

ISSN 2409-8728

www.aurora-group.eu

www.nbpublish.com

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ



*AURORA Group s.r.o.
nota bene*

Выходные данные

Номер подписан в печать: 01-12-2023

Учредитель: Даниленко Василий Иванович, w.danilenko@nbpublish.com

Издатель: ООО <НБ-Медиа>

Главный редактор: Спирова Эльвира Маратовна, доктор философских наук, elvira-spirova@mail.ru

ISSN: 2409-8728

Контактная информация:

Выпускающий редактор - Зубкова Светлана Вадимовна

E-mail: info@nbpublish.com

тел. +7 (966) 020-34-36

Почтовый адрес редакции: 115114, г. Москва, Павелецкая набережная, дом 6А, офис 211.

Библиотека журнала по адресу: http://www.nbpublish.com/library_tariffs.php

Publisher's imprint

Number of signed prints: 01-12-2023

Founder: Danilenko Vasily Ivanovich, w.danilenko@nbpublish.com

Publisher: NB-Media Ltd

Main editor: Spirova El'vira Maratovna, doktor filosofskikh nauk, elvira-spirova@mail.ru

ISSN: 2409-8728

Contact:

Managing Editor - Zubkova Svetlana Vadimovna

E-mail: info@nbpublish.com

тел. +7 (966) 020-34-36

Address of the editorial board : 115114, Moscow, Paveletskaya nab., 6A, office 211 .

Library Journal at : http://en.nbpublish.com/library_tariffs.php

Редакционный совет

Апресян Рубен Грантович — доктор философских наук, профессор, заведующий сектором этики, заведующий отделом аксиологии и философской антропологии Института философии Российской академии наук. Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Горохов Павел Александрович - доктор философских наук, профессор, Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, филиал в г. Оренбурге. E-mail: erlitz@yandex.ru

Резник Юрий Михайлович — доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук, главный редактор журнала «Личность. Культура. Общество». Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Сергеев Михаил Юрьевич — доктор философии (Ph.D.), профессор, профессор-адъюнкт, Отделение либеральных искусств, Университет искусств (США). Division of Liberal Arts, The University of the Arts, 320 S. Broad Street, Philadelphia, PA, 19102, USA.

Хренов Николай Андреевич — доктор философских наук, заместитель директора по научной работе Государственного института искусствознания Министерства культуры Российской Федерации. 125009, Россия, г. Москва, Козицкий переулок, 5.

Сафонов Андрей Леонидович – доктор философских наук, доцент, директор института «Государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования Московской области «Технологический университет»». 141070. Московская область, г. Королев, ул. Гагарина, д. 42 zumsiu@yandex.ru

Орлов Сергей Владимирович – доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения, профессор кафедры истории и философии, 190000, г. Санкт-Петербург, ул. Большая Морская, 67, orlov5508@rambler.ru

Фаритов Вячеслав Тависович – доктор философских наук, доцент, Ульяновский государственный технический университет, 432027, Россия, г. Ульяновск, ул. Северный Венец, 32 vfar@mail.ru

Храпов Сергей Александрович – доктор философских наук, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение Высшего образования «Астраханский государственный университет», профессор кафедры философии, 414056, г. Астрахань, ул. Татищева, 20 а, khrapov.s.a.aspu@gmail.com

Артеменко Андрей Павлович – доктор философских наук, профессор, Харьковская государственная академия культуры, профессор кафедры менеджмента культуры и социальных технологий, 61057, Украина, г. Харьков, ул. Бурсатский спуск, 4, prof.artemenko@mail.ru

Прилуцкий Александр Михайлович – доктор философских наук, Российский государственный педагогический университет им. А.И.Герцена, профессор, 191186, Санкт-Петербург, набережная реки Мойки, д.48, alpril@mail.ru

Ковалева Светлана Викторовна – доктор философских наук, доцент, Костромской

государственный университет, профессор кафедры философии, культурологии и социальных коммуникаций, 156005, г. Кострома, ул. Дзержинского, 17, cultural@kstu.edu.ru

Коротких Вячеслав Иванович – доктор философских наук, доцент, Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина, профессор кафедры философии, социальных наук и журналистики, 399770, Липецкая область, г. Елец, ул. Коммунаров, 28, shortv@yandex.ru

Беляев Игорь Александрович – доктор философских наук, доцент, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Оренбургский государственный университет», профессор кафедры философии и культурологии, 460018. Оренбургская область, г. Оренбург, просп. Победы, д. 13, igorbelvaev@list.ru

Котлярова Виктория Валентиновна – доктор философских наук, профессор, Институт сферы обслуживания и предпринимательства (Шахтинский филиал) Донского государственного технического университета, 346500, Ростовская обл., г. Шахты, ул. Шевченко, 147, biktoria66@mail.ru

Красиков Владимир Иванович – доктор философских наук, главный научный сотрудник центра научных исследований Всероссийского государственного университета юстиции Министерства юстиции РФ (РПА Минюста России), 117638, г. Москва, ул. Азовская, 2, корп. 1, KrasVladIv@gmail.com

Тимощук Алексей Станиславович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Владимирского юридического института ФСИН России, 600020, г. Владимир, ул. Большая Нижегородская, 67-е, human@vui.vladinfo.ru

Гончаров Виталий Викторович – доктор философских наук, исполнительный директор Юридической консалтинговой корпорации «Ассоциация независимых правозащитников», 350002, г. Краснодар, ул. Промышленная, 50, niipgergo2009@mail.ru

Смирнов Алексей Викторович – доктор философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, 199034, г. Санкт-Петербург, Менделеевская линия, 5, darapti@mail.ru

Чвякин Владимир Алексеевич – доктор философских наук, профессор, Военный университет имени князя Александра Невского Министерства Обороны Российской Федерации, профессор кафедры социологии, 195805@mail.ru

Воденко Константин Викторович – доктор философских наук, профессор, Южно-Российский государственный политехнический университет (НПИ) имени М.И. Платова, 7. 346428 г. Новочеркасск, Ростовская обл., ул. Просвещения 132. vodenkok@mail.ru

Роцевская Лариса Павловна – доктор исторических наук, профессор, отдел гуманитарных междисциплинарных исследований Коми научного центра Уральского Отделения РАН, главный научный сотрудник, 167982, г. Сыктывкар, Коммунистическая, 24, lp38rosh@gmail.com

Овруцкий Александр Владимирович – доктор философских наук, доцент, заведующий кафедрой речевой коммуникации и издательского дела Института филологии, журналистики и межкультурной коммуникации Южного федерального университета, 344006, г. Ростов-на-Дону, Пушкинская, 150, оф. 14, alexow@mail.ru

Федоровская Наталья Александровна – доктор искусствоведения, доцент, директор департамента искусств и дизайна Дальневосточного федерального университета, 690091, г. Владивосток, о. Русский, пос. Аякс, кампус Дальневосточного федерального университета, корп. G, ауд. 357, fedorovskaya.na@dvfu.ru

Ирхен Ирина Игоревна – доктор культурологии, доцент, Академия русского балета им. А.Я. Вагановой, профессор кафедры философии, истории и теории искусства, заведующая аспирантурой, 191023, г. Санкт-Петербург, ул. Зодчего Росси, 2 irkhen67@gmail.com

Жиртуева Наталья Сергеевна – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры «Политология и международные отношения», Институт общественных наук и международных отношений, Севастопольский государственный университет, г. Севастополь, ул. Университетская, 33, zhr_nata@bk.ru

Даниелян Наира Владимировна – доктор философских наук, профессор Национальный исследовательский университет "МИЭТ", кафедра философии и социологии, 124575, Россия, г. Москва, Зеленоград, ул. Зеленоград, 904,

Сидоров Алексей Михайлович – кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, кафедра онтологии и теории познания, 199034, Россия, г. Санкт-Петербург, ул. Университетская наб., 7/9,

Запесоцкий Александр Сергеевич — доктор культурологических наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, заслуженный артист РФ, академик и член Президиума Российской академии образования, ректор Санкт-Петербургского гуманитарного университета профсоюзов, член-корреспондент Российской академии наук. Санкт-Петербургский гуманитарный университет профсоюзов. 192238, Санкт-Петербург, улица Фучика, 15.

Аршинов Владимир Иванович — доктор философских наук, профессор, заведующий отделом философии науки и техники Института философии Российской академии наук. Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Бёрд Роберт (Bird Robert) — доктор философии, профессор Чикагского университета (США). The University of Chicago. 1130 E. 59th St. Chicago, IL 60637 tel: 773.702.8033

Гиренок Фёдор Иванович — доктор философских наук, профессор, заместитель заведующего кафедрой философской антропологии и комплексного изучения человека Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет. 119991, Москва, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус "Шуваловский".

Губман Борис Львович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и теории культуры Тверского государственного университета. Тверской государственный университет. 170100, Россия, Тверь, ул. Желябова, д. 33.

Делягин Михаил Геннадьевич — доктор экономических наук, профессор, директор Института проблем глобализации. Институт проблем глобализации. 125009, Россия, Москва, Газетный переулок, д. 5.

Денн Мариз (Denpes Maryse) — доктор, профессор Университета им. Монтеня Бордо-3, директор программы центра гуманитарных наук Аквитании (MSHA) и коллектива исследований славянских цивилизаций (CERCS), эксперт Министерства высшего

образования по международным научным программам (Франция). Departement d'Etudes Slaves, UFR LE-LEA, Universite Michel de Montaigne – Bordeaux 3 – 33607

Ильинский Игорь Михайлович — доктор философских наук, профессор, ректор Московского гуманитарного университета. Московский гуманитарный университет. 111395, Россия, Москва, ул. Юности, д 5/1.

Лекторский Владислав Александрович — доктор философских наук, профессор, академик Российской академии наук, заведующий сектором теории познания Института философии Российской академии наук, председатель Международного редакционного совета журнала «Вопросы философии». Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Миронов Владимир Васильевич — доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Российской академии наук, декан философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, философский факультет. 119991, Москва, Ленинские горы, МГУ, учебно-научный корпус "Шуваловский".

Намли Елена (Namli Elena) – доктор этики, профессор Упсальского университета (Швеция). Uppsala Centre for Russian and Eurasian Studies. Box 514 SE 751 20 Uppsala – Sweden.

Неретина Светлана Сергеевна — доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии Российской академии наук. Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Обермайер Бригитте (Obermayr Brigitte) — доктор философии, научная сотрудница Института общего литературоведения и компаратистики им. П. Сзонди Берлинского свободного университета. Freie Universitaet Berlin FU Berlin Sonderforschungsbereich 626 Altensteinstraße 2-4 14195

Смирнов Андрей Вадимович — доктор философских наук, профессор, член-корреспондент Российской академии наук, заведующий сектором философии исламского мира Института философии Российской академии наук. Институт философии Российской академии наук. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Спирова Эльвира Маратовна — доктор философских наук, и.о. заведующей сектором истории антропологических учений Института философии Российской академии наук, главный редактор журналов «Философская мысль». 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Фишер Норберт (Fischer Norbert) — доктор, профессор, заведующий кафедрой основных философских вопросов богословия Католического университета в Айхштете (Германия). Katholische Universitaet Eichstaett-Ingolstadt. VdRSSD e.V. – Storcksbreite 7 59073 Hamm (Westf.) – Germany.

