость, беспомощность, бессилие в отношениях с государством, необходимость постоянно чем-то жертвовать – характерные признаки комплекса жертвы, который выступает важной частью коллективной идентичности постсоветского человека [2]. Однако Л. Гудков усматривает одну специфическую особенность этого комплекса, ее своеобразный перенос. Чаще всего рядовой россиянин страдает от банальной бюрократии, полиции или школы, а чувствует себя жертвой, по меньшей мере, американского империализма или мирового заговора. Это состояние, подчеркивает Л. Гудков, воспроизводится в коллективном бессознательном, в сознании же массового человека власть и государство – это единственный гарант территориальной целостности и тот, кто способен о нас позаботиться [2]. Комплекс жертвы – это обратная сторона государственного патернализма, которая предписывает принимать как норму сужение своих прав и свобод, готовность терпеть любой произвол. Э. Фромм обстоятельно описал причины, последствия и механизмы «бегства», которые преодолевают чувство ничтожности человека либо за счет его отказа от собственной целостности, либо за счет разрушения других, чтобы мир перестал ему угрожать. Особую общественную значимость он усматривал в механизме бегства, который является спасительным решением для большинства нормальных индивидов в современном обществе. Индивид перестает быть собой, он полностью усваивает тип личности, предлагаемый ему общественным шаблоном, и становится точно таким, как все остальные, и таким, каким они хотят его видеть [5].

Репрессивные властные практики не только регулируют и поддерживают особую субъектность постсоветского человека, но и определяют его особый способ взаимодействия с самим собой, со своим «Я» и организмом. Для большинства наших граждан главный способ взаимодействия с собой – это принуждение, насилие, жесткое подавление, которое не осознается и большей частью не рационализируется. Этот момент в опыте массового постсоветского человека весьма тонко подметил психолог Илья Латыпов: «Нас приучили ломать себя» [4, с. 47]. Поскольку это неосознаваемые автоматизмы нашей психики, зримыми они становятся в ситуации желания измениться. И что бы ни было предложено такому человеку для развития, не обнаружив в себе еще никаких опор, никакой поддержки, сваливаясь в депрессию, разрушая себя и отношения, наказывая себя за провалы,

он, как правило, непременно выберет и применит насилие. И крайне редко проявляется другой способ взаимоотношения с собой – забота. Когда человек внимательно изучает себя, обнаруживая сильные и слабые стороны, учится самоподдержке, а не «самоподгонке». Бережно, не торопясь – и ловя себя за руку, когда привычное насилие над собой рванется вперед. И. Латыпов справедливо замечает, что с появлением заботы нередко исчезает и само желание себя изменить [4].

«Обживание» репрессивных правил заставляет человека находить разнообразные и часто противоречивые тактики приспособления. К примеру, практика максимально возможного ограничения контактов с властью сосуществует с распространенным желанием самим стать чиновником или направить на государственную службу детей. Поскольку вхождение в эту систему становится, по сути, единственным гарантированным и действенным способом достижения своих личных целей. Детально и обстоятельно практики адаптации к произволу во всем своем многообразии проанализированы Л. Гудковым. Среди них наиболее распространенной является тактика «социальной мимикрии». Это игры в послушных, в лояльных, преданных при субъективном презрении и неуважении к власти имущим [1, с. 175]. Особый механизм приспособления обозначен автором как «трансферт заложенничества», когда систематическое подавление самостоятельности оборачивается не возмущением против стороны насилия, а напротив, подавленной агрессией против тех, кто выступает против насилия. Массовым защитным механизмом выступает рессентимент, когда сознание социальной несправедливости служит оправданием для собственной агрессии и аморализма. Наконец, цинизм как распространенная адаптивная тактика, которая «...начинается с признания “нормальности” и даже “приоритетности” принципов силы и принуждения» [1, с. 176]. Распространяясь на весь общественный порядок, цинизм разрушает саму социальную ткань и потенциал развития общества.

Итак, перед нами сложная картина массовых представлений, установок, защитных механизмов, практик себя, которые воссоздают в своей основе невротическую постсоветскую субъектность, снимают чувство постоянного психологического дискомфорта, разгружают ощущение зависимости, униженности и незащищенности, страха и тревоги, обеспечивают целостность идентичности. Эти защитные механизмы, каждый в своей области, спасая «Я» от разрушения, подрывают основания для человеческого взаимопонимания и солидарности, заставляют принять и оправдать существующее, а, следовательно-

но, позволяют снова и снова воспроизводиться всей постсоветской системе господства. Поэтому сильнейший дефицит, который испытывает фрустрированный, крайне атомизированный и тотально недоверчивый массовый человек в постсоветском социуме – это дефицит позитивной социальности, которая и представляет собой, собственно, общество, т. е. общность, основанную не на принуждении и насилии, а растущую снизу, горизонтально, на основе гражданской солидарности и взаимных интересов. Этот дефицит «Другого», не отождествляемого с государством и властью, – результат систематического подавления всех форм и структур самостоятельного, добровольного, автономного от власти объединения и участия, защиты своих прав и интересов, гражданской солидарности, которые в обществе постоянно возникают в самых различных сферах.

В обществе, где нет достаточных социальных сил, способных к политической самоорганизации для правового изменения существующего порядка, надежды на чудо, упование на сильную личность как единственную дееспособную силу или на «революцию», которая снесет коррумпированную власть и «все будет хорошо», оказываются стойкими и весьма опасными иллюзиями относительно сценария развития будущего. В этой связи изучение советского опыта внутренних изменений системы, создания условий для возникновения новых способов существования, новых смыслов, новых типов субъектности, которые система не могла предвидеть и до конца проконтролировать, оказывается весьма полезным.

### Литература

1. *Гудков Л.Д.* Человек в неморальном пространстве: к социологии морали в посттоталитарном обществе // Вестник общественного мнения. – 2013. – № 3–4 (116). – С. 118–179.
2. *Гудков Л.* Мы привыкли быть жертвой и чем-то жертвовать. – URL: <http://tv2.today/TV2Old/Vozvratnyu-totalitarizm-ili-kuda-vozvrashchaetsya-rossiya> (дата обращения: 29.08.2017).
3. *Лабковский М.* Хочу и буду: принять себя, полюбить жизнь и стать счастливым. – М.: Альпина Паблишер, 2017. – 320 с.
4. *Латыпов И.* Нас приучили ломать себя. – URL: <http://jurnali-online.ru/gaznoe/psychologies-4-aprel-2017.html> (дата обращения: 17.09.2017).
5. *Фромм Э.* Бегство от свободы. – М.: АСТ, 2015. – 284 с.
6. *Хархордин О.* Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности. – СПб: Изд. Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2016. – 508 с.
7. *Юрчак А.* Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. – М.: Новое литературное обозрение, 2016. – 664 с.

## ПРОЦЕСС ВОЗРОЖДЕНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ И НАЦИОНАЛЬНЫХ ТРАДИЦИЙ В ПЕРИОД ПЕРЕСТРОЙКИ В ТАССР КАК ЧАСТЬ КУЛЬТУРНОЙ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

*Гузельбаева Ирина Александровна*

*ассистент,*

*Казанский государственный архитектурно-  
строительный университет, г. Казань*

*e-mail: cherri-91@mail.ru*

**Аннотация.** В статье рассматривается процесс «национального возрождения» в 1985–1991 гг. в Татарской Автономной Советской Социалистической Республике (ТАССР, ТССР, РТ). Анализируется включенность Советского Союза и ТАССР в процессы культурной глобализации в данный период. Раскрывается сущность «гласности» и «демократизации» в советской политике периода 1985–1991 гг., обозначаемого как перестройка. Акцент сделан на изучении усиления культурной проницаемости в данных условиях. Выдвигается и обосновывается тезис о влиянии тенденций глобализации и партийно-государственных решений в области национальной политики на процесс «национального возрождения» и поиск выхода из состояния «кризиса идентичности».

**Ключевые слова:** перестройка, гласность, «национальное возрождение», СССР, ТАССР, массовая культура, культурная глобализация, «кризис идентичности».

## THE PROCESS OF REVIVAL OF RELIGIOUS AND NATIONAL TRADITIONS IN THE PERIOD OF RESTRUCTURING IN THE TATAR AUTONOMOUS SOVIET SOCIALIST REPUBLIC AS A COMPONENT OF CULTURAL GLOBALIZATION

*Guzelbaeva Irina Alexanderovna*

*Assistant Professor,*

*Kazan State University of Architecture and Engineering*

**Abstract.** The article considers the process of “national revival” in 1985–1991 in the Tatar Autonomous Soviet Socialist Republic (TASSR,

TSSR, RT). We consider the involvement of the Soviet Union and the TASSR in the processes of cultural globalization in this period. Also, we analyze the essence of “glasnost” and “democratization” in the Soviet politics of the period from 1985 to 1991, known as perestroika. The article makes an emphasis on the study of the strengthening of cultural permeability in these conditions. We put forward and justify the thesis of influence of globalization tendencies and party-state decisions in the field of national policy on the process of “national revival” and on the search for a way out from the “identity crisis”.

**Keywords:** perestroika, glasnost, “national revival”, USSR, TASSR, mass culture, cultural globalization, “identity crisis”.

Период перестройки (1985–1991) включает в себя многогранные трансформации в политике, экономике, культуре и советском общественном устройстве. Одним из проявлений перестройки стало «падение железного занавеса» в условиях начавшейся «демократизации». Усиление интеграции СССР в международное пространство можно рассматривать как активизацию включенности советского общества в глоболизирующийся мир и его культуру.

Причастность советского общества к глобальной культуре выразилась в постепенном распространении в СССР периода перестройки элементов западной массовой культуры.

Массовую культуру определяют как культуру, отвечающую потребностям и предпочтениям широких масс, преимущественно «среднего человека», распространяющуюся при помощи средств массовой информации и коммуникации. С середины 1980-х гг. в условиях глоболизирующегося общества массовая культура становится глобальной. В классических подходах с идеями субъективности, развития творящего, рационального человека массовая культура, как формирующая некритичное восприятие и стирающая личность, характеризовалась негативно. Данный подход может отчасти применяться к анализу проблемы приобщения советского общества к элементам западной массовой культуры. Указанная характеристика должна дополняться пониманием массовой культуры как способа трансляции и распространения разных уровней культуры широкой аудитории.

В условиях «гласности» и «демократизации» второй половины 1980-х гг. идеологические ограничения и контроль в сфере культуры были значительно ослаблены, хотя и сохранялись. Это давало возможность приобщения к литературе, театру, кино, музыке, моде, тан-

цевальной культуре Запада или культуре, созданной по ее аналогии. Постепенно диктат партии сменялся диктатом коммерции. Открывавшиеся видеосалоны, ориентируясь на потребителя, ставили в прокат зарубежные фильмы, которые вызывали абсурдную критику органов власти. В пример можно привести данные отчета о работе кооперативов в идеологической сфере. В Казани были созданы видео кооперативы на ряде предприятий общественного питания и Министерства бытового обслуживания населения. Демонстрируемые здесь фильмы пропагандировали буржуазную мораль, культ силы и жестокости, содержали многочисленные сцены изощренных убийств – с помощью шнура, полиэтиленового пакета, распятия людей на гвоздях и т. д. Уже названия кинолент говорят за себя: «Машина смерти», «Каменный убийца», «Звездные войны» и др. [1, с. 24–25]. Либерализация коммуникативного пространства в период перестройки способствовала усилению процесса коммерциализации культуры, в том числе путем распространения культурных продуктов западного производства.

В этой связи нельзя не согласиться с анализом проблем глобализации, в том числе в сфере культуры, представленном Г.К. Гизатовой и О.Г. Ивановой, которые говорят об особенностях распространения в глобальной социокультурной системе универсальных общечеловеческих принципов и ценностей: «...обычно подразумеваются западные ценности (прежде всего ценности американской культуры), что часто вызывает отторжение и сопротивление, обостряет стремление к сохранению культурной самобытности и идентичности [2, с. 35].

Включенность в глобализирующееся общество, с одной стороны, делает более прозрачными границы между народами и государствами, а с другой стороны, способствуя сближению и интеграции различных общностей, усиливает потребность в определении своей культурной и цивилизационной идентичности. Следовательно, глобальная культура выступает как одна из причин процесса «национального возрождения», роста национального самосознания в рассматриваемый период. С. Холл обозначает данный процесс как «ответ глобализации» в виде возвращения к локальному [3, с. 97–98].

Еще одной причиной указанных выше процессов является национальная политика СССР и невнимание властей к национальным проблемам в период перестройки. Формирование идеи «единого советского народа», неравномерное распределение прав среди советских республик способствовали развитию центробежных тенденций в

многонациональной стране. Возникающие межнациональные конфликты разрешались силовыми методами. Например, при конфликтах в Нагорном Карабахе, Ферганской долине Узбекистана, Казахстане, республиках Балтии и т. д. Резкое обострение национального вопроса к периоду перестройки привело к развитию националистических движений в стране. По мнению Р. Пихоя, причины развития этих тенденций исходят из противоречий в национальной политике: «Прежде всего, это противоречие между признанием государственного статуса республик, входивших в СССР, предполагавшим, в частности, их право на выход из СССР, и попыткой выстроить на этой основе унитарное государство с “новой социальной общностью – советским народом”. Недовольство унификаторскими тенденциями охватило значительную часть интеллигенции всех республик СССР, включая и Россию. Недовольство национальной политикой стало усиливаться тогда, когда были ограничены субвенции в республиканские бюджеты в 1980-е гг., в условиях нараставшего экономического кризиса в СССР. Следствием первых открытых выборов на Съезд народных депутатов было то, что на поверхность выплеснулись национальные противоречия. Избирательная кампания 1989 г. стала благоприятной средой для формирования “народных фронтов”, национальных и националистических движений по всему СССР» [4, с. 95].

Советская официальная культура в сущности своей была массовой. А для массовой культуры в традиционном понимании характерна стандартизированная направленность. «Универсализация товаров массового спроса, системы питания и отдыха, образования, информации, художественной продукции создает иллюзию и социального равенства» [5, с. 123]. О противоречиях, вызванных реальной невозможностью удовлетворения растущих качественных потребностей населения в последние советские десятилетия, говорится в ряде работ современных историков, философов [6, с. 227–244; 7, с. 3–16].

Таким образом, среди причин разворачивания процесса «национального возрождения» в различных регионах СССР в поздний советский период можно выделить два влиятельных фактора: начало приобщения советского общества к глобальной культуре и нерешенность вопросов национальной политики, зачастую игнорирование властями национальной проблематики, состояния региональных культур. Противоречивые политические перемены, социально-экономические трансформации периода перестройки вызывали состояние «неопределенности», способствуя формированию ситуации



«кризиса идентичности». Одно из решений данной ситуации заключается в обретении «национальной идентичности», следовательно, обращенности к национальной культуре, языку и традициям, в том числе религиозным.

Примечательно, что разворачивание данной тенденции происходило одновременно с постепенными изменениями партийно-государственных решений в области культуры и религии. Так, в 1988 г. официально было отпраздновано 1000-летие крещения Руси, началось возвращение храмов, мечетей верующим. В Татарской Автономной Социалистической Республике (ТАССР, ТССР, РТ) активизируются общественные организации, цели которых в том числе обращены на «национальное возрождение». Например, Татарский общественный центр (ТОЦ) направляет обращение председателю исполкома Приволжского районного Совета народных депутатов г. Казани Маркелову В.С. с указанием планов проведения митинга: «Татарский общественный Центр, 28 июля 1989 года в 14 часов планирует провести митинг трудящихся г. Казани у мечети Марджани (улица Каюма Насыри, 17), посвященный 1100-летию принятия религии ислама Волжской Булгарией. Окончание митинга предполагается в 17 часов, количество участников около 500-600 человек». [8, с. 30]. Разрешение по обращению ТОЦ дано не было. Данный документ вызывает вопрос о правомерности и обоснованности обращения, так как в 1922 г. мусульмане Поволжья официально отмечали 1000-летие принятия ислама Волжской Булгарией. Следовательно, можно сделать вывод, что общественно-политические силы стремились использовать тенденцию «национального возрождения» в собственных интересах.

Обращение к национальным и религиозным традициям хорошо прослеживается в произведениях искусства и литературы деятелей татарской культуры. Так, например, на сцене татарского театра во второй половине 1980-х гг. ставится спектакль «Ильгизар+Вера», в котором раскрывается проблема столкновения разных традиций и ценностных систем. Ситуация противопоставления «своего и чужого» является одним из показателей кризиса идентичности.

Также примером обращенности к национальным традициям является активное проведение в разных районах ТАССР татарского народного праздника «Сабантуй».

Партийная документация отражает неэффективность атеистической пропаганды в республике: «Несмотря на проводимую в районах атеистическую работу, ислам, как религия, продолжает развиваться.

Так, в том же Буинском районе за 1988 год зарегистрировано в богослужениях уразы-байрама и курбан-байрама около тысячи человек, забито 152 головы скота, проведен ряд других религиозных обрядов. Первичные партийные организации ослабили внимание к этим проблемам, считая, что в пору гласности и демократии – это позволительно» [9, с. 11–12]. Подобные примеры иллюстрируют ситуацию «кризиса национальной идентичности», ее поиска, «возрождения» путем обращения к религиозным и национальным традициям. При этом «культурный ренессанс» обратной стороной имеет крайние формы национализма: фундаментализм, экстремизм и т. д.

Таким образом, культурная гомогенизация и определенная ценностная универсализация детерминированы в рассматриваемый период как процессами глобализации, так и партийно-государственными решениями в области национальной политики. Национальная идея, обладая интегрирующей силой, стала одним из путей выхода из ситуации «кризиса идентичности».

### Литература

1. Центральный государственный архив историко-политической документации Республики Татарстан (ЦГА ИПД РТ) – Ф.15. – Оп.15. – Д. 1021.
2. *Гизатова Г.К., Иванова О.Г.* Глобализирующийся мир: Россия в ситуации выбора // Ученые записки Казанского государственного Университета. Серия: Гуманитарные науки. – Казань, 2006. – Т. 148. – № 4. – С. 31–44.
3. *Холл С.* Проблема культурной идентичности и децентрация субъекта // Контексты современности. Актуальные проблемы общества и культуры в западной социальной теории. Хрестоматия. – Казань, Форт Диалог, 1995. – С. 97–98.
4. *Пихоя Р.Г.* Размышления на тему: почему распался Советский Союз? // Уральский сборник. История. Культура. Религия. – Екатеринбург, 2003. – Вып. 5. – С. 83–98.
5. *Костина А.В.* Массовая культура как феномен постиндустриального общества. – М.: КомКнига, 2006. – 352 с.
6. *Шубин А.В.* К обсуждению причин Перестройки // Историческое пространство. Проблемы истории стран СНГ. – М., 2011. – С. 227–244.
7. *Захаров А.В.* Массовое общество и культура в России: социально-типологический анализ // Вопросы философии. – М., «Наука» институт философии РАН, 2003. – № 9. – С. 3–16.
8. ЦГА ИПД РТ. – Ф.15. – Оп.15. – Д.1636.
9. ЦГА ИПД РТ. – Ф.15. – Оп.15. – Д.1626.

## ЭПИСТЕМИЧЕСКИЕ ПОРОКИ

*Каримов Артур Равилевич*  
кандидат философских наук, доцент,  
кафедра социальной философии ИСФН КФУ,  
Казанский (Приволжский) федеральный университет,  
г. Казань  
e-mail: anthropology.ksu@mail.ru

**Аннотация.** Обращение к традиции Аристотеля позволяет ввести в оборот современной эпистемологии давно забытое понятие интеллектуальной добродетели. Х. Баттали выделяет три основных подхода к пониманию эпистемической, или интеллектуальной, добродетели. Соответственно, возможны три подхода к пониманию интеллектуального порока.

**Ключевые слова:** эпистемология, эпистемология добродетелей, интеллектуальные добродетели, интеллектуальные пороки, релейабиллизм, респонсibiliзм.

## EPISTEMIC VICES

*Karimov Artur Ravilevich*  
Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan  
e-mail: anthropology.ksu@mail.ru

**Abstract.** Recourse to the tradition of Aristotle allows recovering for modern epistemology the long-forgotten notion of intellectual virtue. H. Battaly distinguishes between three main approaches to epistemic, or intellectual, virtue. Accordingly, three different approaches to epistemic vice are possible.

**Keywords:** virtue epistemology, intellectual virtues, intellectual vice, reliabilism, responsibilism.

Существует моральное понимание добродетелей как качеств, которые делают человека превосходным как личность. В современной англо-американской аналитической философии – как и в Древней Греции – понятие «добродетель» (англ. – “virtue”) трактуется максимально широко – как любое качество, которое делает нас превосходными в чем-либо. Например, можно говорить о добродетелях спортсмена. В отдельный класс выделяются интеллектуальные добродетели.

Понятие дианоэтических добродетелей впервые вводит Аристотель. Среди них он перечисляет: софию, нус, фроне́сис, эпистеме и технэ. В современной эпистемологии в фокусе исследований находятся эпистемические (интеллектуальные) добродетели [1]. Если добродетели в широком смысле – это качества, которые делают нас превосходными в чем-либо, то эпистемические добродетели – это качества, которые дают нам превосходство (excellence) в познании. Эпистемология добродетелей – это подход к познанию, который придает центральное значение понятию интеллектуальных добродетелей [2].

Когнитивные превосходства многообразны. Сюда относится, например, превосходное зрение, превосходная способность к логическим выводам, открытость ума, беспристрастность или интеллектуальное великодушие. Соответственно, интеллектуальные пороки – это изъяны, дефекты ума. Эти дефекты могут проявляться также многообразно: плохое зрение, отсутствие навыков логического мышления, догматизм, пристрастность, интеллектуальная жестокость.

Хезер Баттали выделяет два подхода к тому, что делает некоторое качество превосходным [3]. В первом смысле добродетели – это качества, которые помогают нам добиться каких-то благих целей. В случае интеллектуальных добродетелей – истинных убеждений. В этом смысле добродетель – это телеологическое понятие. С этой точки зрения, имеет значение достижение благих целей. Успех в достижении этих целей может не быть совершенным, но он должен быть надежным. Такой подход ставит в качестве необходимого условия для добродетели надежный путь к достижению блага. Люди, которые стараются, но не могут помочь другим, не обладают моральной добродетелью благожелательности. Точно так же люди, которые стараются, но не могут достичь истины, не являются интеллектуально добродетельными. Например, жертва декартовского Злого Демона, несмотря на свое стремление к знанию, будет систематически ошибаться, а значит, не будет обладать релевантными интеллектуальными добродетелями. Мотив здесь второстепенен. Если студент приобретает истинные убеждения благодаря навыкам логического мышления, то он проявляет интеллектуальную добродетель, даже если его конечной целью является просто получить хорошую оценку.

Сторонником такого подхода является Э. Соса, представитель релайабилитизма (от англ. – надежный) в современной эпистемологии [4]. Согласно релайабилитизму, эпистемические добродетели – это надежные механизмы формирования истинных убеждений о реальности.

При этом эпистемические добродетели могут быть как врожденными, например, хорошее зрение, так и приобретенными, например, навыки логического мышления. Таким образом, эпистемические добродетели являются только инструментально ценными. Внутренней ценностью обладает лишь истина.

Другой подход подчеркивает важность благих мотивов для достижения благих целей. Тогда для обладания добродетелью требуется обладание интеллектуально добродетельными мотивами. Надежного успеха в приобретении истинных убеждений недостаточно. Тогда студенты, которые надежно приобретают истинные убеждения только ради отметок, а не ради любви к знанию как таковому, не будут считаться интеллектуально добродетельными. Во-первых, добродетели – это качества, достойные похвалы. Похвалы заслуживают только те качества, которые зависят от нас. Мотивы зависят от нас в большей степени, чем следствия. В ситуации со Злым Демоном Декарта – ошибаться или нет – вне нашего контроля. Также и Аристотель полагал, что акразия – слабость воли – не является пороком, поскольку для порока требуется способность совершать выбор.

Во-вторых, добродетели есть свойства характера: они раскрывают то, что ценно для нас. Но то, что ценно для нас, проявляется в нашей мотивации. А достижение цели может осуществиться и случайным образом. Такой подход называется респонсибиллизм (от англ. – ответственный). В противоположность релайабиллизму респонсибиллизм превозносит добродетель интеллектуальной ответственности. Ведущим представителем респонсибиллизма является Л. Загзебски [5]. Загзебски утверждает, что эпистемические добродетели – это такие черты интеллектуального характера, которые во многом зависят от нас и наших установок. Примерами таких эпистемических добродетелей являются открытость ума и интеллектуальная храбрость. В то же время респонсибилисты расходятся в вопросе о том, достаточно ли интеллектуально добродетельных мотивов для обладания добродетелью. Дж. Монтмаркет и Дж. Байер полагают, что достаточно. Л. Загзебски считает, что интеллектуальные добродетели предполагают и добродетельные мотивы (например, стремление к истине ради нее самой) и достижение познавательного успеха.

Соответственно, Баттали выделяет два подхода к понятию эпистемического порока. Согласно первому подходу, пороки способствуют достижению зла. В познании эквивалентом зла является заблуждение. Предположим, что некий субъект – назовем его Шмали-

лео – всегда руководствуется установкой принимать желаемое за действительное. Поскольку в реальном мире (в отличие от мира Доброго Ангела) такая установка надежно будет приводить субъекта к заблуждению, то она будет считаться эпистемическим пороком. Точно так же эпистемическим пороком будут считаться дефекты зрения или слуха, поскольку последние имеют склонность постоянно вводить субъекта в заблуждение по поводу реальности. Назовем эти пороки релейабилитскими пороками.

С точки зрения второго подхода, нас нельзя винить за плохое зрение. Также плохое зрение ничего не говорит о нашей мотивации или о наших ценностях. Субъект в мире декартовского Злого Демона не виноват в том, что он систематически ошибается. А вышеупомянутый Шмалилео может случайно наткнуться на истину. Что может быть примером эпистемического порока с точки зрения респонсбилитизма? В качестве примера можно привести несправедливое недоверие к свидетельству. Например, сексистский предрассудок может мешать рассматривать женщину как источник достоверного знания. Или расовый предрассудок может заставить не доверять показаниям чернокожего в суде. В данных примерах у субъекта, который испытывает недоверие к свидетельству женщины или чернокожего, присутствует укорененная мотивация недоверия к определенной социальной группе. Таким образом, несправедливое недоверие к свидетельству будет респонсбилитским пороком.

Здесь необходимо уточнить, что нас интересует прежде всего интеллектуальный порок. Член Ку-Клукс-клана не просто морально порочен, так как негативно относится к представителю другой расы: эта недобродетельная мотивация еще и мешает ему приобретать истинные знания, если их источником является представитель другой расы. И именно в данном аспекте мы считаем его интеллектуально порочным.

Как отмечает Х. Баттали, возможен и третий подход. Согласно этому подходу, пороки – это не обязательно те качества, которые приводят к плохим следствиям. Достаточно, если они просто не приводят к хорошим следствиям. В этом смысле пороки – это некая аберрация, отклонение от нормы, дефекты. В таком значении пороки являются не противоположностями добродетелей, а их недостатком или слабой выраженностью. Пороки мешают достигать успеха там, где его можно было достичь. В качестве иллюстрации можно привести невнимательность. Для авиадиспетчера интеллектуальным пороком будет просто недостаточная внимательность к деталям, которая может привести к авиаката-

строфе. Подразумевается, что от авиадиспетчера обычно требуется предельная концентрация внимания. В таком случае даже просто средний уровень внимания будет для него интеллектуальным пороком, а тем более отсутствие внимания вообще. Причем в данном случае могут быть две интерпретации. В первом случае можно считать, что невнимательность, вызванная усталостью, не будет считаться интеллектуальным пороком. Во втором случае можно считать, что даже если авиадиспетчер не сознательно проявил невнимательность (например, его отвлек разговор по телефону), тот факт, что он позволил себе быть невнимательным, уже заслуживает осуждения, так как он мог бы проявить больше ответственности (например, не принимать телефонные звонки во время работы и т. п.). С этой точки зрения, акразия будет пороком. Так как хотя акразия и не предполагает, что субъект имеет недобродетельные мотивы, но она препятствует достижению интеллектуального блага. Интеллектуальная акразия как разновидность акразии в области познания предполагает, что хотя я осознаю, что данная точка зрения является обоснованной, но все равно не хочу принимать ее. Таким образом, с точки зрения третьего подхода можно анализировать как релайабилитские, так и респонсибилитские эпистемические пороки.

Что является главным эпистемическим пороком? Исследователи в качестве такого кандидата называют эпистемическую злобу (*malevolence*) по аналогии с моральной злобой [6, 7]. Если моральная злоба – это ненависть к добру как таковому, то эпистемическая злоба – это ненависть к знанию как таковому. Что может быть примером эпистемической злобы? Для этого необходимо сначала перечислить те условия, которым она должна соответствовать. На наш взгляд, их три: 1) интеллектуально злобный человек противится знанию и истине; 2) он делает это сознательно и целенаправленно; 3) это противление имеет эмоциональный характер – такой человек не просто равнодушен к истине, он ненавидит знание и истину как таковые.

Сделаем предположение, что этим условиям вполне соответствует Л. Витгенштейн. 1. Витгенштейн был релятивистом, а значит, он противился понятию знания и истины как таковым. 2. Он, безусловно, делал это совершенно сознательно и обосновывал эту позицию в своих трудах. 3. Это отрицание знания было не просто теоретическим, а глубоко личностным, о чем свидетельствует случай, когда он, вспыхнув, угрожал К. Попперу кочергой, когда тот заявил о существовании осмысленных философских утверждений.

## Литература

1. *Каримов А.Р.* Очерки современной эпистемологии. – Казань: Казан. ун-т, 2017. – С. 39–51.
2. *Шевченко А.А.* Эпистемология и добродетели // Сибирский философский журнал. – 2016. – № 4 – С. 82–92.
3. *Battaly H.* Varieties of epistemic vice // The ethics of belief / ed. by J. Matheson, R. Vitz. – Oxford: Oxford university press, 2014. – P. 51–76.
4. *Ernest Sosa.* A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge. – 2007.
5. *Zagzebski L.* Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge (Cambridge Studies in Philosophy). – Cambridge University Press. – Kindle Edition. – 1996.
6. *Baehr J.* Epistemic malevolence // Metaphilosophy, 41. – 2010. – P. 189–213.
7. *Battaly H.* Epistemic malevolence and intellectual vice // Virtue and vice, moral and epistemic / ed. by Hether Battaly. – Wiley-Blackwell, 2010.

**УДК 304.444**

### **ИДЕИ И ПРАКТИКИ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА: ИСТОРИЧЕСКОЕ ОСМЫСЛЕНИЕ ПЕРИОДА ИНДУСТРИАЛИЗАЦИИ**

***Коломыц Дмитрий Михайлович***  
кандидат политических наук, доцент,  
Казанский (Приволжский) федеральный университет,  
г. Казань  
e-mail: kolomits@list.ru

***Коломыц Ольга Григорьевна***  
кандидат исторических наук, доцент,  
Казанский государственный институт культуры,  
г. Казань  
e-mail: kolomits@list.ru

***Шакирова Алла Юрьевна***  
кандидат исторических наук, доцент,  
Казанский (Приволжский) федеральный университет,  
г. Казань  
e-mail: alla-shakirova@mail.ru

**Аннотация.** В статье переосмыслены идеи и преобразования советского времени периода индустриализации. Отмечена востребован-



ность социалистического опыта в условиях актуализации патриотизма и поиска национальной идентичности. На примере творчества учителя-наставника авторов статьи, представителя советской исторической школы, работ, посвященных стахановскому движению, показано формирование общественных ценностей в ходе социалистического строительства. Обоснована преемственность отечественной исторической науки.

**Ключевые слова:** историческая память, идеология, индустриализация, научная организация труда, социализм, стахановское движение, национальная идентичность, ценности.

## **IDEAS AND PRACTICES OF THE SOCIALIST SOCIETY: THE HISTORICAL INTERPRETATION OF THE INDUSTRIALIZATION PERIOD**

***Kolomyts Dmitrii Mikhailovich***

*Candidate of Political Sciences, Associate Professor,  
Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan*

***Kolomyts Olga Grigorevna***

*Candidate of Historical Sciences, Associate Professor,  
Kazan State Institute of Culture, Kazan*

***Shakirova Alla Iurevna***

*Candidate of Historical Sciences, Associate Professor,  
Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan*

**Abstract.** The article reinterprets the ideas and transformations of the Soviet era in the period of industrialization, the need for the socialist experience in the context of actualization of patriotism and national identity. Based on works of the authors' teacher-mentor (a representative of the Soviet historical school dedicated to the study of the Stakhanovite movement), the article shows the formation of social values during the construction of socialism. Here we prove the continuity of the national historical science.

**Keywords:** historical memory, ideology, industrialization, scientific organization of labor, socialism, Stakhanovite movement, national identity, values.

В начале XXI в. Россия оказалась перед решением очередных сложных социально-экономических и политических задач как внутри страны, так и за ее пределами. Важнейшая из них – это сохранение единства народа на основе национальной идеи. На протяжении десятка лет идут поиски вариантов мотивации разработки гражданских инициатив, воспитания активного гражданина. В обществе существует множество препятствий этому, одно из которых – мировоззренческий раскол. Отказ от прошлых (социалистических) ценностей и идеалов, неготовность принять новые (буржуазные) привели к фрустрации и аномии большей части общества, его идеологической поляризации. Для возрождения страны, народного единства необходимо, по нашему мнению, наличие как минимум двух взаимозависимых составляющих: самоуважения, основанного в значительной степени на исторической памяти, и патриотизма.

Посредством политики исторической памяти осознанно конструируется национальная идентичность народа. Так, коммеморация в Германии сложилась под влиянием национального покаяния, осознания и признания ответственности нации за содеянное в годы Второй мировой войны. Подобная практика, по мнению А. Ассман, вызывает сегодня недовольство населения Германии мемориальной культурой, ставшей с 1970–1980-х гг. доминирующим способом работы с прошлым [1, с. 5]. В России, напротив, современные практики коммеморации приводят к тому, что в коллективной памяти, например, о Великой Отечественной войне в общественном сознании усиленно подкрепляется дискурс триумфа и всячески нивелируется дискурс коллективной травмы [2, с. 18]. Подобные практики не приводят к единению народа, а лишь разделяют общество.

Патриотизм – явление многогранное, включающее зачастую самое разное содержание, которое ведет к идеологически противоположной трактовке и пониманию. Так, власовских предателей и бандеровских палачей начинают называть патриотами, советских солдат – защитниками сталинского режима. Мы определяем патриотизм как готовность к защите страны и ее народа от внешних посягательств и отстаивание социальной справедливости внутри страны. Любовь к Родине – это переживание единства со страной, людьми, историей, языком, культурой. Но в постсоветской России само слово «патриотизм» было подвергнуто ожесточенным нападкам со стороны либеральной политической верхушки. Затем российский патриотизм оказался сильно ограничен идеологией антикоммунизма и отрицанием

значимости социально-классовых противоречий. Патриотом принято было считать того, кто осуждает ценности социализма, социального равенства. Мифы о западной демократии стали подменять подлинную историю. Миф о «цивилизованных странах», под которыми подразумеваются страны Западного мира, показывает Россию как отсталую страну с ущербным народом. Поэтому патриотом должен считаться тот, кто стыдится истории своей страны и хочет, чтобы она была неотличима от истории стран Запада. Либеральный патриот – это тот, кто ищет и находит пороки в своем отечестве для того, чтобы отказаться от самого этого отечества. В этих условиях сам патриотизм оказался крайне ущербным.

Но в ситуации информационной войны, давления на Россию со стороны ее геополитических противников укрепилась необходимость сопротивления навязываемому извне ощущению собственной неполноценности. Опыт стран Запада, в частности, послевоенной Германии, опыт колониального прошлого Франции, показывает, что практики самокритичной коммеморации оказывают негативное влияние на восприятие граждан, а также непосредственно влияют на политические решения по целому ряду проблем, в частности, проблемы мигрантов.

Таким образом, обращение к историческому прошлому и его переосмысление актуально для всех стран современного мира.

В связи с этим уместно обратиться к научному наследию наших учителей, изучавших вехи развития страны, связанные с преодолением трудностей, строительством нового социалистического государства, победами советского народа как исторической общности. Целью социализма в конечном итоге являлось создание социального равенства между людьми, актуальность которого как никогда очевидна в современной России, переживающей невиданное расслоение населения.

Одной из значимых страниц истории выступает период индустриализации страны, ставшей темой научных исследований доцента кафедры истории КПСС исторического факультета КГУ Петровой Авроры Алексеевны [3; 4]. Анализ ее работ позволяет сказать, что в 30-е гг. XX в. произошло принятие социалистических идей большинством советского народа. Это единство наиболее полно проявилось в годы Великой Отечественной войны, став залогом победы. В период индустриализации возникло стахановское движение, названное так по имени человека, впервые применившего новые методы организации труда на практике, – шахтера Алексея Стаханова.

Однако это движение возникло не вдруг, а стало итогом 27 прошедших лет Советской власти. Гражданская война, ГОЭЛРО, восстановление народного хозяйства в начале 20-х гг. XX в., НЭП, культурная революция, Первая пятилетка, коллективизация показали, что руководство страны действует в интересах народа, не отделяя себя от большинства населения страны. Статистика свидетельствует о стремительном росте всех производственных показателей, включая уровень жизни населения.

Важность стахановского почина, как отмечает А.А. Петрова, и в том, что новая организация труда создавалась снизу. В монографии «Эстафета трудового подвига» приводятся примеры нового понимания роли труда в строящемся социалистическом обществе [4]. Стахановское движение могло родиться и развиваться только снизу – от трудящихся. Только они могли увидеть новые возможности организации производства для резкого повышения производительности труда.

Стахановское движение развернулось с 1935 г. В 30-е гг. XX в. советская экономика находилась в трудном положении. Одной из причин этого была слабая разработанность теории социалистической экономики, которая должна работать на коллективистских началах. В этих условиях в стране проводилась индустриализация и поднималось сельское хозяйство. Если капиталистическая экономика прошла трехсотлетний путь развития в области организации производства и извлечения прибыли, то социалистическая стояла перед необходимостью организации производства на новых, коллективистских началах государственного управления. При этом создавать новую организационную систему надо было на основе имеющегося в тогдашней Советской России уровня технической оснащенности и производительности труда. В подобной ситуации решающее значение приобрели рабочие коллективы. Именно рабочие знают производство и при сознательном отношении к делу могут быть равноправными участниками научно-производственной организации труда.