Фрейденталь Гидеон (Freudenthal Gideon) — доктор философии, профессор Института Кона истории и философии науки и идей Тель-Авивского университета (Израиль). Tel Aviv University. Ramat Aviv 69978, Tel-Aviv, Israel.

Чичовачки Предраг (Cicovacki Predrag) — доктор, профессор Колледжа Св. Креста (США). Department of Philosophy College of the Holy Cross. Worcester, MA 01610-2395 tel.: 508-793-2467

Чумаков Александр Николаевич — доктор философских наук, профессор, первый вице-президент Российского философского общества. Российское философское общество. 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

Шахнович Марианна Михайловна — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. Санкт-Петербургский государственный университет 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская набережная, д. 7-9.

Шестопад Алексей Викторович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Московского института международных отношений (Университет МГИМО). Университет МГИМО. 119454, Москва, проспект Вернадского, дом 76.

Тищенко Наталья Викторовна — доктор культурологии, ФГБОУ ВО «Саратовский государственный технический университет имени Гагарина Ю.А.», профессор кафедры истории Отчества и культуры, 410004 г. Саратов, ул. Политехническая, 17, mihailovan@inbox.ru

Рылёва Анна Николаевна — доктор культурологии, главный научный сотрудник и руководитель Центра непрерывного культурологического образования Российского института культурологи. 119072, Россия, г. Москва, Берсеневская набережная, 18-20-22, строение 3.

Шукуров Дмитрий Леонидович - доктор филологических наук, доцент, профессор кафедры истории и культурологии ФГБОУ ВО "Ивановский государственный химико-технологический университет". E-mail: shoudmitry@yandex.ru

Бережная Наталья Викторовна - доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и методологии науки Южно-Российского института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при президенте Российской Федерации. E-mail : rassgd@yandex.ru

Березанцев Андрей Юрьевич - доктор медицинских наук, профессор по специальности "Психиатрия", врач-психиатр, главный научный сотрудник образовательного центра Первой московской клинической психиатрической больницы им. Алексеева. E-mail: berintend@yandex.ru

Прохоров Михаил Михайлович - доктор философских наук, профессор, профессор кафедры истории, философии, педагогики и психологии, Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет. 603950, Россия, г. Нижний Новгород, ул. Ильинская, дом 65. mmpro@mail.ru

Колесникова Галина Ивановна - доктор философских наук, профессор, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Российского государственного университета правосудия (Крымский филиал), 295006, Южный федеральный округ, Республика Крым, г. Симферополь, ул. Павленко, 5 galina_kolesnik@mail.ru galina_ivanovna@kolesnikova.red

Бесков Андрей Анатольевич - кандидат философских наук, заведующий лабораторией "Трансформация духовной культуры в современном мире", Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина. 603005, Нижегородская обл., г. Нижний Новгород, л. Ульянова, 1. E-mail: beskov_aa@mail.ru

Аринин Евгений Игоревич - доктор философских наук, Владимирский государственный

университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовы, заведующий кафедрой, 600005, Россия, Владимирская область область, г. Владимир, ул. Студенческая, 12, кв. 16, earinin@mail.ru

Баксанский Олег Евгеньевич - доктор философских наук, Физический институт имени П. Н. Лебедева РАН, внс, профессор, 107014, Россия, г. Москва, ул. 2 Сокольническая, 1, кв. 28, obucks@mail.ru

Беляев Игорь Александрович - доктор философских наук, федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Оренбургский государственный университет», Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education «Orenburg State University», 460018, Россия, Оренбургская область, г. Оренбург, ул. Терешковой, 10/6, кв. 116, igorbelyaev@list.ru

Бесков Андрей Анатольевич - Doctor of Philosophy (Ph. D), ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина», Заведующий лабораторией «Трансформация духовной культуры в современном мире», 603162, Россия, Нижегородская область, г. Нижний Новгород, ул. Ванеева, 116, beskov_aa@mail.ru

Горохов Павел Александрович - доктор философских наук, Российская Академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, филиал в Оренбурге, профессор, 460040, Россия, Оренбург область, г. Оренбург, проспект Гагарина, 23/3, erlitz@yandex.ru

Грибер Юлия Александровна - доктор культурологии, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Смоленский государственный университет», профессор, директор Лаборатории цвета, 214000, Россия, Смоленская область, г. Смоленск, ул. 2-я Линия Красноармейской Слободы, 9, кв. 10, Y.Griber@gmail.com

Забнева Эльвира Ивановна - доктор философских наук, Филиал КузГТУ в г.Новокузнецке, директор, 654000, Россия, Кемеровская область, г. Новокузнецк, ул. ул. Орджоникидзе, 7, zabnevailvira@mail.ru

Коротких Вячеслав Иванович - доктор философских наук, ФГБОУ ВО "Елецкий государственный университет им. И.А. Бунина", профессор кафедры философии и социальных наук, 399770, Россия, Липецкая область, г. Елец, ул. Коммунаров, 58, кв. 4, shortv@yandex.ru

Кусаинов Дауренбек Умербекович - доктор философских наук, Казахский национальный педагогический университет имени Абая, профессор, 050020, Казахстан, республика Алматы, г. город, ул. ул.Тайманова, 222, кв. 16, daur958@mail.ru

Ларин Юрий Викторович - доктор философских наук, безработный (с 1.09.2019) пенсионер (22.06.1953), 625000, Россия, Тюменская область, г. Тюмень, ул. Фармана Салманова, 4, кв. 49, jvlarin@mail.ru

Малинов Алексей Валерьевич - доктор философских наук, Санкт-Петербургский государственный университет, профессор, Социологический институт РАН - филиал ФНИСЦ РАН, ведущий научный сотрудник, 199178, Россия, Санкт-Петербург, г. Санкт-Петербург,

ул. 15 линия В.О., 12, кв. 49, a.v.malinov@gmail.com

Мамедалиев Закир Гурбан - доктор философских наук, Азербайджанский государственный экономический университет (UNEC), профессор кафедры "Гуманитарные дисциплины", AZ 1015, Азербайджан, г. Баку, ул. Ингилаб Исмаилов, 48, кв. 79, zakirm57@mail.ru

Мёдова Анастасия Анатольевна - доктор философских наук, Сибирский государственный университет науки и технологий им. академика М.Ф. Решетнёва, Профессор, ФГБОУ ВО Красноярский государственный педагогический университет им. В.П. Астафьева, Профессор, 660020, Россия, Красноярский край, г. Красноярск, ул. Абытаевская, 4А, кв. 1, krasfilmanager@gmail.com

Овруцкий Александр Владимирович - доктор философских наук, Южный федеральный университет, Зав. кафедрой рекламы и связей с общественностью, 344019, Россия, Ростовская область, г. Ростов-на-Дону, ул. 15 линия, 84, кв. 18, alexow1@ya.ru

Орлов Сергей Владимирович - доктор философских наук, Федеральное государственное автономное образовательное учреждение "Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения", профессор кафедры истории и философии, Философия и гуманитарные науки в информационном обществе. Сетевое издание (ISSN 2309-6888, свидетельство и регистрации Эл №ФС77-54191), Главный редактор, 191180, Россия, Санкт-Петербург, г. Санкт-Петербург, ул. Загородный проспект, 21-23, кв. 243, orlov5508@rambler.ru

Пермиловская Анна Борисовна - доктор культурологии, ФГБУН Федеральный исследовательский центр комплексного изучения Арктики имени академика Н.П. Лаверова УРО РАН, ,заведующая, главный научный сотрудник научного центра традиционной культуры и музейных практик, 163009, Россия, Архангельская обл. область, г. г Архангельск, Архангельская обл., наб. Сев.Двины, 23, оф. 314, annaperm@fciaarctic.ru

Попов Евгений Александрович - доктор философских наук, Алтайский государственный университет, профессор кафедры социологии и конфликтологии, 656049, Россия, Алтайский край, г. Барнаул, ул. Димитрова, 66, оф. 520, popov.eug@yandex.ru

Сутужко Валерий Валериевич - доктор философских наук, Поволжский институт управления (филиал) Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, профессор кафедры социальных коммуникаций, 410035, Россия, г. Саратов, ул. Бардина, 4, кв. 183, vavasut@yandex.ru

Чебунин Александр Васильевич - доктор философских наук, Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования Восточно-Сибирский государственный институт культуры, профессор, 670031, Россия, республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Терешковой, 5, кв. 536, chebunin1@mail.ru

Скорородова Татьяна Григорьевна - доктор философских наук, ФГБОУ ВО "Пензенский государственный университет", профессор кафедры "Теория и практика социальной работы", 440071, Россия, Пензенская область, г. Пенза, ул. Ладожская, 99, кв. 9, skorokhod71@mail.ru

Римонди Джорджия - PhD (Slavic studies), Сиенский университет для иностранцев,

старший исследователь, Центр русского языка и культуры имени А.Ф. Лосева при МПГУ,
внештатный сотрудник, 53100, Италия, г. Сиена, р.le Rosselli, 27/28, каб.
206, giorgia.rimondi@unistrasi.it

Editorial collegium

Ruben Grantovich Apresyan — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Ethics Sector, Head of the Department of Axiology and Philosophical Anthropology of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Gorokhov Pavel Aleksandrovich - Doctor of Philosophy, Professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, branch in Orenburg. E-mail: erlitz@yandex.ru

Reznik Yuri Mikhailovich — Doctor of Philosophy, Chief Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, editor-in-chief of the journal "Personality. Culture. Society". Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Sergeyev Mikhail Yurievich — Doctor of Philosophy (Ph.D.), Professor, Associate Professor, Department of Liberal Arts, University of the Arts (USA). Division of Liberal Arts, The University of the Arts, 320 S. Broad Street, Philadelphia, PA, 19102, USA.

Khrenov Nikolay Andreevich — Doctor of Philosophy, Deputy Director for Scientific Work of the State Institute of Art Studies of the Ministry of Culture of the Russian Federation. 125009, Russia, Moscow, Kozitsky lane, 5.