В постсоветское время в России навязывается мнение, что индустриализация проводилась методами репрессий и ГУЛАГа. Но осуществить такой мощный качественный переворот в производстве, превратив страну в индустриально-аграрную за десять лет, возможно исключительно с опорой на массовую народную поддержку взятого руководством страны курса. Стахановское движение изменило сознание советских людей – от простой поддержки политики власти к осознанному действию. Движение показало, что энтузиазм рабочих был

подлинным. В трудах доктора философских наук В.З. Роговина приводятся воспоминания участников тех событий, а также материалы стенографического отчета Первого всесоюзного совещания рабочих и работниц – стахановцев от 14–17 ноября 1935 г., подтверждающие подлинность энтузиазма работников – участников стахановского движения [5].

Первоначально производительность можно было резко повысить только через новую организацию производства, соответствующую социалистическим принципам хозяйствования. Техническая оснащенность производства была низкой, а задачи ставились грандиозные. Индустриализация требовала быстрого роста производства, быстрого оборота и быстрого потребления. Только так можно было выходить на расширенный цикл воспроизводства.

В книге А.А. Петровой подробно рассказывается о подготовке стахановских пятидневок и декад [4, с. 33]. Это означает, что движение стало первым опытом научно-производственного подхода к организации труда. Возникло совершенно новое явление – трудящиеся не просто прониклись идеями строительства социализма, но реализовывали их в своей деятельности. Стахановское движение показало, что уже в 30-е гг. XX в. значительная часть населения ощущала сопричастность своей судьбы к судьбе страны. Это движение выявило, что при социализме начинает преодолеваться отчужденность человека как от средств производства, так и от политической власти. Также оно показало, что, пока государственная власть выражает стремления большинства народа, народ способен на выдающиеся достижения, такие, которые впоследствии воспринимаются потомками как чудо. Стахановское движение служило примером для того, чтобы новое сознательное и творческое отношение к труду стало всеобщим. Это и было бы победой социализма в одной стране.

Появившись как результат доверия людей к политике государства, стахановское движение само стало источником нового этапа жизни советского общества. В нем объединились духовный подъем, идеология строителя социализма, сознательное и творческое отношение к труду. Это был определенный итог и культурной революции, когда работники стали с пониманием относиться к государственной политике и производственным задачам.

Стахановское движение противоречит идеологии буржуазного государства, основанного на отчуждении работника от результатов его труда. Сознательное отношение к труду в этих условиях невоз-

можно. После крушения СССР, в условиях государственного антикоммунизма, стахановское движение представлялось как пропагандистский идеологический прием советской власти, имеющий целью создать у людей иллюзию неразрывной связи народа и власти. И в сознании россиян в XXI в. во многом утрачено понимание возможности отношения к труду как к общественному служению, неразрывно связанному с личной потребностью в труде.

Буржуазный патриотизм предлагает не задаваться вопросом классовых противоречий, социальной справедливости и отчуждения труда, призывая ограничиться стремлением к отстаиванию политической независимости и поддержкой тех сторон нравственного чувства, которые угодны государственной идеологии. Хорошо, если мнение народа и власти в этих вопросах совпадает – тогда доверие к власти повышается, но качественно патриотизм остается сильно зауженным понятием. Стахановское же движение означало соучастие трудящихся в управлении производством, это и гордость за достижения страны, и символ социализма.

Таким образом, советская историческая наука в лице представителей Казанского университета дает возможность современным исследователям опираться на их работы для развития общественно востребованных идей патриотизма и национальной идентичности. Анализ исторического наследия позволяет гордиться любой эпохой в нашей истории, а преемственность методологии исторической науки способствует решению насущных проблем современной России.

### Литература

1. *Ассман А.* Новое недовольство мемориальной культурой / пер. с нем. Б.Н. Хлебникова. – М.: Новое литературное обозрение (Библиотека журнала «Неприкосновенный Запас»), 2016. – 232 с.

2. *Горнова Г.В.* Коллективная память и практики коммеморации в формировании городской идентичности // Вестник Омского государственного педагогического университета. Гуманитарные исследования. – 2017. – № 2 (15). – С. 18–20.

3. *Петрова А.А.* Развитие стахановского движения в промышленности Татарской АССР в годы второй пятилетки (1933–1937 гг.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Казань: Изд-во КГУ им. В.И. Ульянова-Ленина, 1954. – 16 с.

4. *Петрова А.А.* Эстафета трудового подвига. – Казань: Тат. кн. изд-во, 1985. – 103 с.

5. *Роговин В.З.* Сталинский неонэп. – URL: <http://trst.narod.ru/rogovin/t3/oglav.htm> (дата обращения: 07.08.2017).

**МИФ О РЕВОЛЮЦИОННОМ ПОТЕНЦИАЛЕ  
КРИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ: НАБРОСКИ К ГЕНЕАЛОГИИ  
ЛЕВЫХ ИНТЕЛЛЕКТУАЛОВ**

*Корецкая Марина Александровна  
кандидат философских наук, доцент,  
зав. кафедрой философии,  
Самарская гуманитарная академия,  
г. Самара  
e-mail: listarh@list.ru*

**Аннотация.** В статье рассматривается типичный для левых интеллектуалов нарратив о революционном потенциале критической мысли в качестве своеобразного внутрикорпоративного мифа и дается набросок генеалогического обоснования практики радикальной (революционной) критики власти. Генеалогия опирается на три исторических эпизода, связанных с Античностью, средневековым университетом и делом Дрейфуса. Также показываются проблемы мифологизированной радикально критической установки, которая может быть заподозрена в рессентименте и имеет тенденцию либо принимать террористический характер, либо становиться имманентной системе, теряя при этом свой революционный потенциал.

**Ключевые слова:** философы, интеллектуалы, власть, революционный потенциал критической мысли, публичное пространство, генеалогия.

**THE MYTH ABOUT THE REVOLUTIONARY POTENTIAL OF  
CRITICAL THOUGHT: OUTLINE OF THE GENEALOGY  
OF LEFT-WING INTELLECTUALS**

**Abstract.** The article considers a typical narrative of left-wing intellectuals on the revolutionary potential of critical thought as a kind of intra-corporate myth. Also, we present an outline of the genealogy of the practice of radical (revolutionary) criticism of power. Genealogy is based on three historical episodes related to antiquity, medieval university and the Dreyfus affair. We show the problems of a radical way of critical thinking

which could be suspected of resentment and tends to become either terroristic or immanent to the system, losing its revolutionary potential.

**Keywords:** philosophers, intellectuals, power, publicity, revolutionary potential of critical thought, genealogy.

Одна из наиболее болезненных тем философии XX в., а именно тема отношений интеллектуалов и власти, характеризуется чрезвычайной двусмысленностью, что заставляет поднять вопрос о генеалогии этой проблемы. На протяжении всей истории философы то и дело обнаруживают себя перед лицом некоей вмененной им социальной миссии и при этом не могут определиться с тем, в чем именно эта миссия состоит: то ли они должны претендовать на роль законодателей, то ли они должны власть (в лице имеющихся институтов) легитимировать, то ли обязаны быть наставниками и советниками правителей, то ли заниматься радикальной критикой властных структур и поиском стратегий автономии-автаркии. Причем по большому счету ни одна из этих позиций не может похвастаться этической безупречностью. Почему-то, ввязываясь в исполнение социального долга, философы (и шире – интеллектуалы) по факту вечно вынуждены оправдываться. Не стоит забывать и о том зазоре, который неизменно существует, так сказать, между Воображаемым и Реальным: парадный портрет философского долга, безусловно, маскирует своего рода самообман, присущий любой идентичности. То, как философы обосновывают свои претензии, функции и полномочия, наверняка не совпадает не только с тем, что от них ожидает соглашающаяся их выслушать публика, но и с тем, какую роль философия играет в спектакле власти по факту. И к сожалению, весь критический и рефлексивный арсенал мышления не мешает интеллектуалам желать одного, думая, что они хотят и добиваются другого.

Симптоматично, что все роли, которые философское сообщество сгенерировало в попытке ответить себе на вопрос о смысле собственных властных амбиций (роли номотета, наставника монарха, революционного критика и даже уклониста), так или иначе обосновывались ссылкой на традицию. К примеру, Лео Штраус и Александр Кожев, жарко дискутируя по вопросу о том, следует ли философу сотрудничать с режимом диктатуры, обсуждают диалог Ксенофонта «Гиерон, или слово о тирании», проецируя на античные реалии то, что их действительно волнует, а именно современные им обстоятельства Третьего рейха и коммунистической диктатуры в СССР. В ре-



зультате такого рода проекций возникает прошлое, которое никогда не было настоящим, – скорее миф, выросший на почве гуманитарного знания, чем объективная историческая реконструкция.

Интеллектуалы XX в., видевшие свою миссию в радикальной критике власти, выстраивали генеалогию своей обязанности быть непримиримыми, ссылаясь на череду различных исторических прецедентов и попутно создавая свой эффектный миф о революционном потенциале критической мысли. О мифотворчестве здесь речь идет не в контексте оппозиции знания/заблуждения и даже не в смысле опьяняющей самоаффектации «опиума интеллектуалов» (так мифы «левых» коллег едко охарактеризовал Раймон Арон [1]). Речь идет о странных эффектах того нарратива, который вырабатывает по своему поводу философская корпорация: генеалогические раскопки как бы наперекор Фуко способствуют не столько углублению рефлексии, сколько формированию или укреплению осененной традицией идентичности.

Генеалогическое обоснование практики радикальной (революционной) критики власти связано как минимум с тремя историческими эпизодами.

Первый эпизод, разумеется, античный (мифотворчество всегда требует начинать с истоков), и на нем подробно мы останавливаться не будем, поскольку здесь многое и так вошло в профессиональный философский катехизис в виде ритуальных формул почитания Сократа как отца-основателя критической рефлексии с присущим ему стремлением дезавуировать авторитеты. Мишель Фуко в своих последних циклах лекций в Коллеж де Франс [6, 7] постоянно возвращается к античной фигуре философа-парресиаста, т. е. того, кто рискует от имени власти знания публично говорить правду в любых сколь угодно неблагоприятных обстоятельствах. Таким образом обосновывается право и обязанность интеллектуала быть субъектом публичного высказывания на актуальные социально значимые темы, обязанность говорить то, о чем другие не скажут по самым разным причинам, будь то слепые пятна восприятия, страх или благоговение перед властью, желание льстить толпе. Критический интеллектуал поддерживает публичное пространство в тонусе, не давая публике с легкостью впасть в соблазн и подчиниться идеологическим и демагогическим манипуляциям. Так доказывается способность и обосновывается право критической рефлексии быть безжалостной и даже смертоносной, коль скоро того требует священная задача поддерживать в согражданах бдительность гражданского чувства.

Второй исторической точкой, к которой обращаются с целью обоснования кредо философа – критика власти, оказывается средневековый университет. Здесь можно вспомнить две знаковые книги: «Интеллектуалы в Средние века» Жака Ле Гоффа (1957) [4] и «Средневековое мышление» Алена де Либеры (1996) [2]. Оба эти текста имеют косвенное отношение к волне студенческих революций, прокатившихся по Европе в 1968 г. Ле Гофф в каком-то смысле пишет теоретическое введение, предваряющее этот протестный опыт, у де Либеры имеет место своеобразная попытка подвести фундамент исторического прецедента под май 68 г., выписать задним числом генеалогию интеллектуала-критика и его социальных функций. О том, что задачи здесь именно генеалогические, свидетельствует тот факт, что, описывая средневековые реалии, авторы используют концепт «интеллектуалы» в качестве ключевого, будучи, разумеется, прекрасно осведомленными о том, что в Средние века это слово не употреблялось ни вообще, ни в качестве наименования профессии и социальной группы. Зато оно появилось и прижилось после дела Дрейфуса (о чем ниже) и включает в себе не только профессиональную идентичность, но и определенное понимание социальной функции работников интеллектуального труда.

Итак, формирующийся средневековый университет интересен тем, что позволяет увидеть становление интеллектуала в профессиональном смысле этого слова, т. е. того, кто работает со словом, транслирует слово и делает это своим ремеслом. Ремесло, состоящее в мышлении и преподавании своих мыслей, изымает клирика из монастыря и помещает его на «городскую стройку», превращая в «клерка». Ле Гофф, очевидно, разыскивая основания феномена «университетской свободы», обращает внимание на следующее обстоятельство: на первых порах (в XIII в.) университет оказывается корпорацией, в экономическом и административном плане в значительной мере эмансипировавшейся от Церкви и при этом в весьма малой степени подконтрольной государству [4, с. 58–61]. Показательно, что, выбирая между платой или бенефицием, «мэтры были склонны жить на деньги, которые платили им ученики. Принимая такое решение, они обладали преимуществом оставаться свободными по отношению к любой власти: к коммуне, князю, церкви и даже меценату» [4, с. 89]. Университетская корпорация оказалась нейтральной зоной между двумя властями, зоной, которая генерировала свою собственную власть знания, обладавшую столь высоким престижем, что светские и духовные вла-

дыки вынуждены были терпеть университетскую автономию. Такой исключительный статус и был фундаментом для критической дистанции, именно поэтому она оказалась исторически возможной, пусть даже ее процветание и не было слишком уж продолжительным. Философское образование выполняло роль первой пропедевтической ступени, от которой обычно потом студенты переходили к теологии, медицине или юриспруденции, чтобы обеспечить себе престиж и безбедное существование в будущем. Но, как об этом подробно пишет Аллен де Либера, нередко имел место и своеобразный средневековый дауншифтинг: многие отказывались совершать этот переход, предпочитая факультет свободных искусств теологии [2, с. 96]. Так называемые голиарды добровольно оставались вечными студентами, которые в содружестве со своими полунищими преподавателями кочевали из города в город, от университета к университету, не имея ни постоянного жилья, ни постоянного дохода, подрабатывали чем придется (переписывая книги, например). Они были источником вечных беспорядков в университетских городах, но при этом они же распространяли идеи, создавая вольнодумную среду, в которой оказались возможны критические высказывания в адрес аристократии, Церкви, а заодно и крестьянства. Характеризуя парижских *artistae* как нищенствующих аристократов духа, культивировавших собственную этику и эротику, де Либера с плохо скрываемым умилением видит в них прямых предшественников «сегодняшних студентов-гуманитариев», которые с точки зрения власти остаются источником определенной опасности [2, с. 146]. Эта среда средневековых факультетов свободных искусств производила двойственный эффект. С одной стороны, она привела к появлению провокативных концепций (прежде всего, теории двух истин, что подразумевало автономию естественного разума от истин Откровения), а ее приукрашенная историками атмосфера до сих пор вынуждает ностальгировать по университетским свободам. С другой же стороны, она оставила не так много текстуальных следов и очевидным образом маргинализировала своих адептов, так что критический запал голиардов едва ли имел широкий резонанс и хоть сколько-нибудь заметную публичную значимость. Как бы то ни было, кончился этот зажигательный средневековый демарш не сказать чтобы слишком оптимистично. Уже в XIV в. всюду пошел процесс так называемого предательства клерков или предательства факультетов, принявшихся обеспечивать государство квалифицированной бюрократией в обмен на дотации и привилегии. Постепенная национализация университетов означала

их переход под контроль государства, превращение профессоров в чиновников как высшего, так и низшего ранга (так называемых мандаринов и, собственно, клерков) и, как следствие, идеологическую и бюрократическую подконтрольность всего университетского пространства. Здесь берет начало проведенное Грамши различие органических (включенных в государственный аппарат) и критических интеллектуалов, у которых впоследствии складываются весьма трудные отношения с университетской средой. Впрочем, де Либера предостерегает от того, чтобы слишком прямолинейно трактовать это различие по признаку включенности в университетскую корпорацию или дистанцирования от нее. Разумеется, государство ждет от университетских служащих исправной подготовки бюрократических кадров и производства «символических мандатов» власти, но статус преподавателя еще не обязательно означает отказ от проекта дерзкого философствования на соломе, равно как и уход из университетской среды вовсе не гарантирует обретения статуса независимого интеллектуала. Наследие этой проблемы живо до сих пор. Если современный философ желает позиционировать себя в качестве критического интеллектуала, он обязан достичь определенного признания на академическом поприще (иначе грош цена его претензиям на привилегированный доступ к знанию), а значит, вложиться в обустройство университетской карьеры, но обязан не слишком в этом деле преуспеть, чтобы, не дай бог, не уподобиться презираемому профессору-мандарину. Требуется также непременно выходить за институциональные рамки и вещать на максимально широкую аудиторию. Интеллектуалу трудно дается общение с широкой публикой: ценимая в нем острота критической рефлексии требует языка, понятного коллегам и студентам. Это с лихвой выдает весь его преподавательский габитус, отказавшись от которого он рискует, чтобы быть понятым, лишь пафосно изрекать консенсусные истины (о равенстве, справедливости и пользе экологических движений), а с этой задачей куда более эффективно справляются поп-звезды.

Третий исторический эпизод, связанный с генеалогией философа и интеллектуала как критика – знаменитое дело капитана Дрейфуса, которое вывело на свет божий давно накопившиеся проблемы в интеллектуальной среде, причем не только французской. Как известно, в конфликте заметную роль сыграли писатели (Э. Золя, А. Франс и др.), преподаватели и студенты гуманитарных факультетов, которые публично требовали пересмотра дела, хотя это и означало дискредитацию армии и судебной системы. Таким образом, мани-

фест Золя «Я обвиняю» и последовавшая за ним волна петиций были прямым вызовом государству и институтам власти во имя гуманистических ценностей (будущего пакета «прав человека»). Однако заметная часть интеллектуальной и культурной элиты встала на сторону армейской чести, правосудия и государственных интересов. Интересно, что социологическая линия разрыва, как показывает Кристоф Шарль, частично совпадала со спором факультетов, уходящим корнями в Средневековье, и отражала деление на господствующий и подчиненный полюс литературного и университетского поля. Более прагматично настроенные медики и юристы вместе с писателями Французской академии и забронзовевшими сорбоннскими профессорами словесности в целом предпочли остаться на стороне властных институтов. В то время как наследники факультетов свободных искусств (философы, частично филологи и поддержавшие их социологи и историки, бывшие на тот момент университетскими париями) сравнительно единодушно ушли в оппозицию, солидаризируясь с писателями подчиненного полюса (авангард, символисты, натюрлисты, свободный театр), публицистами и авангардными художниками [8, с. 158–160]. Таким образом, сформировалась заметная социальная группа, готовая заявить о своих протестных настроениях и имеющая как прямой доступ к политике знания, так и выход в публичное пространство. Термин «интеллектуалы» появляется именно в этом контексте: так обозвали патриотически и реакционно настроенные журналисты и университетские работники (изобретателем термина был Морис Баррес) своих критически и оппозиционно настроенных коллег, старательно расшатывающих устои и скрепы.

Что касается неловкостей, на которые обрекает интеллектуала роль радикального критика, то они связаны с очевидной вторичностью, реактивностью критики как интеллектуальной позиции. Отсюда подозрения в паразитарности и рессентименте (злопамятности и нечистой совести). Понятно, что на знаменах дрейфусаров был начертан призыв к справедливости и борьбе за права человека. Но подоплека этих гуманистических лозунгов не столь благовидна: интеллектуалы, особенно те, которые подвизаются в зоне свободных, а не профессиональных искусств (те самые философы, социологи, и словесники, в отличие от медиков и юристов), склонны к протестным настроениям, поскольку оказываются в роли вечно несостоявшихся буржуа. Это буржуа по взглядам, ценностям, жизненным практикам, просто это буржуа, которым все никак не удается состояться в качестве

успешных. С одной стороны, карьера писателя или профессора, начиная со второй половины XIX в., представляла собой быстрый и эффективный социальный лифт для людей со способностями из бедных семей. С другой стороны, этот лифт довольно часто не срабатывал (и, добавим, не срабатывает до сих пор), поскольку внутрикорпоративная конкуренция слишком высока. Поэтому, призванные по идее транслировать знания как можно более широко, интеллектуалы стали одержимы страхом перепроизводства собственных кадров и время от времени даже поддерживают политику, ограничивающую расширение университетского образования во имя сохранения его элитарного статуса. Интеллектуалы – это социальный слой, считающий себя элитой в силу образованности, способностей, доступа к политике истины, но часто вынужденный вести богемный или близкий к нищете образ жизни. И если в Средние века нищетолюбие находило определенное понимание, то в буржуазную эпоху и тем более в век престижного потребления такой статус кажется уже невыносимым, поэтому элитарность сознания соседствует с чувством глубокой социальной униженности. К. Шарль отмечает одну из причин появления феномена левых интеллектуалов: труженики свободных искусств чем дальше, тем больше начинают ощущать себя пролетариями интеллектуального труда. Они производят знания и символический капитал, но все время прибавочная стоимость от них ускользает в пользу издателей, менеджеров от науки и прочих специалистов по эффективному отчуждению интеллектуального продукта [8, с. 45–48]. На этой почве интеллектуалы пытаются объединиться с пролетариями как таковыми во имя требования социальной справедливости, они подвергают критике капиталистическую экономику как причину отчуждения и эксплуатации. Во Франции, где рабочие движения не слишком хорошо были организованы, интеллектуалы желали освоиться в качестве наставнической власти, апеллирующей к могуществу знания, которую, впрочем, воспитуемый пролетариат не слишком-то стремился принять.

Хуже того, критика все время принимает либо террористический характер, либо становится имманентной системе, что хорошо показывает судьба проекта постмодерна. Первая крайность предполагает в пределе оправдание террора как метода социальной борьбы нередко с сопутствующим перескоком в режим диктатуры. Радикальная проблематизация – это, в общем-то, трансгрессивная практика. Это жест оспаривания границ, чреватый смысловым и не только смысловым экстремизмом. Трансгрессия, как настаивал Ж. Батай, – это акт

апроприации суверенности, последняя же соединяет свободу и насилие (предполагается, что ценность свободы выше ценности жизни и своей, и чужой). Поэтому встает вопрос об оправданности революционного и протестного террора. Критика капитализма, если она проводилась радикально, принимала форму увлечения левых интеллектуалов советским и маоистским проектом, вплоть до поддержки столь мало симпатичных вещей, как диктатура пролетариата, «народное правосудие» или авторитарная государственность. Сюда же можно отнести солидарность с RAF и ее методами. Здесь неминуемо встает вопрос об ангажированности. Интеллектуалы – это именно группа, причем группа, вовлеченная в политику. Если интеллектуал не солидаризируется с политической партией, то его речь теряет действенность. Если солидаризируется, то она теряет независимость, способность к критической дистанции, а потому не удивительно, что левые интеллектуалы столь же охотно погружаются в мутные глубины мифологии [1], как и их правые коллеги. Интеллектуал становится рупором идеологии, подбирает для нее слова и обоснования, попадает в зависимость от специфического жаргона и, в сущности, может быть просто использован в качестве инструмента.

Если критика не хочет принимать форму смыслового террора или оправдания диктатуры ради переустройства общества на справедливых началах, например, в духе обоснования проекта возвращения к прямой демократии (М. Хардт и А. Негри), то она может принимать форму имманентной критики системы. Правда, во втором случае она рано или поздно превратится в вялое брюзжание изнутри потребительского общества (иконой стиля здесь будет Ж. Бодрийяр). Как отмечает В. Подорога в книге «Апология политического», революция мая 68 г. не то чтобы кончилась провалом (как казалось ее инициаторам и участникам), скорее, ее незапланированным результатом следует считать установление потребительского общества и его ценностей. На самом деле революционеры многого достигли – и речь не о том, что правительство де Голля ушло в отставку. Революционеры в подавляющем большинстве сделали себе успешные карьеры и до конца своих дней благополучно поругивали систему, которая исправно и безропотно их кормила. «Они просто уверены в том, что общество, которое они атакуют, настолько крепко и настолько готово все выдержать, что эти демонстрации – вовсе не какие-то тяжелые удары, а своего рода пощечины. Слегка встряхнуть, ничего не разрушая» [5, с. 286].

## Литература

1. Арон Р. Опиум интеллектуалов / пер. с фр. Л. Боровиковой. – М.: Издательство АСТ, 2015.
2. Де Либера А. Средневековое мышление / пер. с фр. О.В. Головой, А.М. Руткевича. – М.: Праксис, 2004.
3. Корецкая М.А. Интеллектуалы и власть. Эпизод I: кризис античной пайдеи // Интеллигенция. Интеллектуалы. Университет: теоретический альманах “Res cogitans #6”. – М.: ИД «Книжное обозрение», 2009. – С. 142–150.
4. Ле Гофф Ж. Интеллектуалы в Средние века / пер. с фр. А.М. Руткевича. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2003.
5. Подорога В.А. Апология политического. – М.: Изд. дом Гос. ун-та Высшей школы экономики, 2010.
6. Фуко М. Мужество истины. Управление собой и другими II. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1983-84 учебном году / пер. с фр. А.В. Дьякова. – СПб.: Наука, 2014.
7. Фуко. М. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982-83 учебном году / пер. с фр. А.В. Дьякова. – СПб.: Наука, 2011.
8. Шарль К. Интеллектуалы во Франции: вторая половина XIX века. – М.: Новое издательство, 2005.

УДК 02.41.41:13.11.44

### ТЕОЛОГИЯ Ф. АКВИНСКОГО В КОНТЕКСТЕ КОГНИТИВНО-ЛИНГВИСТИЧЕСКОГО МЕТОДА

(на примере текстов трактата «Сумма теологии»)

*Марковцева Ольга Юрьевна*

*доктор философских наук, профессор,  
кафедра гуманитарных и социальных дисциплин,  
Ульяновский институт гражданской авиации  
им. Главного маршала авиации Б.П. Бугаева  
e-mail: ouim111@yandex.ru*

**Аннотация.** В статье рассматривается теологическое учение Ф. Аквинского в контексте когнитивно-лингвистической методологии на примере текстов «Сумма теологии». Базовые теологические категории описываются как лингвистические структуры: концепт, слово, имя, знак и др. – в виде особого рода метафор. Язык, стилистика текстовой ткани теологии мыслителя – ведущая проблематика данной исследовательской работы.

**Ключевые слова:** теология, концепт, текст, имя, слово.



**AQUINAS'S THEOLOGY IN THE CONTEXT  
OF COGNITIVE-LINGUISTIC METHOD  
(IN THE EXAMPLE OF THE TREATISE *SUMMA THEOLOGICA*)**

*Markovtseva Olga Yurevna*  
*Doctor of Philosophical Sciences,*  
*Professor at the Department of Humanities and Social Sciences,*  
*Marshal B.P. Bugaev Ulyanovsk Institute of Civil Aviation,*  
*Ulyanovsk*

**Abstract.** The article discusses T. Aquinas's theological doctrine in the context of cognitive-linguistic methodology in the example of the *Summa Theologica*. We describe basic theological categories as linguistic structures: concept, word, name, sign, and others, in the form of a special kind of metaphors. Language, the style of the textual fabric of the thinker's theology is the leading subject of this research.

**Keywords:** theology, concept, text, name, word.

Стратегия данной работы – исследовать языковую структуру теологических идей Ф. Аквинского когнитивно-лингвистическими способами. Классическая научно-гуманитарная мысль многоаспектно исследовала теологию Аквината как целостного наукоучения ортодоксальной христианско-философской традиции. Опыт показывает, что инновационный потенциал когнитивно-лингвистической методологии в рамках современных междисциплинарных технологий продуктивен. Средневековый мыслитель оставил концептуальное наследие как вариант теолого-научной технологии, как образец междисциплинарного взаимодействия, позволяющего находить комплексное, разностороннее объяснение условий социально-исторического времени существования человека. В любую эпоху человеку важно понять «как жить», «что делать», «на что надеяться». Невозможно не согласиться с мыслью А.З. Штейнберга, который в одной из своих статей, описывая духовное наследие средневекового мыслителя Маймонида, замечает, что для современного человека важно «осознание того, что прогресс науки дал более точное основание идущей вглубь религиозной мысли» [7, с. 402].

Отметим, что развитие по времени молодой когнитивно-лингвистической науки связано с именами казанской, московской лингвистических школ (А.И. Бодуэн де Куртенэ, Ф.Ф. Фортунатов), Е.С. Кубряковой, Л.О. Чернейко, Ю.С. Степановым, З.Д. Поповой,

И.А. Стернином и др., а также представителями английской, американской когнитивной науки (Дж. Лакофф, М. Джонсон, С. Пинкер, Р. Лангакер, Р. Джакендорфф), лидерами немецкого направления (Г. Пауль и др.).

Эвристика подобной работы продолжает гуманитарные традиции, связанные с изучением языка как показателя, способа описания, структуры непосредственно связанного, возможного «отражающего» в динамической специфике существования человека. Г. Пауль пишет: «Во-первых, язык не есть вещь, стоящая вне людей и над ними и существующая для себя; он по-настоящему существует только в индивидууме, тем самым все изменения в жизни языка могут исходить только от говорящих индивидов, во-вторых, психическая и физическая деятельность человека при усвоении унаследованного от предков языка и при воспроизведении и преобразовании воспринятых сознанием звуковых образов остается в своем существе неизменной во все времена» [2, с. 79].

Согласно предпринятой здесь процедуре моделирования возможностей лингво-когнитивной практики, в философских текстах Аквината обнаруживается сакральность, подобная той, которая была предметом дискуссий мыслителей эпохи патристики, когда христианская теология как высшая наука о единой божественной сущности еще формировалась в качестве таковой. Стиль описания конструируемой модели наследия Ф. Аквинского в качестве особого дискурсного акта становится базовой процедурной сферой мировоззренческой концептуальности средневекового мыслителя. Философско-когнитивная практика человека непсихологична, а феноменологична, она образна, поэтична, метафорична, экстатична в божественном высказывании о себе мира (Бога).

Базовые процедуры когнито-лингвистики согласуются с его *субстративным* материалом: слова, имена, категории. Следует выявить значение понятий «слово», «имя» в текстах Ф. Аквинского в контексте структуры *концепт*. Последний – «инструмент познания и моделирования памяти как одной из составляющих сознания, обеспечивающей хранение информации и ее воспроизведение» [6, с. 64] – примем за основной в исследовании текстуально-теологического профиля общей философско-теологической (онтогносеологической) концепции Аквината. Отметим, что понятие «концепт» введено в философию, гуманитарную науку XII в. Петром Абеляром. Данная частная подструктура феномена «язык» подробно описана Л.О. Чернейко [там же, с. 63–66]. Лингвистическая единица, научное понятие «концепт» –

это конструируемая структура предметности или того, что по смыслу выражено в предмете. Его «вещь», проговариваемая в речевых нормах, суть вербальные и невербальные коды семиотической ткани. Если в данном случае акцентировать связь смыслов со структурами, которыми он лингвистически реализуется, превращаясь в слова (коды), то приоритет принадлежит последним. Так, концептуальный профиль речи играет ведущую роль в обеспечении ее условностью, историчностью, научностью в возможных модификациях. «Связь вещи с речью» есть «концепт», демонстрирующий «не столько логику рассудка, сколько интуицию разума... и с этой точки зрения, КОНЦЕПТ это *имя* (субстантив), собравшее в пучок всю стоящую за ним в данной культуре информацию о значимом явлении, как логическую, понятийную (рациональную), так и сублогическую (коннотативную, чувственную)» (курсив наш. – О.М.) [там же, с. 65].

Концепт, реализуясь в конкретном текстовом (содержательном) варианте, приобретает уникальность образность, метафоричность.

Божественная сущность, по мнению Аквината, «не может быть видима посредством [каких бы то ни было] подобий, следовательно, не может быть понята человеком; невыразима, так как Бог – безграничен, сверхсуществен. Однако «Бог виден посредством некоторого образа», и если это так, то Бог накладывает на человека обязательство познания Его, наделяя «умственной силой», или энергией видеть, созерцать, или «актуальным зрением». [1, с. 116–117]. Аквинский пишет, что о познаваемости Бога говорил Августин: «Знаем только то, что когда откроется, будем подобны Ему, потому что увидим Его, как Он есть», «когда познаем Бога, в нас соделывается некоторый образ Бога». Интеллектуальный образ, чтобы приобрести текстовые аналоги, или то, что примет на себя роль выразителя интеллигибельного образца «описания» образа – текст, – структурируется метафорами. В когнитивной лингвистике содержится теоретизация принципов метафоризации, опираясь на которую можно сделать вывод, что образ всегда метафоричен, а метафора образна, в контексте концептуального созерцания Ф. Аквинского – теологические образы проступают в тексте структурой теологических метафор.

Какие базовые образы формируют философско-теологическую концепцию Аквината?

Бог – Центр. Сущность Бога выражена концептами «Лицо», «Троица», «Отец», «Сын», «Дух», «Любовь», «Дар» [1]. Эти главные «параметры» структурируют особенность других концептов: образ, лик (лицо). Как возможны последние? Именовани<sup>ем</sup>. Именовани<sup>е</sup>

в данном случае – это не действие, а *возможность* приобретать его при акте называния как дар обладать именем. Именование также – способ обнаруживания Лица освященного помысла, приобретающего материю («что»). Это «что» находится в движении, в пространственно-временном континууме смены форм. Здесь деятельность уже есть актуальная энергия, практика, опыт.

«Можно ли именовать Бога?» Он конкретизируется в именах Его творений, «...хотя такое обозначение не будет выражать божественную сущность как таковую, как например, имя «человек» выражает сущность человека как такового, поскольку оно подразумевает определение человека, ибо идея, выраженная именем, суть определение» [1, с. 142]. Тем не менее у Бога есть абстрактное имя «Бог». Исходя из этого, Ф. Аквинский задается вопросом, «приписывается ли Богу имя “Бог” соименно [равно] по природе, причастности или согласно мнению?». И отвечает: «Имя “Бог” не прилагается в... значениях ни соименно, ни одноименно, но – аналогически. Это очевидно из следующего: соименные понятия обозначают абсолютно одну и ту же вещь, одноименные же понятия – [вещи] абсолютно разные; в то же время при [употреблении] понятий, [используемых] по аналогии, слово, принимаемое в некотором одном значении, должно быть включено в определение того же самого слова, принимаемого в другом. Например, “бытие”, которое прилагается к “субстанции”, включается в определение бытия в смысле привходящего признака (акциденции)...» И далее: «Ведь имя “Бог”, которым именуется истинный Бог, содержит в себе идею Бога, когда используется для обозначения Бога согласно мнению или по причастности», в этот момент «мы подразумеваем некоторое *подобие* истинного Бога» [там же, с. 164–165].

Бог есть Свет. Человек его – носитель «умопостигаемого света», той «умственной силы», которая есть «*некоторое подобие по причастности* к Тому, Кто есть первый ум», а также организует познание Его, ибо Бог, подчеркнем, только в осуществляющемся акте мысли обладает самим собою как бесконечная, безграничная сущность, актуализированная лингвистически в метафоре (О.М.). Ф. Аквинский в разделе «О божественных именах» один из двенадцати вопросов проблемы проявленности Бога в возможных «именациях Его» формулирует так: «Следует ли принимать какие-либо из имен, прилагаемых к Богу, буквально, или же все они должны приниматься *метафорически*» (О.М.). Метафоризация Единого – одна из фундаментальных процедур постижения, выражения, экзистирующего пережи-

вания присутствия Высшего в антропологической структуре наличествующего. Акт метафоризации является художественно выразительным способом нашей повседневной жизни, считают одни из ведущих специалистов «когнитивной теории метафоры» Дж. Лакофф и М. Джонсон. Эти ученые подчеркивают, что концепты, которые управляют мышлением человека в повседневной жизни, структурируют варианты отношения к миру, другим людям на основе концептов, которые характеризуются метафоричностью: “The concepts that govern our thought... They also govern our everyday functioning, down to the most mundane details. Our concepts structure what we perceive, how we get around in the world, and how we relate to other people” [8, p. 3]. Что такое метафора как гносеологическая форма с точки зрения этих ученых? “The essence of metaphors is understanding and experiencing one kind of thing in terms of another”. («Суть метафоры – это понимание и переживание одного рода сущности в терминах другой».)

Таким образом, божественная Сущность не может не быть метафоричной относительно человеческого познания об образах ее существования, ибо такое познание – это расшифровка кодов метаткани. Какие метафоры использует Ф. Аквинский в работе «Сумма теологии» при описании Бога? Мы уже перечислили некоторые из них: «Лицо», «Троица», «Отец», «Сын» и т. д. – это слова-метафоры или образы/образцы. Добавим концепты-выражения: «сообщение Себя вследствие Своей бесконечной благодати», «творение как акт бесконечного могущества», «благо полноты счастья» и др. Метафоризация как когнитивный акт является одним из основных языковых приемов, оформляющим способы восприятия познанного. Подтверждение этого мы находим также в текстах Ф. Аквинского: «Знание божественных Лиц необходимо для нас по двум причинам. Оно необходимо для правильного понимания творения. Слова о том, что Бог создал все вещи с помощью Своего Слова, исключают ошибку тех, кто говорит, что Бог создал вещи по необходимости. Когда мы говорим о происхождении любви в Боге, мы тем самым утверждаем, что Бог создал тварей не потому, что нуждался в них или же по какой-то другой скрытой причине, но – по Своей любви и благодати» [1, с. 403–404].

Таким образом, «слова-концепты – метафоры» суть лингвоязыковые способы познания Божественной Сущности как в повседневной жизни, так и научном мышлении – это с одной стороны. С другой – они есть естественные процедуры «правильного понимания» всего сотворенного.

Когнитивно-лингвистический подход к исследованию научных текстов Ф. Аквинского раскрывает его теологическую теорию как нацеленную на лингвистическое познание, лингвоэтику познанного, особого рода культуру. В ней определены языковые критерии неклассической аксиологии. Ее главная задача – развивать нравственные ориентиры в глобальных процессах формирования межэтнического, общесоциального мировоззрения.

### Литература

1. *Аквинский Ф.* Сумма теологии. Часть I // Сумма теологии. – Киев: Ника – Эко – Центр; М.: Элькор – МК, 2002. – 559 с.
2. *Бодуэн де Куртенэ И.А.* Слово и «слово». К теории «слова как такового» и «буквы как таковой» // *Общее языкознание. Избранные труды.* – М.: Юрайт, 2017. – 343 с.
3. *Лосев А.Ф.* Философия имени // *Самое само.* – М.: Эксмо-Пресс, 1999. – 196 с.
4. *Попова З.Д., Стернин И.А.* Когнитивная лингвистика. – М.: АСТ: Восток-Запад, 2010. – 314 с.
5. *Чернейко Л.О.* Базовые понятия когнитивной лингвистики // *Язык, сознание, коммуникация: сб. статей / отв. ред.: В.В. Красных, А.И. Изотов.* – М.: МАКС – Пресс, 2005. – 73 с.
6. *Штейнберг А.З.* Философские сочинения. – СПб.: Изд. дом «Мирь», 2011. – 816 с.
7. *Lakoff G., Johnson M.* *Metaphors We Live by.* – Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003. – 276 p.
8. *Pinker S.* *The Language Instinct.* – Penguin Books, 2015. – 525 p.

УДК 101.3:11:304.3

## О ФИЛОСОФСКОМ ВОПРОШАНИИ

(себя преодолевающая традиция)

*Мелихов Герман Владимирович*  
*доктор философских наук, профессор,*  
*Казанский (Приволжский) федеральный университет,*  
*г. Казань*  
*e-mail: german.melikhov@kpfu.ru*

**Аннотация.** В статье рассматриваются особенности феноменологически ориентированного «неконцептуального философствования», в рамках которого практикуется «вопросание без нацеленности

на результат». «Предмет» этого вопрошания – «жизнь-в-единении», «жизненность» или «чувство жизни» – не объективируем. Ценность имеет сама «вопрошающая коммуникация», в ходе которой могут происходить значимые для коммуницирующих события «прояснения».

**Ключевые слова:** философская речь, вопрошание, мир, «общее», жизнь.

## ON PHILOSOPHICAL QUESTIONING (SELF-OVERCOMING TRADITION)

*Melikhov Gherman Vladimirovich*

*Doctor of Philosophical Sciences, Full Professor,  
Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan*

**Abstract.** The paper investigates peculiar features of the phenomenology-oriented “non-conceptual philosophizing”. It includes “questioning without commitment to results”. The “subject” of such questioning is “life in unity”, “liveliness” or the “feeling of life”, and this subject is non-objectifiable. The very “questioning communication” has a value. In the process of such communication, events of “clarification”, which are important for the participants, might occur.

**Keywords:** philosophical speech, questioning, world, “common”, life.

*Эмилии Анваровне Тайсиной,  
способной понимать не-близкое,  
с глубоким уважением, признательностью  
и сознанием долга*

Что делает философ?

Он пишет. Статьи, книги, заметки, дневники<sup>1</sup>. Для других или «в стол». В разном объеме и на любой вкус: глубоко, обоснованно, ярко, доходчиво или не очень, у кого как получается.

---

<sup>1</sup> Теперь еще философ составляет отчеты. Раза два в год, а то и чаще. Результаты, намерения (программы), активность «внутри» и «около» – все должно быть явлено, запротоколировано и оценено. Прямо сейчас. Ждать времени нет. Рейтинг – продукт скоропортящийся. Не успел оглянуться – он уже сник. Увял, опустился. Составление отчетов и программ, конечно, не имеет отношения к философскому делу, но нельзя не признать – на наших глазах работа вершится уникальная, еще в полной мере не оцененная. Масштабов она достигла

Что еще делает философ?

Читает лекции, ведет семинары, участвует в конференциях. И говорит, говорит, говорит. Философы говорят много и о разном. Впрочем, в этом они, кажется, мало чем отличаются от других людей. Кто-то из философов предпочитает говорить о политике, кто-то – о сознании или языке, а кто-то – об ИИ<sup>2</sup>. Можно подумать, что дело философа и состоит в говорении, о том или об этом.

Странное «дело» – говорить. Сомнительное. В особенности если слова не подкреплены чем-то «конкретным». Вряд ли есть основание верить речам «кабинетного ученого». Язык все стерпит. Выдержит он и философию с ее «первыми вопросами», в которых всего слишком – широты, вольности, неконкретности. Что ж, может быть и так. Но послушаем философа, одного из тех, про кого говорят «значительный»: «Наш мир никогда не бывает лучше наших разговоров» [1, с. 67]. Речь философа обращена к нам – «моему» или «твоему миру». Это и мир философа. «Наш мир». Философ как будто говорит «из» мира, «общего» для всех. Он решительно утверждает: наши разговоры и есть наш мир. Дайте выговориться человеку, – советовал З. Фрейд, – и вы узнаете, в каком мире он живет, кто его населяет, в каких отношениях состоят его обитатели (а что там в реальности – другой вопрос). Нам не уйти дальше самих себя. Речь – свидетельство этой незамысловатой истины. Мы, как тот начальствующий из старого фильма<sup>3</sup>, воспринимаем происходящее из окна персонального автомобиля<sup>4</sup> – удобного и экономичного, мощного и безопасного, привлекательного и престижного. Мир, такой необъятный и значительный, оказался у нас на ладони. Посмотрите, что у нас есть! Нет, мы не претендуем ни на что особенное. Нам желательно иметь совсем немного: только то, что необходимо для жизни – чуточку этого, чуточку того. Все устроились хорошо? Прекрасно! Но не ошиблись ли мы в расчетах, стара-

---

невиданных, охвачены ей все, от аспирантов до профессоров, без оглядки на пол, возраст и профессиональную принадлежность. Будущим исследователям остается только завидовать – каких только открытий не сулит им погружение в океан скурпулезнейших подсчетов, будоражащих воображение проектов и неслыханных прежде идей (изложенных, правда, в соответствии с утвержденным выше направлением, выверенной почасовой нагрузкой и с целью формирования надлежащих «компетенций», также строго оговоренных: ОК-1, ПК-2, ОПК-3 и пр.).

<sup>2</sup> Искусственном интеллекте.

<sup>3</sup> Товарищ Саахов из комедии Л. Гайдая «Кавказская пленница, или Новые приключения Шурика» (1966).

<sup>4</sup> Собственное «авто» нередко выступает в качестве символа «Я», или Эго.



тельно разложив все по знакомым полочкам? Не принимаем ли мы «окно в мир», заведенный нами или кем-то еще порядок, за сам мир? Наша речь говорит о том, что нас беспокоит или радует, в ней же сказывается и уверенность начальствующего: теперь мир наш, ручной – освоенный и понятный. И это успокаивает: всему при желании можно найти объяснение. Наш мир не лучше наших разговоров. Но и не хуже. Он хорошенько упакован и спрятан – всегда под рукой и вдалеке от посторонних глаз. Мы неотступно продолжаем движение, думая, что находимся в мире. За окном мелькают дома, улицы, города и веси.

Философ говорит «из» мира, «общего» для всех. Он что, уже обрел мир? Обращаются к нам, но имеют в виду не только «наше». Это и вызывает сомнение. Все и так превосходно работает. Разве нужно что-то еще? Кто-то бросает вызов устоявшемуся порядку? Зачем? Скорее всего, философ – самоуправец, нарушитель, вызывающий непонятно к чему. Ясно чего он хочет – внимания к себе. Говорит об «общем», а на деле требует того же, что и все. Ничем он не отличается от остальных. Верно. Философ такой же, как и все. Он, как и все, принадлежит чему-то одному. Как и все, наверное, он хочет «внимания». Но еще его интересует *одно*. Пожалуй, в этом одном он немного отличается от других. Философствующий еще не достиг «неотличимости». «Неотличимость» для него задача, для единения необходимо понимание. Философ пишет и говорит, и в том, что он делает, выражается озабоченность одним – тем, что принадлежит всем и никому.

Мы говорим: «Это моя вещь, эта твоя, а вон та – общая». «Общее» здесь – находящееся в совместном обладании. «Общее», о котором выражает заботу философ, может быть «нашим» – мы, например, принадлежим «одному миру», однако «наше» не означает «находящееся в нашем распоряжении». «Общее», которым обладают, сразу становится «моим» или «чужим» – мы привычно заводим речь о «своем мире», а это не то, что нужно: «общее» принадлежит всем и никому.

Мы говорим: «Это понятие является общим для целого класса предметов, у которых есть общий признак». «Общее» вряд ли возможно свести к «общим признакам», содержанию речи или мышления, которыми также можно воспользоваться по своему усмотрению.

Не является «общее» и субстанцией, предельно общей философской категорией, выражающей ни на что не опирающееся основание мыслимого. Всякое имя, даваемое «общему», условно: «общее» потому и общее, что не принадлежит никому, «его» «общность» номинальна. Всего лишь еще одно имя – из нескольких сотен, а и то тысяч, – указы-

вающее на что-то чрезвычайно простое, выходящее за пределы и «своего», и «другого».

Философ пытается говорить «из» мира, «общего» для всех. Но и он не обрел мир. Мир как целое нельзя обрести. «Общим» нельзя обладать, его не вывести из нашего мышления, да и любое данное ему имя условно. Странность философского дела, связанного «первыми вопросами», очевидна: философу нечего сказать, его речь, кажется, и вправду лишена «предмета» – бессодержательно! иррационально! Все самое важное имеет вес – чем важнее, тем «весомее». Дорогую вещь лучше взять в руки, подержать, ощутить приятную тяжесть предмета. А здесь за что взяться-то? Философствующий не возражает: взяться не за что. Философ знает неведением. Узнать что-то можно и отказывая себе, снова и снова, в способности знать. Философ знает, что ничего не знает. Буквально. У него нет «концепции», какой-то *своей* «точки зрения», ибо «общее» не сводимо к любой – даже самой правильной – «концепции», но и никогда не конфликтует с ней. Истина настолько проста и очевидна, что ей принадлежат все, не замечая этого. Разве что одно это философ непреложно знает. Истина есть, но на нее нельзя опереться. Истина, ставшая опорой, рано или поздно превращается в пьедестал. Мы ищем поощрения, а находим раздоры. Философу не на что опереться – ни на знания, ни на факты и опыт, ни «на себя». «Опоры» разного рода сразу же приватизируются, «технологизируются», «вкладываются в руки» и становятся орудиями в чьей-то борьбе. Что же делать? Остаться живым.

Все вокруг просто есть. Мы ищем что-то значительное, и этот поиск заслоняет исконную простоту жизни. Взошло солнце, скрипнула постель, кто-то, собираясь на работу, завел автомобиль, ветер известил о себе, слегка потрепав листья соседствующих берез. И это философия? Возможно, нет, хотя с какой стороны посмотреть. Солнце, ветер, звук, производимый автомобильным двигателем, – это, конечно, не философия. А вот «восприятие», в котором все вдруг оказывается едино, без прикрас и натуги оставаясь собой и еще чем-то, все соединяющим, а мы по какой-то случайности и совершенно незаслуженно обратились в это «восприятие», причастившись тайне всего, – как знать, как знать. Может быть, это уже и философия. Или то, из чего она вырастает. Вот, к примеру, вопрос, знаменитый, философский, равный возрасту самого человека: почему есть нечто, а не ничто? Как понять, о чем идет речь? Вещь, лежащая на столе, есть. Нас спрашивают, почему она есть? Скорее всего, нет. Нас, пожалуй,

даже и не спрашивают, не ждут объяснения. Нас просят посмотреть на вещи несколько иначе, разделяя удивление – ну, присмотритесь же, наконец! Что «видите»? Ничего? Правильно. *Так* ничего не разглядеть. А вы постарайтесь «увидеть», не смотря на вещи. Попробуем еще раз. Одна вещь, другая... Нет ли «за» вещами чего-то еще? Ну конечно, разве может быть иначе! Всякую вещь и все вещи сразу «держит» что-то одно – «бытие». Странно, не правда ли? Не должно быть, а есть. Одна вещь, вторая, третья, как они есть все сразу? Так что вы «увидели»? Предельно простое. Легкий порыв ветра, шум работающего мотора, по-свойски заглянувшее в спальню солнце, и вместе со всем этим – тихая, струящаяся ниоткуда, беспричинная радость, а с ней и понимание – *это* есть. Что же? Может быть, это *единение*, не знающее различия между «внутри» и «снаружи»; может быть, «место покоя» – чистое и невинное, – пребывающее где-то глубоко у нас «внутри» или «снаружи», Бог его знает?! Назвать *это* можно как угодно. Ученость здесь вторична, главное – дар жизни, чувство актуальности существования, ощущение осмысленности всего – спонтанное, игривое, – знакомое всякому, кто что-то делал увлеченно, полностью отдавая себя работе. И это так необъяснимо просто, что нет слов. Это «чувство жизни», видимо, и позволяет нам говорить о «бытии», «мире как целом» и пр. – о том «нечто», о котором нас, спрашивая, не спрашивают. *Видение* схватывает обозримое количество предметов, а *все*? Ведь и оно есть, мы это твердо знаем. Как? Невидимо, а есть. Непредметно, а есть. Не мыслимо, не именуемо, а есть. Удивительно! Почему от философа все время ждут объяснений? Философское вопрошание не всегда деловито рационально<sup>5</sup>. Есть множество вещей едва уловимых, но не менее реальных, чем все прочее, более или менее осязаемое. «Объяснения» здесь если и воз-

---

<sup>5</sup> «Рациональность» бывает разной, действительно разумной и не очень («рационализирующей»). В самом деле, почему работа, целиком состоящая из связанных по законам логики идей-штампов, считается «рациональной», а всего одна мысль человека, в которой он бездоказательно точно указывает на суть дела, – нет? Человек, поступающий верно, но без доказательств и объяснений, «нерационален», тогда – от противного – любая нелепость, если для нее подобрать «должное обоснование», сойдет в итоге за «рациональное действие» и непременно получит ожидаемое одобрение. «Рациональность» – не разум, поставленный нам на службу, позволяющий обосновать если не все, то многое из того, что мы делаем, даже самые неразумные поступки. Именно против такого понимания разумения, возведенного в догму, удобного и годного на любой случай, бескомпромиссно выступал Лев Шестов.

можно, то «не сразу», они могут возникнуть «потом». Тогда же – «потом» – выяснится, что цель такого рода «объяснения» – демонстрация невозможности объяснения. Как объяснить *условие* объяснения, включающее в себя объясняемое, объясняющего и само «действие» объяснения, а также понимание, что рассматриваемое условие ничего не обуславливает? Плотин – величайший в истории философии ум – учил вовремя останавливаться: предельная простота нуждается в особом обращении – если это и отступление от разума, то лишь с опорой на него (на разум-то как раз и нужно опираться). За-умной сферы касается душа, утонченная размышлениями о природе первобытия. Философское вопрошание призвано понуждать к объяснению, но еще более оно помогает вспомнить то, что мы и так хорошо знаем; то, что не требует объяснений и доказательств, – когда-то мы точно ощущали себя по-настоящему живыми. Философское вопрошание взывает к самому обычному и простому – жизненности спрашивающих.

Мы все еще остаемся живыми?

Как рассказать о философии человеку, который по какой-то причине забыл о том, что знал некогда, – о единящем даре жизни? Что будут означать для него термины «бытие», «мир» и др.? Ничего или совсем немного. Они останутся всего лишь «абстракциями», общими понятиями, которые при случае стоит «вернуть» в какой-нибудь «интеллектуальной беседе», не особенно задумываясь об их смысле.

Философ пишет и говорит, он – вопрошающий, не ждущий скорого ответа. «Чувство жизни», жизненность, актуальная и нетребовательная, не схватывается в понятии или образе. Если б все так легко было достижимо: поставил цель и... стал живым. Воскрес. Пронесся метеором. Хотя, почему нет, наверное, и такое возможно. Только с жизненностью все происходит немного «наоборот»: это не ты хочешь, а «она». Есть такое понятие в современной философии – «событие», – модное нынче<sup>6</sup>. Означает оно, кроме прочего, общительность, всевязность и ее сбывание в одном непредсказуемом моменте. Вспыхнуло, осветило, исчезло. Событие, как правило, выглядит ярко, оно непременно оставляет след, имеет последствия. Событие мысли – единение мыслимого, мыслящего и множества не просчитываемых заранее или позже контекстов мышления («жизни»), внешних, внутренних, локальных, глобальных, горизонтальных, вертикальных и пр.

---

<sup>6</sup> Это понятие разрабатывали такие мыслители, как М. Хайдеггер и А. Бадью (соответствующей онтологией и ограничено его использование). «Событие» – одно из центральных понятий философии В. Бибихина.

«Событие мысли» указывает на то, что не человек является субъектом мысли, скорее наоборот: он часть некоторого события мысли, развернувшего существование мыслителя и образ его мысли в какую-то сторону. Можно попытаться представить «чувство жизни» в форме «события». Действительно, жизненность «событийна» в том смысле, что «она», а не мы выступает субъектом живого чувства, мысли, действия. Однако есть одно «но». Жизненность проста и незаметна. Ничего яркого и «значительного», никаких метеоров, «подъемов» при большом скоплении народа, вспышек света, все очень и очень просто. Следов почти нет. Все как всегда: утреннее солнце, легкое поскрипывание кровати, ветер, звук с улицы и тихое струение потока радости, утверждающего в необязательном понимании, которое не нуждается в обосновании и доказательствах. «Чувство жизни» ведет, не мы, поэтому жизненность «ощущается», ее присутствие узнаваемо у себя или других по их «живым» словам, мыслям, действиям. Но как научить «чувству жизни»? Никак. Наставник учит тому, что обрел, «чувство жизни» обрести нельзя. Увы, никто не научит жизненности. Остается одно: просто жить, терпеливо внимая происходящему.

Философ спрашивает и не ждет ответа. Философское вопрошание – ожидающее внимание. Мы удерживаем внимание не на жизненности как предмете мышления (нет такого «предмета»), а на спрашивающем и на том, что происходит вокруг. Со стороны все выглядит странно: о чем он пишет?, что они обсуждают? Ничего как будто не происходит, за что ухватиться? Философствование ни о чем. Верно. *Предмета-то* обсуждения нет. Это и нужно. И еще – внимание. Удерживая внимание на спрашивающем и ни к чему не стремясь, мы в свете непринужденного «ни-к-чему-не-стремления» ставим вопросы, которые, возможно, помогут (нам самим или кому-то еще) глубже вникнуть в происходящее. Не придумать что-то, основательно все просчитав, а поставить новый вопрос, который – кто знает?! – вдруг покажет неуместность привычного взгляда на вещи.

Философское вопрошание не ставит основной своей целью выработку новых идей (случается, ну и ладно, это не главное), не ведет за собой – идти-то некуда (если куда-то можно прийти, это – не «то»)! У него куда более скромная задача: помочь стать, хотя бы немного, свободнее от самих себя, от заведенных нами порядков. А там – как повезет.

В философии ищут что-то «значительное» – необыкновенных идей, грандиозных, всеобъемлющих концепций, крупных мыслителей, – но ведь иногда можно обойтись и малым, не так ли?

Взошло солнце, небо заволочло тучами, пошел дождь, просветлело, дорога на работу, работа, дорога домой, дом – в этом нет философии? Нет, если философия обитает в книгах и в университетах. Есть, если ее исток еще и в «жизненности». Тогда солнце, небо, дождь, работа, дом, ты сам – манифестация жизненности. Философское вопрошание не понуждает думать, рассчитывая и собирая, напротив, оно призывает думать, соответствуя малому и незначительному, тому, что мы, как правило, обходим стороной.

Незначительного не достигают. Вроде как оно уже есть или в нем нет нужды. Философствование – работа без нацеленности на результат. Нам не достигать нужно, а соответствовать неспешной поступи мира, скрытой за множеством обычных вещей, совершаемых нами. Вопрошая, мы обращаемся к тому, в чем нет острой нужды. Мы, возможно, еще не знаем, в чем действительно нуждаемся.

Философское вопрошание, обходя стороной «значительное», стремится ввести вопрошающих в соответствие с происходящим. «Происходящее» не совсем то же самое, что «видимые и созданные людьми установления». «Происходящее» равновесно, в нем есть и то и это, и созданное и не созданное, поэтому простое, незначительное кажется кому-то «глубоким» и «непостижимым». В самом деле, с деловито-расчетливым «обоснованием» возникают сложности, трудно все это совместить и объяснить. Значение имеет не «сохранение» или «изменение» существующих порядков, а живое – равновесное, удерживающее «целостность», – отношение к происходящему. Ревностная защита «традиционных ценностей» или суетливая тяга к «лучшему миру» не имеют отношения ни к «традиции», ни к «революции». И то и другое – манифестации одной жизненности, все приводящей к равновесию. Лишаясь ее, все теряет смысл. Традиция не сводится к «охранению», а революция – к демонтажу устоявшегося порядка. Подлинное, «живое» изменение сохраняет, а настоящее «охранение» изменяет. Соответствуя происходящему, мы изменяем и сохраняем, не становясь революционерами или консерваторами.

Мыслители, писатели, ученые, вожди, оппозиционеры, просто правители и сравнительно свободные граждане, их движимое и недвижимое имущество – все охвачено одним сохраняющим равновесие, неизменным потоком жизненности.

Философ пишет и говорит, он спрашивает: *это* действительно имеет значение? Наш мир соответствует только нашим разговорам или чему-то еще?

## Литература

1. *Бибихин В.В.* Слово и событие // Слово и событие. Писатель и литература. – М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. – С. 66–84.

УДК 101.9

### ГУМАНИЗМ, ИЛИ ПОЧЕМУ У ЧЕЛОВЕЧЕСТВА ЕСТЬ ПЕРСПЕКТИВА БЫТЬ

*Меньчиков Геннадий Павлович*  
доктор философских наук, профессор,  
Казанский (Приволжский) федеральный университет,  
г. Казань  
e-mail: menchikovgp@mail.ru

**Аннотация.** В статье предпринимается попытка представить возражения по поводу позиции о том, что у человечества нет будущего, и обосновать точку зрения, почему оно есть, несмотря на то что, действительно, человечество живет в чрезвычайно так называемое второе осевое время. Вопрос поставлен в контекст более общей проблемы изменения форм самоорганизации бытия человечества в движении общества от гуманизма классического через неклассический к неоклассическому.

**Ключевые слова:** неоклассическая философия, картина мира, культура, коэволюция, антропный принцип, сущность человека, гуманизм, естественный отбор, реализм.

### HUMANISM AND WHY MANKIND HAS A PROSPECT OF BEING

*Menchikov Gennadiy Pavlovich*  
Doctor of Philosophical Sciences, Full Professor,  
Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan  
e-mail: menchikovgp@mail.ru

**Abstract.** This article is an attempt to present objections to the view that mankind has no future and justifies why it does have, despite the fact that, indeed, mankind lives in an extreme so-called “second axial age”.

The question is posed in the context of a more general problem of change of self-organization forms of being in the society's movement from classical humanism through non-classical to neo-classical.

**Keywords:** neoclassical philosophy, global picture, culture, co-evolution, anthropic principle, human essence, humanism, natural selection, realism.

Продолжится ли эволюция человека, есть ли у человечества будущее? Некоторая часть исследователей, а их сегодня немало, отвечает на этот вопрос отрицательно [1]. Логика такого ответа непосредственно связывается в том числе с культурной эволюцией, а ее суть – гуманизм: культурная эволюция защитила человека от естественного отбора, от биологических перегрузок, которые раньше устраняли плохо соображающих, слабых и медлительных особей. Физически несовершенные люди, которые сто лет назад умерли бы в детстве, теперь выживают, дают потомство, передавая поколениям свои генетические дефекты. Приостановлению эволюции способствует и миграция: сейчас ни одна из групп населения Земли не живет достаточно длительное время в условиях закрытости системы, необходимой для превращения ее в новый вид; продолжительность существования большинства видов животных составляет около 3 млн лет; нашему виду – самому «разумному» из всех – может потребоваться вся его изобретательность, чтобы продержаться хотя бы половину этого срока.

Другая часть исследователей, в том числе и автор данного материала, отвечают на поставленный вопрос положительно. Они полагают, что отрицающая точка зрения основывается на некорректно поставленном вопросе с «культурной эволюцией» и «гуманизмом», когда так называемая культурная эволюция, гуманизм из следствия превращается в ложную причину, а также на том, что человек в своей *сущности* мыслится животным (пусть и разумным), с чем трудно согласиться.

Дело в том, что культурную эволюцию дополняет коэволюция. А коэволюция производит тоже естественный (реалистический [2]) отбор, по культурным соображениям – более умных, образованных, культурно сильных, альтруистически направленных, порядочных и расторопных особей. Такие более культурные люди теперь больше выживают, чем раньше и тоже дают потомство, передавая поколениям свои культурно-генетические приращения. Продолжению эволюции способствует и миграция, превращающаяся неминуемо в глобализацию, как бы ее ни понимали. Глобализация, превращая мир в *от-*



*крытую систему, в отличие от прошлой изоляции групп, заставляет жить человеческий вид по мерке лучших групп. А лучшие группы – те, которые, пусть даже неосознанно, решают основной вопрос философии как вопрос о соотношении бытия и/или небытия, транспонируя его как вопрос соотношения жизни и смерти, в сторону укрепления вечности жизни как первопричины бытия. Нельзя не согласиться, что критерий всех критериев, в том числе добра и зла, состоит в том, что «добро – это все то, что служит жизни; зло – все то, что служит смерти» [3; 4]. От такого критерия, – от направленности к жизни или к смерти – так или иначе, в той или иной форме, сознательно или неосознанно, – никто не сможет увернуться, по определению, разве только впасть в софистику.*

Глобализация и ее «антропный принцип», а не «антропоцентризм» или даже не «антропологический поворот», прекращает процесс деградации человечества, который лишь в условиях изоляции групп неизбежно заставлял человеческий вид жить по мерке «менее развитых групп». Такая точка зрения базируется на неоклассическом понимании *сущности* человека [4]. В соответствии с ним в своей сущности (не по природе, а по сущности) любой человек – не есть животное (пусть даже так называемое разумное, политическое, общественное, делающее орудия труда), а надприродное, изначально культурное существо, субъект-объект культуры. Этот вывод доказывается особенно тем, что любой из нас *в конечном счете принципиально иначе детерминируется*: не инстинктами и не средой, как животное, а *переживанием смысла своего существования*. Когда у животного все состоялось, у человека все только начинается. Важно не смешивать «природу» (происхождение) и «сущность» (субстанциональность) человека.

Есть еще одна позиция, которая эксплицируется при анализе проблемы так называемого антропогенеза. Ее суть в том, что человеческий вид в мироздании вечен: в масштабе бесконечности мироздания (а не относительной конечности Земли) человек как вид не имеет происхождения, поскольку был, есть и будет всегда. Главным доводом является современное синергетическое доказательство бесконечности мироздания. В бесконечности мироздания все и вся изменяет свои виды, оставаясь в саморегулируемо вечном состоянии. Вступает в силу «антропный принцип». Правда, на нашей планете для этого человечеству надо решить проблему «вitalности» [5], выжить и построить человеческий «дом бытия», который еще только начал строиться.

Решение этой проблемы связано с проблемой гуманизма в современном, неоклассическом ее понимании, поскольку традиционный гуманизм исчерпал себя и стал сам одной из глобальных проблем современности. Гуманизм возможен, когда доминировать у землян будет «культура как III-й дом бытия» или как «духовная революция» [4].

Сегодня усилились циничные нападки на гуманизм, говорят даже о его «клинической смерти». Но гуманизм бывает классический, неклассический и неоклассический. Конечно, человек испытывает страдание, включающее как экзистенциальное, так и социальное *переживание*. Действительно, второе осевое время, которое переживает человечество, проходит болезненно, сопровождается волной некрофилии, в том числе в крайней ее форме – в форме терроризма. Однако гуманизм не может умереть, поскольку это не чье-то субъективное только пожелание, а онтологический факт и объективный атрибут человеческого бытия, хотя его понимание и превращение в действие зависит от человека. Без гуманизма человечество не имеет перспективы. Гуманизм как идея и практика постоянно развивается, поэтому, не изменяя своей изначальной сущности, он исторически корректирует свое содержание.

Современный неоклассический гуманизм, который болезненно, но формируется у человечества, связан с коэволюцией, с переходом человечества к стадии «собственно культуры» (от стадии «варварство» к стадии «цивилизация» и затем – к стадии «собственно культура») [4]. В этой ситуации неспособное изменяться – погибает. Нам надо изменяться и неизбежно придется изменяться. У человечества сегодня уже не три дороги, как у богатыря на перепутье, а только две: в стадию культуры или в топтание на месте столетиями с финалом в виде самоликвидации. Очевидно, что предпочтительнее двигаться в стадию «культуры», и дело к этому идет. Люди вновь соскучились «по хорошему». Человечество не может согласиться с изощренной «абстрактной» биологизированной логикой самоуничтожения. «В неизбежности катастрофы, – по мнению, например, Э. Морено, – кроется шанс на спасение. Хаос, в котором человечество рискует потонуть, является своего рода выходом в положительную обратную связь *feed-back positif* возрождения и преобразования. Гусеница умирает в коконе, чтобы стать прекрасной бабочкой – разрушение может быть предварительным актом преобразования» [1].

Таким образом, исследователи отмечают, что в современном мире наблюдается и вторая тенденция. «Если господство масскультуры ведет

к загниванию культуры и вырождению цивилизации, то другая тенденция противостоит таким процессам. Она связана с возникновением постэкономической цивилизации, которая обуславливает появление новой элиты – основанной на обладании знаниями и творческом характере *труда* (курсив наш. – Г.М.) и поэтому развивающей свой личностный, человеческий потенциал» [6]. Даже «деконструкторы бытия» сегодня заговорили о том, что «надо, наконец-то, научиться жить», а не бороться и страдать [7]. Наступающая неагрессивная «наукоемкая экономика дает нам хороший шанс раз и навсегда сломать хребет глобальной бедности... этому всеобщему врагу» [8], а культурная идентичность и мораль выдвигаются снова на передний план.

### Литература

1. *Порус В.Н.* У края культуры (философские очерки). – М.: Канон+, 2008. – 464 с.; *Морен Э.* К пропасти? – СПб.: Алетейя, 2011. – 136 с.
2. «Реалистический поворот» в современной эпистемологии, философии сознания и философии? Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. – 2017. – № 1. – С. 5–38; *Фатенков А.Н.* Стратегия осмысления бытия: реализм в полемике с конструктивизмом и теорией отражения // Вопросы философии. – 2011. – № 12. – С. 117–128; *Феррарис М.* Что такое новый реализм? // Вопросы философии. – 2014. – № 8. – С. 145–159.
3. *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. – М.: Республика, 1994. – С. 316.
4. *Меньчиков Г.П.* Неоклассическая философия: сущность, содержание, значение // Ученые записки Казан. гос. ун-та. Серия: Гуманитарные науки. – 2013. – Т. 155. – Кн. 1. – С. 105–116; *Меньчиков Г.П.* Основы антропологии: традиции и новации. – Казань, 2006. – С. 228; *Сайкина Г.К.* Трудно быть человеком... (метафизические маршруты человека). – Казань: Казан. ун-т, 2012. – 428 с.
5. *Щелкунов М.Д.* Духовность и витальность: возможен ли антропологический переворот? // Феномен человека: дух, душа, духовность. – Казань: По городам и весям, 2001. – С. 19–22; *Меньчиков Г.П.* Логика стадий развития человечества // Философия и будущее цивилизации. IV Российский философский конгресс. – М., 2005. – Т. 3. – С. 93–94; *Лепехин В.А.* Антропологический переворот. Поворот, разворот или все-таки переворот? // Философские науки. – 2016. – № 4. – С. 149–153.
6. *Киселев Г.С.* Мир человека: тупиковая ветвь эволюции? // Вопросы философии. – 2007. – № 4. – С. 20.
7. *Деррида Ж.* Наконец-то научиться жить // Вопросы философии. – 2005. – № 4. – С. 145.
8. *Тоффлер Э., Тоффлер Х.* Революционное богатство. – М.: АСТ; М.: Профиздат, 2008. – 407 с.; *Фукуяма Ф.* Сильное государство: управление и мировой порядок в XXI веке. – М.: АСТ; Владимир: ВКТ, 2010. – 222 с.

## КРИЗИС УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ПРАКТИКИ: ВЫЗОВЫ НОВОМЕДИЙНОЙ СРЕДЫ

*Николаева Евгения Михайловна*  
доктор философских наук, профессор,  
Казанский (Приволжский) федеральный университет,  
г. Казань  
e-mail: kaisa1011@rambler.ru

*Котляр Полина Сергеевна*  
аспирант,  
Казанский (Приволжский) федеральный университет,  
г. Казань  
e-mail: polikotsob@mail.ru

**Аннотация.** После «цифрового взрыва» практика поиска информации и приобретения знания оказалась апроприирована цифровой средой. Доступ к информации стал предельно эгалитарным, вместе с этим современный университет как важнейшая культурная институция оказался на пороге драматических изменений. В данной статье рассматривается новый тип восприятия пространства и времени, получивший название «цифровое кочевничество». Авторы ставят вопрос о том, каким образом должен измениться университет, чтобы сохранить за собой статус основополагающей формы образования в ситуации растущего влияния новых медиа и запроса «цифровых кочевников». Переосмысливается модель современного университета как революционного феномена, оказавшегося за рамками идеи “universitas”. Сопоставляется классическое и новомедийное понимание университетского образования, предлагается гипотеза о новом типе университета.

**Ключевые слова:** образование, университет, кризис университета, новые медиа, новомедийная среда, традиции университетского образования, исследовательский университет, массовый университет, цифровое кочевничество.

# THE CRISIS OF UNIVERSITY EDUCATIONAL PRACTICE: CHALLENGES OF THE NEW MEDIA ENVIRONMENT

*Nikolaeva Evgeniia Mikhailovna*  
*Doctor of Philosophical Sciences, Full Professor,*  
*Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan*

*Kotliar Paulina Sergeevna*  
*Postgraduate student,*  
*Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan*

**Abstract.** After the “digital explosion”, the practice of searching for information and acquiring knowledge has been appropriated by the digital environment. Access to information has become very egalitarian; modern university as the most important cultural institution is on the verge of dramatic change. This article discusses a new type of perception of space and time known as the “digital nomadism”. The authors raise the question of how the university should change in order to retain the status of a fundamental form of education in the situation of growing influence of new media and the requests of “digital nomads”. The modern university model is rethought as a revolutionary phenomenon rendered beyond the framework of the ideas of “universitas”. Classical and new-media understanding of university education are compared in the paper. We suggest a hypothesis on a new type of university.

**Keywords:** education, university, university crisis, new media, university education traditions, research university, mass university, digital nomadism.

Одной из ключевых проблем современности является проблема обесценивания знания. Влияние цифровой среды, которое испытывает на себе практика образовательной деятельности, актуализирует вопрос о возможности сохранения за университетом его классического предназначения.

На сегодняшний день очевидным фактом является появление нового типа восприятия, передачи и хранению информации. Можно утверждать, что вместе с этим трансформируется содержание антиномии «знание – незнание». «Мы наблюдаем то, что сейчас называется Google-эффект. [...] В 2011 году был проведен эксперимент, опубликованный в журнале Science: было доказано, что студенты, кото-

рые имеют постоянный и быстрый доступ к компьютеру (а сейчас это подавляющее большинство), могут запоминать гораздо меньшее количество информации, чем те, кто был студентом до этой эры. Это значит, что мозг с тех времен изменился. [...] Сейчас все идет к тому, что он становится придатком к компьютеру» [1].

Формируется тренд цифрового кочевничества, который становится символом нового образа жизни и отличается отсутствием пространственных и временных ограничений. Благодаря прогрессу мобильных интеллектуальных устройств и высокоскоростных сетей связи человек преодолевает рестрикции, которые традиционно накладывались местом и временем.

Цифровой кочевник – это, по сути, постмодернистский субъект, стремящийся освободиться от аутентичной, фиксированной, укоренившейся идентичности. Кочевник призван преодолеть оседлое мышление о предметах и идентичностях, а вместе с тем и сущностно фиксированное бытие. Для кочевника дом всегда мобилен, он доступен повсюду. Его дом везде, но без какой-либо фиксированной локальности.

Американский исследователь Д. Мейровиц отмечает размывание границ между социальными ролями и социальными ситуациями в нынешнем веке. «Ключевой особенностью электронной эры является то, что большинство физических, социальных, культурных, политических, экономических границ стали более пористыми, иногда вплоть до функционального исчезновения» [2]. Для Д. Мейровица цифровой кочевник организует социальные отношения не стратифицированными и не сегрегативными способами.

Теоретик социального движения М. Кастельс обращает внимание на такую особенность современных социальных движений как их параллельное существование в гибридном пространственно-временном континууме: с одной стороны, это городское «пространство места», а с другой – цифровое «пространство потоков». Это позволяет мобилизовать дискретные гражданские сети для общения, обучения на ранее недостижимом уровне [3, с. 17].

В этой связи актуальной становится концепция радикального цифрового гражданства, которая противостоит инструментальным концепциям цифровой грамотности, которые сводят цифровое гражданство к простому приобретению навыков навигации по цифровому миру. Британские исследователи А. Эмегулу и К. Макгрегор определяют «радикальное цифровое гражданство» как процесс, посредством

которого отдельные лица и группы, приверженные социальной справедливости, критически анализируют социальные, политические и экономические последствия цифровых технологий в повседневной жизни и коллективно преднамеренно принимают меры для создания альтернативных и эмансипационных технологий и технологических практик» [4].

Сущность множества взаимодействий и процессов общества, имеющих цифровой подстрочник, остается сегодня до конца не прояснена. Приводя описание такого феномена, как цифровое кочевничество, можно сделать заключение, что физическое пространство преодолено. Однако постоянное ускорение действительности и рост объемов информации, на наш взгляд, остается за скобками теории. Понимание современного цифрового общества как общества нового отношения к информации ставит ряд вопросов, среди которых наиболее актуальным является вопрос о влиянии цифрового на когнитивную практику. Иными словами, в эпоху, когда информация становится главной ценностью, а необходимость знания подменяется количеством цифровых каналов, к которым обращается пользователь, можно ли утверждать, что быть образованным теперь означает быть реципиентом глобальной информационной цифровой среды?

Классическим агентом обработки информации и производства нового знания является университет. Первая эпоха университетской истории приходится на Средневековье. В этот исторический период университет характеризуется приматом идеи богопознания, что в данную эпоху было тождественно познанию истины. Приближение к истине было возможно осуществить только через изучение священных текстов. Соответственно, сама структура средневекового университета выстраивалась вокруг идеи о понимании текстов через интерпретацию. Изучение грамматики, логики, теологии, риторики было воплощением идеи “*universitas*”, т. е. схватывания и понимания мира в качестве целого. Из этого можно сделать заключение о том, что признаком средневекового университета является отсутствие дифференцированности его целей. Университет данной исторической эпохи имел асимметрию исследовательской и образовательной деятельности. Текстцентричность и отсутствие практики – вот те рамки, которые определяли границы возможного знания. Можно утверждать, что содержание средневекового университетского образования и идея университета как места, где постигается универсум, прекратило существование со становлением нововременного университета.

Первым нововременным университетом является открытый в 1794 г. *École Polytechnique* во Франции. Открытие технологического университета свидетельствует о ситуации, когда на смену теоцентричной модели приходит антропоцентризм, который выражается в изменении отношения к миру: человек становится в центр мира и его отношение к нему становится технологическим. Необходимость изучения прикладных задач обусловила важность научно-исследовательской практики. Абсолютность гуманитарной ориентации и авторитетность средневекового университета не может существовать на новом фундаменте высшего образования, когда механическая передача знания становится невозможной. Принципиальная роль в создании новой парадигмы образования принадлежит немецкому министру образования В. фон Гумбольдту. По утверждению французского философа Ж.-Ф. Лиотара, модель гумбольдтского университета «состоит не только в приобретении индивидами знаний, но и в формировании полностью легитимного субъекта познания и общества» [5, с. 82]. Итак, университет Гумбольдта есть культурное явление, в основе которого находится переоценка утилитарности знания, признается важность как эмпирического, так и теоретического познания, а также важность гуманитарного образования для полноценной личности. Совокупность этих принципов впоследствии стала пониматься как «идеальный», или «классический», тип университета.