Safonov Andrey Leonidovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Director of the Institute "State Budgetary Educational Institution of Higher Education of the Moscow region "Technological University". 141070. Moscow region, Korolev, Gagarin str., 42
zumsiu@yandex.ru

Orlov Sergey Vladimirovich – Doctor of Philosophy, Professor, St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation, Professor of the Department of History and Philosophy, 190000, St. Petersburg, Bolshaya Morskaya str., 67, orlov5508@rambler.ru

Vyacheslav Tavisovich Faritov – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Ulyanovsk State Technical University, 32 Severny Venets str., Ulyanovsk, 432027, Russia vfar@mail.ru

Khrapov Sergey Alexandrovich – Doctor of Philosophy, Federal State Budgetary Educational Institution Higher Education "Astrakhan State University", Professor of the Department of Philosophy, 414056, Astrakhan, Tatishcheva str., 20 a, khrapov.s.a.aspu@gmail.com

Artemenko Andrey Pavlovich – Doctor of Philosophy, Professor, Kharkiv State Academy of Culture, Professor of the Department of Management of Culture and Social Technologies, 61057, Ukraine, Kharkiv, Bursatsky descent str., 4, prof.artemenko@mail.ru

Prilutsky Alexander Mikhailovich – Doctor of Philosophy, A.I. Herzen Russian State Pedagogical University, Professor, 48 Moika River Embankment, St. Petersburg, 191186, alpril@mail.ru

Kovaleva Svetlana Viktorovna – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Kostroma State University, Professor of the Department of Philosophy, Cultural Studies and Social Communications, 17 Dzerzhinskiy Str., Kostroma, 156005, cultural@kstu.edu.ru

Vyacheslav Ivanovich Korotkov – Doctor of Philosophy, Associate Professor, I.A. Bunin

Yelets State University, Professor of the Department of Philosophy, Social Sciences and Journalism, 28 Kommunarov Str., 399770, Lipetsk Region, Yelets, shortv@yandex.ru

Belyaev Igor Aleksandrovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Orenburg State University", Professor of the Department of Philosophy and Cultural Studies, 460018. Orenburg region, Orenburg, ave. Victory, d. 13, igorbelvaev@list.ru

Kotlyarova Victoria Valentinovna – Doctor of Philosophy, Professor, Institute of Service and Entrepreneurship (Shakhty branch) Don State Technical University, 346500, Rostov region, Shakhty, ul. Shevchenko, 147, biktoria66@mail.ru

Krasikov Vladimir Ivanovich – Doctor of Philosophy, Chief Researcher of the Center for Scientific Research of the All-Russian State University of Justice of the Ministry of Justice of the Russian Federation (RPA of the Ministry of Justice of Russia), 117638, Moscow, Azovskaya str., 2, building 1, KrasVladIv@gmail.com

Timoshchuk Alexey Stanislavovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Humanities and Socio-Economic Disciplines of the Vladimir Law Institute of the Federal Penitentiary Service of Russia, 600020, Vladimir, Bolshaya Nizhegorodskaya str., 67th, human@vui.vladinfo.ru

Goncharov Vitaly Viktorovich – Doctor of Philosophy, Executive Director of the Legal Consulting Corporation "Association of Independent Human Rights Defenders", 350002, Krasnodar, Promyshlennaya str., 50, niipgergo2009@mail.ru

Smirnov Alexey Viktorovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, St. Petersburg State University, 199034, St. Petersburg, Mendeleevskaya line, 5, darapti@mail.ru

Chvyakin Vladimir Alekseevich – Doctor of Philosophy, Professor, Prince Alexander Nevsky Military University of the Ministry of Defense of the Russian Federation, Professor of the Department of Sociology, 195805@mail.ru

Vodenko Konstantin Viktorovich – Doctor of Philosophy, Professor, M.I. Platov South Russian State Polytechnic University (NPI), 7. 346428 Novochoerkassk, Rostov region, 132 Prosveshcheniya str. vodenkok@mail.ru

Larisa P. Roshchevskaya – Doctor of Historical Sciences, Professor, Department of Humanities Interdisciplinary Studies of the Komi Scientific Center of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Chief Researcher, 167982, Syktyvkar, Communist, 24, lp38rosh@gmail.com

Ovrutsky Alexander Vladimirovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Speech Communication and Publishing of the Institute of Philology, Journalism and Intercultural Communication of the Southern Federal University, Pushkinskaya 150, office 14, Rostov-on-Don, 344006, alexow@mail.ru

Natalia Fedorovskaya – Doctor of Art History, Associate Professor, Director of the Department of Art and Design of the Far Eastern Federal University, 690091, Vladivostok, Russian Island, village. Ajax, campus of the Far Eastern Federal University, bldg. G, room 357, fedorovskaya.na@dvfu.ru

Irhen Irina Igorevna – Doctor of Cultural Studies, Associate Professor, Vaganova Academy of Russian Ballet, Professor of the Department of Philosophy, History and Theory of Art, Head of Graduate School, St. Petersburg, 191023, Architect Rossi str., 2 irkhen67@gmail.com

Zhirtueva Natalia Sergeevna – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Political Science and International Relations, Institute of Social Sciences and International Relations, Sevastopol State University, Sevastopol, Universitetskaya str., 33, zhr_nata@bk.ru

Danielyan Naira Vladimirovna – Doctor of Philosophy, Professor, National Research University "MIET", Department of Philosophy and Sociology, Moscow, Zelenograd, Zelenograd str., 904, 124575, Russia,

Sidorov Alexey Mikhailovich – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, St. Petersburg State University, Department of Ontology and Theory of Cognition, 199034, Russia, St. Petersburg, St. Petersburg, Universitetskaya nab., 7/9,

Zapesotsky Alexander Sergeevich — Doctor of Cultural Sciences, Professor, Honored Scientist of the Russian Federation, Honored Artist of the Russian Federation, academician and member of the Presidium of the Russian Academy of Education, Rector of the St. Petersburg Humanitarian University of Trade Unions, corresponding member of the Russian Academy of Sciences. St. Petersburg Humanitarian University of Trade Unions. 15 Fuchika Street, Saint Petersburg, 192238.

Arshinov Vladimir Ivanovich — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy of Science and Technology of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Bird Robert is a Doctor of Philosophy, professor at the University of Chicago (USA). The University of Chicago. 1130 E. 59th St. Chicago, IL 60637 tel: 773.702.8033

Fyodor Ivanovich Girenok — Doctor of Philosophy, Professor, Deputy Head of the Department of Philosophical Anthropology and Complex Human Studies of Lomonosov Moscow State University. Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy. 119991, Moscow, Leninskie Gory, Moscow State University, educational and scientific building "Shuvalovsky".

Gubman Boris Lvovich — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Theory of Culture of Tver State University. Tver State University. 33 Zhelyabova str., Tver, 170100, Russia.

Mikhail G. Delyagin — Doctor of Economics, Professor, Director of the Institute of Problems of Globalization. Institute of Problems of Globalization. 5 Gazetny Lane, Moscow, 125009, Russia.

Denne Maryse (Dennes Maryse) — doctor, professor at the University. Montaigne Bordeaux-3, Program Director of the Aquitaine Humanities Center (MSHA) and the Slavic Civilizations Research Collective (CERCS), expert of the Ministry of Higher Education on international scientific programs (France). Departement d'Etudes Slaves, UFR LE-LEA, Universite Michel de Montaigne – Bordeaux 3 – 33607

Ilyinsky Igor Mikhailovich — Doctor of Philosophy, Professor, Rector of the Moscow University for the Humanities. Moscow University for the Humanities. 5/1 Yunosti str., Moscow, 111395, Russia.

Lector Vladislav Alexandrovich — Doctor of Philosophy, Professor, Academician of the Russian Academy of Sciences, Head of the sector of the Theory of Cognition of the Institute of

Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Chairman of the International Editorial Board of the journal "Questions of Philosophy". Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Mironov Vladimir Vasilyevich — Doctor of Philosophy, Professor, Corresponding member of the Russian Academy of Sciences, Dean of the Faculty of Philosophy of Lomonosov Moscow State University. Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy. 119991, Moscow, Leninskie Gory, Moscow State University, educational and scientific building "Shuvalovsky".

Namli Elena is a Doctor of Ethics, professor at Uppsala University (Sweden). Uppsala Centre for Russian and Eurasian Studies. Box 514 SE 751 20 Uppsala – Sweden.

Neretina Svetlana Sergeevna — Doctor of Philosophy, Chief Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Obermayer Brigitte (Obermayr Brigitte) is a Doctor of Philosophy, a researcher at the P. Scondi Institute of General Literary Studies and Comparative Studies of the Free University of Berlin. Freie Universitaet Berlin FU Berlin Sonderforschungsbereich 626 Altensteinstra?e 2-4 14195

Smirnov Andrey Vadimovich — Doctor of Philosophy, Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Head of the Philosophy Sector of the Islamic World of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Elvira Maratovna Spirova — Doctor of Philosophy, Acting Head of the Section of the History of Anthropological Teachings of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, editor-in-chief of the journals "Philosophical Thought". 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Fischer Norbert is a doctor, professor, head of the Department of Basic Philosophical Questions of theology at the Catholic University in Eichstatt (Germany). Katholische Universitaet Eichstaett-Ingolstadt. VdRSSD e.V. – Storksbrede 7 59073 Hamm (Westf.) – Germany.

Freudenthal Gideon is a Doctor of Philosophy, professor at the Cohn Institute of History and Philosophy of Science and Ideas at Tel Aviv University (Israel). Tel Aviv University. Ramat Aviv 69978, Tel-Aviv, Israel.

Cicovacki Predrag is a doctor, professor at the College of the Holy Cross (USA). Department of Philosophy College of the Holy Cross. Worcester, MA 01610-2395 tel.: 508-793-2467

Alexander N. Chumakov — Doctor of Philosophy, Professor, First Vice-President of the Russian Philosophical Society. Russian Philosophical Society. 109240, Moscow, Goncharnaya str., 12, p. 1.

Shakhnovich Marianna Mikhailovna — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies of the Faculty of Philosophy of St. Petersburg State University. St. Petersburg State University 199034, Russia, Saint Petersburg, Universitetskaya Embankment, 7-9.

Alexey Viktorovich Shestopal — Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy of the Moscow Institute of International Relations (MGIMO University). MGIMO

University. 76 Vernadsky Avenue, Moscow, 119454.

Tishchenko Natalia Viktorovna – Doctor of Cultural Studies, Saratov State Technical University named after Gagarin Yu.A., Professor of the Department of History of Patronymic and Culture, Saratov, 410004, Politechnicheskaya str., 17, mihailovan@inbox.ru

Ryleva Anna Nikolaevna — Doctor of Cultural Studies, Chief Researcher and Head of the Center for Continuing Cultural Education of the Russian Institute of Cultural Studies. 119072, Russia, Moscow, Bersenevskaya embankment, 18-20-22, building 3.

Dmitry Leonidovich Shukurov - Doctor of Philology, Associate Professor, Professor of the Department of History and Cultural Studies of the Ivanovo State University of Chemical Technology. E-mail: shoudmitry@yandex.ru

Berezhnaya Natalia Viktorovna - Doctor of Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and Metology of Science of the South Russian Institute of Management of the Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation. E-mail : rassgd@yandex.ru

Berezantsev Andrey Yurievich - Doctor of Medical Sciences, professor in the specialty "Psychiatry", psychiatrist, chief researcher of the educational center of the First Moscow Clinical Psychiatric Hospital named after Alekseev. E-mail: berintend@yandex.ru

Mikhail Mikhailovich Prokhorov - Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of History, Philosophy, Pedagogy and Psychology, Nizhny Novgorod State University of Architecture and Civil Engineering. 65 Ilyinskaya str., Nizhny Novgorod, 603950, Russia. mmpro@mail.ru

Kolesnikova Galina Ivanovna - Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Humanities and Socio-Economic Disciplines Russian State University of Justice (Crimean branch), 295006, Southern Federal District, Republic of Crimea, Simferopol, Pavlenko str., 5 galina_kolesnik@mail.ru
galina_ivanovna@kolesnikova.red

Beskov Andrey Anatolyevich - Candidate of Philosophical Sciences, Head of the laboratory "Transformation of Spiritual Culture in the modern world", Nizhny Novgorod State Pedagogical University named after Kozma Minin. 603005, Nizhny Novgorod region, Nizhny Novgorod, L. Ulyanova, 1. E-mail: beskov_aa@mail.ru

Arinin Evgeny Igorevich - Doctor of Philosophy, Vladimir State University named after Alexander Grigoryevich and Nikolai Grigoryevich Stoletova, Head of the Department, 600005, Russia, Vladimir region, Vladimir, Studentskaya str., 12, sq. 16, earinin@mail.ru

Baksansky Oleg Evgenievich - Doctor of Philosophy, Lebedev Physical Institute of the Russian Academy of Sciences, VNS, Professor, 107014, Russia, Moscow, 2 Sokolnicheskaya str., 1, sq. 28, obucks@mail.ru

Belyaev Igor Aleksandrovich - Doctor of Philosophy, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Orenburg State University", Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Orenburg State University", 460018, Russia, Orenburg region, Orenburg, Tereshkova str., 10/6, sq. 116, igorbelyaev@list.ru

Beskov Andrey Anatolyevich - Doctor of Philosophy (Ph. D), Kozma Minin Nizhny Novgorod

State Pedagogical University, Head of the Laboratory "Transformation of Spiritual Culture in the Modern World", 116 Vaneeva str., Nizhny Novgorod, 603162, Russia, Nizhny Novgorod Region, Nizhny Novgorod, beskov_aa@mail.ru

Pavel Aleksandrovich Gorokhov - Doctor of Philosophy, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Orenburg Branch, Professor, 23/3 Gagarin Avenue, Orenburg, 460040, Russia, Orenburg Region, Orenburg, erlitz@yandex.ru

Griber Yulia Aleksandrovna - Doctor of Cultural Studies, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education "Smolensk State University", Professor, Director of the Color Laboratory, 214000, Russia, Smolensk region, Smolensk, 2nd Line of the Krasnoarmeyskaya Sloboda, 9, sq. 10, Y.Griber@gmail.com

Zabneva Elvira Ivanovna - Doctor of Philosophy, KuzSTU Branch in Novokuznetsk, Director, 654000, Russia, Kemerovo region, Novokuznetsk, Ordzhonikidze str., 7, zabnevailvira@mail.ru

Vyacheslav Ivanovich Korotkov - Doctor of Philosophy, I.A. Bunin Yelets State University, Professor of the Department of Philosophy and Social Sciences, 399770, Russia, Lipetsk Region, Yelets, 58 Kommunarov str., sq. 4, shortv@yandex.ru

Kusainov Daurenbek Umerbekovich - Doctor of Philosophy, Kazakh National Pedagogical University named after Abai, Professor, 050020, Kazakhstan, Republic of Almaty, city, ul.Taimanov str., 222, sq. 16, daur958@mail.ru

Larin Yuri Viktorovich - Doctor of Philosophy, unemployed (since 1.09.2019) retired (22.06.1953), 625000, Russia, Tyumen region, Tyumen, ul. Farman Salmanova, 4, sq. 49, jvlarin@mail.ru

Malinov Alexey Valeryevich - Doctor of Philosophy, St. Petersburg State University, Professor, Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences - Branch of the Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences, leading Researcher, 199178, Russia, St. Petersburg, St. Petersburg, ul. 15 liniya V.O., 12, sq. 49, a.v.malinov@gmail.com

Mammadaliyev Zakir Gurban - Doctor of Philosophy, Azerbaijan State University of Economics (UNEC), Professor of the Department of Humanities, AZ 1015, Azerbaijan, Baku, Ingilab Ismailov str., 48, sq. 79, zakirm57@mail.ru

Medova Anastasia Anatolyevna - Doctor of Philosophy, Siberian State University of Science and Technology. Academician M.F. Reshetnev, Professor, Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V.P. Astafyev, Professor, 660020, Russia, Krasnoyarsk Krai, Krasnoyarsk, Abytaevskaya str., 4A, sq. 1, krasfilmanager@gmail.com

Ovrutsky Alexander Vladimirovich - Doctor of Philosophy, Southern Federal University, Head of the Department of Advertising and Public Relations, 344019, Russia, Rostov region region, Rostov-on-Don, ul. 15 liniya, 84, sq. 18, alexow1@ya.ru

Orlov Sergey Vladimirovich - Doctor of Philosophy, Federal State Autonomous Educational Institution "St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation", Professor of the Department of History and Philosophy, Philosophy and Humanities in the Information Society. Online edition (ISSN 2309-6888, certificate and registration of E-mail No.FS77-54191), Editor-

in-chief, 191180, Russia, St. Petersburg, St. Petersburg, Zagorodny Prospekt str., 21-23, sq. 243, orlov5508@rambler.ru

Permilovskaya Anna Borisovna - Doctor of Cultural Studies, Academician N.P. Laverov Federal Research Center for the Integrated Study of the Arctic, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Head, Chief Researcher of the Scientific Center for Traditional Culture and Museum Practices, 163009, Russia, Arkhangelsk Region, Arkhangelsk region, nab. Sev.Dvina, 23, of. 314, annaperm@fciarctic.ru

Popov Evgeny Aleksandrovich - Doctor of Philosophy, Altai State University, Professor of the Department of Sociology and Conflictology, 656049, Russia, Altai Krai, Barnaul, Dimitrova str., 66, office 520, popov.eug@yandex.ru

Sutuzhko Valery Valerievich - Doctor of Philosophy, Volga Region Institute of Management (branch) Russian Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation, Professor of the Department of Social Communications, 410035, Russia, Saratov, Bardina str., 4, sq. 183, vavasut@yandex.ru

Chebunin Alexander Vasilyevich - Doctor of Philosophy, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education East Siberian State Institute of Culture, Professor, 670031, Russia, Republic of Buryatia, Ulan-Ude, ul. Tereshkova, 5, sq. 536, chebunin1@mail.ru

Skorokhodova Tatiana Grigoryevna - Doctor of Philosophy, Penza State University, Professor of the Department "Theory and Practice of Social Work", 440071, Russia, Penza region, Penza, 99 Ladozhskaya str., sq. 9, skorokhod71@mail.ru

Rimondi Georgia - PhD (Slavic studies), Siena University for Foreigners, Senior Researcher, Losev Center for Russian Language and Culture at the Moscow State University, Freelance, 53100, Italy, Siena, p.le Rosselli, 27/28, room 206, giorgia.rimondi@unistrasi.it

Требования к статьям

Журнал является научным. Направляемые в издательство статьи должны соответствовать тематике журнала (с его рубрикатором можно ознакомиться на сайте издательства), а также требованиям, предъявляемым к научным публикациям.

Рекомендуемый объем от 12000 знаков.

Структура статьи должна соответствовать жанру научно-исследовательской работы. В ее содержании должны обязательно присутствовать и иметь четкие смысловые разграничения такие разделы, как: предмет исследования, методы исследования, апелляция к оппонентам, выводы и научная новизна.

Не приветствуется, когда исследователь, трактуя в статье те или иные научные термины, вступает в заочную дискуссию с авторами учебников, учебных пособий или словарей, которые в узких рамках подобных изданий не могут широко излагать свое научное воззрение и заранее оказываются в проигрышном положении. Будет лучше, если для научной полемики Вы обратитесь к текстам монографий или диссертационных работ оппонентов.

Не превращайте научную статью в публицистическую: не наполняйте ее цитатами из газет и популярных журналов, ссылками на высказывания по телевидению.

Ссылки на научные источники из Интернета допустимы и должны быть соответствующим образом оформлены.

Редакция отвергает материалы, напоминающие реферат. Автору нужно не только продемонстрировать хорошее знание обсуждаемого вопроса, работ ученых, исследовавших его прежде, но и привнести своей публикацией определенную научную новизну.

Не принимаются к публикации избранные части из диссертаций, книг, монографий, поскольку стиль изложения подобных материалов не соответствует журнальному жанру, а также не принимаются материалы, публиковавшиеся ранее в других изданиях.

В случае отправки статьи одновременно в разные издания автор обязан известить об этом редакцию. Если он не сделал этого заблаговременно, рискует репутацией: в дальнейшем его материалы не будут приниматься к рассмотрению.

Уличенные в плагиате попадают в «черный список» издательства и не могут рассчитывать на публикацию. Информация о подобных фактах передается в другие издательства, в ВАК и по месту работы, учебы автора.

Статьи представляются в электронном виде только через сайт издательства <http://www.e-notabene.ru> кнопка "Авторская зона".

Статьи без полной информации об авторе (соавторах) не принимаются к рассмотрению, поэтому автор при регистрации в авторской зоне должен ввести полную и корректную информацию о себе, а при добавлении статьи - о всех своих соавторах.

Не набирайте название статьи прописными (заглавными) буквами, например: «ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ...» — неправильно, «История культуры...» — правильно.

При добавлении статьи необходимо прикрепить библиографию (минимум 10–15 источников, чем больше, тем лучше).

При добавлении списка использованной литературы, пожалуйста, придерживайтесь следующих стандартов:

- [ГОСТ 7.1-2003 Библиографическая запись. Библиографическое описание. Общие требования и правила составления.](#)
- [ГОСТ 7.0.5-2008 Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления](#)

В каждой ссылке должен быть указан только один диапазон страниц. В теле статьи ссылка на источник из списка литературы должна быть указана в квадратных скобках, например, [1]. Может быть указана ссылка на источник со страницей, например, [1, с. 57], на группу источников, например, [1, 3], [5-7]. Если идет ссылка на один и тот же источник, то в теле статьи нумерация ссылок должна выглядеть так: [1, с. 35]; [2]; [3]; [1, с. 75-78]; [4]....

А в библиографии они должны отображаться так:

[1]

[2]

[3]

[4]....

Постраничные ссылки и сноски запрещены. Если вы используете сноску, не содержащую ссылку на источник, например, разъяснение термина, включите сноску в текст статьи.

После процедуры регистрации необходимо прикрепить аннотацию на русском языке, которая должна состоять из трех разделов: Предмет исследования; Метод, методология исследования; Новизна исследования, выводы.

Прикрепить 10 ключевых слов.

Прикрепить саму статью.