Однако модель «идеального» университета в современной социокультурной ситуации оказалась несостоятельной. Главной характеристикой происходящих трансформаций становится переход от элитарности университетского образования к массовому или всеобщему. Иными словами, университет сегодня – это то, что продается на рынке и пользуется высоким спросом. Перед университетами возникает необходимость стандартизации и соответствия требованиям рейтингов, чтобы иметь возможность участвовать в конкурентной борьбе. Следствием этого оказывается возникновение ситуации производства дипломов, но не знаний, что приводит к инфляции университетского образования. Современный университет автономен, но не может не ориентироваться на запросы масс, идея об универсальности университетского образования на практике оказывается не реализуема. У студента нет возможности получать знания, свободно перемещаясь из одного структурного подразделения в другое. Он имеет жесткую специализацию при зачислении, кроме того, срок обучения дифференцируется, каждый этап (бакалавриат, магистратура, аспирантура)



имеет тенденцию к сокращению академических часов. Студенческие научные работы не обладают эвристическим содержанием или зачастую представляют собой компиляцию.

Научная деятельность современных университетов, чтобы считаться легитимной, должна приносить научные достижения (научные премии) для увеличения престижа университета или работать на самоокупаемость заведения. Мы можем констатировать закономерность, что всеобщность университетского образования привела к снижению интеллектуального стандарта. Знания, которые транслируются студентам, открыты (т. е. находятся в свободном доступе в Сети), а значит, весь процесс их передачи есть только ритуал, соблюдение которого является необходимым условием для получения диплома. Ограничение свободного доступа к новым обнаруженным фактам, осуществляемым экспериментам и их результатам оказывается единственной возможностью академических интеллектуалов продолжать существовать в пространстве академической науки.

Подытоживая, следует акцентировать внимание на том, что современный университет подвержен влиянию рынка высшего образования, что изменило этос университета. Образование оказалось в статусе услуги, университет тождественен физическому зданию, образованность – наличию диплома. Функции накопления знаний и их трансляции не представляют для цифрового кочевника когнитивной ценности. То, что по традиции называется университетом, на самом деле совокупность самостоятельных структурных единиц, удаление любой из них не скажется на научном и образовательном результате остальных.

Когда в качестве абсолюта берется понимание университета, существовавшего в тех социокультурных условиях, которые невозможно воссоздать не только по причинам иного экономического, политического, но и эпистемологического характера, то возникает ситуация кризиса. Однако, по нашему мнению, природа этого кризиса фактически является номинальной. В качестве возможного способа разрешения кризиса современного университета можно предложить дигитальную модель университета, которая не будет зависеть от местонахождения студентов и преподавателей. В качестве главной цели этого университета будет выступать образование, но за счет возможности постоянного восполнения лекционных ресурсов знания, которые смогут получать студенты (от базовых до содержащих самые актуальные научные гипотезы и теории). В такой модели образова-

тельной практики исследования будут проводиться внутри профильных институтов, а полученные данные будут представлены в качестве университетского достояния. Итак, цифровой университет – это система объединенных институтских сетей. Иными словами, продуктивная модель университета, это цифровой университет, структурная организация которого аналогична сети Интернет.

Публикация осуществлена при финансовой поддержке РФФИ и Правительства Республики Татарстан, проект № 17-13-16001

### Литература

1. *Гусарова Ю.* Татьяна Черниговская: «За существование гениев человечество платит огромную цену». – URL: <https://snob.ru/selected/entry/99460?preview=print> (дата обращения: 02.09.2017).
2. *Mejrowitz J.* Global Nomads in the Digital Veldt // Mobile communication: essays on cognition and community. – Vienna: Passagen Verlag, 2003. – P. 91–102.
3. *Castells M.* Networks of outrage and hope: Social movements in the internet age. – Cambridge: Polity, 2012. – 328 p.
4. *Emejulu A., McGregor C.* Towards a radical digital citizenship in digital education // Critical Studies in Education. – URL: <http://dx.doi.org/10.1080/17508487.2016.1234494> (дата обращения: 02.09.2017).
5. *Луотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. – Алетейя, 2016. – 160 с. – URL: <https://www.prodalit.ru/tov/880741.html>.

**УДК 930.85**

## ТРАНСФОРМАЦИИ РАЦИОНАЛЬНОСТИ В СИТУАЦИИ ИЗМЕНЕНИЯ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ

*Пономарев Алексей Михайлович* доктор философских наук,  
директор филиала, Удмуртский филиал Института  
философии и права УрО РАН

**Аннотация.** Глобализация рассматривается в качестве становления массового общества и его распространения на общества с иной культурной традицией. Процесс глобализации означает трансформации культурных традиций, в том числе и новоевропейской традиции. Трансформация культурных традиций ведет и к изменению типа рациональности, взаимодействия разных типов рациональности в одном обществе.

Для анализа происходящих трансформаций в статье предлагается использовать теорию традиции, разработанную Д.В. Зильберманом. Рассматривается типология традиций в рамках этой теории,

обосновывается ее применимость в качестве аналитического инструментария для исследования современного общества.

В заключении статьи описывается формирующаяся локализация современных типов рациональности в структурах массового общества.

**Ключевые слова:** современное общество, массовое общество, новоевропейское общество, глобализация, рациональность, традиция, тип традиции, парциальный институт, феноменологический стиль мышления, аксиологический стиль мышления.

## TRANSFORMATIONS OF RATIONALITY IN A SITUATION OF CHANGING CULTURAL TRADITIONS

*Ponomarjov Aleksey Mikhailovich*

*Doctor of Philosophical Science,*

*Head of the Udmurt Branch of the Institute of Philosophy and Law,*

*Ural Branch of RAS*

**Abstract.** Globalization is viewed as the formation of a mass society and its spreading in societies with diverse cultural traditions. Globalization implies transformation of cultural traditions, including European ones. The transformation of cultural traditions leads to a change in the type of rationality and interaction of different types of rationality in the same society.

The article suggests to analyze the ongoing transformations using the theory of tradition developed by D. V. Zilberman. We consider the typologies of traditions in the framework of this theory, and substantiate its applicability as analytical tools for the study of modern society.

In conclusion, the article describes the emerging localization of modern types of rationality in the structures of mass society.

**Keywords:** modern society, mass society, new European society, globalization, rationality, tradition, type of traditions, partial institution, phenomenological style of thinking, axiological way of thinking.

Состояние современного общества – как в его глобальном, так и российском страновом и региональном измерении – точнее всего описывается словами переход, трансформация. Ключевое изменение можно обозначить как переход к постиндустриальному обществу с постмодернистской культурой и постдемократическим политическим режимом. В ситуации «текущего модерна», опирающегося на новый информационно-цифровой технологический уклад, форми-

руется новый тип научной и социальности рациональности, базисом которой выступает взаимодействие с искусственным интеллектом. В складывающейся ситуации проблемы сохранения этнических национальных языков и культур приобретают новое качество - эти проблемы приобретают таймированный характер<sup>7</sup>. Ситуация общества «пост» требует новых подходов, новых исследовательских стратегий. Эта востребованность обусловлена не тем, что «старое знание» якобы устарело или оказалось ошибочным. В обществе, где производство знания становится отраслью экономики, вряд ли уместно говорить о «единственно правильных решениях», о единственно верных теориях. Острота потребности в новых исследовательских программах обусловлена тем, что в новых условиях новое знание – это шанс увидеть новые возможности и тем самым найти в дополнении к старым новые подходы и решения обостряющихся проблем.

В то же время лихорадочный поиск новых рецептов, погоня за новизной знания оборачивается его инфляцией, забвением, а порой – простым незнанием собственных корней. Жадное знакомство в последние четверть века с подходами, которые развивались за «железным занавесом», обернулось тем, что сегодня приходится констатировать своеобразный разрыв традиции и в отечественном философском и социальном знании; то, что было само собой разумеющимся для более старшего поколения, что было профессиональной основой, на которой осваивалось новое знание, превратилось в «терра инкогнита» для следующего поколения. Трагизм ситуации усиливается тем, что вместе с погружающейся в историю советской Атлантидой погружаются в забвение и острова, оставшиеся мало или совсем неизвестными даже обитателям уходящего мира.

Трагичность уходящего связана не только с трагизмом людских биографий и судеб их идей. Оставшиеся в культурных запасниках имена, тексты, теории должны представлять интерес не только для историков. В этих запасниках – не только трагический опыт, но и демонстрация бытийствования личности и сообщества в предельных

---

<sup>7</sup> М.К. Петров о таймированной проблематике и ее культурной составляющей пишет: «...стали обнаруживаться близкие и отдаленные трудности и угрозы, катастрофические угрозы, незапланированные и нежелательные последствия, т. е. все то, что... называют “таймированной проблематикой”, вкладывая в этот термин смысл вызревания и инкубации на некотором периоде времени... невинных поначалу проблем в угрозы и потенциальные катастрофы», на решение которых остается крайне незначительное время [1, с. 46-48].

ситуациях. Обращение к этому наследию является необходимостью для нашего сообщества именно в условиях нового драматизма истории, в котором начинают уже звучать трагические нотки.

К золотому запасу философского наследия нашей культуры без сомнения относится концепция модализации Д.В. Зильбермана. В качестве философского метода она разрабатывалась Д.В. Зильберманом уже в США, но начало концептуализации этого подхода относится к советскому периоду его жизни. Началом этой работы признается разработка проблематики традиции, которая была темой кандидатской диссертации Д.В. Зильбермана. Эта часть его наследия представляет интерес и вне общего развития теории модализации, она ценна сама по себе. Ситуация трансформации культур в ходе нарастающего глобального взаимодействия национальных и этнических сообществ обнажает традиции последних до состояния открытого нерва, превращает традиционность в одну из главных проблем (пост)современности.

В понимании культурной традиции Д.В. Зильберман исходит из определения Ю.А. Левады: «Традиция – механизм воспроизводства социальных институтов и норм, при котором поддержание последних обосновывается, узаконяется самим фактом их существования в прошлом» [2, с. 253]. Д.В. Зильберман дает уточнение «...сущности традиции как социального механизма, то есть способа воспроизводства институтов и норм в непосредственном взаимодействии индивидов, групп, организаций и т. п.; как предметного содержания того, что передается при таком взаимодействии... и как особого подхода к социальной действительности и культуре... обоснования, оценивания институтов и норм и даже всей системы общественных отношений в связи с известными фактами их существования в прошлом, прежде всего за счет избирательного взгляда на культуру» [3, с. 29]. Другими словами, речь идет о своеобразном социальном институте институционализации, благодаря которому воспроизводится и конкретность социальности, и ткется непрерывная ткань культуры.

Перечисленные операционализации понятия «традиция» представляют собой норму (N), идею (I), ценность (V). Сочетание этих элементов строится по формальной модели  $A \rightarrow B/V$ . В этой формуле элемент A – это абсолютная данность традиции, B – элемент, являющийся фокусом осмысления, расположенный в знаменателе элемент V – немислимое в данной традиции. Комбинация нормы, идеи, ценности по этой модели дает шесть типов культурной традиции [3, с. 365–367].

Схематически эти типы могут быть представлены следующим образом:

- I → N/V – методологическое мышление;
- N → V/I – проективное мышление;
- N → I/V – понятийное мышление;
- V → N/I – феноменологическое мышление;
- V → I/N – аксиоматическое мышление;
- I → V/N – аксиологическое мышление.

Каждую из схем Д.В. Зильберман характеризует и по конкретной культуре, в которой типическая традиция реализована полно, и по парциальному институту, и по господствующему стилю мышления, которые и приведены выше в качестве названий схем. Поскольку операциональные определения – норма, идея, ценность – образуют «тело» традиции, то перечисленными шестью типами исчерпывается вся типология культурной традиции, а сами типы могут быть применены в качестве аналитического исследовательского инструмента.

Каждому типу традиции ставится в соответствие парциальный институт – «“институт институциализирующий”... т. е... основной для данного общества механизм» [3, с. 331]. «Парциальный институт традиции...: а) организует... сферу понимания социальной действительности...; б) организует типологически различимые сферы социальной деятельности» [3, с. 329]. Соответствие типа культурной традиции определенному парциальному институту приводится Д.В. Зильберманом в его работах [см., например: 4, с. 402–407].

Полнота типологии дает возможность рассмотреть все реализовавшиеся и потенциально возможные типы взаимодействий культур с различными традициями. Обзор формальной сочетаемости типов традиций позволяет сформулировать два правила.

*«Правило 1.* Взаимодействие культурных традиций ассимилятивно, если “на входе” трансформизма культуры-восприемницы стоит тот же символ, что и “на выходе” трансформизма культуры-протагониста» [3, с. 367]. При этом ассимиляция может быть частичной или полной (в случае, традиции – структурные бинеры, «то есть в их строении выдержан принцип зеркальной симметрии» [3, с. 369]).

*«Правило 2.* Взаимодействие культурных традиций невозможно, если “на входе” культуры-восприемницы стоит иной символ, чем “на выходе” культуры-протагониста. Культура-восприемница не ассимилирует чужие нормы, ценности и идеи... такая ситуация приво-

дит либо к гибели культуры-восприемницы, либо к отторжению культуры-протагониста» [3, с. 370].

Обозначенные типы культурных традиций, модели их взаимодействия в качестве аналитического инструмента применимы для исследования и современной ситуации. Аналитичность этого инструментария позволяет проводить своего рода формальные (культурологические) исчисления. Исчисляться могут как сами ситуации взаимодействия, их следствия, так и трансформация самих культурных традиций с последующей верификацией результатов конкретным историко-культурным и социологическим материалом.

Ниже следующий текст – это не переложение концепции Д.В. Зильбермана, а попытка применить ее инструментарий для фиксации некоторых тенденций текущей (пост)современности. И хотя в качестве исходной точки анализа использован фрагмент, в котором Д.В. Зильберман описывает переход новоевропейской культуры (аксиологическое мышление) к культуре массового общества (феноменологическое мышление) [3, с. 512–520], все провалы в применении этого инструментария остаются на совести автора данного текста.

Формирование парциальности новоевропейской культуры связано с процессом становления находящейся в истории личности: индивидуальность проявляется в длящемся эффекте, во времени и точечной локализации. Это процесс становления научно-исторического типа традиции, связанного с аксиологическим мышлением. Современное общество – это общество массовое, ключевая роль в котором принадлежит массовой коммуникации, которому соответствует феноменологический стиль мышления, а квазипарциальным институтом выступает индивид.

Становление общества массовой культуры представляет собой трансформацию новоевропейского общества. Синтетический этап прохождения порогового состояния в нововременной истории Европы завершился отождествлением индивидом его исторической ипостаси с идеей организации: «...организация начинает, как правило, представлять собой личность в принятии решений и выделенности в институциональном плане; индивид же возвращается к случайности аномического пребывания» [3, с. 512]. Переход к массовому обществу заключается, среди прочего, в том, что индивидуальность проявляется теперь не в длящемся во времени эффекте, а «...в мгновенном действии... в прихоти самовольного поступка». Это общество предполагает трансформацию любой традиции в си-

стему отсылающих друг к другу знаков и их спонтанный перебор индивидом. Результат такого перехода Д.В. Зильберман оценивает следующим образом: «Эффект этого довольно странен: две нормы, две культуры, два плана личного сознания, то есть как бы онтологизированный “шизоидный” эффект. Личность не знает далее, что значит “отождествлять себя” в длительности. Закон парциальности для нее не выполним» [3, с. 513].

Применительно к рациональности эти положения, на наш взгляд, допускают следующую интерпретацию. Новоевропейская культура выступает в качестве культуры-протагониста, а массовое общество – в качестве культуры-восприемницы. То есть ассимиляция научной рациональности новой культурной традицией возможна и может быть успешной. Иное дело – точка социального пространства, в котором она может быть локализована, и роль, которая будет ей отводиться. Место социальной логики – логики повседневного мира – в постсовременном обществе занимает прагматический дискурс как аргументация, претендующая на нормативную правильность, как обучение на эксплицированных ошибках. [5, с. 44]. На уровне организованности социального целого (уровень организаций и социальных институтов) ведущее место занимает телеологически ориентированная технологическая рациональность [6, с. 16–34], алгоритмический характер которой будет закреплён расширяющимся применением искусственного интеллекта. В силу указанных тенденций научная рациональность в массовом обществе становится маргинальной и локализуется в специальных организациях.

## Литература

1. *Петров М.К.* Язык. Знак. Культура. – М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. – 328 с.
2. *Левада Ю.А.* Традиция // Философская энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1970. – Т. 5. – 742 с.
3. *Зильберман Д.В.* К пониманию культурной традиции. – М.: ННФ «Институт развития им. Г.П. Щедровицкого»; Политическая энциклопедия, 2015. – 623 с.
4. *Зильберман Д.В.* Генезис значения в философии индуизма. – М.: Эдиториал УРСС, 1988. – 488 с.
5. *Habermas J.* Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981. – 423 s.
6. *Подшивалкина В.И.* Социальные технологии: проблемы методологии и практики. – Кишинев: Центральная типография, 1997. – 352 с.



## БУНТ И СОЛИДАРНОСТЬ КАК ФОРМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ДИНАМИКИ

*Салимгареев Максим Владимирович*  
кандидат исторических наук, доцент,  
Казанский национальный исследовательский  
технологический университет,  
г. Казань,  
e-mail: msalimga.dis@mail.ru

**Аннотация.** В статье рассматривается проблема связи социальной динамики и социального сознания в контексте феноменов бунта и солидарности. Как способы преодоления внешнего и внутреннего субъекта, они уменьшают разрыв между сущим и должным. Как объективные феномены, они возникают на границах экстатических, инстинктивных, воображаемых структур сознания и социального бытия. Однако если солидарность выступает как закон истории, как форма социального творчества, то бунт – это ущербное его отражение.

**Ключевые слова:** человек, солидарность, бунт, социальная динамика, воображение, наследственность.

## REBELLION AND SOLIDARITY AS FORMS OF SOCIAL DYNAMICS

*Salimgareev Maxim Vladimirovich*  
Candidate of Historical Sciences, Associate Professor,  
Kazan National Research Technological University, Kazan

**Abstract.** The article deals with the problem of the connection between social dynamics and social consciousness in the context of rebellion and solidarity as phenomena. As ways of overcoming the external and internal subject, they reduce the gap between what is and what is due. As objective phenomena, they arise on the boundaries of ecstatic, instinctive, imaginary structures of consciousness and social being. However, if solidarity appears as a law of history, as a form of social creativity, then rebellion is its flawed reflection.

**Keywords:** human, solidarity, rebellion, social dynamics, imagination, heredity.

Очевидно, что на всем пути своего исторического самопроявления человек раскрывает себя как существо, склонное к социальному порядку, однако последний неравномерен, неустойчив. Социальное бытие динамично, неоднородно, подвержено изменениям, которые не всегда бывают постепенными. В особые моменты возникают ситуации, когда социальная ткань расходится и социальное единство перестает удерживаться от распада. Феномены бунта и солидарности – явления такие же древние, как и сам человек. Если солидарность интегрирует, то бунт – это состояние, когда общественный порядок затухает и переходит в фазу энтропии, рассеивания социальной энергии.

Идея, что человек – это существо, стремящееся к социальной гармонии и в то же время готовое к бунту, начала циркулировать еще в античности [1, с. 198–202]. Одним из первых, кто после Аристотеля обратил внимание на связь бунта и солидарности, был Макиавелли. Крупным отечественным теоретиком бунта принято считать Бакунина, видевшего в нем синоним свободы, неотъемлемую часть процесса развития человека. По его убеждению, острие бунта направленно против внешних для людей сил – государства, авторитета общества, внешней бесчеловечной природы и внутренней животности человека. Последователь Бакунина Кропоткин обратил внимание на такое явление, как взаимопомощь, обосновывая в своих трудах принцип человеческой солидарности как закона исторического развития. Экзистенциальное видение бунта и солидарности обнаруживается у Камю. Эти феномены обусловлены борьбой с бессмысленностью жизни. «Я бунтую, следовательно, существую» – такова найденная им формула. Бунт ведет к обретению гуманистической солидарности, отрицающей насилие над личностью. Важнейшими скрепами обретаемого единства являются знание и свобода [2, с. 76].

У М. Бахтина, бунтующий человек есть существо, бросающее вызов действительности через карнавал, со своими ритуалами, атрибутикой, сценарием. Обнажая архаические слои психики, карнавал ведет человека по кругу возвращения «Космос – Хаос – Космос», через циклический круговорот переменчивой судьбы.

Для Даниила Андреева в бунтах, в революциях новейшего времени сквозит метаисторический процесс. В нем участвуют грозные и величественные акторы из противостоящих друг другу миров разноматериальной природы. Действующие метаисторические субъекты, в разной степени используя язык бессознательного, провоцируют коллективную страсть людей к разрушению или гасят ее, активизируя

чувства внутригрупповой солидарности, направляя социальную энергию в важном для себя направлении.

Очевидно, что понятийное наполнение бунта и солидарности связано с определенным социальным состоянием, проявляющимся в интеграции и дезинтеграции социальной организации. Если солидарность – это тип отношений между людьми, возникающий в результате социального консенсуса, то бунт – его очевидный антитезис. Бунт и солидарность отсылают нас к тому основанию социального, к тому «пункту» социального договора, где речь идет о нерациональных вещах, не вмещающихся в рациональный проект. Если солидарность апеллирует к верности, фундаментальному доверию к миру, которое подобно религиозной вере, узаконивающей реальность социального как священного, то бунт может выступать как акт недоверия и неприятия как общей, так и индивидуальной судьбы.

В момент бунтарского сплочения социальное пространство и время словно бы уплотняются; привычная социальная структура разрушается; события ускоряют свой привычный ход, фатально определяя развитие социального пространства на длительные периоды. Через солидарность и бунт социальное измерение выходит за свои пределы, в том числе через экстатические состояния, в пространство сжатого концентрированного времени. Бунт как точка бифуркации становится чем-то вроде времени Оно, где солидарность действует в особом режиме, позволяющем радикально изменять прежние социальные формы и состояния. Присущая бунту стихийность, непредсказуемость согласуется с творческим потенциалом природы солидарности, тем самым обнаруживая их диалектическое родство. В то же время бунт это форма социальной динамики, внешне направленная на обретение свободы, однако внутри себя проявляет экзистенциальные пределы, обусловленные социальной скоротечностью, предельной напряженностью и энергозатратностью, которые сужают свободу, ограничивают больше, чем освобождают.

Одним из первых, кто попытался найти сопряжение солидарности и бунта, был Э. Дюркгейм. По его мнению, в истории обнаруживается особый период, креативная фаза исторического процесса, которая характеризуется интенсивным социальным творчеством, когда генерируются важнейшие идеалы, принципы, нормы, активизирующие развитие обществ. В качестве примеров в истории Европы он называет в том числе революционную эпоху (во Франции), великие социалистические потрясения XX в. [3, с. 304–307]. Этот нова-

торский период характеризуется активизацией коллективных эмоций, запуском процессов трансформации устоев общественной жизни. Люди в это время чувствуют особое единение, их эгоистические индивидуальные интересы уходят на задний план. Участники событий экстатически растворяются в бурлящем потоке событий. Они могут проникаться духом перестройки, творческим коллективистским порывом, вырываясь за грань обыденного и стандартного [3, с. 305].

Каковы же биологические корни солидарности и бунта как самопроявления человека? С позиции современной эволюционной биологии *Homo sapiens* наделен коллекцией гиперсоциальных инстинктов, одним из которых является инстинкт внутривидовой солидарности, т. е. особого рода сплоченности, направленной на выживание вида [4, с. 17]. Такая солидарность вырабатывается и функционирует в виде стандартизированных реакций на среду. В результате мутации солидарность как реакция на собратьев у первобытных орд претерпела трансформацию, пройдя в диапазоне «свой-чужой» программацию культурой с последующим расширением действия инстинкта с первичных родовых групп на большие образования, племена, народности, нации [5, с. 86]. Корни бунта также можно найти в инстинктивной борьбе за власть отдельных особей социальных животных, стремящихся к новому организационному порядку. Более того, бунт со временем приобрел форму революции.

По мнению североамериканских популяционных генетиков и нейрофизиологов, то, что мы, гуманитарии, привычно обуславливаем культурой (например, идеологические предпочтения), формируется далеко не только под воздействием воспитания, образования, пропаганды. В определенной степени политические предпочтения, склонность к насилию, агрессии, бунтарству являются наследственными, а также связаны с функционированием определенных участков мозга. Так, приверженность к своей группе коррелирует с развитостью чувства отвращения [6, с. 270–282].

Получается, что этапы массовой активности населения в эпохи революций, бунтов обусловлены не только духовными, социально-экономическими, политическими и иными подобными факторами. Они детерминированы наследственностью, а также нейрофизиологическими реакциями подкорковых областей головного мозга.

Однако, изучив до малейших деталей генетику и биохимию поведения человека, мы не приближаемся к пониманию природы социальной динамики, природы социального сознания и его форм.

Возникновение социального и индивидуального сознания, их структур и проявлений является одной из самых сложных проблем в современной науке и философии. На данный момент нет полной исчерпывающей научной картины связи социального сознания, его многоуровневого, творческого самопроявления и сред, в которых оно возникает и функционирует, трансформируется.

Между тем, очевидно, что человек во всей своей бытийной полноте есть явление незавершенное, не окончательное, перманентно становящееся в своей истории и культуре. Возникая в царстве природы, где господствуют инстинкты и наследственность, человек выходит за их пределы. Погруженный в пространство своего сознания, он обретает удивительный неисчерпаемый источник саморазвития, позволяющий ему жить в большей степени не в предметном мире, но в пространстве идей, где нет границ творчеству, где жизнь духа направлена в бесконечность.

В силу особых когнитивных свойств человеку удается пропускать реальность через сознание настолько интенсивно, что складывается впечатление, будто он готов полностью погрузиться в пространство убеждений, идеалов, принципов, в направлении которых изменяет свое бытие. Солидарность, даже такая «ущербная», как революционная, бунтарская, возникает на границе воображаемого, спонтанного, экстатического и в то же время рационального структурированного. Как во всяком духовно-социальном акте, в этом процессе участвуют осознаваемые и неосознаваемые импульсы, образы, значения, практики, на основе которых возникает образность мироустройства, где данная от природы инстинктивная солидарность функционирует как ментальная конструкция, которой надлежит придать социальной реальности предельный смысл.

Социальные процессы объективно могут подчиняться любым законам или вовсе быть случайными. Однако в любом случае человек как соавтор всемирной исторической драмы субъективно представляет себе проект социальных преобразований, желаемых исторических событий, в конце концов, идеальное общественное устройство и пути его достижения. Человечество раз от раза делает попытки поправить ход истории, вмешаться творческим способом, например, чтобы ускорить течение исторического времени, в том числе средствами бунтов и революций.

Итак, бунт и солидарность – объективные феномены, возникающие на границах экстатических, инстинктивных, воображаемых

структур коллективного и индивидуального сознания и социального бытия. Имея наследственную биохимическую обусловленность, эти феномены одновременно несут в себе креативные и деструктивные свойства. В особые периоды они становятся средами, соединяющими внешнего и внутреннего субъекта, помогающими преодолевать разрыв между сущим и должным. Своими проявлениями эти феномены обусловлены активной ролью воображения, благодаря которому возникают, функционируют, транслируются представления о степени готовности к консолидации. Укоренившись в психическом строе, они могут проявляться через позитивные или негативные установки. На одном полюсе находятся психологический комфорт, альтруизм, взаимопомощь, на другом – чувства опасности, страха, бессмысленности, принуждение, неприятие судьбы.

Если солидарность выступает как *закон истории, как форма социального творчества*, то бунт есть ущербное его отражение, где единение если и может возникать на основе высших социальных качеств, то, несомненно, только в самых зачаточных проявлениях. К тому же бунт не в силах преодолеть своей негативистской экзистенциальной направленности и наделить субъекта сверхприродной глубиной, к которой стремится солидарность в своем высшем содержании.

### Литература

1. *Салимгареев М.В.* Солидарность как феномен этической культуры в наследии Платона // *Этика и история философии: материалы Второй международной научно-практической конференции (18 ноября 2016 г.)*. – Тамбов: Издательский дом ТГУ им. Г.Р. Державина, 2016. – С. 198–202.

2. *Рябов П.В.* Человек бунтующий – философия бунта у Михаила Бакунина и Альбера Камю // *Возрождение России: проблема ценностей в диалоге культур. Материалы второй Всероссийской научной конференции (1–3 февраля 1995 г.)*. – Н.Новгород, 1995. – Ч. 1. – С. 74–76.

3. *Дюркгейм Э.* Ценностные и реальные суждения // *Социология: ее предмет, метод, предназначение*. – 3-е изд., доп. и испр. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2008. – С. 304–307.

4. *Ридли М.* Происхождение альтруизма и добродетели: от борьбы за выживание – к сотрудничеству. – М.: Эксмо, 2014. – С. 17.

5. *Фет А.И.* Инстинкт и социальное поведение // *Собрание сочинений: в 7 т.* – Rehoboth, New Mexico, USA, 2015. – Т. 1. – С. 86.

6. *Navarrete C.D., Fessler D.M.* Disease avoidance and ethnocentrism: The effects of disease vulnerability and disgust sensitivity on intergroup attitudes // *Evolution and Human Behavior*. – 2006. – V. 27. – P. 270–282.

## ИНТЕРНЕТ-РЕВОЛЮЦИЯ И КИБЕРКОММУНИЗМ: ОПЫТ КРИТИЧЕСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

*Сафина Айнур Маратовна*  
кандидат философских наук, доцент,  
Казанский государственный  
архитектурно-строительный университет,  
г. Казань

**Аннотация.** В статье критически переосмысливается концепция интернет-революции, в соответствии с которой развитие инфокоммуникационных технологий и вовлечение широких масс в онлайн-пространство приведут к формированию «интернет-общества» и будут служить базисом для развития социальных отношений нового типа – киберкоммунизма. Соглашаясь с тем, что «высокие технологии» дали человеку невиданные доселе возможности, автор доказывает, что оборотной стороной киберкоммунизма, порожденного интернет-революцией, являются новые формы отчуждения. Проблема отчуждения в киберпространстве проанализирована на материале следующих феноменов: распространение «усредненности» и «анонимности» в общении, трансформация полноценного общения в «коммуникацию» (в терминологии О. Аронсона), «принудительная социализация» механически-автоматизированного характера в Сети.

**Ключевые слова:** интернет-революция, киберкоммунизм, информационное общество, отчуждение, Р. Барбрук, коммуникация, социальный дизайн, лайк.

## THE INTERNET REVOLUTION AND CYBER-COMMUNISM: AN ATTEMPT OF CRITICAL REFLECTION

*Safina Aynur Maratovna*  
Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,  
Kazan State University of Architecture and Engineering, Kazan

**Abstract.** The article critically rethinks the concept of the Internet revolution, according to which the development of the information tech-

nology industry and the involvement of vast mass of population in online network is a condition for the formation of the “Internet society” and the spread of a new type of social relations, namely cyber-communism. Taking as a matter of fact that high technologies have given people unprecedented opportunities, the author argues that cyber-communism has given birth to new forms of alienation. The problem of alienation in cyberspace is analyzed on the basis of such phenomena as spreading of “averaging” and “anonymity” in communication, transformation of meaningful communication into purposeless mechanic “communication” (in O. Aronson’s terminology), in which a person loses his own subjectivity in favor of a “communicative image”, and “involuntary socialization” in the Internet.

**Keywords:** Internet revolution, cyber-communism, information society, alienation, R. Barbrook, communication, social design, like button.

В последние 10–15 лет множится число публикаций, посвященных феномену интернет-революции (цифровой революции). Основной причиной этого является, на наш взгляд, действительно революционный характер тех изменений, происходящих во всех сферах жизни, которые вызваны развитием инфокоммуникационных технологий. При этом апологеты информационного общества делают акцент на несомненных успехах этих трансформаций, на их позитивном значении.

Между тем, интернет-революция, как любая революция, не может не иметь некоторых негативных побочных эффектов. Данная статья представляет собой опыт критического осмысления феномена интернет-революции и вызванных ею глубинных трансформаций на социальном и индивидуальном уровне. В частности, предпринимается попытка описать диалектику свободы и отчуждения в виртуальном пространстве.

Понятие интернет-революции указывает на те глубинные трансформации всех сфер общественной жизни, которые происходят в результате изобретения и повсеместного распространения в 70-е гг. XX в. микропроцессорных технологий, персонального компьютера и Интернета. Интернет-революцию можно рассматривать как четвертую, последнюю (на сегодняшний день) стадию информационной революции. Последнее понятие подразумевает те качественные скачки в технологии объективирования и передачи знаний через время и расстояние, которые произошли в результате появления письменности (первая стадия), книгопечатания (вторая стадия) и наконец, телеграфа, телефона, радио и телевидения.



Первые попытки осмысления социально-экономических, политических и других последствий интернет-революции мы можем найти в работах Р. Барбрука: эссе «Калифорнийская идеология» (1991) и «Киберкоммунизм» (1995) [1]. Критикуя технофильские идеи М. Маклюэна и Э. Тоффлера, Барбрук доказывает, что «инфокоммуникационные технологии сами по себе не делают человека свободным» [1]. В качестве причины он указывает, во-первых, на тот факт, что крупный капитал достаточно быстро заимствовал и адаптировал для своих нужд многие пионерские разработки медиаактивистов, а «электронная агора» стала одновременно и «электронным рынком».

Во-вторых, как считает Барбрук, развитие инфокоммуникационных технологий будет способствовать не преодолению, а усилению социального расслоения, которое в информационном обществе будет носить характер «цифрового неравенства» (“Digital divide”). Источником последнего является неравный доступ пользователей к онлайн-пространству, «информационная дискриминация». С развитием новых технологий общество расколется на два класса-антагониста. Первый класс – «информационно обездоленные», роль которых в информационную эпоху сводится к «предоставлению своей дешевой и не объединенной в профсоюзы рабочей силы для вредных полупроводниковых производств Кремниевой долины» [1]. Его антагонистом выступает класс технократии, в который, помимо собственников инфокоммуникационных компаний, входит еще и «виртуальный класс» (техноинтеллигенция – программисты, когнитивисты, разработчики видеоигр и т. п.). Источником отчуждения и «информационного неравенства», по Барбруку, является институт частной собственности. Распространяя отношения частной собственности (в частности, копирайт) и правила рыночного обмена на сферу инфокоммуникационных технологий, технократический класс тем самым создает искусственные ограничения для беспрепятственного обращения информационных продуктов и, как следствие, усиливает социальное неравенство.

Однако хорошая новость, по Барбруку, заключается в том, что даже несмотря на то что инфокоммуникационные технологии существуют в условиях частной собственности, все же в киберпространстве начинают складываться социальные отношения нового типа – киберкоммунизм.

В основе киберкоммунизма лежит «высокотехнологичная экономика дарения», когда пользователи Сети заняты большей частью дарением информации и получением ее в дар. Как гласит известная приска-

зка хакеров, «информация хочет быть свободной». Действительно, законы рыночной экономики (в частности, главный закон – эквивалентный обмен стоимостями) слабо применимы к столь специфическому товару, как информация, в силу ее чувственно-сверхчувственной природы. Киберкоммунизм проявляется в первую очередь в виде бесплатного обмена продуктами интеллектуального труда в академической сфере (например, бесплатные электронные библиотеки академических изданий), свободного (неоплачиваемого) труда профессионалов и любителей-программистов по созданию и совершенствованию бесплатного программного обеспечения с открытым исходным кодом (например, “Linux”), ежедневного бесплатного обмена пользовательским контентом (кино-, аудио-, фото- и текстовыми файлами) между миллионами простых участников соцсетей, бесплатного участия в реализации онлайн-проектов типа Википедии и др. Киберкоммунизм, по Барбруку, развивается вопреки желанию технократического класса ограничить доступ «простого пользователя» к информации и извлекать выгоду посредством ее продажи. Автор выражает надежду, что если главным «игроком» на рынке инфокоммуникационных технологий станет государство, ориентированное на интересы «простых» граждан (как, например, во Франции), а не крупные частные корпорации (как в Америке), то это сделает Сеть более доступной для рядового пользователя, а значит, новый тип социальных отношений будет охватывать все большее количество людей.

Эту веру в «светлое будущее», создаваемое в онлайн-пространстве, подхватили и активно распространяют современные апологеты интернет-революции [2–4]. Независимо от различия во взглядах по вопросу о завершенности интернет-революции и ее границах (возможно ли «экспортировать» интернет-революцию и киберкоммунизм за пределы виртуального пространства), авторы сходятся в мысли, что онлайн-пространство создает принципиально новые формы социального взаимодействия между людьми: киберкоммунизм, даже если он реализуем исключительно в виртуальной сфере, все же представляет собой достаточно привлекательную модель социальных отношений, так как способствует развитию человека как общественного, родового существа.

Теперь, по прошествии более двух десятков лет с момента зарождения идей интернет-революции и киберкоммунизма, вполне уместно еще раз проанализировать их и сопоставить с реальным положением дел. Так, очевидно, что, вопреки предсказаниям самого Барбрука,

информационное господство нового технократического класса осуществляется не в противостоянии государству, а с его участием, не за счет исключения большинства населения из сферы высоких технологий, а за счет массового подключения, и не в борьбе с сетевой экономикой дарения, а благодаря ей. Сегодня становится невозможным игнорировать тот факт, что интернет-революция и киберкоммунизм вместе с новыми «степенями» свободы порождают также новые формы и источники отчуждения.

Как известно, в марксизме отчуждение понимается как превращение результатов человеческого труда во внешнюю независимую силу, которая имеет тенденцию самого человека превратить из субъекта в объект воздействия. Источником отчуждения в капиталистическом обществе является частная собственность на средства производства и товарно-денежная форма обмена продуктами труда. Экономическое отчуждение имеет своей оборотной стороной отчуждение в социально-философском и психологическом смысле. С одной стороны, не опознав в товаре собственного авторства, человек невольно приписывает ему сверхъестественные качества, что составляет суть товарного фетишизма. С другой стороны, в такой ситуации живой человек низводится до уровня товара, т. е. вещи, которую можно купить и продать, т. е. происходит деперсонализация человека.

Отчуждение в киберпространстве является логическим продолжением той свободы, которую даруют человеку «высокие технологии». Речь идет не только о пресловутой зависимости современного человека от технико-технологического оснащения и даже не о возможном «восстании машин». Ключевым для нас является процесс потери человеком собственно человеческих качеств, субъектности.