Требования к оформлению текста:

- Кавычки даются уголками (« ») и только кавычки в кавычках — лапками (" ").
- Тире между датами дается короткое (Ctrl и минус) и без отбивок.
- Тире во всех остальных случаях дается длинное (Ctrl, Alt и минус).
- Даты в скобках даются без г.: (1932–1933).
- Даты в тексте даются так: 1920 г., 1920-е гг., 1540–1550-е гг.
- Недопустимо: 60-е гг., двадцатые годы двадцатого столетия, двадцатые годы XX столетия, 20-е годы XX столетия.
- Века, король такой-то и т.п. даются римскими цифрами: XIX в., Генрих IV.
- Инициалы и сокращения даются с пробелом: т. е., т. д., М. Н. Иванов. Неправильно: М.Н. Иванов, М.Н. Иванов.

ВСЕ СТАТЬИ ПУБЛИКУЮТСЯ В АВТОРСКОЙ РЕДАКЦИИ.

По вопросам публикации и финансовым вопросам обращайтесь к администратору Зубковой Светлане Вадимовне

E-mail: info@nbpublish.com

или по телефону +7 (966) 020-34-36

Подробные требования к написанию аннотаций:

Аннотация в периодическом издании является источником информации о содержании статьи и изложенных в ней результатах исследований.

Аннотация выполняет следующие функции: дает возможность установить основное

содержание документа, определить его релевантность и решить, следует ли обращаться к полному тексту документа; используется в информационных, в том числе автоматизированных, системах для поиска документов и информации.

Аннотация к статье должна быть:

- информативной (не содержать общих слов);
- оригинальной;
- содержательной (отражать основное содержание статьи и результаты исследований);
- структурированной (следовать логике описания результатов в статье);

Аннотация включает следующие аспекты содержания статьи:

- предмет, цель работы;
- метод или методологию проведения работы;
- результаты работы;
- область применения результатов; новизна;
- выводы.

Результаты работы описывают предельно точно и информативно. Приводятся основные теоретические и экспериментальные результаты, фактические данные, обнаруженные взаимосвязи и закономерности. При этом отдается предпочтение новым результатам и данным долгосрочного значения, важным открытиям, выводам, которые опровергают существующие теории, а также данным, которые, по мнению автора, имеют практическое значение.

Выводы могут сопровождаться рекомендациями, оценками, предложениями, гипотезами, описанными в статье.

Сведения, содержащиеся в заглавии статьи, не должны повторяться в тексте аннотации. Следует избегать лишних вводных фраз (например, «автор статьи рассматривает...», «в статье рассматривается...»).

Исторические справки, если они не составляют основное содержание документа, описание ранее опубликованных работ и общеизвестные положения в аннотации не приводятся.

В тексте аннотации следует употреблять синтаксические конструкции, свойственные языку научных и технических документов, избегать сложных грамматических конструкций.

Гонорары за статьи в научных журналах не начисляются.

Цитирование или воспроизведение текста, созданного ChatGPT, в вашей статье

Если вы использовали ChatGPT или другие инструменты искусственного интеллекта в своем исследовании, опишите, как вы использовали этот инструмент, в разделе «Метод» или в аналогичном разделе вашей статьи. Для обзоров литературы или других видов эссе, ответов или рефератов вы можете описать, как вы использовали этот инструмент, во введении. В своем тексте предоставьте prompt - командный вопрос, который вы использовали, а затем любую часть соответствующего текста, который был создан в ответ.

К сожалению, результаты «чата» ChatGPT не могут быть получены другими читателями, и хотя невозможные данные или цитаты в статьях APA Style обычно цитируются как личные сообщения, текст, сгенерированный ChatGPT, не является сообщением от человека.

Таким образом, цитирование текста ChatGPT из сеанса чата больше похоже на совместное использование результатов алгоритма; таким образом, сделайте ссылку на автора алгоритма записи в списке литературы и приведите соответствующую цитату в тексте.

Пример:

На вопрос «Является ли деление правого полушария левого полушария реальным или метафорой?» текст, сгенерированный ChatGPT, показал, что, хотя два полушария мозга в некоторой степени специализированы, «обозначение, что люди могут быть охарактеризованы как «левополушарные» или «правополушарные», считается чрезмерным упрощением и популярным мифом» (OpenAI, 2023).

Ссылка в списке литературы

OpenAI. (2023). ChatGPT (версия от 14 марта) [большая языковая модель].
<https://chat.openai.com/chat>

Вы также можете поместить полный текст длинных ответов от ChatGPT в приложение к своей статье или в дополнительные онлайн-материалы, чтобы читатели имели доступ к точному тексту, который был сгенерирован. Особенно важно задокументировать точный созданный текст, потому что ChatGPT будет генерировать уникальный ответ в каждом сеансе чата, даже если будет предоставлен один и тот же командный вопрос. Если вы создаете приложения или дополнительные материалы, помните, что каждое из них должно быть упомянуто по крайней мере один раз в тексте вашей статьи в стиле APA.

Пример:

При получении дополнительной подсказки «Какое представление является более точным?» в тексте, сгенерированном ChatGPT, указано, что «разные области мозга работают вместе, чтобы поддерживать различные когнитивные процессы» и «функциональная специализация разных областей может меняться в зависимости от опыта и факторов окружающей среды» (OpenAI, 2023; см. Приложение А для полной расшифровки).

Ссылка в списке литературы

OpenAI. (2023). ChatGPT (версия от 14 марта) [большая языковая модель].
<https://chat.openai.com/chat> Создание ссылки на ChatGPT или другие модели и программное обеспечение ИИ

Приведенные выше цитаты и ссылки в тексте адаптированы из шаблона ссылок на программное обеспечение в разделе 10.10 Руководства по публикациям (Американская психологическая ассоциация, 2020 г., глава 10). Хотя здесь мы фокусируемся на ChatGPT, поскольку эти рекомендации основаны на шаблоне программного обеспечения, их можно адаптировать для учета использования других больших языковых моделей (например, Bard), алгоритмов и аналогичного программного обеспечения.

Ссылки и цитаты в тексте для ChatGPT формируются следующим образом:

OpenAI. (2023). ChatGPT (версия от 14 марта) [большая языковая модель].
<https://chat.openai.com/chat>

Цитата в скобках: (OpenAI, 2023)

Описательная цитата: OpenAI (2023)

Давайте разберем эту ссылку и посмотрим на четыре элемента (автор, дата, название и

источник):

Автор: Автор модели OpenAI.

Дата: Дата — это год версии, которую вы использовали. Следуя шаблону из Раздела 10.10, вам нужно указать только год, а не точную дату. Номер версии предоставляет конкретную информацию о дате, которая может понадобиться читателю.

Заголовок. Название модели — «ChatGPT», поэтому оно служит заголовком и выделено курсивом в ссылке, как показано в шаблоне. Хотя OpenAI маркирует уникальные итерации (например, ChatGPT-3, ChatGPT-4), они используют «ChatGPT» в качестве общего названия модели, а обновления обозначаются номерами версий.

Номер версии указан после названия в круглых скобках. Формат номера версии в справочниках ChatGPT включает дату, поскольку именно так OpenAI маркирует версии. Различные большие языковые модели или программное обеспечение могут использовать различную нумерацию версий; используйте номер версии в формате, предоставленном автором или издателем, который может представлять собой систему нумерации (например, Версия 2.0) или другие методы.

Текст в квадратных скобках используется в ссылках для дополнительных описаний, когда они необходимы, чтобы помочь читателю понять, что цитируется. Ссылки на ряд общих источников, таких как журнальные статьи и книги, не включают описания в квадратных скобках, но часто включают в себя вещи, не входящие в типичную рецензируемую систему. В случае ссылки на ChatGPT укажите дескриптор «Большая языковая модель» в квадратных скобках. OpenAI описывает ChatGPT-4 как «большую мультимодальную модель», поэтому вместо этого может быть предоставлено это описание, если вы используете ChatGPT-4. Для более поздних версий и программного обеспечения или моделей других компаний могут потребоваться другие описания в зависимости от того, как издатели описывают модель. Цель текста в квадратных скобках — кратко описать тип модели вашему читателю.

Источник: если имя издателя и имя автора совпадают, не повторяйте имя издателя в исходном элементе ссылки и переходите непосредственно к URL-адресу. Это относится к ChatGPT. URL-адрес ChatGPT: <https://chat.openai.com/chat>. Для других моделей или продуктов, для которых вы можете создать ссылку, используйте URL-адрес, который ведет как можно более напрямую к источнику (т. е. к странице, на которой вы можете получить доступ к модели, а не к домашней странице издателя).

Другие вопросы о цитировании ChatGPT

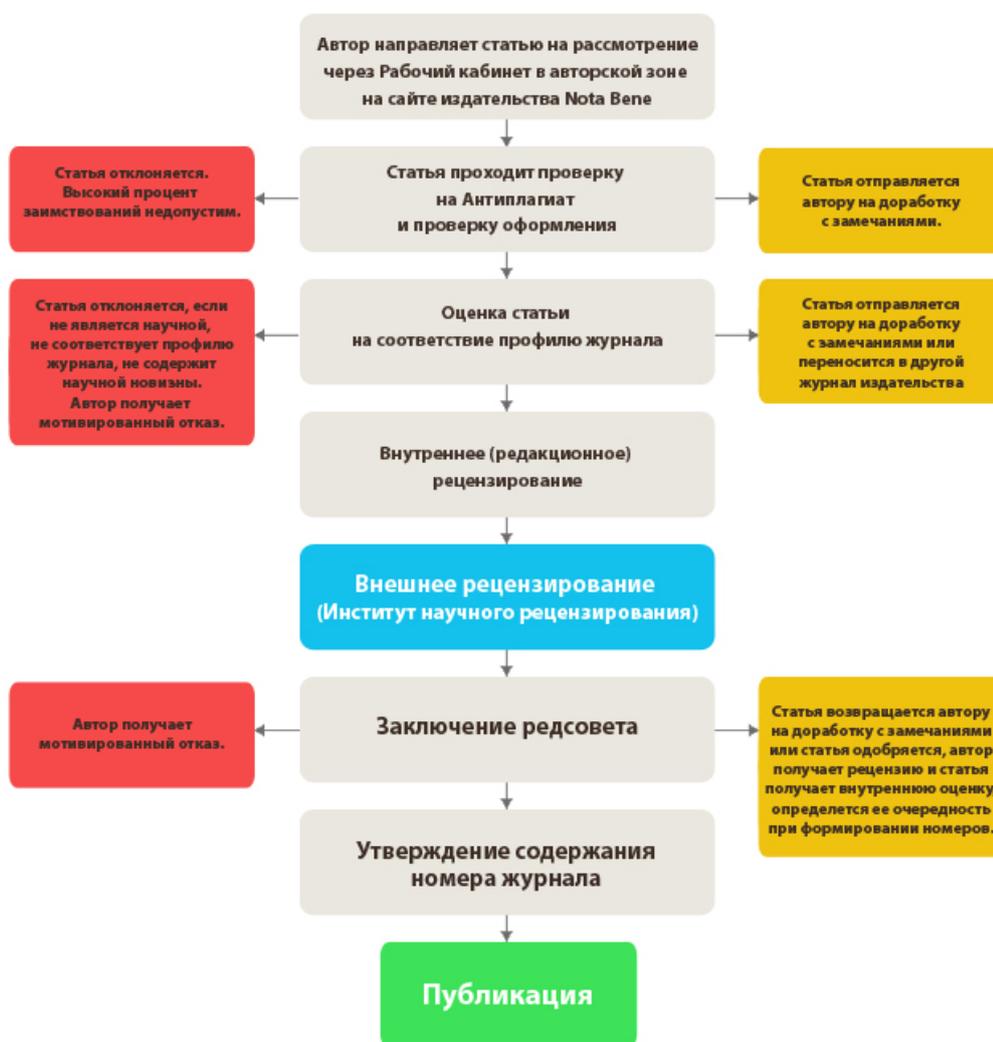
Вы могли заметить, с какой уверенностью ChatGPT описал идеи латерализации мозга и то, как работает мозг, не ссылаясь ни на какие источники. Я попросил список источников, подтверждающих эти утверждения, и ChatGPT предоставил пять ссылок, четыре из которых мне удалось найти в Интернете. Пятая, похоже, не настоящая статья; идентификатор цифрового объекта, указанный для этой ссылки, принадлежит другой статье, и мне не удалось найти ни одной статьи с указанием авторов, даты, названия и сведений об источнике, предоставленных ChatGPT. Авторам, использующим ChatGPT или аналогичные инструменты искусственного интеллекта для исследований, следует подумать о том, чтобы сделать эту проверку первоисточников стандартным процессом. Если источники являются реальными, точными и актуальными, может быть лучше прочитать эти первоисточники, чтобы извлечь уроки из этого исследования, и перефразировать или процитировать эти статьи, если применимо, чем использовать их интерпретацию модели.