Во-первых, экстерриториальная природа виртуального пространства способствуют складыванию социальных отношений глобального характера, существенно превосходящих возможности личного знакомства (физической встречи). Отношения в сетевых сообществах носят характер личных, почти приятельских, поскольку складываются горизонтально, без какой-либо иерархии. Однако именно в силу этого отношения в интернет-сообществе не могут не быть анонимными. Анонимность здесь следует понимать не как отсутствие достоверной привязки к реальному человеку (хотя, разумеется, для этого имеются объективные возможности), а скорее в том ключе, что условием успешной коммуникации, парадоксально, явля-

ется максимальная усредненность содержания сообщения в соцсетях («поста»), приглушенность авторской позиции, отсутствие развернутых авторских рассуждений на серьезные темы. Преобладающая часть сообщений в соцсетях неинформативна и сводится к функции поделиться с «френдами» видеороликом, фото, смешной картинкой и т. п. В соответствии с этим, эстетика сетевой культуры ориентирована на массовое производство таких образов, которые служат маркером *личного* присутствия пользователя в Сети, выражением его *субъективности*, но в то же время являются общепонятными и «*всеобщими*» привлекательными. Подобные образы-мемы позволяют пользователю «высказаться», не высказываясь, просто примкнув к бесконечной последовательности перепостов, например, какого-нибудь «няшного» котика [5]. Поэтому, парадоксально, многочисленные образы-мемы в интернет-пространстве выступают, с одной стороны, средством коммуникации (свидетельствуют об открытости пользователя миру, ожидании ответной реакции), а с другой – являются изощренным способом защиты внутреннего, приватного пространства (сокрытие истинных чувств пользователя через экспонирование усредненно-благожелательного образа). Поэтому получается, что Интернет, с одной стороны, создает для рядового пользователя прекрасные возможности для безграничного общения и свободного выражения собственной индивидуальности. Но с другой стороны, он способствует господству «анонимности» (в вышеуказанном смысле) и обезличенной усредненности.

Во-вторых, помимо цели защитить приватное пространство пользователя, усредненность и «анонимность» «поста» в Сети способствует выполнению еще одной важной функции – *коммуникации*. При этом саму коммуникацию здесь следует отличать от общения. Как замечает О. Аронсон [6], общение предполагает наличие у участников общих интересов, целей, взглядов. Коммуникация же – это чистая общительность, для которой важен лишь сам факт контакта, а не его содержание. Коммуникация осуществляется «на пустом месте», она не имеет цели вне себя самой. По Аронсону, основой для коммуникации является коммуникативный образ (музыка, фото, видео, стиль одежды и т. п.) – это не образ чего-либо, а *какой угодно* образ, непривилегированный, невыделенный, с минимизированным содержанием, в силу чего он всегда ускользает от артикуляции и осмысления. В силу своей содержательной минимизированности, он может привлечь *кого угодно*.

Коммуникативный образ способен выстроить вокруг себя *коммуникативное сообщество*, где люди объединяются не как носители какой-либо одной всеобщей идеи, но как носители идеи вообще, какой угодно идеи. В акте коммуникации первичным, онтологически определяющим феноменом является именно коммуникативный образ, а не коммуницирующие индивиды. Именно невыразительность (минимизированность) образа конституирует коллективность: она обуславливает невозможность для индивида присвоить содержание (идею), невозможность сделать нечто содержанием исключительно своего внутреннего опыта и тем самым делает индивида открытым, растожествляет его с самим собой, превращая его в децентрированный, (несобранный) субъект.

Сетевые сообщества большей частью являются именно коммуникативными. Применительно к Сети получается, что не индивид, выражая себя посредством различных образов, вступает в то или иное сообщество, но скорее сам коммуникативный образ создает особую среду, попадая в которую человек автоматически подключается к сообществу. Тем самым человек теряет значительную долю собственной субъектности.

В-третьих, коммуникация, которая из средства существования сетевых сообществ превратилась в их цель, достигает своего апогея в феномене «социального дизайна». Суть этой инновации, введенной в 2011 г. разработчиками Фейсбука, заключается в том, что отныне пользователь может «социализировать» любой потребляемый продукт, поделиться новостью о любом, даже самом малозначительном, событии или действии из своей жизни (покупки, просмотр видео, чтение, посещение кафе, магазина и т. д.). В качестве средства для реализации этой идеи в Фейсбуке вводится опция «сверхгладкого шеринга» (“seamless” или “frictionless sharing”) – это моментальная *автоматическая* трансляция в Сети любых действий и событий в жизни конкретного пользователя. При этом полностью снимается вопрос о том, стоит ли вообще сообщать миру об этом или нет.

Исследователь И. Кушнарера называет этот феномен «принудительной социализацией»: «Цукерберг уверен, что все люди хотят социализировать каждый свой шаг – то, что читали, слушали, смотрели, где и с кем были и т. д. Из этой концепции вырисовывается образ абсолютно прозрачного для окружающих существа, совершенно не нуждающегося в том, чтобы что-то скрывать. [...] Однородная личность в однородной среде, выстроенной на горизонталь-

ных связях при полном отсутствии вертикали» [7, с. 4]. Кульминацией принудительной социализации, по ее мнению, является «лайк». Последний давно абстрагировался от своего первоначального содержания «Мне нравится» и стал использоваться просто как способ «обратной связи». «Лайк» освободил пользователя соцсети от нудной необходимости писать содержательный комментарий или вопрос по поводу очередного сообщения какого-либо из виртуальных друзей или симметрично обмениваться с ним любезностями. Бессодержательность «лайка» является зеркальным отражением бессодержательности коммуникации в Сети. По мнению И. Кушнаревой, отныне общение в Сети превращается в «социальный автоматизм» [7, с. 8]. Поэтому, продолжает она, если мысленно продолжить эксперимент Дж. Серля про китайскую комнату, то теперь в ней оказываются не человек и машина, а две машины (компьютера). Получается, что, с одной стороны, социальный дизайн в Сети возвращает социальное измерение тем действиям и событиям, которые, казалось бы, давно утратили человеческий потенциал, став чисто функциональными (покупки, потребление и т. д.). Но с другой стороны, эта социальность имеет чисто *механический* характер, осуществляется *автоматически*.

Таким образом, начиная с конца XX в., апологеты информационного общества обосновывали идею, что развитие инфокоммуникационных технологий и вовлечение широких масс в онлайн-пространство приведет к интернет-революции и будет служить базисом для развития социальных отношений нового типа – киберкоммунизма. Действительно, «высокие технологии» дали человеку невиданные доселе возможности – почти неограниченный доступ к образовательным и развлекательным ресурсам, «электронную агору» и «электронный рынок», безграничное общение и возможность выражения собственной индивидуальности. Однако вместе с тем именно приход в киберпространство широких масс и массового человека способствует распространению «усредненности» и «анонимности» в общении, трансформации полноценного общения в коммуникацию, где человек теряет собственную субъектность. Социализированность любых событий и действий пользователя становится почти принудительной и приобретает механический (автоматизированный) характер. Получается, что интернет-революция вместе с новыми формами свободы принесла человеку и новые формы отчуждения.

## Литература

1. *Барбрук Р.* Интернет революция. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. – URL: [http://www.litres.ru/pages/biblio\\_book/?art=17043459](http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=17043459) (дата обращения: 10.08.2017).
2. *Эйдман И.* Манифест мировой социальной Интернет-революции. – URL: <http://forum-msk.org/material/society/430389.html> (дата обращения: 10.08.2017).
3. *Карр Н.* Невежество толпы. – URL: [https://web.archive.org/web/20080212153220/http://www.case.korusconsulting.ru/articles/articles\\_144.html](https://web.archive.org/web/20080212153220/http://www.case.korusconsulting.ru/articles/articles_144.html) (дата обращения: 10.08.2017).
4. *Купраш Е.* Информационная революция состоялась. Ее плоды находятся от вас на расстоянии клика мышки. – URL: [http://community.comstar.ru/number\\_detail](http://community.comstar.ru/number_detail) (дата обращения: 10.08.2017).
5. *Кушнарёва И.* Кот и Cute // Логос. – 2012. – № 3. – С. 9–17.
6. *Аронсон О.В.* Коммуникативный образ (Кино. Литература. Философия). – М.: Новое литературное обозрение, 2007. – 384 с.
7. *Кушнарёва И.* Ко всему приделать лайки // Логос. – 2012. – № 2. – С. 3–8.
8. *Скидан А.* Поэзия в эпоху тотальной коммуникации. – URL: <http://www.litkarta.ru/projects/vozdukh/issues/2007-2/skidan/> (дата обращения: 10.08.2017).

УДК 930.85

### РЕВОЛЮЦИЯ, ТРАДИЦИЯ И КОНСЕРВАТИВНОЕ МЫШЛЕНИЕ В КОНТЕКСТЕ ФОРМОВКИ СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ ИДЕОЛОГИИ

*Серебряков Фаниль Фагимович*  
кандидат философских наук, доцент,  
Казанский (Приволжский) федеральный университет,  
г. Казань  
e-mail: fanserebr@yandex.ru

**Аннотация.** В статье рассматриваются отношения между революцией и традициями, роль традиций в складывании консервативного мышления и значение последнего в дискредитации «революционного духа» и формовке современной российской идеологии.

**Ключевые слова:** революция, традиция, консервативное мышление, идеология, российская идеология.

# REVOLUTION, TRADITION AND CONSERVATIVE THINKING IN THE CONTEXT OF SHAPING MODERN RUSSIAN IDEOLOGY

*Serebryakov Fanil Fagimovich*

*Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,  
Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan  
e-mail: fanserebr@yandex.ru*

**Abstract.** The article examines the relationship between revolution and traditions, the role of traditions in the formation of conservative thinking and the importance of the latter in discrediting the “revolutionary spirit” and shaping modern Russian ideology.

**Keywords:** revolution, tradition, conservative thinking, ideology, Russian ideology.

В одном справочнике о Стамбуле было сказано, что Стамбул, как и французенка, хорош во все времена года и со всех сторон. Стамбул – может быть. О революции такого не скажешь – с ней все сложнее и запутаннее. Кому – хороша, кому не очень, кому нехороша совсем<sup>8</sup>, а иному – так и кость в горле, и пылает он лютой ненавистью к ней денно и ношно. Что поделаешь – это не «дама, приятная во всех отношениях»! Что верно, то верно. Но вот отношения, в которых к революции стоят самые разные вещи<sup>9</sup>, конечно же, были неоднократно предметом анализа, в том числе, вероятно, рассматривалась и такая вещь, как «традиция». Я имею в виду, что анализ исходил из того факта, что это – сложные, а не однозначные отношения, как это может показаться при первом рассмотрении, исходя просто из основного значения этих понятий. В самом деле, революция есть, как гово-

---

<sup>8</sup> И дело не ограничивается этим. Поскольку социальная революция, особенно такая глубокая, как Октябрьская, есть самый кардинальный и драматичный из всех социальных катаклизмов, то вовсе не случайно, что отношение к ней определяет в значительной мере и отношение к другим историческим событиям (даже из глубокого прошлого), сказывается на характере общественно-политических воззрений, если можно так выразиться, носителей этого отношения вообще. – см. подробнее: *Серебряков Ф.Ф.* Отношение к революции как лакмусовая бумага социально-политических воззрений. - Наука. Мысль: электронный периодический журнал. – 2017. – № 1–1. – С. 75–79. – URL: [elibrary\\_27703002\\_16791970.pdf](http://elibrary_27703002_16791970.pdf).

<sup>9</sup> Под вещью здесь понимается любой предмет мысли и исследования, как объективный, так и субъективный, любое явление, процесс и т. д.



рил Ленин в своей знаменитой статье «О значении золота теперь и после полной победы социализма»,<sup>10</sup> «такое преобразование, которое ломает старое в самом основном и коренном, а не переделывает его...» [1, с. 222]. Ломает старое! *Ломает, а не передает*, как всем известно. Традиция же, согласно «Толковому словарю русского языка» С.И. Ожегова и Н.Ю. Шведовой, есть то, «что перешло от одного поколения к другому, что унаследовано от предшествующих поколений». Эту черту – стержневую в традиции, – т. е. то, что *устоялось, сформировалось, передалось*, разрабатывалось предшествующим развитием, – называют и другие словари, например «Новый литературный словарь» [2, с. 299]. Так же обстоит дело и в философии. В авторитетном немецком «Философском словаре» (Philosophisches Wörterbuch), который основал еще в 1912 г. философ Генрих Шмидт и который выходит в Германии вот уже 100 лет, говорится, что традиция есть «передача духовных ценностей от поколения к поколению... Традицией называется также то, что передают» [3, с. 447]. И еще одно важное для нашего дальнейшего рассмотрения определение мы здесь находим: «Традиционализм – преувеличение роли традиций... лежит в основе всякого консервативного мышления» [там же].

Как видим, в случае революции и традиции, то, что означает одно, прямо противоположно тому, что означает другое. Как представляется, даже с учетом того обстоятельства, что революционное движение и победившая революция сами могут создавать новые традиции (идеологические, поведенческие, укоренившиеся в социальных практиках и пр.) – революционные. Которые, по существу, являются противоречивыми образованиями, ибо, как ни крути, первейшей традицией (по определению) может быть все же верность самой революции, пер-

---

<sup>10</sup> Эта замечательная работа Владимира Ильича является чрезвычайно полезной и поучительной как для тех, кто абсолютизирует значение революций, т. е. подходит к ним не диалектически, так и для тех, кто искажает по этому фундаментальному социальному вопросу – по невежеству или сознательно, злонамеренно, т. е. поступая как заурядный провокатор, – взгляды Ленина. Кстати, и принципиальные (методологические) основания для диалектического рассмотрения проблемы «революция – традиция» мы здесь также находим (хотя там речь идет вовсе не о традициях как таковых), например, вот в этом предупреждении: настоящие революционеры не должны «возводить “революцию” в нечто почти божественное, терять способность... соображать в какой момент, в какой области действия надо уметь действовать по-революционному и в какой момент... надо уметь перейти к действию реформистскому»; «осторожно, медленно, постепенно, стараясь ломать как можно меньше» [1, с. 223, 222].

манентная революционность, воспроизводящая «революционный дух» («есть у революции начало, нет у революции конца») и, следовательно (оставаясь верным себе), ломающая старое не только «в самом основном и коренном», но во всех сферах жизни вообще, от календаря, бытовых традиций, «общественных вкусов»<sup>11</sup> (бросить классиков с «Парохода современности») до небес (возьмите хоть революцию Великую французскую, хоть Октябрьскую). Традиции же, напомним, есть «то, что передают», «что перешло от одного поколения к другому, что унаследовано от предшествующих поколений», что устоялось. Поэтому, рано или поздно, по мере отдаления от самой революции во времени и по мере устройства «нормальной жизни» «мировая революция» и т. п. неизбежно должны были «умереть» сначала в политике, потом в пропаганде, а потом и в общественном сознании. Но не совсем. Революционные ценности, нормы, оценки и пр. должны были остаться как революционный «дух», т. е. безжизненный, революционный дух без революционного действия. Иначе говоря, должны были остаться только формально, только идеологически, иллюзорно, должны были остаться как традиции, мифы, идеологемы (восприняв все их стержневые качества по воспроизводству и цементированию социальных общностей), позволяющие людям осознавать свою причастность (сопричастность) к революции, социализму, «славному революционному прошлому», осознавать непрерывную «связь времен», преемственность поколений. Должны были оставаться как «павлики корчагины», например<sup>12</sup>. Это происходило либо искренно (как субъективное чувство и устремле-

---

<sup>11</sup> Манифест русских футуристов, в котором предлагалось «бросить с Парохода современности» Пушкина, Толстого, Достоевского, назывался «Пощечина общественному вкусу». Хотя он был написан еще в 1912 г., но стал на некоторое время манифестом умонастроений целого поколения революционной творческой молодежи (и молодежи просто революционной), а не только кучки молодых людей, эпатазирующих общественное мнение в предчувствии грядущих времен, именно в первые послереволюционные годы.

<sup>12</sup> Роман Н. Островского «Как закалялась сталь» (и Павлик Корчагин, его герой) очень популярны в нынешнем, рыночном, почти-капиталистическом, с кучей долларовых миллионеров и миллионами бедняков, но «красном», с коммунистами во главе, Китае. По роману даже снят многосерийный, ставший популярным, фильм. А китайские туристы, оказавшись в нашей стране, очень любят посещать «ленинские места». Это и есть безжизненный (в отмеченном выше смысле), но «революционный дух», есть верность «революционным традициям», наконец, это есть чувство сопричастности и преемственности. А для россиян, которые хорошо помнят «советское», есть то, что можно назвать «пережитым».

ние, независимо от своей лишь идеологической, иллюзорной, уже не отражающей жизненные реалии формы, тем более что идеология могла материализоваться в практике «революционных», т. е. обрамленных соответствующим образом риторически и т. д. дел), либо, когда речь идет об идеологических институтах государства, бюрократически (и чем сильнее и лицемернее была эта работа по производству иллюзий, мифов, традиций, проводимая бюрократическими институтами, тем сильнее и болезненнее по своим последствиям должен был быть обвал этих традиций и идеологием после краха этих институтов, что и произошло).

Совершенный в России переворот в общественных отношениях (формах собственности, прежде всего) неизбежно должен был повлечь за собой и переворот во всей системе идеологического обрамления и сопровождения общественной жизни на всех ее уровнях. В первую очередь это должно было относиться к революции вообще, Октябрьской в особенности, ее деятелям и ее истории<sup>13</sup>. Какими бы ни были идеологическими, т. е. иллюзорными по своей сути, и формальными подразумеваемые ценности, ставшие традициями, они все же зиждились на позитивном, более того, почтительном отношении к революции вообще, Октябрьской особенно. И произошедшая переоценка (явление сложное, тонкое) значения революций в общественной жизни (и соответственно, предпочтение «реформ») объясняется не только осознанием громадных потерь, понесенных человечеством в ходе «революционных потрясений», но и, конечно, является следствием той ситуации, которая вызвана у нас сменой общественных формаций<sup>14</sup>.

Производить «передел собственности», переоценку экономических ценностей в атмосфере господства прежних идеологических ценностей, конечно, было невозможно. Необходимость в переоценке последних была очевидной. И направление этой работы тоже в целом было ясно: общественное сознание должно было «убедиться» в том, что прежние ценности были ложными, нетрадиционными, чужеродными, насильственно навязанными, отстоящими от путей «цивилизованного» развития, изоляционистскими и пр. Ясно также, что замена прежней идеологической системы, «социалистической», «революционной», в этих смыслах – «советской», какой-то прокапиталистической, откровенно буржуазной, даже если ее целью именно это и явля-

---

<sup>13</sup> Здесь вспоминается известное выражение: «Горе побежденным. Ибо их историю будут писать победители». Так и есть!

<sup>14</sup> Не будем здесь вдаваться в подробности этого очень не простого вопроса, ограничившись простой констатацией.

лось, т. е. камуфляж капиталистической, олигархической социальной реальности, было немислимо (хотя в 90-е гг. мы слышали и откровенные заявления непосредственно в этом духе, т. е. без всякого камуфляжа, но довольно быстро была осознана – уже в следующее десятилетие – непродуктивность этого).

Наиболее подходящей формой здесь оказалось консервативное мышление (которое, однако, не обязательно должно коррелировать именно с капиталистической формацией). Его легко можно было выдать за здоровую, естественную человеческую форму социального, исторического и политического сознания. Как было отмечено выше, «традиционализм – преувеличение роли традиций... лежит в основе всякого консервативного мышления». Отсюда то громадное внимание, которое уделяют, пользуясь термином Л. Альтюссера, «идеологические аппараты государства» (школа, церковь, пресса, телевидение, искусство, литература, политические партии и т. д) разного рода социальным и историческим традициям, традициям патриотическим, религиозным и пр., истолкованным консервативно. При этом мы можем наблюдать и такие явления (воспринимаемые массами уже «нормально»), как прославление монархии и клерикализация общества, контрастирующие с существующей формой государства (республика) и конституцией (провозгласившей отделение церкви от государства). Сказанное о значении «идеологических аппаратов государства» в складывании так понимаемого консервативного мышления обозначено здесь лишь в тезисной форме, лишь чтобы указать существо дела, хотя весь механизм этой работы, конечно, нуждается в более подробном рассмотрении.

Существенно здесь, однако, другое. Названная система традиций, норм, ценностей и т. д. оформляется в современную российскую идеологию. Она и есть современная российская идеология. Для ясности того, что мы за этим подразумеваем, отметим следующее, сделав несколько выписок. «В основе Марксовой концепции идеологии лежит тезис о том, что в каждую историческую эпоху класс, доминирующий в экономической и политической сферах, доминирует также и в сфере идей, то есть именно его мировоззрение господствует в обществе. Этнограф Эрик Вулф удачно охарактеризовал это господствующее мировоззрение как “заинтересованную ошибку”. Уточнив: назначение последней – в том, чтобы “мнимыми истинами” камуфлировать подлинную социальную реальность, тем самым помогая правящим классам осуществлять своё господство» [4, с. 113]. И еще. Л. Альтюссер справедливо полагал, что «для того, чтобы все без исключения агенты производства, эксплуата-

ции, не говоря уже о “профессионалах-идеологах”, делали свое дело не за страх, а за совесть, они должны быть... “погружены” в идеологию» [4, с. 131]. Мы это наблюдаем всякий раз, когда открываем газету, включаем телевизор, слушаем «известных» писателей и артистов, политиков и предпринимателей, священников, менеджеров и учителей.

### Литература

1. Ленин В.И. О значении золота теперь и после полной победы социализма // Полное собрание сочинений. – 5-е изд. – М: Политиздат, 1970. – Т. 44. – С. 221–229.
2. Гурьева Т.Н. Новый литературный словарь. – Ростов н/Д.: Феникс, 2009. – 364 с.
3. Философский словарь / пер. с нем.; общ. ред. В.А. Малинина. – М.: Республика, 2003. – 575 с.
4. Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер. – М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2016. – 184 с.

УДК 111

## РЕВОЛЮЦИОННЫЙ ВЕК ПРОТИВ ТЫСЯЧЕЛЕТНИХ ТРАДИЦИЙ РОССИИ:

«Новый Герцен» – взгляд издалека

*Ситницкая Евгения Александровна*  
кандидат философских наук, доцент,  
Казанский (Приволжский) федеральный университет,  
г. Казань

**Аннотация.** В данной статье рассматриваются взгляды Г.П. Федотова (псевдоним Е. Богданов) на ломку дореволюционных традиций в постреволюционной России. Федотов (1886–1951) – малоизвестный до постсоветского времени религиозный мыслитель-эмигрант (историк, публицист, философ, культуролог). Излагается его программа сохранения и развития жизнеспособной и ценной части традиций и ее использования в возрождении России в будущем. В этом, по мнению Федотова, русской эмигрантской интеллигенции следует принять активное участие.

**Ключевые слова:** «Новый Герцен», русская диаспора, публицистика, революционный век, монархия, социальная структура, национальные отношения, сталинократия, религия, культура.

**A REVOLUTIONARY CENTURY  
AGAINST RUSSIA'S MILLENARY TRADITIONS:  
“new Herzen” – a view from afar**

*Sitnitskaya Evgeniia Alexandrovna*  
*Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,*  
*Kazan (Volga Region) Federal University*

**Abstract.** This article considers the views of G.P. Fedotov (pseudonym E. Bogdanov) on the breaking of pre-revolutionary traditions in post-revolutionary Russia. Fedotov (1886–1951) was a religious thinker-emigrant (historian, publicist, philosopher of culture), poorly known before post-Soviet time. The article presents his program of preservation and development of the viable and valuable part of traditions and the use of this program in the revival of Russia in the future. In his opinion, Russian emigrant intellectuals should take active part in it.

**Keywords:** “new Herzen”, Russian emigrant intellectuals, journalism, revolutionary century, monarchy, social structure, national relations, church, Stalin’s dictatorship, culture.

«Новым Герценом» или «Герценом нашего времени» в эмигрантской среде первой волны после Октябрьской революции на Западе называли Г.П. Федотова (1886–1951, псевдоним Е. Богданов) – выдающегося русского мыслителя, писателя, историка, философа, публициста, эмигрировавшего из России в 1925 г. [1]. В советское время, особенно в период сталинизма, имя Федотова не было широко известно, мешали его антибольшевизм, религиозность, резко критическое отношение к революционным преобразованиям, к Сталину и т. д. Только в постсоветской России в справочных изданиях стали появляться статьи о Федотове и выходить из печати его собственные произведения. В русском же зарубежье второй четверти XX в. это имя было хорошо известно и уважаемо даже противниками.

Поучаствовав в молодые годы в социал-демократическом движении и отдав дань марксизму, он в конце концов утвердился на позициях антибольшевизма и христианского социализма. Однако след революционной деятельности в молодости остался на всю жизнь и мешал Федотову стать полностью своим в эмигрантской среде. Титул «новый Герцен» Федотов получил неслучайно. Налицо целый ряд

совпадений в биографиях и деятельности А.И. Герцена и Г.П. Федотова – от чисто внешних до существа их деятельности, несмотря на некоторые различия в мировоззрении. Оба особое внимание уделяли публицистике и издательской деятельности (газета «Колокол» – А.И. Герцен, журнал «Новый град» – Г.П. Федотов). Оба наблюдали издали за происходящими в России серьезнейшими преобразованиями, анализировали их причины и содержание, прогнозировали будущее России. Оба были талантливы, блестяще образованы и безумно любили Родину и переживали за нее. Публицистика обоих оставила заметный след в интеллектуальной жизни зарубежья и актуальна по сей день. В 1988 г. в Париже вышло собрание сочинений Федотова в шести томах.

В России современниками Федотова его деятельность оценивается также высоко. Александр Мень писал о нем следующее: «...поразительная гармония, слившаяся в одном человеке веру, знания, доброту, алмазную твердость, принципиальный демократизм, необычайный накал любви к Отечеству, полное неприятие какого-либо шовинизма» [2]. Эти черты характеризуют облик Федотова как писателя, мыслителя, историка и публициста.

Среди трехсот с лишним статей, эссе, очерков и нескольких книг, написанных Федотовым, значительное место занимают материалы о России предреволюционных, революционных и послереволюционных лет. По свидетельству самого Федотова, они отодвинули его от его специальности – истории Средних веков. Не случайно журнал «Новый град» в русском зарубежье оказался в центре споров о России. Но если большинство эмигрантов мечтало о скорейшем падении власти большевиков и реставрации монархии, то Федотов видел возможность и другого пути развития России. Это причиняло ему немало неприятностей, вызывая нарекания и левых и правых эмигрантских группировок, а также недовольство руководства и коллег Богословского института в Париже, где он работал. В 1941 г. при поддержке сторонников Федотов сумел перебраться в США.

Наблюдая издали за событиями в России, Г.П. Федотов во многих своих работах вынужден был касаться отношений взаимодействия нововведений революции с дореволюционными традициями. Извлеченные из контекста, его мысли о столкновении революционного века с тысячелетними традициями позволяют воссоздать видение Федотовым данной проблемы в целом. Разрушившие Россию революционные события, по его мнению, не вмещаются в полтора десяти-

тилетия, которыми надо исчислять ход революции семнадцатого года. В революционный век Федотов включает и все происходившие в XIX в. антиправительственные, антигосударственные акты (декабристы, народовольцы, народные бунты). Но уничтожил старую Россию 1917 г., а точнее, октябрь семнадцатого года.

На месте императорской России оказалось государственное образование совершенно иного политического типа, опирающееся на идеологию марксизма, неприемлемую для Федотова. Марксизм, которым руководствовались большевики, он называет «величайшим изувечением социализма», а созданный К. Марксом экономический материализм, по его мнению, не соответствует социалистическому идеалу. Кстати, к капитализму Г.П. Федотов тоже безжалостен. Ленин же и большевики, по мнению философа, воплотили в жизнь отрицательную тенденцию марксизма, и новое крепостное право пришло в Россию в виде государственного социализма. В Сталине он видит диктатора, уничтожившего партию большевиков и установившего единовластие. По мнению Федотова, в 20–30-е гг. Сталин совершил контрреволюцию против Ленина и, по сути, искажил марксизм, руководствуясь собственными целями. Федотов совершенно обнуляет личность Сталина, не считая его ни умным, ни образованным, и даже называет его полубезумным. Для характеристики сталинизма Федотов вводит термин «сталинократия» [3]. А коммунизм для Федотова равноценен фашизму, поскольку так же давит на душу человека и исключает свободу творчества. Неприемлем для Федотова и атеизм, сопутствующий материализму.

Падение монархии в России Федотов расценивает как неслучайное событие: по его мнению, революции вызываются определенными причинами и не могут начаться по воле одной личности, хотя неординарные личности играют немалую роль в истории. У начала русской революции семнадцатого года, по Федотову, стояли Николай II и Ленин. Первый допустил революцию, второй направил ее по своему руслу [4]. О падении монархии Г.П. Федотов сожалеет, тем более что это сопровождалось кровью, да и для России эта форма правления, по его мнению, подходит лучше. Однако он понимает, что XX в. не оставил места этому государству, оно себя изжило. Даже великие князья встретили крушение самодержавия с красными бантами [5].

В целом, по мнению Федотова, революция семнадцатого года распахала и обезобразила Россию. Кстати, он поднимает вопрос, можно ли называть русскую революцию великой и отвечает на него



утвердительно. Он ставит ее на третье место после английской и французской.

Новое государство обозвало себя новым именем из четырех букв. Забвение старого кажется Федотову тревожным и мистически опасным для России. Это название даже отдаленно не напоминает старое, и такая государственная формация возможна в любой точке света.

Самым грандиозным и долгосрочным последствием Октябрьской революции Федотов считает изменение традиционной социальной структуры России. В ходе первых лет революции были уничтожены классы помещиков, буржуазии и старой интеллигенции. А после двадцать восьмого года, в ходе коллективизации, было уничтожено крестьянство. Помимо волевых действий большевиков, свою роль в этих процессах сыграли последствия гражданской войны, голод, разруха и другие отрицательные факторы. На первый план выдвинулся пролетариат – так называемое красное дворянство, который не получил больших материальных привилегий, но был наделен моральными. В стране появились новые социальные образования (новая демократия, интеллигенция) и произошли существенные изменения в психологии старых классов.

Особенно сильные удары революционный век нанес такому традиционному для России институту, как Церковь. Крупнейшая из конфессий – Русская церковь – была подвергнута гонениям, каких не знала ни одна из великих революций. «Трудно представить себе конкретно ту обстановку полу-легальности, в которой живет церковь, – пишет по этому поводу Федотов. – Храмы открыты, но храмы взрываются динамитом. Епископы и священники в торжественных облачениях совершают свое служение у алтаря, они же тысячами ссылаются в Соловки и Сибирь за это дозволенное законом, открыто совершаемое Служение. Конституция и декреты объявляют свободу совести, но открытое исповедание себя христианином обозначает потерю работы, голод, гражданскую смерть» [6]. Поведение высших церковных иерархов РПЦ в этот период Федотова удовлетворяет, и он делает вывод, что Церковь в этом бою выстояла. Так же комментирует он все последующие события, происходившие с Русской церковью в эпоху сталинизма. Собранные в один том сочинений, статьи Федотова об отношении советского государства к Церкви особенно ценны как свидетельство современника, искренне заинтересованного в нормализации отношений Церкви и советского государства, и могут быть полезными и сегодня.

Революционный ветер вторгся и в область национальных отношений в России, толкая интеллигенцию национальных меньшинств к активизации деятельности по разработке формул национального сознания и других проблем национальной культуры, а также подогревая сепаратизм и желание отделиться от России. Особенно остро все эти вопросы, с точки зрения Федотова, встали перед Украиной. Поразительна точность, с которой Федотов предсказывает развитие событий в этой части СССР, и понимание важности урегулирования отношений между Украиной и Россией для России и Европы в целом. Федотов являлся противником отделения Украины, как и других малых народов, от России, так как полагал, что без опеки крупной нации они попадут под контроль других государств. «Россия должна, – пишет он, – дать образец, форму мирного сотрудничества народов не под гнетом, а под водительством великой нации» [7].

Что же ждет Россию? Федотов задает этот вопрос в конце 30-х гг., когда на мир надвигается Вторая мировая война. Он отвечает на него, как всегда, расходясь с мнением большинства эмигрантов. Последние разжигали в себе злость и чувство мщениия по отношению к Родине, пусть даже руками Гитлера. Федотова мысли о поражении России в войне несказанно беспокоят: он сомневается, что граждане России пойдут защищать государство Сталина. Если произойдет трагедия поражения, то Россия надолго ляжет под «пар» или пойдет под «вспашку» чужих национальных культур. Но он гонит от себя эти болезненные мысли и надеется, что страна выживет и, как и в прошлом, будет Великой. Залогом этого являются, в частности, те здоровые тенденции, которые заложены в ее тысячелетних традициях. Оценивая разрушительную силу революционного века, Федотов заключает, что при всем том он, «столетний», не может противостоять тысячелетнему багажу дореволюционных традиций и полностью их перечеркнуть. Прошлое России Федотов не идеализирует, в нем много темного и страшного. Но и для строительства нового здания у будущего архитектора достаточно материала. Это касается прежде всего культуры, особенно духовной.

Культура многослойна, считает Федотов: если история отсекала верхние слои, то надо использовать жизненные, каменные, хранящиеся внутри. Это и богатый собственный опыт России с накопленными в Новгороде демократическими традициями. Это и богатейшая история России, которую нужно изучать, любить, брать в пример героическую деятельность предков, собиравших и защищавших страну.

Для Федотова образцом изложения истории России являются труды В. Ключевского [8].

Нужно изучать и малоизвестные славянско-языческие дохристианские пласты родового сознания. Предстоит раскодировать писания святых, передавших потомкам свой жизненный опыт и национальные заветы христианства. Предстоит изучить памятники древнерусского искусства, не так давно открытые. Федотов считает, что стоит возродить классическое образование [9], вернуть уважение к классическому русскому литературному наследию, которое почитает весь мир. Надо погрузиться и в культуру Европы, в том числе греко-римскую, которая очень много дала России, о чем Россия всегда должна помнить и быть ей благодарной. Но в основе всей этой программы, по Федотову, – возрождение христианства, которое должно лечь в фундамент образования и воспитания новых поколений будущей России. Федотов понимает, что они не очень образованны и воспитанны и нуждаются в помощи, которая должна быть оказана им русской эмиграцией в лице ее интеллигенции. Эту помощь России Федотов считает исторической миссией русской диаспоры зарубежья.

Не все, о чем писал Федотов, бесспорно и неопровержимо, но все же нельзя не согласиться с авторитетными исследователями его творчества, что «глубина и отточенность мысли, широта и оригинальность теоретических обобщений, информационная насыщенность, яркая литературная форма» [10] позволяют признать Федотова одним из лучших представителей отечественной философской, культурологической и общественно-политической мысли России первой половины XX в.

### Литература

1. *Федотов Г.П.* Философская энциклопедия в пяти томах. – М.: Советская энциклопедия / под ред. Ф.В. Константинова. – Т. 5: 1960–1970. – С. 309–310.
2. *Федотов Г.П.* – URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki> (дата обращения: 21.09.2017).
3. *Федотов Г.П.* Россия, Европа и мы. Сталинокрафия. – URL: <https://coollib.com/b/180525/read8> (дата обращения: 21.05.2017).
4. *Федотов Г.П.* Судьба и грехи России. Была ли революция неотвратимой? – URL: <https://coollib.com/b/180525/read> (дата обращения: 22.06.2016).
5. *Киселев А.Ф.* Страна грез Георгия Федотова. Размышления о России и революции. – М.: Логос, 2004. – 108 с.
6. *Федотов Г.П.* К вопросу о положении русской Церкви. Собр. соч. в 12 т. / сост. С.С. Бычков. – М.: Мартос, 1998. – Т. 2: Статьи 1920–1930 гг. – С. 155.
7. *Федотов Г.П.* Будет ли существовать Россия? Судьба и грехи России. Избранные статьи. – М.: Дар, 2005. – С. 147.

8. *Байков Р.Ф.* Судьба и грехи России. Философско-критическая публицистика Г.П. Федотова. – URL: [predanie.ru /fedotov-georgiy-petrovich/book/84657/sudba-i-grehi-rossii](http://predanie.ru/fedotov-georgiy-petrovich/book/84657/sudba-i-grehi-rossii) (дата обращения: 20.07.2017).

9. *Федотов Г.П.* Всемирная энциклопедия. – М.: АСТ, 2001. – С. 1117.

10. *Кураев В.И.* Русская философия. Словарь. – М.: Терра – Книжный клуб; Республика, 1999. – 533 с.

УДК 111

## РЕВОЛЮЦИЯ В КОНТЕКСТЕ СИТУАЦИИ ПОСТМОДЕРНА

*Смирнов Роман Камилевич*  
кандидат философских наук, доцент,  
Казанский (Приволжский) федеральный университет,  
г. Казань  
e-mail: [roman-kazan2008@yandex.ru](mailto:roman-kazan2008@yandex.ru)

**Аннотация.** В статье рассматривается понятие «революция» в контексте ситуации постмодерна. Автором подчеркивается неразрывная связь содержания термина «революция» с породившей его эпохой модерна. На основании анализа ситуации постмодерна подчеркивается невозможность революции в ситуации постмодерна, так как этот мир выстраивается в соответствии с иными принципами, чем мир модерна. Обосновывается бесперспективность деконструкции значения термина «революция» применительно к нуждам ситуации постмодерна.

**Ключевые слова:** революция, модерн, премодерн, постмодерн, ситуация, социальные отношения, прогресс, качество, время, светское пространство.

## REVOLUTION IN THE CONTEXT OF POSTMODERN SITUATION

*Smirnov Roman Kamilevich*  
Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,  
Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan

**Abstract.** The article discusses the concept of revolution in the context of postmodern situation. The author underlines the indissoluble link between the term “revolution” and the modern era which originated it.

Based on the analysis of postmodernism, the author states the impossibility of a revolution in the postmodern situation since this world aligns itself with principles different from those of the world of modernity. The author proves the futility of deconstructing the meaning of the term “revolution” in relation to the needs of the postmodern situation.

**Keywords:** revolution, modern, premodern situation, postmodern situation, social relationships, progress, quality, time, social space.

В этой работе мы хотим уделить внимание вопросу возможности революции в контексте ситуации постмодерна. Актуальность темы продиктована необходимостью переосмысления наследия модерна, в том числе и понятия революции в условиях нестабильного, раздираемого противоречиями современного нам мира, порождающего спрос на революцию в различных ее формах и проявлениях. Итак, цель работы – рассмотреть в общих чертах содержание, роль и значение категории «революция» в контексте ситуации постмодерна.

В основании исследования лежит следующий корпус работ как отечественных, так и зарубежных авторов: Э. Шульц [5], Б. Латур [1], И. Суриков [4] и др.

Термин «революция» мы будем рассматривать только применительно к сфере социальных отношений. В рамках этих отношений революция есть ограниченное во времени, как правило, насильственное действие, предполагающее участие широких народных масс, их качественное перестроение, что отличает ее от бунтов и переворотов.