Материалы журналов включены:

- в систему Российского индекса научного цитирования;
- отображаются в крупнейшей международной базе данных периодических изданий Ulrich's Periodicals Directory, что гарантирует значительное увеличение цитируемости;
- Всем статьям присваивается уникальный идентификационный номер Международного регистрационного агентства DOI Registration Agency. Мы формируем и присваиваем всем статьям и книгам, в печатном, либо электронном виде, оригинальный цифровой код. Префикс и суффикс, будучи прописанными вместе, образуют определяемый, цитируемый и индексируемый в поисковых системах, цифровой идентификатор объекта – digital object identifier (DOI).

[Отправить статью в редакцию](#)

Этапы рассмотрения научной статьи в издательстве NOTA BENE.



Содержание

Грибков А.А. Генезис эквивинальности и мультифинальности открытых систем	1
Эрендженова Ю.Ю. Методологические основы исследования этического компонента буддийского символа веры	10
Нестеркин С.П. Философия Шопенгауэра в «философских тетрадах» Б. Д. Дандарона	22
Гагинский А.М. Идея блага у Платона и Хайдеггера	34
Комиссаров И.И. Внешние и внутренние аналогии в социально-философском познании в контексте проблемы гомогенности-гетерогенности обществ	65
Гавриш А.Д., Гуляева Е.В., Компанеева Л.Г. Апелляция к будущему в массовой коммуникации	78
Дарчинов Э.В. К проблеме особенностей «электронного кочевника» и рисков в его жизни	90
Англоязычные метаданные	101

Contents

Gribkov A.A. Genesis of equifinality and multifinality of open systems	1
Erendzhenova Y.Y. Methodological basis for studying the ethical component of the Buddhist creed	10
Nesterkin S. The Philosophy of Schopenhauer in the "Philosophical Notebooks" of B. D. Dandaron	22
Gaginskii A.M. Heidegger and Plato's idea of the Good	34
Komissarov I.I. External and internal analogies in social and philosophical knowledge in the context of the problem of homogeneity-heterogeneity of societies	65
Gavrish A.D., Gulyaeva E.V., Kompaneeva L.G. Appeal to the future in mass communication	78
Darchinov E.V. The features of the "electronic nomad" and the risks in his life	90
Metadata in english	101

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Грибков А.А. — Генезис эквивинальности и мультифинальности открытых систем // Философская мысль. – 2023. – № 11. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.11.68747 EDN: AFHGHD URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=68747

Генезис эквивинальности и мультифинальности открытых систем

Грибков Андрей Армович

ORCID: 0000-0002-9734-105X

доктор технических наук

ведущий научный сотрудник, НПК "Технологический центр"

124498, Россия, г. Москва, Зеленоград, площадь Шокина, 1, строение 7

✉ andarmo@yandex.ru



[Статья из рубрики "Философия познания"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.11.68747

EDN:

AFHGHD

Дата направления статьи в редакцию:

19-10-2023

Дата публикации:

16-11-2023

Аннотация: Предметом исследования в статье являются свойства эквивинальности и мультифинальности, широко распространенные во всех предметных областях, на всех уровнях организации: в физических, химических, биологических, экономических, социальных и др. открытых системах. Эквивинальностью называют динамическое свойство системы, осуществляющей движение (переход) различными путями из различных начальных состояний в одно и то же финальное состояние. Мультифинальностью – динамическое свойство системы при незначительных изменениях начальных условий достигать принципиально различных конечных состояний. Рассматриваются примеры реализации свойств эквивинальности и мультифинальности в системах разной природы: физических, биологических, экономических. Исследуется

генезис этих свойств. На основе исследования генезиса свойств эквифинальности и мультифинальности выявляется его общность: оба свойства являются следствием преобразования квазинепрерывных количественные изменений в дискретные качественные формы, а также обусловленной изоморфизмом ограниченности разнообразия этих форм. Раскрывается происхождение свойства мультипликативности (повышенной чувствительности к вариации входных параметров) и его отличие от мультифинальности. Свойство мультипликативности проявляется у систем с неравновесной устойчивостью, в том числе обладающих механизмами положительной обратной связи. При этом в некоторых системах, например, метеорологических математических моделях, свойства мультипликативности и мультифинальности проявляются одновременно и не могут быть однозначно разграничены.

Ключевые слова:

эквифинальность, мультифинальность, открытая система, изоморфизм, квазинепрерывные количественные изменения, дискретные изменения, мультипликативность, неравновесная устойчивость, генезис, общность

Введение

Практика исследования эволюции открытых систем, вне зависимости от исследуемой предметной области и уровня сложности этих систем, демонстрирует широкую распространенность свойств эквифинальности [\[1, с. 79\]](#) и мультифинальности [\[2, с. 60\]](#).

Эквифинальностью (лат. *aequus* — равный, соразмерный, *finalis* — конечный) называют динамическое свойство системы, осуществляющей движение (переход) различными путями из различных начальных состояний в одно и то же финальное состояние. При этом различия начальных состояний могут быть существенными.

Мультифинальностью (лат. *multum* — много, *finalis* — конечный) называют динамическое свойство системы при незначительных изменениях начальных условий достигать принципиально различных конечных состояний. При этом число этих конечных состояний ограничено и обычно невелико. Вместо термина «мультифинальность» иногда используют термин «полифинальность» (др.-греч. *πολυ* — много), имеющий тот же смысл.

Согласно другому определению, мультифинальность (полифинальность) — это способность (свойство) систем, идентичных по происхождению и структурному составу, достигать различных конечных состояний. По мнению автора, такое определение неточно, поскольку термин «идентичный» имеет как смысл «подобный, сходный», так и «тождественный». В первом случае предлагаемое альтернативное определение мультифинальности имеет тот же смысл, что и основное. Во втором случае оно не соответствует действительности.

На первый взгляд свойства эквифинальности и мультифинальности противоположны, однако в действительности это не так. Эти свойства открытых систем имеют общее происхождение. Целью данного исследования является его раскрытие.

Примеры эквифинальности и мультифинальности

Прежде, чем приступить к определению генезиса и значимости свойств эквифинальности и мультифинальности систем, рассмотрим практические примеры их реализации. Такое

рассмотрение позволит нам сформировать предварительное представление о распространенности этих свойств систем, сферах и условиях проявления, а также об их возможных причинах.

Эквифинальность характерна для систем различной природы – физических, химических, биологических, экономических, социальных и др.

Примером физических систем, демонстрирующих свойство эквифинальности, являются шаровые (сферические) или близкие к ним по форме материальные структуры: атомные ядра, капли жидкости (в отсутствии гравитации), планеты, звезды, шаровые звездные скопления, эллиптические галактики (типа E0), шаровые скопления галактик и т.д. Другим примером эквифинальных физических систем являются образующиеся из растворов или расплавов разных материалов кристаллы простой формы (всего 47 форм), симметрия в которых определяется семью сингониями (группами видов симметрии) – кубической, гексагональной, тетрагональной, тригональной, ромбической, моноклиальной и триклинной [3, с. 27-41].

Широко распространено свойство эквифинальности у биологических систем. Обобщая свои исследования в области самоорганизации и эволюции биологических макромолекул, М. Эйген пишет: «Каждая отдельная система, возникающая в результате мутаций и отбора, непредсказуема в отношении своей структуры; тем не менее неизбежным результатом всегда является процесс эволюции... оптимизирующий процесс эволюции в принципе неизбежен, хотя выбор конкретного пути не детерминирован...» [4, с. 207]. Интерес представляет также наблюдаемый параллелизм в эволюции различных видов. Он выявляет определенную структурную общность у систем со сходными функциями, сформированных на разных эволюционных траекториях [5]. В результате общая конституция, форма и строение частей и органов животных и растений сходны или даже аналогичны, т.е. обладают изоморфизмом.

Широко распространено свойство эквифинальности в различных экономических системах различного уровня – начиная с организационного проектирования и заканчивая государственной экономической политикой и развитием мировой экономики. На уровне предприятий эквифинальность понимается, как возможность достижения стратегических целей различными средствами [6]. Наличие эквифинальности существенно расширяет достоверность стратегического планирования предприятий. Инновационная деятельность предприятий предполагает сохранение эквифинальности в процессе освоения новых видов продукции или повышения ее качества. Эквифинальность при этом рассматривается в качестве условия эффективности управления бизнес-процессами [7]. В рамках государственной экономической политики формулируется требование эквифинальности конкурентной политики [8, с. 29], т.е. политики по предотвращению антиконкурентных соглашений и злоупотребления доминирующим положением, а также борьбы с недобросовестной конкуренцией. Развитие мировой экономики и цивилизации в целом также демонстрирует свойство эквифинальности. Как показывает практика, социально-экономическое развитие может иметь всего несколько основных вариантов (комбинаций) развития [9].

Свойство мультифинальности, как и свойство эквифинальности, распространено на всех уровнях бытия, во всех предметных областях. При этом наиболее часто свойство мультифинальности становится предметом исследования в области психологии и социологии. Это обусловлено максимальной чувствительностью систем, связанных с

человеческим сознанием (индивидуальным и общественным), к вариативности определяющих их параметров.

Например, в психопатологии мультифинальность проявляется в виде возможности развития разнообразных психических расстройств под влиянием какого-либо одного этиологического фактора. В семейной психологии мультифинальность исследуется в контексте множественности последствий распада семьи для ребенка в зависимости от пола, возраста и других характеристик [\[10, с. 90-91\]](#).

Социально-экономическое развитие отдельных отраслей, стран и мира в целом в пределах ограниченных временных интервалов характеризуется существенной зависимостью от факторов, имеющих с точки зрения эпистемологии случайный характер и не относящиеся к существенным признакам объекта познания (отрасли, страны или мира). Например, войны в продолжение человеческой истории провоцировались конкуренцией королевских фамилий, случайными и неслучайными смертями лидеров и другими факторами, не определяемыми и не определяющими исторического процесса. Однако, произошедшее в нужное время и в нужном месте второстепенное событие оказывалось определяющим, инициирующим смену направления развития. Роль «случайности» в историческом процессе до конца не осмыслена до настоящего времени и нередко оспаривается [\[11\]](#). Тем не менее, предметом спора является степень влияния случайности на исторический процесс, но не факт наличия такого влияния.

Проследить реализацию мультифинальности в развитии биологических систем достаточно сложно: биологические виды не ведут летописей своих изменений. Однако у биологических систем проявляется особая форма мультифинальности – полиморфизм. Полиморфизм (от др.-греч. πολύμορφος — многообразный) – это способность некоторых организмов существовать в состояниях с различной внутренней структурой или в разных внешних формах во время своего жизненного цикла. Например, у насекомых полиморфизм может быть половым, кастовым, экологическим и сезонным [\[12, с. 144-148\]](#).

Полиморфизм присущ не только биологическим, но также химическим и физическим системам. В химии полиморфизмом называется способность одного вещества образовывать разные структуры кристаллических ячеек [\[13\]](#). При этом изменение параметров системы для перехода к другой структуре кристаллических ячеек может быть незначительным (например, изменение температуры или давления на доли процентов).

Химические элементы могут иметь несколько изотопов, а образующиеся из них молекулы – несколько аллотропных модификаций. Существование изотопов и аллотропных модификаций молекул – примеры реализации полиморфизма и мультифинальности в физике и в физической химии.

У растений и животных, наряду с полиморфизмом, мультифинальность также может реализоваться в виде метаморфоза [\[12, с. 111-125\]](#), при котором в процессе индивидуального развития происходит глубокое преобразование строения организма (или отдельных его органов). Самым известным примером метаморфоза является превращение гусеницы в бабочку.

Генезис эквивинальности и мультифинальности

Процесс развития системы представляет собой изменение ее состава, структуры, формы и связей, т.е. преобразования, количественное описание которых имеет дискретный характер. В одних случаях описание будет осуществляться посредством двоичного

исчисления (дихотомии – есть свойство или нет свойства), в других случаях – посредством натуральных чисел (целое число элементов, связей, уровней и т.д.).

Система, определяемая квазинепрерывными (лат. *quasi* – якобы, почти, словно; непрерывными, либо имеющими крайне малый шаг дискретности) количественными значениями параметров для некоторого заданного начального состояния, изменяясь, определяет свои новые состав, структуру, форму и связи посредством дискретного описания (с большим шагом или даже в рамках бинарных отношений). В результате имеет место преобразование квазинепрерывных количественных значений на входе в дискретные на выходе.

В некоторых случаях такое преобразование может нивелировать существенные количественные вариации входных значений, как бы «округляя» их до одного и того же дискретного значения на выходе. Это случай эквифинальности. В других случаях незначительное изменение входных значений оказывается достаточным, чтобы «округление» происходило до другого, большего или меньшего дискретного значения на выходе. Это случай мультифинальности. Мы пишем «округляя» в кавычках потому что в действительности имеет место не округление численных значений, а переход системы от одной формы (структуры, состава и т.д.) к другой, притом, что формы определяются дискретными количественными параметрами.

В рамках эпистемологии рассмотренное выше преобразование достоверно описывается как переход количественных (постепенных, квазинепрерывных) изменений в качественные (дискретные – бинарные или натуральные (целочисленные), связанные с изменением структур, форм и связей).

В реальности указанные качественные изменения, даже будучи дискретными по природе, тем не менее, должны быть способны порождать огромное многообразие форм. Даже для не самых сложных систем число потенциально возможных форм чрезвычайно велико. Однако на практике подобного роста числа вариантов не происходит ввиду ограниченности разнообразия реализуемых в природе форм.

Наблюдаемая ограниченность разнообразия форм представляет собой явление изоморфизма – повторяемость форм и отношений в системах на разных уровнях организации материи, в различных предметных областях. Явление изоморфизма является «катализатором» свойств эквифинальности и мультифинальности, придавая им повсеместный характер. В противном случае эти свойства все равно проявлялись бы в отдельных случаях, однако не оказывали бы такого существенного влияния на процессы развития систем на всех уровнях – от физического до социального и духовного. Изоморфизм, определяющий радикальное снижение разнообразия реализуемых в природе форм, «увеличивает дистанцию» между возможными результатами развития. Это создает условия для проявления свойства как эквифинальности, так и мультифинальности.

Итак, можно констатировать, что свойства эквифинальности и мультифинальности являются следствием преобразования квазинепрерывных количественных изменений в дискретные качественные формы, а также обусловленной изоморфизмом ограниченности разнообразия этих форм.

Рассматривая эквифинальность и мультифинальность мы по умолчанию относили их к свойствам открытых систем. Открытая система – это система, находящаяся в постоянном взаимодействии со своей надсистемой. Исследования автора показали, что все реальные системы являются открытыми (кроме Вселенной), диссипативными и

существуют за счет избыточной реакции своих надсистем на их активность [14]. При этом развитие системы (структурообразование) представляет собой процесс локального убывания энтропии на фоне ее общего (на уровне надсистемы) повышения [15].

В рамках эпистемологии или науки возможно представление системы как замкнутой (изолированной), устойчивость которой уже обеспечена в рамках надсистемы. При этом процессы и механизмы обеспечения устойчивости исключаются из рассмотрения. Такое представление может быть адекватным для статических систем, обеспечивающих свою устойчивость (т.е. постоянство параметров) в изменяющихся внешних условиях, однако для развивающихся (в общем случае – изменяющихся) систем оно продуцирует противоречия в описании и поэтому неприменимо.

Мультифинальность и мультипликативность

Наряду с реальным свойством мультифинальности открытых систем в практике познания встречаются случаи мнимой мультифинальности, в основе которой лежит неопределенность в определении «незначительных изменений начальных условий». Для многих систем, состояние которых определяется как результат комплексного действия множества факторов (совокупности параметров), состояние устойчивости реализуется не как баланс противонаправленных действий на систему, а на основе поддержания неравновесного состояния. Такая устойчивость характерна для «живых» (биологических, социальных, экономических) и др. эволюционирующих систем, в том числе химических и физических. Существование таких систем регламентируется принципом устойчивого неравновесия [16, с. 32] и концепцией динамической кинетической стабильности [17,18]. Для сохранения таких систем в них должно сохраняться неравновесие («жизнь»), а достижение равновесия означает прекращение существования системы (т.е. ее «смерть»).

Предельно упрощая реально протекающие в таких системах процессы, неравновесие в них можно отождествить с некоторой разностью значений параметров системы. В логике такого понимания неравновесия «незначительные изменения начальных условий» могут приводить к практически неограниченной вариативности (относительных значений) выходных параметров изменяющейся системы. Малейшие изменения входных параметров могут приводить к изменениям выходных в тысячи и миллионы раз, либо даже к изменению их направления (если данный параметр векторный).

Чувствительность выходных параметров системы к вариациям входных параметров может усиливаться еще больше благодаря реализации в ней механизмов положительной обратной связи, при которой изменение выходного сигнала системы приводит к такому изменению входного сигнала, которое способствует дальнейшему отклонению выходного сигнала от первоначального значения.

Свойство повышенной чувствительности к вариации входных параметров, которое демонстрируют системы с неравновесной устойчивостью, в том числе обладающие механизмами положительной обратной связи, мы назовем мультипликативностью (лат. *multiplicare* — множить, приумножать, увеличивать). Естественным образом это свойство проявляется, например, в биологических системах (например, гиперчувствительность аллергиков). В технике данное свойство используется при построении сверхчувствительных измерительных приборов.

Внешне мультипликативность похожа на мультифинальность. Однако ее генезис не имеет ничего общего с мультифинальностью. Одним из наглядных расхождений

рассматриваемых свойств является отсутствие в случае мультипликативности определенного множества возможных исходов. В результате реализации этого свойства квазинепрерывные количественные значения на входе транслируются в квазинепрерывные количественные значения на выходе.

В некоторых предметных областях провести границу между мультипликативностью и мультифинальностью не представляется возможным. Одной из таких проблемных областей является метеорология. Как известно, системы уравнений, связывающие параметры атмосферы, динамические параметры движения воздушных масс и др. факторы, влияющие на погоду, во многих случаях не имеют устойчивых решений. Незначительного изменения входных данных оказывается достаточно для радикального изменения результатов прогнозирования. Несомненно, что в данном случае имеют место как соответствующие мультипликативности неравновесные процессы и самовозбуждение (связанное с положительной обратной связью, например, парниковый эффект), так и соответствующая мультифинальности дискретизация исходов (осадки выпадут или не выпадут, будет дождь, снег или град и т.д.).

Выводы

Приведенные в статье результаты исследования могут быть резюмированы в виде следующих основных выводов:

1. Свойства эквифинальности и мультифинальности широко распространены во всех предметных областях, на всех уровнях организации: в физических, химических, биологических, экономических, социальных и др. открытых системах
2. Свойства эквифинальности и мультифинальности являются следствием преобразования квазинепрерывных количественных изменений в дискретные качественные формы, а также обусловленной изоморфизмом ограниченности разнообразия этих форм.
3. Наряду с реальным свойством мультифинальности открытых систем в практике познания встречаются случаи мультипликативности - свойства, внешне напоминающего мультифинальность, но имеющее совершенно иной генезис. Свойство мультипликативности проявляется у систем с неравновесной устойчивостью, в том числе обладающих механизмами положительной обратной связи.
4. В некоторых системах, например, метеорологических математических моделях, свойства мультипликативности и мультифинальности проявляются одновременно и не могут быть однозначно разграничены.