Хронологически термин «революция» в обозначенном нами смысле возникает в XVI–XVII столетиях в Англии и получает свое распространение со второй половины XVII – XVIII в. Это говорит о том, что понятие «революция» как способ рефлексии определенного типа социальных явлений возникает только в Новое время или эпоху модерна.

Связь революции с эпохой модерна далеко не случайна. Дело в том, что в основании модерна лежат два столпа. Первый – это светское «пространство», основанное на вере в возможность самого человека (опирающегося на собственный разум) построить оптимальную модель социально-экономического устройства. Второй – это линейно-вертикальный способ организации социального пространства. Он предполагает поступательное, подконтрольное разуму человека вертикально направленное движение в сторону реализации намеченных целей, при выделении в нем количественно-качественных ступе-

ней. Вместе эти два столпа определяют восприятие и поведение человека модерна в мире. Такой человек несет ответственность перед обществом, реализует поставленные им цели, основанные на ясных доводах разума. Отсюда революция как социальное явление представляет собой один из инструментов достижения реализуемой человеком модерна программы.

Все это говорит о том, что категория «революция» не только тесно связана с эпохой модерна, но и не могла возникнуть раньше, так как ни Античность, ни Средневековье не знали типа личности, свойственной модерну, предпосылки для возникновения которой складываются только в период Возрождения. Следовательно, термин «революция» – это творение модерна, и он не знает никакого другого значения, кроме значения, вложенного в него данной эпохой.

Сегодня мы являемся очевидцами перехода от модерна к миру постмодерна. Постмодерн – это не только философское направление последней трети XX столетия, но и условное обозначение абсолютно новой в сравнении с модерном эпохи. Она только начинает проявлять себя, поэтому подробная ее характеристика, как и определение – дело будущего. В то же время уже сейчас можно выделить следующие важные особенности, постепенно привносимые этой эпохой в мир модерна. Во-первых, это процесс обезличивания человека. Он связан не только со смертью автора, провозглашенной постмодерном, но и с отказом от целостности «Я». В результате современный человек, с одной стороны, постепенно превращается в обезличенного актора, а с другой – в текучую, лишенную устойчивых оснований личность, которая вследствие этого постоянно вынуждена выстраивать саму себя. Во-вторых – отказ человека от ответственности за осуществляемую им преобразовательную деятельность. Такие известные работы, как «Восстание масс» [3] и «Восстание элит» [2] наглядно показали, что человек на рубеже тысячелетий все меньше готов брать на себя груз забот, связанных с реализацией цели модерна – построением лучшего из миров. Более того, нынешний человек не только не желает брать на себя ответственность за реализацию этой цели, но и не знает, как достичь ее, ведь XX в. подорвал веру в метанаррации по переустройству социума, что ставит под вопрос необходимость затраты дальнейших усилий по разработке подобных проектов. В-третьих, линейная модель времени уступает место разорванной его трактовке, что находит свое выражение в отказе от поступательной стратегии жизни по достижению намеченных целей в пользу проектной, ситуативной

модели существования индивида в «сейчас». Следствием этого явились такие процессы, как обрушение вертикально выстроенных иерархий модерна в горизонтальную плоскость, эклектика и синкретизм (с присущей ему чудесностью), постепенно пронизывающие ткань социального бытия, отказ от преобразования человеком мира в пользу активного приспособления к нему. Все эти изменения, как мы можем видеть, говорят о кризисе модерна и возвращении в рамках наступающей эпохи постмодерна в премодерн, со свойственной ему зависимостью человека от внешних сил.

Означает ли сказанное, что, подобно премодерну, постмодерн не будет знать революций как особого типа социальных явлений? Если исходить из значения термина «революция», то ответ на поставленный вопрос будет утвердительным. Действительно, о какой качественной, целенаправленной, коренной трансформации общества во имя прогресса можно говорить применительно к конгломерату мозаичного, ситуативного, текучего мира постмодерна, более не подконтрольного разуму человека в своих взаимосвязях и отношениях? К такому миру невозможно подходить с метрикой модерна, и именно поэтому, несмотря на обилие противоречий, сотрясающих современность, революция сегодня невозможна.

Все, что качественно может изменить и трансформировать человек в постмодерне – собственное бытие в контексте сменяющих друг друга ситуаций. Под ситуацией мы будем понимать термин, означающий систему координат, определяющих жизнь, поведение и даже принципы мышления человека (более подробный анализ этого понятия не входит в цель нашей работы). Отсюда, то, что может именоваться революцией в постмодерне, только по форме совпадает с революцией модерна, содержательно же это – абсолютно другое явление, так как оно направлено не на преобразование человеком социальной действительности во имя прогресса, а на приспособление к ней. Говоря иначе, революция в постмодерне уже не революция, а самоценный ситуативный проект, а также один из способов кардинального изменения своего положения в системе координат, задаваемых рамками конкретной ситуации.

В связи с невозможностью революции в постмодерне должны ли мы отказаться от этого понятия или подвергнуть ревизии его содержательный аспект?

В силу того, что современный мир утопает в противоречиях, не имеющих ясных рецептов решений, первое, что приходит в голову –

сохранить понятие революции, адаптировав его к условиям ситуативного мира постмодерна. Действительно, благодаря содержательной широте понятия «ситуация», которая включает в себя набор правил, определяющих как конкретные обстоятельства жизни человека или социальной группы, так и целой эпохи, можно вполне успешно использовать понятие революции в качестве характеристики способа трансформации одной ситуации в контексте другой.

Тем не менее мы считаем ситуативный подход к определению содержания понятия революции малооправданным. Дело в том, что революция в модерне – это в первую очередь способ трансформации социальной действительности, не мыслимой без участия масс, отстаивающих свой групповой интерес. Здесь участники революции неразрывно связаны с определенным социальным классом, интересы которого они представляют и отстаивают. Следовательно, столкновение личных амбиций участников революции всегда вторично и подчинено необходимости защиты классовых интересов и логике классовой борьбы. Тогда как в постмодерне революция – это инструмент адаптации к ситуации определенной группы лиц, для которой чаяния масс – всего лишь способ реализации собственных амбиций. Здесь творцы революции опираются не на класс, а на разрозненные социальные группы, интересы которых не могут быть сформулированы (в силу кризиса метанарраций) в виде ясных, эффективных программ действий. Все это позволяет заключить, что модерн и постмодерн вкладывают противоположный смысл в определение понятия «революция». И между этими определениями нет никакой преемственной взаимосвязи, так как для модерна революция – это всегда качественная трансформация исходных принципов организации жизни, а для постмодерна – инструмент качественной, индивидуальной адаптации к ним. Путь деконструкции содержания понятия революции применительно к ситуации постмодерна чреват опасностью внесения содержательной путаницы в культуру употребления этого термина, неразрывно связанного с породившей его эпохой модерна.

Подытоживая сказанное выше, мы можем сделать ряд заключений.

Во-первых, революция как творение эпохи модерна невозможна в рамках наступающей ситуации постмодерна.

Во-вторых, отсутствие революций в постмодерне не означает, что эта эпоха не будет знать как локальных, так и глобальных социальных потрясений. Более того, на фоне бегства элит от ответственности за результаты проводимой политики количество этих потрясе-



ний будет только расти. Тем не менее они не перерастут в революции, а всегда будут лишь ситуативными проектами борющихся за власть лиц, умело использующих и сознательно направляющих в своих корыстных целях недовольство народа существующим положением дел.

В-третьих, особенностью участия масс в ситуативных проектах постмодерна является готовность умирать не за идеи, неразрывно связанные с классовыми интересами людей, а за чувство простой симпатии к определенному лидеру и связанному с ним проекту. Говоря иначе, постмодерн – это эпоха борьбы людей не за идеи, а за эстетику, в призме которой будут преломляться их чаяния и надежды.

В-четвертых, невозможность революции в постмодерне требует не деконструкции значения этого термина, а отказа от него в пользу иного понятия, адекватно отражающего качественную трансформацию людьми в своих личных целях одних социальных ситуаций в контексте действующих правил других социальных ситуаций.

Заканчивая статью, отметим, что поиск аналога термина «революция» применительно к нуждам осмысления социальных противоречий эпохи постмодерна является сложной и – в силу роста разнообразия противоречий XXI столетия – актуальной задачей, требующей к себе отдельного дальнейшего исследовательского внимания.

## Литература

1. *Латур Б.* Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И. Полонской; под ред. С. Гавриленко. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. – 384 с.

2. *Лэш К.* Восстание элит и предательство демократии / пер.: Дж. Смити, К. Голубович. – М.: Логос, Прогресс, 2002. – URL: [http://modernlib.ru/books/lesh\\_kristofer/vosstanie\\_elit\\_i\\_predatelstvo\\_demokratii/](http://modernlib.ru/books/lesh_kristofer/vosstanie_elit_i_predatelstvo_demokratii/)

3. *Ортега-и-Гассет Х.* Восстание масс / пер. с исп. А. Гелескула. – М.: АСТ, 2016. – 256 с.

4. *Суриков И.Е.* Полис, логос, космос: мир глазами эллина. Категории древнегреческой культуры. – М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2015. – 304 с.

5. *Шульц Э.* «Революция»: к вопросу возникновения термина // Научные ведомости. Серия: Философия. Социология. Право. – 2016. – № 24 (245). – Вып. 38. – URL: <https://cyberleninka.ru/article/v/revolyutsiya-k-voprosu-o-vozniknovenii-termina> (дата обращения: 12.07.2017).

**ДВА ЭТАПА РАЗРАБОТКИ  
ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ НАУКИ:  
НА РУБЕЖЕ XX–XXI ВВ.**

*Солодухо Маргарита Натановна, Солодухо Натан Моисеевич  
Казанский национальный исследовательский технический уни-  
верситет им. А.Н. Туполева – КАИ,  
г. Казань*

**Аннотация.** В отечественной философии второй половины XX – начала XXI в. можно выделить два этапа разработки философских логико-методологических проблем науки: 1) доперестроечный этап – концепция интегративно-общенаучного знания, 2) постперестроечный этап – концепция трансдисциплинарности.

**Ключевые слова:** интегративно-общенаучное знание, общенаучные понятия, общенаучные подходы к познанию, междисциплинарность, трансдисциплинарность, концепт.

**TWO STAGES OF DEVELOPMENT OF PHILOSOPHICAL  
AND METHODOLOGICAL PROBLEMS OF SCIENCE:  
AT THE TURN OF 20th and 21st CENTURIES**

**Solodukho Margarita Nathanovna, Solodukho Nathan Moiseevich**  
*Ph.D., Senior Lecturer, Department of Philosophy Professor,  
Doctor of Philosophy, Head of the Philosophy Department  
A.N. Tupolev Kazan National Research Technical University (KAI), Kazan  
e-mail:natsolod@land.ru*

**Abstract.** In the Russian philosophy of the second half of the 20th century and beginning of the 21st, we can distinguish two stages in the development of philosophical logico-methodological problems of science: 1) pre-perestroika stage—the concept of an integrative-general scientific knowledge; 2) post perestroika stage—the concept of transdisciplinarity.

**Keywords:** integrative-general scientific knowledge, general scientific concepts, general scientific approaches to cognition, interdisciplinarity, transdisciplinarity, concept.

В отечественной философии XX–XXI вв. выделяются два периода разработки философских логико-методологических проблем современной науки, которые обращаются к процессам и результатам *междисциплинарных, общенаучных исследований*, – доперестроечный и постперестроечный.

*Доперестроечный этап* анализа междисциплинарных исследований обобщает результаты научно-технической революции главным образом середины и второй половины XX в. В его поле зрения оказывается так называемое интегративно-общенаучное знание, концепция которого была сформулирована в работах В.С. Готта, Э.П. Семенюка и А.Д. Урсула, начиная с середины 70-х гг. [1]. Этот этап открывает книга В.С. Готта и А.Д. Урсула «Общенаучные понятия и их роль в познании» (М., 1975), монография В.П. Семенюка «Общенаучные категории и подходы к познанию» (Львов, 1978).

Во второй половине 70-х – первой половине 80-х гг. на базе марксистской философии формируются две ведущие школы – московская, опирающаяся на основной вопрос философии, и ленинградская, разрабатывающая данную тему в связи с диалектико-материалистической методологией. Общенаучные категории (понятия) и их системы анализировали Н.Т. Абрамова, А.Н. Аверьянов, Б.В. Ахлибинский, Б.В. Бирюков, П.И. Визир, И.И. Гришкин, В.И. Купцов, И.Я. Лойфман, А.М. Магомедов, Э.С. Маркарян, Л.А. Петрушенко, С.П. Позднева и др. Исследованию общенаучных подходов к познанию были посвящены работы В.Г. Афанасьева, И.В. Блауберга, Д.И. Дубровского, Ю.Г. Маркова, П.В. Кузьмина, Э.П. Семенюка, А.И. Умова, В.А. Штоффа, Э.Г. Юдина и др. В конце прошлого столетия ведутся достаточно оживленные дискуссии о статусе интегративно-общенаучных феноменов. Было показано, что интегративно-общенаучные понятия являются порождением научно-технической революции XX в., они занимают промежуточное положение и служат переходным мостиком между частнонаучным и философским уровнями познания, на их базе формируются соответствующие формы и средства познания, в частности общенаучные подходы. К числу интегративно-общенаучных понятий (категорий) были отнесены понятия системы, структуры, элемента, функции, управления, информации, модели, вероятности, симметрии, асимметрии, определенности, неопределенности, линейности, нелинейности, энтропии, негэнтропии и др. Была показана их специфическая связь с традиционными философскими категориями и разнообразными

частнонаучными понятиями, были выявлены их гносеологические, методологические, аксиологические и иные функции в познании и др.

Наряду с Москвой и Ленинградом в Советском Союзе концепция интегративно-общенаучного знания активно разрабатывается в Казани, Саратове, Свердловске и некоторых других городах. Лидером группы казанских философов, исследующих различные общенаучные категории и понятия, являлся профессор И.И. Гришкин, окончивший философский факультет Ленинградского государственного университета. Сам И.И. Гришкин занимался разработкой функционально-кибернетической концепции понятия «информация». В Казанском государственном педагогическом университете под его руководством Э.А. Тайсина развивала общенаучную концепцию семиотики, Н.М. Солодухо – общенаучный гомогенно-гетерогенный подход к познанию, решение указанных проблем завершилось защитами докторских диссертаций в Петербурге, Саратове и Москве. В Казанском государственном университете концепцию интегративно-общенаучного знания исследовал прежде всего М.Д. Щелкунов, тема его докторской диссертации – «Социально-культурные основания развития и функционирования общенаучного знания (история и современность)» (Самара, 1991).

Одним из соавторов данной статьи в то время были разработаны общенаучные понятия «однородность» и «неоднородность», гомогенно-гетерогенный подход, гомогетерогеника как общенаучная область исследования [2]. Затем настал черед разработки общенаучных аспектов ситуационных познавательных феноменов, и прежде всего – понятия «ситуация» и ситуационного подхода.

Как известно, *познавательный подход* обычно характеризуется как определенный угол зрения, как выделенный аспект исследуемого объекта.

Традиционно под ситуацией понимают «совокупность, сочетание условий и обстоятельств, создающих определенную обстановку и положение» (Толковый словарь русского языка). Необходимо было перейти от популярной словарной трактовки ситуации как сочетания условий и обстоятельств (что выражает весьма ограниченный внешний смысл ситуации) к ее более глубокому пониманию: *ситуация как совокупность факторов, определяющих состояние и изменение объекта* [3, с. 5] и др.

**Постперестроечный этап** изучения общенаучных феноменов в нашей стране был связан с вынесением этой проблемы за рамки соб-

ственно науки и выходом в области прагматики, различных практик, жизненного мира. Проявлению такой тенденции служат трансдисциплинарные трансформации, возникшие на базе междисциплинарной и научно-философской коммуникации [4], на волне которых важную коммуникативную роль выполняют концепты [5].

Трансдисциплинарный феномен дал о себе знать еще на рубеже XX–XXI вв. Между тем сам термин «трансдисциплинарность» впервые был предложен в 1970 г. швейцарским психологом и философом Ж. Пиаже. Австрийский астрофизик Э. Янч поддержал идею трансдисциплинарности, считая ее координатором как дисциплинарных, так и интердисциплинарных систем обучения и инноваций. Дальнейшим шагом в развитии концепции трансдисциплинарности стал симпозиум «Наука и границы знания: пролог нашего культурного прошлого», организованный под эгидой ЮНЕСКО в Италии (Венеция) в 1986 г. Среди отечественных авторов, развивающих эту концепцию, назовем, прежде всего, профессора Л.П. Киященко [4] и представителя казанской школы философов, работающего в Ульяновском государственном университете, заведующего кафедрой философии профессора В.А. Бажанова [6].

Л.П. Киященко пишет: «Термином трансдисциплинарности в отличие от междисциплинарных мы будем называть такие познавательные ситуации, в которых по разным причинам... научный разум (как в науке, так и в философии) вынужден в поисках целостности и собственной обоснованности (прояснения условий возможного опыта) осуществить трансцендирующий сдвиг в пограничную сферу с жизненным миром» [4, с. 110]. Современный анализ трансдисциплинарных явлений сводится к изучению трансформаций ценностных приоритетов, и прежде всего – этических, в стилях мышления исследователя и когнитивных сообществ, в способах познания и решения практических задач. Л.П. Киященко поясняет, что современные исследования представляют собой гибрид фундаментальных и прагматически ориентированных исследований, и трансдисциплинарность связана с проблемно ориентированными исследованиями, направленными на решение актуальных практических задач, в числе которых глобальные проблемы человечества – экологическая, энергетическая, демографическая, информационная, проблема здоровья и др. [4, с. 110–135].

К этому можно добавить, что трансдисциплинарность усилена NBICS-технологиями, т. е. нанобиоинфокогносоциотехнологиями, и бионикой – синтезом биологии и техники. На современной стадии

развития общества достижения в области NBICS-технологий охватывают наномедицину, генную инженерию, клеточную реконструктивную медицину, успехи в области искусственного интеллекта и способны преобразовать интеллектуальные и физические возможности человека, даже изменить его облик. Все это позволяет говорить о новой стадии развития человеческой цивилизации – трансгуманизме [7].

Неслучайно поэтому В.А. Бажанов оценивает трансдисциплинарные трансформации как трансдисциплинарную революцию [8]. Здесь речь идет о революциях в смысле Т. Куна, который говорил о научных революциях. В.А. Бажанов проводит различие между трансдисциплинарностью и междисциплинарностью. Междисциплинарность предполагает кооперацию различных областей научного знания и использование близких по своему содержанию понятий и представлений. А трансдисциплинарность подразумевает исследования, идущие сквозь границы многих дисциплин, с переносом когнитивных схем из одной дисциплинарной области в другую, с разработкой и осуществлением совместных проектов исследования. Этот «перенос когнитивных схем способствует формированию особого рода представлений и абстракций синтетического характера» [8, с. 136–144].

Таким образом, в отечественной философии второй половины XX – начала XXI в. можно выделить два периода разработки философских логико-методологических проблем науки: 1) доперестроечный этап – концепция интегративно-общенаучного знания; 2) постперестроечный этап – концепция трансдисциплинарности. При этом авторами концепции интегративно-общенаучного знания были отечественные философы-марксисты; первыми авторами концепции трансдисциплинарности – зарубежные ученые и философы.

## Литература

1. Готт В.С., Урсул А.Д. Общенаучные понятия и их роль в познании. – М., 1975; Семенюк Э.П. Общенаучные категории и подходы к познанию. – Львов, 1978; Урсул А.Д. Философия и интегративно-общенаучные процессы. – М.: Наука, 1981; Готт В.С., Семенюк Э.П., Урсул А.Д. Категории современной науки. – М., 1984.

2. Солодухо Н.М. Однородность и неоднородность в развитии систем. Монография. – Казань: Изд-во КГУ, 1989. – 176 с.; Солодухо Н.М. Гомогенно-гетерогенный подход в структуре гомогетерогеники: науч.-учеб. издание. – Казань: Изд-во Казан. гос. техн. ун-та, 2006. – 100 с.

3. Солодухо Н.М. Ситуационные исследования / под ред. Н.М. Солодухо. – Казань: Изд-во Казан. гос. техн. ун-та, 2006. – Вып. 2: Типология ситуаций. – 152 с.

4. *Киященко Л.П.* Философия трансдисциплинарности: подходы к определению // *Инновационный потенциал науки. Эпистемологический анализ* / под ред. В.А. Бажанова. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. – С. 111.

5. *Солодухо М.Н.* Особенности концепта как формы познания // *Вестн. Волгогр. гос. ун-та. Серия 7: Философия.* – 2015. – № 3 (29) – С. 168–175.

6. Трансдисциплинарность в философии и науке: подходы, проблемы, перспективы / ред.: Бажанов В., Шольц Р. – М.: Навигатор, 2015. – 564 с.; *Бажанов В.А., Баранец Н.Г., Конопкин А.М.* Научные коммуникации: парадоксы в ситуациях научного обмена // *Инновационный потенциал науки. Эпистемологический анализ* / под ред. В.А. Бажанова. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. – С. 85–113.

7. *Кричевский Г.Е.* XXI век. Камо грядеши? Роль конвергентных NBICS-технологий. – URL: <http://www.rusnor.org/pubs/reviews/12585.htm> (дата обращения: 15.10.15).

8. *Бажанов В.А.* О феномене трансдисциплинарной научной революции // *Трансдисциплинарность в философии и науке: подходы, проблемы, перспективы* / ред.: В. Бажанов, Р. Шольц. – М.: Навигатор, 2015. – С. 136–144.

**УДК 340.1**

**УДК 316:1(075.8)**

## **НЕПРАВОВЫЕ ТРАДИЦИИ И ПРАВОВАЯ МАРГИНАЛЬНОСТЬ КАК УСЛОВИЯ ТРАНСФОРМАЦИИ МИРОПОРЯДКА**

*Степаненко Равия Фаритовна*  
*доктор юридических наук, профессор,*  
*Казанский (Приволжский) федеральный университет,*  
*г. Казань*  
*e-mail: stepanenkorf@yandex.ru*

*Степаненко Герман Николаевич*  
*кандидат философских наук, доцент,*  
*Казанский (Приволжский) федеральный университет,*  
*г. Казань*  
*e-mail: German.Stepanenko@kpfu.ru.*

**Аннотация.** В статье рассматриваются проблемы влияния неправовых традиций и правовой маргинальности на состояние правопорядка в мировом устройстве. Внимание авторов останавливается на осо-

бенностях проявления правовой отчужденности, «пограничности» и неадаптированности к ценностям права, нивелировании правовых традиций, в совокупности приводящих к трансформации миропорядка.

**Ключевые слова:** неправовые традиции, правовая маргинальность, антиглобализм, глобализм, отчуждение.

## THE PHENOMENON OF LEGAL MARGINALITY IN THE CONTEXT OF TRANSFORMATION OF THE WORLD ORDER

*Stepanenko Raviia Faritovna*

*Doctor of Juridical Sciences, Full Professor,  
Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan*

*Stepanenko Gherman Nikolaevich*

*Candidate of Philosophical Sciences,  
Associate Professor at the Department of Social Philosophy,  
Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan*

**Abstract.** The article examines the problems of the influence of non-legal traditions and legal marginality on the state of the law in the world order. The authors' attention focuses on the features of manifestation of legal alienation, "borderline" and non-adaptation to the values of law in the conditions of world order transformation.

**Keywords:** non-legal traditions, legal marginality, anti-globalism, globalism, alienation.

Многовариантность и альтернативность видоизменений современного миропорядка характеризуется амбивалентными процессами глобализации и антиглобализма, в каждом из которых присутствуют и порой являются доминирующим фактором дестабилизации межгосударственных коммуникаций неправовые традиции и правовая маргинальность. Для антиглобализационной процедурности свойственны неприятие и непризнание однополярности мира с его глобальным неравенством, беспрецедентной поляризацией доходов, нарастанием межнациональных и межконфессиональных конфликтов, постоянством и непредсказуемостью экологических и техногенных катастроф, возрастанием экономической зависимости, а также забвением реальных прав и свобод граждан в разнообразных формах государ-



ственности, обусловливаемым отступлением от правовых традиций международного и национального права и отчуждением от его ценностей и смыслов.

Глобализация, при всей заманчивости идеала единого миропорядка, в том числе его правовой компоненты, также является всего лишь идеей, одержимость которой прерывается демонстрацией того или иного «показательного» факта, объясняющего нежелание отдельных государственных образований пребывать в составе или же находиться в договорных правовых отношениях с доминирующим сувереном на диспаритетных порой условиях.

Перманентность состояний правовой маргинальности (на личном и коллективном уровнях), т. е. отчужденности и дезаккомодации к ценностям как международного, так и национального права, отмечается как в контекстах глобалистского, так и антиглобалистского направлений. Мейнстрим правовой «пограничности», двойственности и правового инфантилизма наполняет собой содержание всех происходящих ныне государствопреобразующих сценариев, доводя их авторов и участников порой до абсурда или же катастрофических эпилогов. Итогом таких преобразований становятся существенные изменения территориальных границ государств, смена политических режимов и т. д., осуществляемые неправовыми способами.

Драматизация описываемых событий оказывается далеко не лишней, когда реализация отдельных замыслов акторов глобализма и антиглобализма приводит к бесправной и беспощадной состязательной схватке и конфликтам, бесполезной гибели Человека, во имя каких бы целей она не случалась. Упование на право – как *разумную и справедливую меру Свободы и Равенства* [4, с. 25–33] – утешает, обнадеживает и разочаровывает одновременно. Но так ли велики и универсальны его возможности? В условиях многовекового нивелирования его смыслов и идеалов, использования правовых механизмов в качестве колоссального инструментария по борьбе с инаковостью и неконформизмом, приспособления закона к единоличным интересам органов власти отдельных государств оставляет, как правило, вне их поля зрения интересы общества, личности. В таких случаях негативный исход событий для Человека зачастую неизбежен, так же, собственно, как и для установления социального порядка в государственных устройствах.

Человек как существо надеющееся (*homoesperans*), страдающее (*honorasciens*), отрицающее (*homonegans*), играющее и т. д. «изобрело»

и развивало для себя Право как тот институт, который должен был охранить и защитить его, его семью и близких от внеправовых покушений на его жизнь, свободу, честь, достоинство, имущество и др.

Узурпация этого права в обход интересов и прав Человека, в интересах сообщества или его отдельных групп означала и означает, как правило, несправедливость по отношению к себе самому, своим близким. Перестав быть обычным, позитивное право, исполняя свою социальную роль, выстраивало и диктовало стереотипные модели поведения в обществе и нормативность долженствования, отклонения от которых обеспечивались репрессивными санкциями. Унификация и строгое ранжирование поведенческих моделей при помощи предписаний позитивного права и даже с учетом законом признанных естественных прав – притязаний – не смогли, однако, заставить Человека перестать представлять себе совершенное, справедливое и разумное законодательство, идеальный законопорядок, правовое и демократическое государство с атрибутивными нравственными постулатами Справедливости, Правды, Равенства, Свободы (идеальное право).

Концептуальность антитезы реального и идеального права обнаруживает в континууме права вообще и правового сознания личности в частности, перманентное присутствие феномена отчужденности, объясняемой нами при помощи общеправовой категории «правовая маргинальность». Термин «маргинальность», введенный в научный оборот одним из основателей Чикагской социологической школы Робертом Эрза Парком в работе «Человеческая миграция и маргинальный человек» (1928), использовался в тот период для описания качеств «раздвоенности», «пограничности», «конфликтности» Человека, вовлеченного в сложнейшие миграционные процессы и их последствия, в большей степени вопреки его желаниям.

По мнению отдельных исследователей современной маргиналистики, в основе понимания и объяснения феномена маргинальности Р.Э. Парком лежала фундаментальная философская категория «отчуждение» в изложении известного немецкого философа Г. Зиммеля.

Серьезный пласт зарубежных и отечественных научных исследований в области социогуманитаристики обратил на себя пристальное внимание и ученых-правоведов. В 90-х гг. прошлого столетия в научный оборот юридической науки было введено понятие «маргинальное поведение» (В.В. Оксамытный), позднее, в диссертационном исследовании «Общеправовая теория маргинальности» (Р.Ф. Степаненко), помимо вновь вводимых категорий: маргинальная личность,

маргинальное правосознание, правовой статус маргинальных индивидов, – обосновывается, в числе многих других, положение о необходимости формирования самостоятельного юридического направления – правовой маргиналистики и целесообразность исследования феномена маргинальности в праве на двух уровнях:

1) междисциплинарном, включающем в себя: философско-правовые, социолого-правовые, историко-правовые, социально-психологические, политическо-правовые, экономико-правовые и другие аспекты познания феномена правовой маргинальности;

2) институциональном (непосредственно в формате теории права и государства, а также при помощи и содействии внутри- и межотраслевых связей юридической науки: конституционного, административного, уголовного, гражданского права, права социального обеспечения, криминологии и др.).

Представляется, что именно отсутствие системных разработок и выводов по вопросам исследования феномена маргинальности на уровне общей теории права характеризует содержательную разрозненность немногочисленных работ в юридической науке. При внешнем сходстве формулировок, встречающихся в исследованиях ученых-юристов, отдельные работы по этой тематике, как правило, носят описательный либо сугубо прикладной характер, или же в них анализируются труды исследователей из сферы социогуманитарных наук по вопросам общесоциальной, культурной, статусной и других типов маргинальности, но не выявляются достаточным образом причинность и сущность, специфика и механизмы формирования, пути решения проблемы именно юридических свойств маргинальности.

Если рассматривать общеправовую теорию маргинальности в качестве самостоятельного вида научной рациональности, которую предстоит конструировать усилиями ученого сообщества юристов (с привлечением представителей иных наук), следует отметить, что такая потребность давно существует. Критерием общенаучной значимости этой проблемы для юриспруденции является изучение, объяснение и изменение взглядов на правовую и в целом каузальную природу феномена маргинальности, которая рассматривалась и рассматривается преимущественно как негативное явление, связанное с неустойчивостью в основном социально-экономического положения личности в обществе, или же в контексте отдельных проблем социальных и политических преобразований.

Выдвигаемые современной общеправовой теорией маргинальности проблемы и гипотезы по месту и назначению в структуре общей теории права экстраполируются, прежде всего, из сферы изучения вопросов правового поведения личности и его видов, в которой теоретическое правоведение объясняло маргинальное поведение преимущественно как один из видов правомерного поведения, а теория уголовного права и криминология – как допреступное, преступное и постпреступное. Кроме того, в рамках цикла уголовно-правовых дисциплин делается попытка обоснования и выделения самостоятельного вида преступности – маргинальной преступности [3], – что вытекает из постулирования феномена маргинальности в контексте Резолюции Генеральной Ассамблеи ООН, определяющей его как социально опасное явление.

Еще в 1990-х гг. в Резолюции Генеральной Ассамблеи ООН от 14.12.1990 № 45/12 *маргинальность* рассматривалась как негативное, социально опасное явление, характеризующееся наличием в современных государствах значительного числа «рискогенных» групп переселенцев, мигрантов, беженцев, несовершеннолетних, воспитывающихся в неблагополучных семьях, лиц, злоупотребляющих спиртными напитками и наркотическими средствами, и др. с устойчивыми стереотипами нежелательного поведения [2].

Устранение отмеченной рассогласованности в узкоюридическом и общеправовом понимании маргинального поведения и маргинальности в целом, являясь одной из важных задач и рассматриваемых проблем общеправовой теории маргинальности, обуславливает актуальность и целесообразность концептуального исследования этих категорий и феноменов. Для этого, повторимся, в рамках выстраиваемой нами концепции было введено обобщающее операциональное определение – «правовая маргинальность», – в структурное содержание которого, в частности, входят такие элементы, как субъекты правоотношений в сфере юридической маргинальности: 1) государство, органы государства, организации и граждане, которые в силу своих должностных и иных полномочий и компетенций должны осуществлять правовую политику, направленную на минимизацию и противодействие процессам маргинализации; 2) маргинальная личность как специфический субъект права, идентифицируемый в качестве такового: а) в силу маргинального социально-экономического («пограничного», двойственного, отчужденного) положения, вызванного рядом причин, в том числе темпорально-топологического характера;

б) в зависимости от субъективных, этнокультурных, социально-психологических и других особенностей поведения, характеризующегося индифферентным, нигилистическим или агрессивным отношением к нормам права. Последнее интенсифицирует такие деструктивные особенности правовой маргинальности, которые в условиях возникающего когнитивного диссонанса в структуре личности, оказавшейся в отчужденном положении (ситуации), детерминируют состояния сублимации, эскапизма, фрустрации и протестных реакций (бунт, мятеж, революции), что особенно важно учитывать до наступления периодов трансформаций законо- и миропорядка.

Исключительную общественную опасность для устойчивости и национальной безопасности государственных образований сегодня представляют такие крайне опасные формы правовой маргинальности, как ксенофобия, экстремизм, терроризм. С точки зрения теории предупреждения правонарушений, составной частью которой должна, по-нашему мнению, являться общеправовая теория маргинальности [5], исследование отмеченных особенностей и закономерностей искомого и познаваемого феномена представляет особое значение для поиска алгоритмов стабильного функционирования законо- и миропорядка *на основе верховенства правовых законов.*

Маргинальность как «удаленность от некоего символического центра» и ее истоки лежат не только в биопсихологической и социокультурной структурах личности, но и принципах функционирования государственных устройств и их правовых систем. Ритуализм (безразличие) последних к законным притязаниям, интересам и правам Человека значительно усиливает маргинальные позиции, в которых воплощаются противоречия структурных образований – общества и государства. Маргинальные феномены крайне трудно поддаются контролю, управлению и расчету. «Это гениальность и сумасшествие, подвиг и преступление», это то, что нельзя гарантировать и от чего невозможно застраховаться. Трансцендентность, характеризующая маргинальность, травмирует психику и трансформирует личность, справедливо отмечает С.П. Гурин [1, с. 39–40].

Действительно, с точки зрения социальной философии и юриспруденции правовая маргинальность, с одной стороны, «освобождает» от необходимости выполнения юридических императивов, в особенности неправового характера. С другой – делает человека уязвимым, модифицирует его психику, ведет к диссонирующим состояниям его статусно-правовых положений. Такой человек «балансирует»

на грани правомерного и противоправного поведения, заранее провоцируя и обрекая самого себя на «раздвоенность», конфликт с существующим порядком. В этой связи особенно важным для социогуманитарной науки, и прежде всего правоведения, становится изучение таких особенностей маргинальной личности, как инфантилизм, аномия, агрессия, аутоагрессия и многое другое, ведущее к совершению правонарушений, в том числе преступлений.

«Маргинальность» как сложное и многоаспектное явление в интерпретациях правоведения должна иметь научное обоснование своего присутствия в международном и национальном правовом пространстве, личностном бытии. Необходимо изучать особенности, закономерности и эмерджентные характеристики социально-правовой сферы, личностной психологии, правовой идеологии, общее состояние правовой культуры, качество действующего законодательства, договорных отношений, способных/неспособных минимизировать причины и последствия процессов маргинализации, порождающих правовую и социальную аномию. В изучении поведения и деятельности субъектов права юридическая наука должна выявлять наличие признаков и причинности отчужденности и «пограничности» к истинным (не ложным) ценностям действующего законодательства, устанавливать формы противодействия негативно-правовым последствиям влияния этого феномена, причем не только со стороны граждан, но и органов государства, общественных организаций и должностных лиц, в силу своих компетенций обязанных противодействовать развитию и распространению неправовых традиций и правовой маргинализации, выступающих условиями значительных трансформаций разнопорядковых структурных образований.

Важно учитывать, что правовой сфере общественной жизни (не в меньшей степени, чем другим социальным областям) свойственны динамизм, транзитивные процессы, существенные изменения уровня и качества правосознания и правовой культуры, складывающиеся в процессе соприкосновения людей с паллиативно изменяющимися целями и задачами юридической практики и парадигмы правоприменительной политики в целом, особенно остро воспринимаемыми маргинальными субкультурами.

Рассмотрение состояния трансформаций современной правовой действительности, в том числе факторов, прямо либо опосредованно нивелирующих ценность Человека, принципов права, самого права и многого другого, требует от социогуманитаристики выдвижения

доктринальных обоснований по возрождению позитивных исторически сложившихся правовых традиций, а также по преодолению правовой маргинальности, отдаляющей и отделяющей правовую реальность и миропорядок от самой *идеи права*.

### Литература

1. *Гурин С.П.* Проблема маргинальности в философской и религиозной антропологии: дис. ... д-ра филос. наук. – Саратов, 2003. – С. 39–40.

2. Руководящие принципы Организации Объединенных Наций для предупреждения преступности среди несовершеннолетних. Резолюция Генеральной Ассамблеи ООН от 14.12.1990 № 45/112. Приняты в Эр-Рияде. – URL: <http://base.garant.ru/12123837/>

3. *Садков Е.В.* Предупреждение преступности в маргинальной среде молодежи: дис. ... канд. юрид. наук. – М., 1994; *Корнилова О.А.* Маргинальная личность как предпосылка формирования студенческого экстремизма: дис. ... д-ра псих. наук. – М., 2012; *Маргинальная преступность: комплексное исследование / под ред. Н.А. Лопашенко.* – М., 2010. – 208 с. и др.

4. *Степаненко Р.Ф.* Проблемы правопонимания в исследовательских практиках общеправовой теории маргинальности: опыт методологии междисциплинарности. *Право и государство: теория и практика.* – 2015. – № 6 (126). – С. 25–33.

5. *Степаненко Р.Ф., Степаненко Г.Н.* Теория предупреждения правонарушений: общеправовые и логико-методологические проблемы. *Образование и право.* – 2017. – № 2. – С. 158–162.

**УДК 165.2**

### **РЕВОЛЮЦИОННЫЙ КЛИЧ – 2017: «ЛИКВИДИРОВАТЬ МЕТОДОЛОГОВ КАК КЛАСС!»**

***Фатенков Алексей Николаевич***  
*доктор философских наук, профессор,*  
*факультет социальных наук,*  
*Нижегородский государственный университет*  
*им. Н.И. Лобачевского*  
*e-mail: kfa@fsn.unn.ru*

**Аннотация.** Критически, в контексте нечуткости к уникальному, рассматривается роль методологии и ее посредничества в интеллектуальных практиках. Приводится избранная доксография критического восприятия экспансии метода. Инструментарием, позволяющим кор-

ректно (самокритично) обсуждать методологическую парадигму как таковую, является, на взгляд автора, экзистенциальная диалектика.

**Ключевые слова:** методология, посредничество, ликвидация, революционный клич, диалектика.

## THE 2017 REVOLUTIONARY CALL: “LIQUIDATE METHODOLOGISTS AS A CLASS!”

*Fatenkov Aleksey Nikolaevich*  
*Doctor of Philosophical Sciences,*  
*Full Professor at the Department of Social Sciences,*  
*Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod*

**Abstract.** The article critically, in the context of inconsideration towards the unique, examines the role of methodology and its mediation in intellectual practices. We offer a selected doxography of the critical perception of the method expansion. Existential dialectics, in the author’s view, is the tool allowing to correctly (self-critically) discuss the methodological paradigm as such.

**Keywords:** methodology, mediation, liquidation, revolutionary call, dialectics.

Немцы небезосновательно утверждают (а немецкое слово в философии весомо): “*Wer nichts ordentliches kann, macht Methodologie*”. В хрестоматийном русском переводе: «Кто не способен ни на что путное, занимается методологией». Речь не о луддитском погроме инструментализма, не о тотальном ниспровержении правил и не об анархистском эпистемологическом правиле, позволяющем все. Не о постулативной отмене всякого априоризма и не о заведомой подчиненности формы содержанию. Не о рационалистической мольбе на принцип тождества бытия и мышления и не о культуре мистической или наркотически детерминированной трансгрессии. Речь – всего лишь – об избыточном опосредствовании в актах восприятия, представления, разумения. Об инструментарии, институциях и агентах этого излишнего опосредствования, при котором – скорее намеренно, чем произвольно – выхолащивается субъектность поучаемой методологами познающей персоны и – скорее скрытно, чем откровенно – с объективистским прикрытием незаслуженно тешится самолюбие поучающих. Методологи – провокаторы ложной неопределенности.



Догматики объективируемого сомнения (фигуры Сократа и Р. Декарта тому подтверждение). Адепты бессодержательной добавленной стоимости. Капиталистические (по исторической данности или в перспективе) экспроприаторы человеческого духа, хотя и рядятся порой, подобно афинянину-майевтику, в тогу бескорыстия.

Сократ местами опаснее софистов. Те не фетишизируют знание, подчиняя его жизненной эмпирии. Да, потакая при этом посредственности: текущим запросам толпы – соответствующие, релятивистского толка суждения и мыслительные приемы. Но для себя и, возможно, для кого-то еще – не обязательно то же самое. Декларируемый софистами радикальный релятивизм допускает положение и об относительности относительного. Да, они торгуют интеллектуальным продуктом – но прежде всего уловками (а торговля и обман всегда идут рука об руку, и обижаться тут не на что). Софисты никого не неволят трансцендентными смыслами и образцами. К их деятельности, она того заслуживает, можно относиться как к игре, клоунаде и шутловству: не хочешь – не участвуй в развлекательном шоу, оставь без внимания. Сократ – в адекватной, думается, реконструкции Ф. Ницше [3, с. 21–27] – шут, который исподволь требует, чтобы его воспринимали всерьез. Верно и встречное: про тирана в облике паяца. Он ведь «посвященный» – посредник между объективной истиной и бредущими к ней, но «скромно» подсобляет при интеллектуальных родах мальчикам: чистит их авгиевы конюшни, не забывая, наверное, и о своей (в манерно-лукавом контексте «знаю, что ничего не знаю...»). Однако если истина рациональна и инвариантна, то единственен и путь к ней, и применяемый инструментарий. Тогда достаточно одного умника, который подобрал ключ к заветной двери. Остальные вынуждены выстраиваться в очередь за ним и терпеть его методологическое глумление (недобрую, бездушную иронию, ехидство сбивающих с толку мелочных вопросов): майевтически имеющий истину делиться ею так запросто, без витиеватостей, ни с кем не собирается. Никакая ученость от плебейства не избавляет. Попытка небесчувственного оправдания – дескать, истина и приобщение к ней даруют каждому из нас удовольствие (или хотя бы добавляют нам новую ценность) – моментально рушит парадигму рационализма – и гносеологически, и аксиологически. Удовольствие – страсть, и чистому разуму она только в помеху. Приговором демократов-афинян, чашей с ядом Сократ еще легко и вовремя отделался. Вердикт Ницше, услышанный, стал бы для него жизненной катастрофой. Итоговый выпад

здорового иррационализма (и солидарного с ним экзистенциального реализма): Сократ старается все разложить по полочкам, всё обосновать и доказать – но то, что может быть доказано, не имеет большой цены, и напротив, бесценно то, что доказано быть никогда не может.

Если действительно умный и доброжелательный, возвысь до своего уровня хотя бы еще одного человека; вручи, подари освоенное тобой (насколько дар в твоей власти). Сделай это прямо, открыто, без ложной скромности – и одновременно без позерства и самолюбования. И без методологических каверз и проволочек – сохраняя стиль и изящество в содержательных формах преподносимого материала.

Диктат методологов полон фарса, ибо крепится, по обыкновению, эгалитаристскими иллюзиями: идеями о том, что все люди по природе своей стремятся к истине и у всех у них (за анекдотичным исключением разработчиков эвристического инструментария) примерно одинаковые познавательные способности. Вместе с тем внедрение метода – априорный знак недоверия к его пользователям: как бы те не вышли за рамки дозволенных схем и калькуляций. То, на освоение чего (и на обучение кого) ориентирован «набор достаточно простых приемов, правил и инструментов», предстает формализованным (обезличенным) статистически значимым массивом единиц. Редкое и уникальное остается за кадром. «...Идеалом методологии, в сущности, является тавтология...» [1, с. 158]. Укол Т. Адорно в данном случае справедлив. Не спасают здесь и герменевтические потуги: перемещенные в плоскость интерсубъективной общезначимости, они девальвируют экзистенциальные смыслы интерпретируемого, подгоняют их под шаблоны «спроса и предложения». У Адорно за «тавтологией» маячат «отождествление» и «тождество». Ложь тавтологии обусловлена для него не только несправедностью отождествления (всегда чего-то неравного, различного), но и несправедностью самого тождества (априори косного, недвижимого). Для Ф.Г. Юнгера принцип тождества верен: он залог надежности, препятствие для сползания в механистическую каузальность и функционализм. Но повторяемость, отличная от тождественности своей тотальной, неразборчивой динамичностью, плоха: отдат мертвечиной, дезинфицируемой редукцией всего сущего к машиноподобной среде. Философ настаивает: методически работающий рассудок не способен ни на что иное, как только монотонно «разделять связанное и связывать раздельное», из раза в раз пасуя перед неразложимым и неделимым. Методическое мышление, хронически аналитичное, не в состоянии дать, вернуть человеку ощущение надежности. Оно фиксирует лишь «причинно-следственную обуслов-

ленность, но не описывает преэксистенцию, коэксистенцию...», т. е. собственно человеческое существование. Наконец, оно, фетишизируя научный способ освоения мира, самоубийственно дробит благоволящую ей институцию на отдельные фрагменты [6, с. 160–167]. М. Хайдеггер отмечает, что метод не столько препровождает нас к сути вещей, сколько ограничивает для нас, заранее и жестко, предметную область и направленность изысканий [5, с. 285]. Немецкому почвеннику вторит кочующий по миру «франкфуртец»: в самом деле, «мы не можем что-либо понять ни в одном методе, если мы ничего не понимаем в предмете» [1, с. 142]. Ажиотаж вокруг методологии объясняется, по Адорно, тем, что по причинам философского и социального характера распались «устойчивые точки ориентации», «основные онтологические структуры» [1, с. 156]. С культурно-географическими соседями солидаризируются французские интеллектуалы. Во «Введении в медиологию» Режи Дебрэ приводятся нелицеприятные для методологов-инструменталистов слова Р. Барта: «Бесплодие угрожает всякому труду, который непрестанно провозглашает собственную волю к методу» (цит. по: [2, с. 268]). Цитата оттеняет здравую мысль самого медиолога об иллюзорности осуществить передачу культурно значимых смыслов сугубо техническими средствами [2, с. 20].

В кругу французских экзистенциалистов «проблемы метода» обстоятельно эксплицированы в одноименной работе Ж.-П. Сартра. Ее рассмотрение любопытно в силу образующегося концептуального перекрестка: 1) той же, что и в настоящем тексте, полемикой с формалистическим универсализмом; 2) иным – номиналистическим, не реалистическим (как у автора статьи) – основанием экзистенциалистской позиции. В двух словах о различии взглядов. Мэтр настаивает: «...тотализация никогда не бывает завершенной... тотальность существует в лучшем случае лишь в виде *детотализированной тотальности*» [4, с. 76]. Позволю себе возразить: существует по меньшей мере одна тотальность как таковая – тотальность (континуальность) сущего; именно она «ответственна» за появление жизни и человека, и в этом ее недевальвируемая ценность; однако за рамками антропогенеза (и потенциального «очеловечивания» мира) о преимущественном позитиве тотальности и многих (если не большинства) видов тотализации говорить опрометчиво.

Ж.-П. Сартр прав, утверждая, что философия в определенном ракурсе и есть метод – орудие борьбы. Я уточнил бы: каждый философ для себя методолог – за вычетом гениев (им рефлексировать над инструментарием ни к чему), да и то не всех (гений-рационалист по-

неволе методолог). Быть настройщиком инструментов для некоторых – еще куда ни шло. Стать им для всех – испортить все напрочь. Тогда «метод становится равнозначным террору из-за упорного отказа *проводить различия*, его задача – тотальная ассимиляция, достигаемая минимальными усилиями. Речь идет не о том, чтобы осуществить интеграцию многообразного как такового, сохраняя за ним его относительную самостоятельность, а о том, чтобы его уничтожить; так, постоянное движение к *отождествлению* отражает унифицирующую практику бюрократии» [4, с. 48]. Философа беспокоит в первую очередь принудительное объединение и уравнивание. Он оправданно ищет поддержку в диалектике: да, та препятствует редукции, «совершает обратное действие – преодолевает, сохраняя» [4, с. 140]. Но это лишь одна из сторон диалектического канона. Другая требует – *сохраняя, преодолевать*. А стало быть (для экзистенциального реалиста), не поддаваться фетишизации множественности и скрывающейся за ней аналитичности. Сартр, как экзистенциальный номиналист (для него изначально сущее дробно), не всегда, думается, адекватно осознает угрозу тотальной дифференциации, прокладывающей путь постоянно постмодерна. Проективный метод французского интеллектуала оказывается, по сути, вариантом негативной диалектики, размывающей все бытийные точки опоры. Отрицать налично данную негативность и стремиться «к тому, чего *еще не было*» [4, с. 88]. И что? И останешься в пустоте. В невесомости стремлений, не подкрепленных правдой настоящего, которая, пусть редкими крупинками, встречается здесь и сейчас и не переносится в будущее автоматически, попутно с отрицающими нечто усилиями субъекта.

Странным, если не выразиться жестче, выглядит намерение Ж.-П. Сартра откреститься от «восстановления в правах иррационального» [4, с. 81]. Не о всяком же иррациональном спор – об атрибутивно присущем людям. Ведь сам признает, что «человеческая боль, нужда, страсть, страдание – это жесткие реальности, которые не могут быть ни преодолены, ни изменены знанием...» [4, с. 16]. Но, признав и не без эмоций выразив, переключается на объективистский лексикон, инородный для человекоразмерной философии даже в методологическом аспекте. Однако несмотря на указанные расхождения экзистенциальный реалист всецело поддержит и номиналистически, по-сартровски обоснованную мысль [4, с. 56–57] об особой значимости в методологии иерархически посредствующих звеньев, позволяющих с минимальными смысловыми потерями подбираться к конкретно-единичному.

Концом методологического принуждения может стать не только анархо-эгалитарный исход, крах любых иерархий, но устранение лишь иерархий-фикций и иерархий-вульгат вкупе с освобождением от всякого эгалитарного наива и натяжек по части равенства.

Когда на календаре 17-й г. (пишется летом 2017-го), не столь уж эпатажен там и тут слышимый клич: «Ликвидировать методологов как класс!». Не то чтобы вовсе не нужны те, кто думает и наставляет, как должно думать и действовать. Нет. Ни одного худого слова учителям, содержательно возвращающим нас! И советчиков не стоит «посылать» всех без разбору. Надо, однако, попытаться понять – и потенциальным наставникам, и их подопечным, – что максиме методологической воли никогда не достичь уровня не то что всеобщего, но даже регионально-отраслевого законодательства, и что подобное положение дел никак не снизит уровень человеческого взаимопонимания за рамками словарных значений из школьной программы. Если сам себе не методолог, рассчитывать на многое в процессе *познания* не приходится (эта мысль порой прочитывается и в текстах штатных инструменталистов от Р. Декарта до Б. Латура). Мера познанного зависит от характера взаимосвязи средств и предмета познания – собственно, от твоего характера прежде всего. В стремлении и акте *понимания* (себя и иного) методология практически вообще не у дел. Отточенный инструментарий пасует здесь перед здоровой иррациональностью субъекта. Никаких поблажек фанатизму, беснованию толпы и юродивого. Никакого прельщения мистикой. Никаких поклонов религии, намеков на ее обязательность или желательность. Природный дар, душевная склонность и случай играют тут, в смысло-жизненных прозрениях, заглавную роль.

## Литература

1. *Адорно Т.В.* Введение в социологию / пер. с нем. Б.М. Скуратова; под ред. О.В. Кильдюшова. – М.: Праксис, 2010. – 384 с.
2. *Дебрэ Р.* Введение в медиологию / пер. с фр. Б.М. Скуратова. – М.: Праксис, 2010. – 368 с.
3. *Ницше Ф.* Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / пер. с нем. Е. Герцык и др. – М.: Культурная революция, 2005. – 880 с.
4. *Сартр Ж.П.* Проблемы метода // Проблемы метода. Статьи / пер. с фр. В.П. Гайдамака. – М.: Академический проект, 2008. – С. 7–174.
5. *Хайдеггер М.* Исток искусства и предназначение мысли // Работы и размышления разных лет / пер. с нем. А.В. Михайлова. – М.: Гнозис, 1993. – С. 280–292.
6. *Юнгер Ф.Г.* Совершенство техники. Машина и собственность / пер. с нем. И.П. Стребловой. – СПб.: Владимир Даль, 2002. – 559 с.

## ИНФОРМАЦИОННАЯ РЕВОЛЮЦИЯ КАК ТРАНСФОРМАЦИЯ БЫТИЯ

(проблемное поле явления)

*Федорова Жанна Викторовна*

*кандидат филологических наук, доцент,*

*Казанский государственный энергетический университет,*

*г. Казань*

*e-mail: fedorova\_zhanna\_v@mail.ru*

**Аннотация.** В статье анализируется процесс трансформации общества и человека, связанный с феноменом информационной революции и формированием нового типа медиа. Автор обосновывает положение о том, что изменение бытия становится тотальным, проявляясь в его материальной, социальной и духовной формах. Показана роль информационных технологий и медиа в создании нового облика современной эпохи, в изменении сущности человека. Сделана попытка осмыслить проблему ограничения медиасферы, ее амбивалентность и неоднозначность.

**Ключевые слова:** инфомационная революция, трансформация, информация, коммуникация, медиа, ограничение, регулирование.

## INFORMATION REVOLUTION AS A TRANSFORMATION OF THE BEING

(the problem field of the phenomenon)

*Fedorova Zhanna Viktorovna*

*Candidate of Philological Sciences, Associate Professor,*

*Kazan State Power Engineering University, Kazan*

**Abstract.** The article analyzes the process of transformation of society and individuum connected to the phenomenon of the information revolution and the formation of a new type of media. The author justifies the view that changes of the being become total, showing up in its material, social and spiritual forms. We show the value of information technologies and media in the creation of a new appearance of the modern era, as well as in the

change of the essence of man. An attempt is made to comprehend the problem of restriction of the media sphere, its ambivalence and ambiguity.

**Keywords:** information revolution, transformation, life, information, communication, media.

В своих размышлениях о сущности информационной революции будем опираться на тезис М. Кастельса о том, что она есть «перелом» не только в материальной сфере жизни общества, но и в культуре, при этом ядром данной трансформации является коммуникация и ее каналы [см.: 1].

Как и любой диалектический «скачок», информационная революция обладает потенциалом тотального преобразования бытия. Невозможно найти такую его форму, которая бы ею не затрагивалась. Как итог, системообразующим фактором жизни общества становится информация, влияющая на состояние политической, экономической, культурной и других его составляющих: «Речь идет о становлении глобальной информационной индустрии <...> о роли знаний, информации в экономическом развитии, появлении новых форм “электронной” демократии, структурных сдвигах в занятости» [2, с. 13]. Более того, информационная революция уже может восприниматься «...как определяющий фактор современного общества», который обусловил «...массовое потребление, стандартизированное производство» [3, с. 15]; в контексте данной реальности массовое потребление, в том числе и информации, становится стилем жизни и образом мышления современного человека. И если традиционные СМИ, как писал Г. Маркузе, поглощают лишь «индивидуальные мысли» [4, с. 21], то современные медиа претендуют уже на человека в целом, захватывая сознание и организм в оковы виртуальной реальности и превращая в биологический вид «человек кликающий», а окружающий мир – в реальность «кнопочной культуры» [5, с. 43–46].

Информационная революция задевает слишком большой пласт онтологически и аксиологически значимого. Как отмечает С.К. Шайхитдинова, «в результате то, что еще вчера представляло ценность для большинства, списывается “за ненадобностью” без оглядки на тех, кто не способен, “смеясь”, расставаться со своим прошлым, в котором, возможно, и заключается весь смысл их жизни» [6, с. 4]. Это свержение традиционных ценностных императивов, аннигиляция устойчивых и привычных форм бытия обусловили динамическое единство неопре-

деленности и новой модели мира, подмену коммуникации ее имитацией, отчуждение и самоотчуждение человека.

Информационная революция, как, собственно, и любая другая, есть отклонение от «нормального» хода вещей, и событийность ее – максимальна. Более того, максимальна и ее антропологическая составляющая – то, что в обобщенном виде можно определить как «антропология революции» [см.: 7] – именно субъекты (участники, акторы), вовлекаясь в любую революцию (политическую, научную, эстетическую, информационную), способствуют тому, чтобы событие и было определено как революционная перемена. При этом сам субъект в это событие оказывается эмоционально вовлеченным: воодушевленным, разочарованным, переосмысливающим знаки и символы произошедшей трансформации, превращающим общественный перелом в часть личного опыта.

В информационную революцию вовлечены многие участники, сознательно конструирующие ее событийность и значимость, идейные противники и те, кто вынужден приспособляться к последствиям. Так, последствием информационной революции является невозможность противостоять информационным технологиям, ибо человек XXI в. ими «узурпирован». Не в последнюю очередь это касается рекламы, которая по своей сути становится «вторжением» в сознание индивида посредством «скользящих» медиаресурсов. И если мы можем отключить звук в моменты рекламных пауз на ТВ или радио, то передвигаться по улицам городов с закрытыми глазами мы не в состоянии. А только так стало бы возможным игнорировать навязываемые сознанию формы рекламы через многочисленные рекламные конструкции (биллборды, растяжки, тумбы и т. д.), заполнившие общественные пространства.

В конце XX в. современный французский философ Ален Бадью сформулировал метафору «подшивание философией», имея в виду состояние связанности философии с той или иной культурной формой, запараллеленность философии и других типов мировоззрения. Эту же метафору можно применить к современному информационному обществу, ибо подключение индивида к публичной коммуникации, его «подшивание» к ней и ею можно рассматривать как срез социальности.

Современные медиа, сформированные информационной революцией и ставшие ее конститутивным и даже атрибутивным принципом, приобрели всеобщий характер, их деятельность затрагивает уже основы общества: “That is because of the essential role which mass-



media plays in politic area. This tool helps people to create a value system and suitable patterns for every-day life”<sup>15</sup> [8, p.53]. Поэтому, видимо, существует постулат, согласно которому свобода информации должна «ограничиваться» идеями общественного блага и социальной ответственности, ибо “Freedom is preference and personal privilege, which is reflected through the social obligations and laws”<sup>16</sup> [8, p. 52].

Проблема ограничения/регулирования информационных потоков – не нова. Она возникает, существует и развивается в той или иной форме в любой системе социокультурных отношений. Но неизбежной становится в эпоху «медиакратии».

Регулирование информационных потоков, ограничение книжности, словесности, информационного пространства, сужение права выбора, свободы слова или вообще исключение этих категорий из человеческого бытия, несомненно, вызывает духовное отторжение. Однако у этого явления есть и противоположный эффект, так как отбор информации служит одним из важнейших механизмов предохранения общества от хаоса, защиты его обобщенной нравственной организации. И в этом состоит двойственный (амбивалентный) характер регулирования. И поэтому можно даже говорить о некой *позитивности* информационных фильтров как ограничителе непристойного бытия. Регулирование позитивно вопреки собственному настрою на негативность; внешне наполненное онтологической негативностью, оно внутренне меняет это содержание на противоположное и в социокультурном контексте служит уже условием для становления позитивности, оставляя «за бортом» культуры лишнее.

Традиционен негативный взгляд на любые запреты/ограничения, что представляют собой «несвободу» в противовес свободе слова, мнения, выбора, информации. Одновременно уже понятно, что и отсутствие данного социального механизма ведет к нивелированию культурных ценностей и традиций, наполнению информационного пространства опасной информацией и, как следствие – к изменению сущности социальных связей и процессов. В отсутствии ограничивающих начал человек и общество трансформируются, что проявляется в глобальной «медиазации» («объект-объектности») материальной (экономической), политической и духовной сфер.

---

<sup>15</sup> Роль медиа в формировании политических ориентаций, системы ценностей, бытового поведения очень велика.

<sup>16</sup> Свобода – это преимущество, привилегия личности, закрепленные в обязательных социальных и правовых нормах.

В условиях информационной революции и развития информационно-коммуникационных технологий, несущих преобразование мира идей и мира вещей, необходимы формы ограждения реципиентов – пассивно воспринимающего большинства – от произвола агентов – идеологически активного меньшинства, стремящегося воздействовать на формирование вкусов, ценностей и потребностей общества. Избыточная и неконтролируемая свобода ведет к вседозволенности, которую возможно ограничить только властью – и как институтом со всеми вытекающими из нее властеотношениями, и властью над собой, что также связано с волевым усилением. В этом смысле ограничение может рассматриваться как конструкт, обеспечивающий наличие пристойности/культурности и отсутствие всем известных паракультурных явлений типа сленга, жаргона, брани, насилия, вульгаризации, пошлости.

Уместно в этом контексте привести слова Фазиля Искандера: «Вышло так, что свобода оказалась по зубам далеко не всем. Ведь свобода – это, прежде всего, добровольное, радостное самоограничение человека». Механизм самоограничения опирается на фундаментальные свойства человеческой психики и служит, по определению З. Фрейда, привратником для нецензурного, которое стремится занять свое место в культуре. Самоограничение рассматривается как избирательный барьер между системой бессознательного с одной стороны и сознательного – с другой. В противостоянии сознательного/бессознательного с осознанным, культурным коррелирует «пропуск, модификация, перегруппировка» [9, с. 86–87]. Тогда как бессознательное – сфера инстинктивного, иногда разрушительного, ничем не ограниченного и никак не регулируемого.

Цель самоограничения состоит в сознательном избегании определенных тем, действий, явлений. Добровольно принятые ограничения – появление механизмов человеческого Я, связанных с разумной оценкой данности.

## Литература

1. *Кастельс М.* Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
2. *Мелюхин И.С.* Информационное общество: истоки, проблемы, тенденции развития. – М.: Изд-во Московск. ун-та, 1999. – 208 с.
3. *Миннуллина Э.Б.* Коммуникативное пространство. Рациональность. Дискурс. Монография. – Казань: КГЭУ, 2014. – 180 с.
4. *Маркузе Г.* Одномерный человек. – М.: АСТ, 2003. – 331 с.
5. *Тарасенко В.В.* Человек кликающий: фрактальные метаморфозы // Информационное общество. – 1999. – № 1. – С. 43–46.

6. *Шайхитдинова С.К.* Информационное общество и ситуация человека: эволюция феномена отчуждения. – Казань: Изд-во Казан. ун-та, 2004. – 308 с.

7. Антропология революции: сб. статей // сост. и ред.: И. Прохорова, А. Дмитриев, И. Кукулин и др. – М.: Новое литературное обозрение, 2009. – 496 с.

8. *Fyodorova Zh., Volchkova O.* Freedom of speech as a value and problem // Values and ideals: Theory and Praxis. Abstracts. International Society for Universal Dialogue. XI World Congress, July, 2016, Warsaw, Poland. – Warsaw: Printed by Elipsa, 2016. – P. 52–53.

9. *Фрейд З.* Введение в психоанализ. – М.: Наука, 1995. – 770 с.

**УДК 1/14**

## **СИМУЛЯКРЫ И СИМУЛЯЦИЯ: ПОЗИТИВНЫЕ И НЕГАТИВНЫЕ СМЫСЛЫ**

*Хабibuлина Лилия Фэатовна*  
кандидат философских наук, доцент,  
Казанский (Приволжский) федеральный университет,  
г. Казань  
e-mail: *lilia-fiat@mail.ru*

**Аннотация.** В статье на примере военного искусства, медицины, экономики, образования, политики, науки, искусства и творчества рассматривается социальное бытие симулякров и симуляции. Их влияние на характер социокультурных и антропологических трансформаций в современную эпоху является неоднозначным. В одних случаях оно несет в себе позитивный заряд и оказывается развивающим, в других, более частых, – негативный заряд, дезорганизирующий и разрушительный.

**Ключевые слова:** симуляция, симулякр, симуляционный центр, имитация.

## **SIMULACRA AND SIMULATION: POSITIVE AND NEGATIVE MEANINGS**

*Khabibulina Liliya Featovna*  
Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,  
Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan

**Abstract.** The article considers the social life of simulacra and simulation in the example of military art, medicine, economy, education, politics,

science, art, and creativity. Their influence on the nature of sociocultural and anthropological transformations at present is ambiguous. In some cases, it has a positive effect and happens to be developing, whereas in others, more frequent, it has a negative, disorganizing and destructive effect.

**Keywords:** simulation, simulacrum, simulation center, imitation.

Негативная коннотация симуляции в значении притворства и имитации – устоявшаяся традиция в философском дискурсе. Как пишет Ж. Бодрийяр, «симулировать – это значит делать вид, что у вас есть то, чего вы не имеете» [1, с. 7–8]. И в обыденной жизни человека симуляция занимает не последнее место, справедливо подвергаясь критике.

С трудом можно представить себе, какова роль и значение симуляции в мире, как баснословно велико число фиктивных моделей поведения, с помощью которых человек издревле эксплуатировал и до сих пор эксплуатирует общество. Среди них особое место занимают симуляции различных болезней. Трудно перечислить количество вымышленных заболеваний, при помощи которых человек, аутентично симулируя симптомы, добивается каких-то определенных целей и выгоды.

Еще в начале XX столетия профессиональный интерес ко всякого рода симуляциям проявляли философы и психологи, врачи и этнографы. Французский этнограф Э. Нурри, писавший под псевдонимом Пьера Сентива, является автором книги с оригинальным названием «Симуляция чудесного». В ней Сентив, обращаясь к источникам Средневековья, пытается воссоздать картину всевозможных симуляций в истории человечества. Он классифицирует человеческие симуляции, выделяя среди них «симуляции по страсти» и «симуляции по интересу» [2, с. 14–15]. К числу первых, по его мнению, нужно отнести влюбленных, снобов, тщеславных, дипломатов и властолюбивых, трусов и сластолюбцев. Во вторую группу входят: симулянты новобранцы или военные, симулянты рабочие, симулянты преступники и симулянты нищие. Этнограф также обнаруживает связь между формированием религиозных убеждений и симуляцией. Он пишет о том, что во всех религиозных движениях, которые равносильны эпидемическим душевным болезням, всегда происходило чудовищное развитие болезненной импульсивности, влекущей за собой обманы и ложь.

Интересно, что фактически ту же мысль высказывают более современные нам авторы. Р. Барт, ссылаясь на текст «Лавсаик»,

34-ю главу «Притворявшаяся безумной», в которой монахиня из женского монастыря симулирует безумство, видит истину в том, что нужно «будучи мудрым, сделаться безумным» [3, с. 161–162]. Как ложный образ Барт рассматривает симуляцию шутовства по Иоанну Эффесскому в «Житии восточных святых», когда мужчина и женщина, надев шутовские костюмы, «скрывают ото всех свою жизнь в молитве и воздержании» [3, с. 232].

Симуляция в форме притворства не теряет своей актуальности и в наше время. На протяжении веков «искусство» симуляции не только не утеряно, но и, как представляется, стало еще более тонким и изощренным. Симулятивная реальность не только не утратила, но, безусловно, расширила сферу своего влияния на человека. Показательным примером существования совсем не безобидной формы симуляции являются финансовые пирамиды. Призрачный мир получения быстрой прибыли захватывает современного человека и не дает ему адекватно воспринимать финансовые аферы и откровенный обман.

Финансовые симуляции берут свое начало с самого введения понятия денег как эквивалента реальной стоимости товара. Наиболее ярким примером их разоблачения является произошедший реальный случай во Франции, которая по программе помощи европейским странам после Второй мировой войны, так называемому плану Маршалла, наряду с другими странами получала финансовую помощь в долларах США. Однако интерес вызывает не сам факт получения денег. А поведение первого французского президента, искусного политика Шарля де Голля, который первым увидел, что план помощи США направлен не на восстановление стран, а на усиление монополии в области экономики и политики. В 1965 г., когда выяснилось, что доллар обесценивается, де Голь произвел артистический перформанс. Поскольку на каждой банкноте было написано, что она обеспечивается золотым запасом США, часть долларов была погружена на корабль и отправлена в США с целью обмена этих денег на золото. Де Голль потребовал эквивалента этих бумажных денег в золоте. В ответ на это заявление конгресс США принял резолюцию о том, что деньги больше не обеспечиваются золотом и являются достоянием страны. Де Голль превратил деньги в бумагу, отныне они стали симулякротом, от которых он с необходимостью избавился.

Во многих областях человеческой деятельности, в частности в творчестве, симуляция не может восприниматься позитивно. Современный исследователь В.И Самохвалова, рассматривая границы

творчества, делится наблюдениями над его суррогатами. В частности, она объясняет весьма распространенное существование псевдотворчества. По ее мнению, оно заключено в возможности «создавать изобилие образов, которые ничего в себе не несут» и являются их «пустыми оболочками, из которых ушел смысл, или симулякрами возможного смысла» [4, с. 295].

Симуляции в научной деятельности, которая также является творческой, имеют свой сценарий. Здесь она выражается в том, что некоторые ученые сегодня работают не над поиском истины, а над созданием образа компетентности, над внешней формой, что позволяет им участвовать в различных конференциях, выигрывать гранты. Заняты они поиском не истинного знания, а выгодного «здесь и сейчас», что позволяет в том числе получать больше прибыли. В данном случае для истинной науки образ компетентности не несет в себе никакого референта и является симулякром. Подтверждением этой мысли является высказывание С.Л. Ивашевского о распространенной практике «имитации или симуляции научной деятельности» [5, с. 91]. Доктор философских наук, профессор дает столь нелестную оценку научной деятельности своих коллег по цеху и обращает внимание на несостоятельность критериев оценки труда ученого, основным из которых является количественный показатель опубликованных работ.

Современное образование, к сожалению, также подвержено влиянию симуляционных процессов. Изобретаются все новые и новые альтернативные модели обучения. Однако на практике можно наблюдать, что происходит не приращение знания, не постепенное его накопление, а игра моделями научного дискурса. Бесконечный, беспрерывный обмен моделями. Причем в приоритете, к сожалению, может остаться не самая лучшая модель, которая в силу своей альтернативности имеет больше перспектив развития. Пророчески прав был Ж.-Ф. Лиотар, написавший еще в 1979 г. о том, что «эре Профессора» приходит конец, поскольку «он уже не компетентнее, чем сеть запоминающих устройств в деле передачи установленного знания» [6, с. 129]. Но заменить профессора электронно-образовательным ресурсом (симулякром) полностью вряд ли удастся. Уменьшение финансовых затрат на образовательный процесс не может быть основным критерием развития современной социальной системы, в которой качество образования играет далеко не последнюю роль.

В сфере политики симуляция тоже явление достаточно распространенное. Симулякры-политики в наше время – не редкость. Ис-

тинным политиком, в отличие от своего симулякра-собрата, движет каждодневная забота о государстве и гражданах. Симулякром-политиком владеют лишь меркантильные интересы. Для него политика – это, прежде всего, возможность власти и обогащения. Он умеет произносить правильные, но по своей сути притворные речи. Притворные потому, что он никогда не будет претворять свои правильные слова в дела. Для него политика – это игра на повышение ставок, сфера, в которой «игровые формы более или менее сознательно используются для сокрытия намерений общественного или политического характера» [7, с. 203]. «Притворной игрой» именуется Й. Хейзинга политические баталии, в которых симулятивная практика достигает своего апогея благодаря смеси ораторского мастерства с пустословием. Интересно, что Ж. Бодрийяр вообще располагает политику вне реальности как «модель-симуляцию» [8, с. 125] и видит в источнике власти – «владение *симулированным* пространством».

Симуляцией пронизаны многие сферы общественного бытия, начиная с простейших бытовых безобидных имитаций. Они прочно вошли в жизнь человека и воспринимаются вполне естественно, позитивно. Фабрика симуляций воспринимается современным человеком как нечто привычное. Здесь можно упомянуть функциональное использование чучел на садовых участках, наживок на крючок при ловле рыбы, манекенов в сфере торговли.

Симуляция активно используется в военном искусстве как имитационная практика отвлечения и дезориентации противника. К ней можно отнести всевозможные военные манекены. Надувная техника, имитирующая настоящее оружие, экипировка солдат, позволяющая слиться с окружающей природой, помогают достичь поставленных целей в уничтожении противника. Техника использования симуляции как имитации в тактических целях создания видимости, обмана зрения широко применяется в обучении военному искусству.

В практике обучения будущих врачей в настоящее время все больше и больше используются симулятивные составляющие. Студенты медицинских специальностей, прежде чем идти на практику к реальным больным, имеют возможность оттачивать врачебное мастерство на манекенах в симуляционных центрах, чтобы потом профессионально и без страха работать с реальными пациентами. В Казанском федеральном университете на базе Института фундаментальной медицины и биологии в мае 2014 г. был открыт симуляционный центр. Современная виртуальная больница оснащена манекенами-имитаторами, роботами-

симуляторами, куклами-муляжами. Наряду с симуляционным, используется реальное оборудование отделения реанимации и интенсивной терапии. По мнению уже практикующих врачей, это новый уровень подготовки медицинского персонала. Он актуален не только для начинающих, но также для повышения квалификации уже практикующих врачей, которые хотят повысить свое профессиональное мастерство. Однако среди представителей других специальностей и направлений работы столь единодушного положительного мнения о пользе симуляционных центров нет, поскольку люди как потенциальные пациенты больше доверяют врачам с «классическим» образованием, которые, по их мнению, изначально чувствуют большую ответственность перед больными, нежели их «виртуальные» коллеги. Единодушия по использованию симуляционного оборудования в практике врачей пока нет, однако бесспорным является то, что оно дает больше возможностей в обучении студентов практической стороне дела.

Более единодушное положительное отношение современного общества заслужило использование всевозможных имплантов в медицине, в частности эстетической медицине. А они являются не чем иным как имитацией, подделкой органов и тканей человека. Причем имитацией весьма искусной. Имплантация зубов в эндопротезировании, например, достигла таких вершин, что внешне отличить настоящий зуб от его симуляции порой становится трудно даже специалисту. Теперь человек, потерявший зуб, имеет возможность не ходить беззубым или со съемным протезом, а установить имплант, который имеет много преимуществ.

Вышеописанные случаи симуляции передают противоречивый характер симуляции как притворства в ущерб или во благо человека. И все это, как ни странно, происходит при помощи использования симуляции в качестве основной силы, которая характеризуется тем же коннотативно окрашенным синонимичным рядом видимости, подделки, подлога и муляжа. Симуляцию принято осуждать. Однако, как любое явление, симуляция может нести в себе и позитивный смысл. Несложно найти примеры позитивных свойств симуляции, которые в значении имитации предметов, оборудования или действий помогают человеку стать более сильным и проворным, профессиональным и конкурентным, наконец, здоровым. Таким образом, можно утверждать, что симулякр и симуляция могут обладать как позитивным, так и негативным смыслом в зависимости от контекста.



## Литература

1. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция. – М.: ПОСТУМ, 2016. – 240 с.
2. Сентив П. Симуляция чудесного / пер. с фр. Е.В. Святловского; предисл. П. Жане. – СПб.: Типография т-ва «Труд», 1914. – 312 с.
3. Барт Р. Как жить вместе: романические симуляции некоторых пространств повседневности. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. – 272 с.
4. Самохвалова В.И. Безобразное: размышления о его природе, сущности и месте в мире (к феноменологии, метафизике, методологии понимания). – М.: Брис – М, 2010. – 304 с.
5. Ивашевский С.Л. Социальные условия развития науки в современной России // Вестник Российского философского общества. – 2011. – № 4 (60). – С. 89–94.
6. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна. – СПб: Алетейя, 2016. – 160 с.
7. Хейзинга Й. Homo Ludens // Человек играющий. Статьи по истории культуры. – М.: Айрис-пресс, 2003. – 496 с.
8. Бодрийяр Ж. Соблазн. – М.: Ad Marginem, 2000. – 319 с.

УДК 101.9

## ЧЕЛОВЕК В ФИЛОСОФИИ: ФИЛОСОФСКИЕ ПРИНЦИПЫ ПРОФЕССОРА В.Н. КОМАРОВА

*Хазиева Наталия Олеговна*

*кандидат философских наук, старший преподаватель,  
Казанский (Приволжский) федеральный университет,  
г. Казань  
e-mail: apotre@mail.ru*

*Хазиев Аклим Хатыпович*

*кандидат философских наук, доцент,  
Казанский (Приволжский) федеральный университет,  
г. Казань,  
e-mail: aklim.haziev@yandex.ru*

**Аннотация.** Работа посвящена роли «субъективного фактора» в философии как способе духовно-практического освоения человеком мира. В центре внимания авторов фигура философа, волею судьбы жившего и творившего в эпоху перемен. Вызов истории потребовал от него не только высочайшего профессионализма, но и максимальной честности и принципиальности как по отношению к философ-

скому мировоззрению марксизма, так и по отношению к самому себе. Многие оказались не на высоте требований времени и не смогли достойно ответить им. Они отказались от самих себя вчерашних и оделись в новомодные философские одежды. Среди тех, кому удалось устоять в ситуации социального и философско-интеллектуального хаоса, был профессор В.Н. Комаров. Его поведение в это время достойно философа как человека, бесстрашно стремящегося к истине. И продиктовано оно было, пожалуй, самым главным – принципиальностью профессора и как философствующего субъекта, и как человека.

**Ключевые слова:** философствующий субъект, философствование, философская система, марксистская философия, основной вопрос философии, философское понимание человека, личность философа, общественная практика, вызов истории, философская принципиальность.

## **THE PERSON IN PHILOSOPHY: PROFESSOR V.N. KOMAROV'S PHILOSOPHICAL PRINCIPLES**

*Khazieva Nataliia Olegovna*

*Candidate of Philosophical Sciences, Senior Lecturer,  
Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan  
e-mail: apotre@mail.ru*

*Khaziev Aklim Khatypovich*

*Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor,  
Kazan (Volga Region) Federal University, Kazan  
e-mail: aklim.haziev@yandex.ru*

**Abstract.** The work is devoted to the role of “subjective factor” in philosophy as a method of spiritual and practical acquirement of the world by man. The authors put in the center of attention the figure of a philosopher who, by the will of fate, lived and worked in an era of change. The challenge of history demanded from him not just the highest professionalism, but also the maximum of honesty and adherence to principles in relation to the Marxist philosophical worldview, as well as to himself. Many people could not ride the whirlwind of the requirements of time nor adequately keep the answer. They denied themselves and dressed trendy philosophical clothes. Professor V.N. Komarov was one of those who could resist in a situation of social, philosophical and intellectual chaos.

His behavior at that time corresponded to that of a philosopher as a man searching for truth. Perhaps it was dictated by the most important thing: Komarov's principle as a philosophizing subject and a person.

**Keywords:** philosophical subject, philosophizing, philosophical system, Marxist philosophy, basic question of philosophy, philosophical understanding of man, personality of a philosopher, social practice, challenge of history, philosophical principles.

Известно, что философия субъективна, но не в том смысле, что философствование протекает по принципу «что хочу, то и утверждаю». В понимание мира и себя в нем философствующий субъект привносит свое, личностное, интерпретируя окружающую реальность и пропуская ее через себя. И очевидно, что масштаб личности во всех ее измерениях и в значительной степени ее принципиальность влияют на глубину, последовательность и цельность мировоззрения не только отдельного человека. Значимость этого факта для других безусловна, и тому в истории философии есть множество подтверждений.

Занимаясь поиском «вечных» истин, философ всегда и особенно в переломные моменты истории перманентно задается (должен задаваться!) одним и тем же вопросом: подлинную ли реальность я созерцаю, адекватны ли мои знания предмету познания? На исходе социализма такое вопрошание относительно истинности марксизма в целом и его философской составляющей в частности стало типичным. В процессе тотальной и беспощадной критики марксизма многие не удержались от критиканства и, отказавшись от себя вчерашних, заняли антимарксистские позиции. Были и другие, которые справедливо предположили, что время бросило вызов не только теории. Оно – оселок, которым поверяется и сам человек как философствующий субъект и как субъект истории. Таким был профессор В.Н. Комаров. Следуя призыву Спинозы, он не стал ни плакать, ни смеяться. Тем более не стал осыпать марксизм проклятиями. С присущей ему честностью и принципиальностью Виктор Николаевич попытался понять и оценить марксистскую философию как способ духовно-практического освоения человеком мира.

Мудро рассудив, что не стоит размениваться «по мелочам», он четко и недвусмысленно обозначил свою позицию относительно философского решения проблемы соотношения двух миров – физического и психического, материального и идеального. Прежде всего, по его мнению, этот вопрос действительно является основ-

ным для всей (в особенности новейшей, по мнению Ф. Энгельса) философии. Многочисленные попытки принизить «статус» этого вопроса всегда были бесплодными, поскольку никому не удавалось избежать альтернативы материализму и идеализму при решении как этой, так и любых иных проблем. Бесплодны они, как убедительно демонстрирует профессор Комаров, и на рубеже XX–XXI вв. Во-вторых, не ограничиваясь их критикой, он в то же время ставит важный вопрос: не провоцирует ли сама марксистская философия подобные попытки? На этот вопрос он дает положительный ответ. По мнению Виктора Николаевича, формулировка основного вопроса философии основоположниками марксизма, во-первых, не удачна, поскольку она излишне «прозрачная» – в ней такие термины, как бытие, материя, природа употребляются как синонимы. Во-вторых, в силу однозначности марксистского ответа (материя, безусловно, первична по отношению к сознанию), этот вопрос как минимум переставал быть труднейшим вопросом человеческого познания. А как максимум он, в силу кажущейся очевидности ответа, практически переставал существовать. Между тем выбор между философским материализмом и философским идеализмом лишь на первый взгляд прост и очевиден [1]. История философии полна примерами того, насколько мучительным был этот выбор. Судьба И. Канта, Л. Фейербаха и многих других мыслителей, творивших как до них, так и после них, – подтверждение тому. Собственно говоря, невозможность ответить на основной философский вопрос «раз и навсегда» осознавалась и основоположниками марксизма, поскольку, с их точки зрения, революция в науке каждый раз будет приводить к коренным поворотам в философии [2, с. 37–49].

Понимание природы человека, выяснение условий, в которых достигается раскрытие его сущности, – ядро практически любой философской системы. В марксизме, как ни в каком другом учении, высказано много правильных и проникновенных слов об этом. Определение К. Марксом действительной сущности человека как совокупности общественных отношений стало теоретическим обоснованием практического требования революционного ниспровержения буржуазных порядков и внедрения социалистических (коммунистических) общественных отношений. Однако марксистское понимание природы человека, по мнению В.Н. Комарова, страдало крайней абстрактностью. Оно не видело «живого человека»,

а тиражировало его и образовывало из него «массы». Будучи сродни афоризму М. Горького «Человек – это звучит гордо!», типизирование позволяло оперировать лишь пролетарием, крестьянином, буржуа как таковыми, а толстовский Иван Ильич с его хворями и рефлексией о жизни и смерти оставался вне зоны внимания. Однако было бы наивным и несправедливым обвинять марксизм в абсолютном незнании живого человека. Сведение многогранной природы человека к совокупности общественных отношений, как выскажется в конце своей жизни Ф. Энгельс, было мерой вынужденной и продиктовано лишь желанием максимально однозначно заявить о своих мировоззренческих принципах. Следовательно, как считает профессор В.Н. Комаров, претензии нужно предъявлять не к создателям философской системы, а сонму так называемых эпигонов, бездумно превративших марксизм в догму, и тем, кто, приступив к практической реализации теории, исходил из марксизма как из догмы, не увидев в нем главного – метода преобразования действительности. В условиях конкретных коммунистических преобразований это не позволило приступить к раскрытию природы человека на разных уровнях его существования, что сделало невозможным созидание справедливого общества [1].

Наши рассуждения обозначают лишь философскую принципиальность Виктора Николаевича Комарова. Тем не менее позволяют экстраполировать ее на всю личность Комарова-человека. Наблюдения за его поведением, неформальное общение с ним по самым различным жизненно важным проблемам дают достаточно оснований для такого вывода.

### Литература

1. *Комаров В.Н.* «Основной вопрос философии» в философии // Марксистская философия: современные проблемы, противоречия и идеи развития. Тезисы докладов научной конференции. – Изд-во Казан. ун-та, 1991. – С. 8–12.
2. *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии. – М.: Политиздат, 1982. – 452 с.

## ФОРМЫ ТРАДИЦИОННОЙ СОЦИАЛЬНОСТИ В ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОМ ГОРОДЕ

*Шалагина Гульнара Эдуардовна*  
кандидат философских наук, доцент,  
кафедра философии и истории науки КНИТУ  
e-mail: galanova@rambler.ru

**Аннотация.** Практики экономики совместного потребления (Р. Ботсман, Р. Роджерс), «умного города» (Э. Таунсенд), «умной нации» (Ли Сяньлун), будучи инновационными, возрождают традиционные, домодерные формы социальности. Туризм – отрасль, отвечающая за формирование и обмен впечатлениями. Экономика совместного потребления в туризме – это организация туров с местным жителем, который покажет «свой собственный» город (М. Псаррос). Туристов сегодня интересует не столько архитектура и памятники старины, сколько люди. Возможны сервисы поиска местного гида, наподобие Uber. Отельные откликаются на интерес к повседневности города, скупая квартиры в жилых кварталах с круглосуточным приемом туристов. Тур с местным иллюстрирует прекариатизацию (Г. Стэндинг). Волонтер-гид – бесплатный сотрудник туристической индустрии. Нехватка образования экскурсовода компенсируется энтузиазмом, вознаграждение будет получено не материальным, а культурным капиталом: опытом общения, образом жизни. Технологии совместного потребления распространяют традиционные внутрисемейные и дружеские формы взаимодействия на незнакомцев, возвращая социальность традиционной культуры. Нивелируется новоевропейская атомарность индивида. «Умный город» – система, основанная на программно-технических средствах, информационных смарт-технологиях. «Умная нация» управляется посредством смарт-технологий. Лаборатория будущего – Сингапур. «Умная нация» предполагает человека, соразмерного безаварийной технике, формирует определенный образец испытывания чувств. «Умный город» и «умная нация» надзирают за человеком посредством датчиков, камер слежения, приложений и т. п., возвращая общинный менталитет исторической эпохи до появления приватности.

**Ключевые слова:** традиционная социальность, совместное потребление, умный город, умная нация, прекариатизация, одиночество, приватность.

## FORMS OF TRADITIONAL SOCIALITY IN A POST-INDUSTRIAL CITY

*Shalagina Gulnara Edwardovna*

*Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor  
at the Department of Philosophy and History of Science,  
Kazan National Research Technological University  
e-mail: galanova@rambler.ru*

**Abstract.** Practitioners of the economy of collaborative consumption (R. Botsman, R. Rogers), the “smart city” (E. Townsend), and the “smart nation” (Lee Hsien Loong) are reviving traditional, pre-modern forms of sociality. Tourism is responsible for the formation and exchange of impressions. The economy of collaborative consumption in tourism is the organization of tours with a local resident who shows “their own” city (M. Psarros). Tourists today are interested not so much in architecture and monuments as in people. Services for finding a local guide, like Uber, are possible. Hoteliers respond to the interest in the daily routine of the city by buying apartments in residential areas and arranging round-the-clock reception of tourists. A tour with a local illustrates precariatization (G. Standing). A volunteer guide is a free employee of the tour industry. The guide’s lack of education is compensated with enthusiasm, the reward is not material but cultural capital: experience in communication, acquaintance with a new way of life. Collaborative consumption spreads the traditional intra-family and friendly forms of interaction to strangers, restoring the traditional sociality and leveling individual atomization inherent to modernity. A smart city is a system based on informational smart technologies. A smart nation is manageable through smart technologies. Singapore is a Laboratory of the Future. A smart nation presupposes an individual commensurable with accident-free technology and forms a certain pattern of experiencing feelings. “Smart city” and “smart nation” oversee the man through sensors, security cameras, applications, etc., returning the community mentality of the historical era before the appearance of privacy.

**Keywords:** traditional sociality, collaborative consumption, smart city, smart nation, precariatization, loneliness, privacy.

В современном обществе существуют тренды, которые демонстрируют намерение использовать постиндустриальный потенциал городской среды и вместе с тем возвращают в постиндустриальном мире традиционные, домодерные формы социальности. Это практики экономики совместного потребления, «умного города», «умной нации». Указанные тенденции, являясь инновационными, возрождают формы традиционной социальности, демонстрируя своеобразную интеграцию исторического наследия и современности. В статье они будут последовательно рассмотрены.

*Практики экономики совместного потребления (туризм).*

О совместном потреблении пишут Рэйчел Ботсман и Ру Роджерс, авторы книги “What’s Mine Is Yours: The Rise of Collaborative Consumption” (2010) («Что мое – твое: развитие совместного потребления»). Мы рассматриваем туризм, поскольку он является особо значимой для постиндустриальных экономик отраслью и развивается практически во всех регионах РФ с большей или меньшей скоростью. Именно в туризме осуществляется создание, управление и обмен впечатлениями. А впечатления, в свою очередь, являются важной питательной почвой для формирования морального статуса участника общественного производства и качества нематериальных продуктов его труда в условиях постиндустриальной экономики. Экономика совместного потребления в области туризма воплощается в организации туров с местным жителем (такой подход предлагает Манолис Псаррос)<sup>17</sup>. Туристы сегодня приезжают смотреть не столько архитектуру, сколько людей (особенно если в городе почти не осталось памятников старины). В конце концов, «город – это люди, а не стены», как сказал когда-то устами Никия Фукидид. Создаются специальные сервисы поиска местного гида, наподобие сайта каучсерферов или Uber. Владельцы гостиниц откликаются на интерес туристов к повседневности города, скупая квартиры в жилых кварталах и круглосуточно поселяя туда туристов. Однако в РФ реализация этого мирового тренда за-

---

<sup>17</sup> Манолис Псаррос (Греция, Великобритания) – эксперт и консультант по туристическому маркетингу, его выступление можно было услышать на форумах «Объединенные города и местные власти» и «Расширяя горизонты» в Казани в мае 2016 г.



труднительна с сентября 2016 г. в связи с законодательными поправками о статусе хостелов.

Совместный тур с местным жителем демонстрирует тенденцию прекариатизации, о которой пишет Г. Стэндинг [1]. Автор приводит множество примеров нестабильного труда, столь характерного для сегодняшнего транзитного мира. Это и фриланс, и менеджмент, который является, по мнению Г. Стэндинга, сомнительной профессией в эру «демонтажа профессий». Безработные, вынужденные для подтверждения своего статуса проходить курсы психологической коррекции и профпереподготовки, а также занятые в структуре занятости, но каждый день рискующие покинуть свое рабочее место, также входят в состав прекариата. Прекариат – это также «жертвы» постмодернистского феномена «громких названий»: «координатор приемной», «специалист по электронной документации», «служащий по распространению медийных изданий» (фактически разносчик газет), «ответственный за сбор вторичного сырья» (выбрасывает мусор из корзин) [1, с. 38]. Справедливо относя к прекариату стажеров, автор, однако, обходит такой важный и актуальный феномен, как волонтерство. Волонтер-гид совместного тура становится добровольным бесплатным и временным сотрудником туриндустрии, так же как человек, снимающий деньги в банкомате является время от времени сам себе кассиром. Нехватка образования экскурсовода будет компенсирована энтузиазмом, а вознаграждение получено не материальным, но культурным капиталом: опытом общения и возможностью вести определенный образ жизни. С другой стороны, такая практика в потенциале ликвидирует для человека проблему одиночества. Одиноким человек в этих условиях будет только добровольно или сугубо экзистенциально. Практики совместного потребления распространяют традиционные внутрисемейные и дружеские формы взаимодействия на незнакомцев, возвращая формы социальности, характерные для традиционной культуры и утраченные в атомарном обществе модерна. Валюта экономики совместного потребления – доверие, репутационный капитал, личные отношения. Новые цифровые коммуникационные технологии увеличивают возможности создания репутаций и совместного потребления.

*«Умный город», «умная нация».* Один из первых исследователей феномена умного города – Энтони Таунсенд, автор книги «Умные города: большие данные, гражданские хакеры и поиск новой утопии» (2013). «Умный город» – это система, в которой оптимизация всех

процессов и устойчивый порядок обеспечивается программно-техническими средствами, информационными смарт-технологиями.

«Умная нация» – это нация, управляемая при помощи смарт-технологий. Автором идеи «умной нации» является Ли Сяньлун – действующий премьер-министр Сингапура, сын бывшего премьера Ли Куан Ю, автора знаменитой книги «Сингапурская история: из “третьего” мира в “первый” (2000). Лабораторией будущего по воплощению телемедицины, мобильного правительства, Интернета вещей, Интернета всего и других составляющих «умной нации» является именно Сингапур. Проект “Smart Nation” (нация, использующая все преимущества новых цифровых технологий) был запущен 24 ноября 2014 г. и заключается в установлении повсюду сенсорных датчиков, собирающих информацию о гражданах, в том числе и об их частной жизни (например, в Нью-Йорке и Барселоне в ходе внедрения аналогичных новаций исследовался режим сна). В Сингапуре власти использовали смартфоны не только для вычисления тряски на дорогах, но и для мониторинга поведения постояльцев в жилых домах (это действительно может оказаться полезным для людей, присматривающих за пожилыми родственниками, учитывая старение нации сингапурцев). Плотность городского населения в Сингапуре – почти 8 000 человек на м<sup>2</sup>, поэтому особенно важны решения в социальной сфере. Беспилотное метро, продление зеленого сигнала светофора прикладыванием социальной пенсионной карты, система опреснения воды, координация охлаждения в связи с небоскребами и перегревом воздуха, «умные» обои с вживленными в бумагу микросхемами, сенсорами и динамиками, вертикальное фермерство – вот далеко не все примеры внедрения технологии “Smart nation” в Сингапуре.

Однако проект имеет свою обратную сторону. Ли Сяньлун продолжил жесткую политику отца. По законам Сингапура, на использование собранных “Smart Nation” данных не требуется разрешение суда или граждан, что предполагает высокий уровень доверия правительству. Платой за благополучие неизбежно стала однопартийная система и ограничение свободы слова. В 1992 г. в Сингапуре даже была запрещена жвачка, которой люди могли бы заклеивать датчики.

Идея «умной нации» предполагает людей, соразмерных безаварийной технике: беспилотные поезда метро, беспилотные такси и другой общественный транспорт предполагают не спешащих на входе и выходе, адекватных пассажиров. «Умная нация» рассчитана

на определенные образцы и способы испытывания чувств. Концепция «умного города» и «умной нации» предполагает тотальный надзор за человеком посредством коммуникационной сети, данные в которой получены при помощи сенсорных технологий (датчиков, камер слежения, данных с приложений и т. п.) Эта практика возвращает общинный менталитет исторической эпохи до появления приватности.

Частная жизнь как социальный феномен и приватное как категория культуры историчны, связаны с социальными процессами европейского модерна [2, с. 71–84]. Сегодня же можно подумать, что приватности не существует вовсе, мы подконтрольны камерам слежения, все наши действия в Интернете можно проследить. Но представления о приватном, возникнув однажды в культуре, исчезают с трудом. Их исчезновению и способствуют увещевания тех, кто работает с big data. Они говорят нам: да кого интересуется ваша приватность? Вы в своей приватности совершенно одинаковы. Но если в потоке больших данных видна уникальность, то это, как правило, свидетельство преступных замыслов, и в интересах самих же людей – обнаружить ее на фоне стандартного потока частной жизни большинства. В одном из интервью Э. Таунсенд сказал: «Каждый раз, когда я начинаю говорить об умном городе, кто-нибудь обязательно поднимает руку и спрашивает: “А как же право на частную жизнь?” А я отвечаю: “А как, по-вашему, обстояло дело с privacy у наших предков, которые жили в деревне?”» [3].

Э. Тоффлер заметил в своей знаменитой книге «Третья волна», что по ряду показателей условия жизни цивилизации первой волны (традиционного общества) и возникающей цивилизации третьей волны (информационного общества) сходны [4]. Это обстоятельство, наряду с другими, и привело к жизни термин «новое Средневековье».

В статье были рассмотрены некоторые примеры симбиоза инновационных постиндустриальных тенденций и форм традиционной социальности в контексте городской жизни. Рассмотрение феномена традиции в глобализирующемся мире обычно подразумевает постановку вопроса о необходимости сохранения традиционного этнического наследия, фольклора, языков и обычаев малых народностей, которым глобализация грозит исчезновением. Но важно и другое: благодаря инновационным технологиям возвращаются традиционные, домодерные формы социальной жизни, и это позволяет по-новому взглянуть на феномен традиции в глобализирующемся мире.

## Литература

1. *Стэндинг Г.* Прекариат: новый опасный класс. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2014. – 328 с.
2. *Шалагина Г.Э.* Эстетизация частной жизни в антропологических ситуациях модерна и постмодерна: монография. – Казань: Изд-во КНИТУ, 2016. – 132 с.
3. Никто в мире не хочет отправлять смс холодильнику: Энтони Таунсенд об умном городе и интернете вещей. – URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/11113-internet-of-things> (дата обращения: 05.09.2017).
4. *Тоффлер Э.* Третья волна / науч. ред. и авт. предисл. П.С. Гуревич. – М.: АСТ, 2004. – 781 с.

**УДК 008:304.42**

### ГЛАМУР КАК КУЛЬТУРНАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

*Яковлева Елена Людвиговна*

*доктор философских наук, кандидат культурологии, профессор,  
Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова,*

*г. Казань*

*e-mail: mifoigra@mail.ru*

**Аннотация.** В статье анализируется специфика гламура и его экспансии в социосфере, что приводит к пониманию феномена как революции, свершившейся вне политического пространства. Появившись в российском обществе в 90-е гг. XX в. вследствие проникновения и навязывания западного образа жизни, гламур способствовал смене мировоззренческих парадигм и ценностных ориентиров у россиян. Оптика внимания современного человека сосредотачивается на создании и приукрашивании собственного имиджа, выступающего показателем его значимости. Гламур, провозглашающий ценности красоты, молодости и богатства, способствует активному развитию консьюмеризма и потребления напоказ. Коннотации слова «гламур» связаны с волшебством, привлекательностью и идеализированным приукрашиванием, лежащим в основу понимания массовым сознанием. Ценности гламура позволяют отнести его к культурным революциям. Одна из характеристик современного общества – общество глэм-капитализма – демонстрирует синтез экономических и эстетических составляющих гламурной революции.

**Ключевые слова:** гламур, волшебство, привлекательность, украшения, коммерческий товар, консьюмеризм, глэм-капитализм, культурно-коммерческий проект, забота о себе, культурная революция.

## GLAMOR AS A CULTURAL REVOLUTION

*Iakovleva Elena Liudvigovna*

*Doctor of Philosophical Sciences, Full Professor,  
V.G. Timiryasov Kazan Innovation University, Kazan*

**Abstract.** The article analyzes the features of glamor and its expansion in the sociosphere, which leads to the understanding of the phenomenon as a revolution that has occurred on the outside of the political space. Having appeared in Russian society in the 1990s as a result of the penetration and imposition of the Western way of life, glamor contributed to a change in the worldview paradigms and value orientations among Russians. Modern man's attention focuses on creating and embellishing his or her image, which serves as an indicator of his or her significance. Glamor that proclaims the values of beauty, youth, and wealth contributes to the active development of ostentatious consumerism and consumption. The connotations of the word glamor are associated with magic, attractiveness and idealized embellishment, forming the basis of understanding by mass consciousness. The value of glamor can be attributed to cultural revolutions. One of the features of modern society—the society of glam-capitalism—demonstrates the synthesis of economic and aesthetic components of the glamorous revolution.

**Keywords:** glamor, magic, attractiveness, embellishment, commercial goods, consumerism, glam-capitalism, cultural and commercial project, self-care, cultural revolution.

Одним из знаковых символов современного общества является гламур. Довольно быстро завоевав социосферу, он удерживает в ней лидирующие позиции на протяжении нескольких десятилетий. Несмотря на то что периодически ему объявляется война под лозунгом «Дни гламура сочтены!», изгнать его из социального никому не удалось. Более того, не имея никаких границ (географических, социальных, национальных, конфессиональных, гендерных, возрастных), гламур подчиняет своему влиянию не только различные сферы соци-

ального (политическую, экономическую, духовную), но и жизнь отдельного человека.

Шествие гламура на российской территории началось в 90-е гг. XX в. Именно в этот период произошли глубокие изменения, коснувшиеся политических и социокультурных устоев. Рухнувший «железный занавес» привел к насаждению западного образа жизни, в котором не последнюю роль играл гламурный стандарт. Для него была характерна демонстрация самого наилучшего в виде богатства и роскоши, изобилия и праздности, полированной красоты и молодости. Образы, пришедшие с Запада, буквально околдовывали россиян (до этого живших довольно аскетично) блеском, яркостью, весельем, свободой самовыражения, эротичностью. Перечисленное стало импульсом к смене мировоззренческих парадигм и точкой отсчета потребительского отношения к жизни.

Гламур коснулся не политической сферы, а социокультурной, повлияв на духовную сферу жизни общества. В первую очередь произошли изменения в повседневных практиках личности. Фокус внимания индивида переместился с общественной жизни на собственную. Человек начал по-иному проявлять заботу о себе, полируя свой внешний вид, работая над имиджем, пытаясь привнести в свою жизнь элементы богатства и роскоши.

В социуме и жизни отдельного человека произошла (очень резко) смена ценностных ориентиров. Акценты были расставлены в пользу эстетических (красоты, идеала, следования модным стандартам) и витальных ценностей (благополучия, комфорта, уровня потребления, телесности). Среди социальных ценностей на первый план вышли статус и богатство. Такие ценности, как труд и трудолюбие (вспомним, «в гламуре гражданин, а тем более гражданка уж не сеет, не жнет, не собирает в житницы» [1]), профессия и профессионализм, патриотизм и дисциплина, справедливость и активное участие в жизни общества признаются несовременными. Более того, политические и моральные ценности оказываются полностью игнорируемыми. Вспомним верную характеристику А. Максимова, написавшего: гламур «ведь не просто нечто блестящее и бессмысленное. Нет, это – вполне себе философия, смысл которой в том, что для того, чтобы быть счастливым, надо стать знаменитым и богатым. Стал? Молодец! Не стал? Значит, ты лох. Для того чтобы стать знаменитым, ты можешь делать все, что угодно... Все, что делает тебя знаменитым, имеет смысл. Нравственность и моральные принципы – это отстой» [2].

Перечисленное заставляет обратиться к осмыслению самого слова «гламур». Исследование слова приводит к положению об отсутствии его единого понимания. Д.А. Руднева подчеркивает, что «в современных гуманитарных исследованиях гламур представлен как широкое, многозначное понятие, имеющее множество видов репрезентации: культуру потребления, ухода за собой, следование моде, специальные виды досуга (путешествия, прием пищи, посещение публичных мероприятий и т. д.)», в которых «фиксируются внешние признаки, характерные для гламура, но не проясняется характер репрезентации гламурного образа и его отличительные особенности» [3].

Если обратиться к английскому языку, то там выстраиваются следующие цепочки значений слова *glamour*: 1) «волшебство, чары; чарующая сила»; 2) «шарм, обаяние; очарование; привлекательность». Образованные от него глаголы имеют следующие коннотации: *to glamour* – «зачаровывать, околдовывать; пленять, покорять», *glamour up* – «приукрашивать; расхваливать», *to glamorize* – «восхвалять, рекламировать; давать высокую оценку; приукрашивать, идеализировать» [4; 5]. В переводе слова преобладают характеристики, указывающие на связь с волшебством/колдовством, очарованием/привлекательностью и идеализированным приукрашиванием. Именно данные коннотации ложатся в основу интерпретации гламура массовой аудиторией.

Как правило, в массовом сознании гламур связывается с атмосферой бесконечного праздника и веселья, где каждый имеющий привлекательную внешность оказывается богатым и знаменитым. Подчеркнем, как индивид, так и атмосфера праздника в гламуре приукрашиваются, создавая вид гиперэстетичной симуляции, украшающей бытие блестящим обманом. В этом проявляется определенная взаимосвязь между его ключевыми значениями – колдовством и привлекательностью. Современная внешняя красота создается с помощью различных имиджевых практик, выполняющих роль колдовских процедур. Данные практики связаны с культурой потребления напоказ, которую можно определить как специфическую заботу о себе, что возводит гламур в разряд дискурсивных практик личности, а если рассматривать шире – социального. Несмотря на то что большей частью гламурная красота оказывается симулятивно-искусственной, тем не менее именно она становится визитной карточкой личности и своеобразным пропуском в мир гламура, основанном на прекрасной иллюзии, в которой нет проблем и все счастливы, молоды и красивы.

Знание техники собственного преображения, делающее человека счастливым, приводит к пониманию гламура как искусства с магическим флером. Гламурное лицо постоянно мелькает в СМИ и тиражирует все, происходящее с ним, что значительно повышает его статус. Театральная демонстрация гламурного оказывает мощное воздействие на массовое сознание. Постоянно обновляемые тенденции и образы и рекламная шумиха вокруг них создают флер привлекательности, стимулируя желание подражать этому миру.

Более того, гламур дарит каждому свободу не только в самовыражении, но и в его интерпретации, что также очаровывает массовую аудиторию, не сковывая ее определенными рамками. Как замечает культуролог Л. Рудова, «притягательным аспектом гламура является гибкость форм и выражений, позволяющая каждому из нас иметь свое представление о том, в каких измерениях выражается гламур» [6, с. 230].

Гламур – это *коммерческий продукт, товар*, блестящеполированная упаковка которого дарит надежду на преображение Я. Стимулируя в воображении личности «жажду лучшей, богатой и интересной жизни», гламур поддерживает ее консьюмеризмом (от англ. *consumer* – потребитель) [7, с. 337]. Сегодня консьюмеризм стал синонимом потребления и даже перепотребления как избытка, обладающего властной силой. Неявно характеризуя консьюмеризм, экономист А.Б. Долгин подчеркивает, что «современным обществом все активнее управляет некое разумное символическое начало, ничуть не менее властное, чем конкуренция за материальные ресурсы. Из этого вырастают иные жизненные реалии и, под стать им, иная мораль, о которой неверно судить с прежних позиций» [8].

Консьюмеризм, проникая в жизнь человека, демонстрирует статус индивида, играя роль инвестиций, гарантирующих ему одобрение среди окружающих людей. Современные люди «подобными жестами... наработывают репутацию», а «окружающие воочию убеждаются, что ему не легко будет с репутацией расстаться, – это и есть искомое состояние: предьявленная страховка от того, что в дальнейшем человек поведет себя неподобающе» [8].

Демонстрация потребления становится императивом современного социума: в нем иерархические структуры различаются в первую очередь количеством потраченных денег, уровнем используемых брендов и публичным позиционированием Я. Именно развитие консьюмеристской политики постоянно расширяет гламурные пространства, подчиняющие себе все большее количество людей. Сегодня



благодаря рыночным отношениям все недоступное, связанное когда-то с элитарным/аристократическим, быстро распространяется из-за развития массового производства.

Современный социолог и философ Дмитрий Владиславович Иванов, пытаясь объяснить современную ситуацию, вводит понятие *глэм-капитализма* [9]. Исследователь определяет его как «сверхновую версию капитализма», которая возникает «тогда, когда гламур становится не просто вычурным стилем или эстетической формой, а сущностной логикой всякой деятельности». Данная характеристика наглядно показывает синтез экономических и эстетических доминант, лежащих в основании гламура. Помимо этого, Д.И. Иванов выделил «пять первоэлементов» глэм-капитализма, лежащих в основе консьюмеристской политики: роскошь, экзотику, эротику, розовое и блондинистое. Демонстративно выставляясь, данные составляющие гламура заполняют собой все социокультурное пространство, осуществляя борьбу с серой унылостью, однообразием, скукой и уродством.

Перечисленное позволяет считать гламур культурно-коммерческим проектом, в котором в качестве доминант провозглашаются красота, молодость и богатство. Путь к гламуру ничем не ограничен, поэтому достичь его способен каждый желающий. Подчеркнем, внедрение идеи о достижении гламурного состояния осуществляется нередко вопреки воле посредством СМИ, киноиндустрии, шоу-бизнеса. Последние постоянно тиражируют гламурные образы/события/вещи, сопровождая их приукрашенными характеристиками. Современная личность оказывается захваченной в плен гламурного соблазна, играющего роль концепта о принудительном счастье.

В итоге захватническая стратегия гламура позволяет охарактеризовать его как культурную революцию, обусловленную преобразованиями в политической и экономической сферах. Свершившись за пределами политики и политической борьбы, гламур трансформировал образ жизни людей, открыв широкий доступ к благам цивилизации. Именно гламур повлиял на жизни людей и произвел своеобразный переворот в их мировоззрении, благодаря чему произошла смена ценностных ориентиров. Быть гламурным – становится лозунгом современной личности, ложится в основу жизненной программы. В социосфере создаются благоприятные условия для поддержания данного принципа посредством производства огромнейшего количества образов/событий/вещей/произведений искусства, подернутых дымкой магии гламурного.

## Литература

1. *Толстая Т. Я* планов наших люблю гламурье. – URL: <http://photoelement.ru/analysis/glamour/glamour.html> (дата обращения: 25.08.2017).
2. *Максимов А.* Гламур как судья в литературе // Российская газета. – URL: <http://www.rg.ru/2011/06/16/glamour.html> (дата обращения: 25.08.2017).
3. *Руднева Д.А.* Гламур и его презентации в культуре постиндустриального общества на рубеже XX–XXI вв: автореф. дис. ... канд. культурологии. – Екатеринбург, 2011.
4. *Руссо М.* От «грамматики» до «гламура». – URL: <http://www.mith.ru> (дата обращения: 25.08.2017).
5. *Михайлова Е.В.* О слове гламур и его производных // Русский язык в школе. – 2005. – № 4. – С. 83–84.
6. *Рудова Л.* История гламура // Теория моды. Тело. Одежда. Культура. – 2009. – № 11. – С. 230–236.
7. *Гандл С.* Гламур. – М.: НЛЮ, 2011. – 384 с.
8. *Долгин А.Б.* Экономика символического обмена. – URL: <https://knigogid.ru/books/206663-ekonomika-simvolicheskogo-obmena/toread> (дата обращения: 25.08.2017).
9. *Иванов Д.В.* Глэм-капитализм. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2008. – 176 с.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Авдошин Георгий Валерьевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии, Казанский государственный энергетический университет, г. Казань, e-mail: avdoshinn@rambler.ru;

**Беляров Валерий Владимирович** – кандидат философских наук, ассистент кафедры философии, Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, e-mail: belyarov-valerii@mail.ru;

**Богатова Лариса Михайловна** – доктор философских наук, профессор кафедры общей философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: bolami@inbox.ru;

**Гизатова Гюльназ Казбековна** – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: gulnaz\_gizatova@mail.ru;

**Грехов Александр Васильевич** – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой социально-гуманитарных наук, Нижегородская государственная медицинская академия, г. Нижний Новгород, e-mail: grekhov@yandex.ru;

**Губина Елена Валерьевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, lena.gubina@mail.ru;

**Гузельбаева Ирина Александровна** – ассистент кафедры истории и философии, Казанский государственный архитектурно-строительный университет, г. Казань, e-mail: cherri-91@mail.ru;

**Иванова Ольга Геннадьевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: olga.ivanova.ksu@mail.ru;

**Каримов Артур Равилевич** – кандидат философских наук, доцент, заместитель заведующего кафедрой социальной философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: anthropology.ksu@mail.ru;

**Коломыц Дмитрий Михайлович** – кандидат политических наук, доцент кафедры международных отношений, мировой политики и зарубежного регионоведения, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: kolomits@list.ru;

**Коломыц Ольга Григорьевна** – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории, философии и культурологии, Казанский государственный институт культуры, г. Казань, e-mail: kolomits@list.ru;

**Корецкая Марина Александровна** – кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой философии, Самарская гуманитарная академия, г. Самара, e-mail: listarh@list.ru;

**Котляр Полина Сергеевна** – аспирант кафедры общей философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: polikotsob@mail.ru;

**Марковцева Ольга Юрьевна** – доктор философских наук, профессор, Ульяновский институт гражданской авиации, г. Ульяновск, e-mail: ouum111@yandex.ru;

**Мелихов Герман Владимирович** – доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: meac@bk.ru;

**Меньчиков Геннадий Павлович** – доктор философских наук, профессор кафедры общей философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: menchikovgp@mail.ru;

**Николаева Евгения Михайловна** – доктор философских наук, профессор кафедры общей философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: kaisa1011@rambler.ru;

**Пономарев Алексей Михайлович** – доктор философских наук, директор удмуртского филиала Института философии и права УрО РАН, г. Ижевск, e-mail: amp08@mail.ru;

**Салимгареев Максим Владимирович** – кандидат исторических наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин, Казанский национальный исследовательский технологический университет, г. Казань, e-mail: msalimga.dis@mail.ru;

**Сафина Айнур Маратовна** – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и философии, Казанский государственный архитектурно-строительный университет, г. Казань, e-mail: ainur.safina@mail.ru;

**Серебряков Фаниль Фагимович** – кандидат философских наук, доцент кафедры общей философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: fanserebr@yandex.ru;

**Ситницкая Евгения Александровна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философской антропологии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: irinubkaz@yandex.ru;

**Смирнов Роман Камилевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры общей философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: roman-kazan2008@yandex.ru;

**Солодухо Маргарита Натановна** – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии, Казанский национальный исследовательский технический университет им. А.Н. Туполева (КНИТУ-КАИ), г. Казань, e-mail: margo@mail333.com;

**Солодухо Натан Моисеевич** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, Казанский национальный исследовательский технический университет им. А.Н. Туполева (КНИТУ-КАИ), г. Казань, e-mail: natsolod@land.ru;

**Степаненко Герман Николаевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: stepanenko@yandex.ru;

**Степаненко Равия Фаритовна** – доктор юридических наук, заведующая кафедрой теории и истории государства и права, Университет управления «ТИСБИ», г. Казань, e-mail: stepanenko@yandex.ru;

**Фатенков Алексей Николаевич** – доктор философских наук, и. о. заведующего кафедрой философии, Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского, Нижний Новгород, e-mail: kfa@fsn.unn.ru;

**Федорова Жанна Викторовна** – кандидат филологических наук, доцент кафедры философии, Казанский государственный энергетический университет, г. Казань, e-mail: fedorova\_zhanna\_v@mail.ru;

**Хабибулина Лилия Фэатовна** – кандидат философских наук, доцент кафедры всемирного культурного наследия, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: lilia-fiat@mail.ru;

**Хазиев Аклим Хатыпович** – кандидат философских наук, доцент кафедры общей философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань, e-mail: aklim.haziev@yandex.ru;

**Хазиева Наталья Олеговна** – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры социальной философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, e-mail: apotre@mail.ru;

**Шакирова Алла Юрьевна** – кандидат исторических наук, доцент кафедры общей и этнической социологии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, e-mail: alla-shakirova@mail.ru;

**Шалагина Гульнара Эдуардовна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории науки, Казанский национальный исследовательский технологический университет, г. Казань, e-mail: galanova@rambler.ru;

**Яковлева Елена Людвиговна** – доктор философских наук, профессор кафедры философии и социально-политических дисциплин, Казанский инновационный университет им. В.Г. Тимирязова, г. Казань, e-mail: mifoigra@mail.ru

*Научное издание*

# **РЕВОЛЮЦИЯ И ТРАДИЦИЯ**

## **V САДЫКОВСКИЕ ЧТЕНИЯ**

**Материалы Международной научно-образовательной конференции**

**Казань, 16–18 ноября 2017 г.**

Корректор  
***А.Н. Егорова***

Компьютерная верстка  
***И.А. Насыровой***

Подписано в печать 13.11.2017.

Бумага офсетная. Печать цифровая.

Формат 60x84 1/16. Гарнитура «Times New Roman». Усл. печ. л. 11,04.

Уч.-изд. л. 10,39. Тираж 56 экз. Заказ 204/10.

Отпечатано в типографии Издательства  
Казанского университета

420008, г. Казань, ул. Профессора Нужина, 1/37  
тел. (843) 233-73-59, 233-73-28