Библиография

1. Bertalanffy L. General System Theory. Foundations, Development, Applications. George Braziller Inc., New York, 1969, 289 p.
2. Buckley W. Sociology and modern systems theory. Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1967, 227 p.
3. Шафрановский И.И., Алявдин В.Ф. Краткий курс кристаллографии. М.: Высшая школа, 1984. 120 с.
4. Эйген М. Самоорганизация материи и эволюция биологических макромолекул. М.: Мир, 1973. 216 с.
5. Барцев С.И., Барцева О.Д. Симметрия структуры и эквифинальность эволюционных исходов в простых нейросетевых моделях // Доклады Академии наук, 2002, т. 386,

- №1, с. 114-117.
6. Зуб А.Т. Эквивалентность в организационном проектировании // Актуальные вопросы экономических наук, 2011, №19, с. 10-19.
 7. Верещагина Л.С., Кублин И.М., Тинякова В.И. Необходимость эквивалентности системы управления освоением инновационной продукции // Инновации, 2018, №4 (234), с. 107-115.
 8. Курдин А.А. Долгосрочные приоритеты конкурентной политики: системный подход. М.: РАНХиГС, 2018.
 9. Дегтярев А.Н. «Хреодный эффект» в контексте институциональной эволюции. Теоретико-методологический эскиз // Уфимский гуманитарный научный форум, 2020, №3 (3), с. 59-67.
 10. Черников А.В. Системная семейная терапия: Интегративная модель диагностики. М.: Независимая фирма «Класс», 2001, 208 с.
 11. Козеллек Р. Случайность как последнее прибежище историографии // THESIS, 1994, вып. 5, с. 171-184
 12. Бей-Биенко Г.Я. Общая энтомология. М.: Высшая школа, 1980. 416 с.
 13. Филатов С.К., Пауфлер П. Систематика полиморфных превращений кристаллов, обобщенная на основе критериев Бюргера // Записки Российского минералогического общества, 2019, ч. CXLVIII, №5, с. 1-23.
 14. Грибков А.А. Закон избыточной реакции надсистем и экстремальный принцип // Общество: философия, история, культура, 2023, №10, с. 25-30.
 15. Грибков А.А. Эволюционный рост сложности систем. Часть 2. Сложность систем и энтропия // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия «Познание», 2023, №6, с. 68-72.
 16. Бауэр Э.С. Теоретическая биология. М.-Л., Изд. ВИЭМ, 1935. 151 с.
 17. Pross A., Pascal R. The origin of life: what we know, what we can know and what we will never know // Open Biology, 2013, Vol. 3, Issue 3, 120190.
 18. Pascal R., Pross A., Sutherland J.D. Towards an evolutionary theory of the origin of life based on kinetics and thermodynamics // Open Biology, 2013, Vol. 3, Issue 11, 3015.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензируемая статья является весьма квалифицированным исследованием важных свойств открытых систем, автор рассматривает вопрос об основаниях динамических характеристик систем, проявляющихся в «расхождении» или «схождении» траекторий и «такта» их эволюции. Статья написана на базе достаточно широкого круга источников. Автор весьма тщательно подходит к аргументации выдвигаемых положений, текст статьи в целом соответствует требованиям, предъявляемым к содержательной стороне и оформлению исследований. Важным достоинством статьи является также её междисциплинарный характер (впрочем, это соответствует и самой тематике теории систем). Статья структурирована, автор также ясно формулирует выводы выполненного исследования. Замечания, которые можно сформулировать на основании изучения текста статьи, не могут рассматриваться в качестве препятствия для её публикации. Так, подзаголовок одного из фрагментов практически повторяет название статьи в целом, его следует скорректировать. Говоря об одном из рассматриваемых определений, автор

замечает, что оно «не соответствует действительности». Разумеется, это неудачное выражение следует заменить, поскольку определение не соответствует не «действительности», а задачам исследования; определения вообще имеют дело с понятиями, а не с «действительностью». Очень много осталось в тексте и погрешностей пунктуационного характера, например: «рассматривая эквифинальность и мультифинальность мы по умолчанию...», – почему «не замкнут» деепричастный оборот? Необходимо исправить все такого рода досадные ошибки, которые отвлекают внимание читателя от интересного содержания. Часто встречаются места, относительно которых приходится «гадать», имеют место в них опечатки или неудачный синтаксис: «свойства эквифинальности и мультифинальности являются следствием преобразования квазинепрерывных количественные изменений в дискретные качественные формы, а также обусловленной изоморфизмом ограниченности разнообразия этих форм». Здесь «количественные» представляют собой явную опечатку, а вот дальше (начиная с «обусловленной») – уже, по-видимому, искусственное усложнение конструкции; можно было бы сказать: ограниченность разнообразия форм обусловлена их изоморфизмом, но такое решение также представляется неудачным из-за повторения «форма», да к тому же «образ» – также синоним «формы», очевидно, следует искать какое-то нетривиальное решение. Подобного рода трудности, как правило, оказываются следствием неясности самой мысли и естественным образом преодолеваются, когда автор приходит к более точному пониманию того, что же именно он стремится сказать. В некоторых случаях остаются и прямые (содержательные) неясности, например, в следующем принципиальном положении: «В рамках эпистемологии или науки возможно представление системы как замкнутой (изолированной), устойчивость которой уже обеспечена в рамках надсистемы». Что значит «возможно представление», если «в действительности» (вот тут и следует о ней вспомнить!) все системы, за исключением мироздания в целом, как пишет и сам автор, являются открытыми? Думается, автор мог бы отреагировать на высказанные замечания в рабочем порядке, в целом статья соответствует требованиям, предъявляемым к научным публикациям, рекомендую напечатать её в научном журнале.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Эрендженова Ю.Ю. — Методологические основы исследования этического компонента буддийского символа веры // Философская мысль. – 2023. – № 11. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.11.68947 EDN: NEMWHG URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=68947

Методологические основы исследования этического компонента буддийского символа веры

Эрендженова Юлия Юрьевна

ORCID: 0000-0001-5387-9731

кандидат философских наук

ведущий научный сотрудник, Калмыцкий государственный университет имени Б.Б. Городовикова;
научная лаборатория "Комплексные буддологические исследования"

358000, Россия, республика Калмыкия, г. Элиста, ул. Пушкина, 11, ауд. 102

✉ yulia.er16@gmail.com



[Статья из рубрики "Философия религии"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.11.68947

EDN:

NEMWHG

Дата направления статьи в редакцию:

11-11-2023

Дата публикации:

28-11-2023

Аннотация: Предметом исследования является методологический инструментарий для философского исследования этических идей, содержащихся в символе веры традиционных буддистов России — калмыков, бурят, тувинцев, алтайцев. Буддийская традиция этих народов сложилась на основе тибетского буддизма, который известен своей ориентацией на идеи Махаяны и практики Ваджраяны. Базисный текст, ежедневно декламируемый в этой традиции, называется «Прибежище» и в российском дискурсе переводится как «символ веры». В поисках избавления от страданий буддисты находят прибежище в Трех Драгоценностях — Будде, Дхарме, Сангхе, а также в духовном учителе как средоточии и манифестации этих священных объектов. Необходимость изучения этической составляющей буддийского символа веры обуславливает

актуальность его целостного, всестороннего анализа. Цель настоящего исследования заключается в обосновании философской методологии осмысления этического компонента текста «Прибежище», рецитуемого традиционными буддистами России.

Выбор методологических подходов, принципов и методов обусловлен философско-востоковедческой парадигмой, когда буддийские материалы рассматриваются в целостности, в их неразрывной связи с человеком и культурой. Важным дополнением является принятие во внимание идей отечественного буддолога О. О. Розенберга, ратовавшего за изучение «живой» традиции буддизма. Новизна исследования заключается в обосновании того, что целостное представление об этическом компоненте символа веры российских буддистов может быть получено в ходе сочетания трех подходов: философско-культурологического, философско-религиоведческого и философско-антропологического. Философско-культурологическое измерение позволит сосредоточить внимание на категориях буддийской этики, изложенных в тексте «Прибежище», и учесть комментарии буддийских авторов в соответствии с принципом «когнитивной скромности» межкультурной философии. Философско-религиоведческий подход допускает рассматривать этический компонент текста «Прибежище» в сотериологическом контексте и показать его место в структуре буддийского религиозного комплекса. Философско-антропологическое осмысление даст возможность выявить субъективное значение этического компонента текста «Прибежище» для самих буддистов. При опоре на первоисточники и обширный эмпирический материал, полученный в результате востоковедных исследований, такой комплексный философский анализ этической составляющей символа веры российских буддистов приведет к обнаружению оснований их духовно-нравственных ценностей.

Ключевые слова:

буддизм в России, буддийский символ веры, Прибежище, Три Драгоценности, буддийская этика, тибетский буддизм, буддийская культура, методология исследования, философское востоковедение, четыре безмерных

Исследование выполнено в рамках научного проекта РНФ № 23-28-00803 «Нравственный императив символа веры: стабилизация этических норм буддизма» <https://rscf.ru/project/23-28-00803/>

Введение

Проблема сохранения и укрепления духовно-нравственных ценностей российского общества обуславливает актуальность исследования этических идей, изложенных в базовых источниках религиозных культур и оказывающих значительное влияние на сознание верующих. В связи с этим важность приобретает изучение этических идей, содержащихся в основополагающих текстах традиционных буддистов России — калмыков, бурят, тувинцев, алтайцев.

Буддийская культура этих народов сложилась на основе тибетского буддизма, который известен своей приверженностью идеям Махаяны и практикам Ваджраяны [1, с. 933-936]. Базисный текст, ежедневно декламируемый в этой традиции, называется «Прибежище» и с подачи дореволюционных исследователей переводится как «символ веры» [Напр., 2]. В поисках избавления от страданий буддисты тибетской традиции находят прибежище в Трех Драгоценностях — Будде, Дхарме, Сангхе, а также в духовном учителе как средоточии и манифестации этих священных объектов. Каждый день буддиста

начинается с молитвы и принятия обета Прибежища, что подразумевает особую форму поведения [3]. Следование заветам текста «Прибежища» традиционно считается залогом успешной реинкарнации [4].

Так, буддийский символ веры обретает форму оплота и специфической гарантии решения жизненных трудностей при условии выполнения обета Прибежища. На основании этого исследователи делают вывод о том, что приверженцы тибетского буддизма, в число которых входят и российские буддисты, склонны полагаться на Три Драгоценности и обширный тантрический пантеон как источник спасения [5]. Однако, не совсем понятно, в какой степени это согласуется с буддийским учением, провозглашающим абсолютную ответственность человека за всё происходящее в его жизни, включая избавление от страданий.

В одном из культовых текстов, рецитируемых буддистами в качестве ежедневной предварительной практики, приводятся строфы из канонического писания: «Будды не смывают скверны существ, не устраняют их страданий, не передают им свои духовные реализации, существа освобождаются лишь благодаря учению об истине таковости» [6, p. 8]. В этом случае Три Драгоценности следует оценивать не только как источник спасения, но и как идеал, к которому стремятся буддисты, как их ориентир для самосовершенствования.

Из этого следует, что в буддийском символе веры должны быть прописаны нравственные императивы, придерживаясь которых верующие могут одновременно обрести спасение и приблизиться к своему идеалу. Выявлению этих императивов может способствовать целостное видение буддийского символа веры, его всесторонний анализ в рамках философской методологии. Исходя из этого цель настоящего исследования заключается в обосновании философской методологии осмысления этического компонента текста «Прибежище», ежедневно рецитируемого традиционными буддистами России.

Выбор методологических подходов, принципов и методов обусловлен философско-востоковедческой парадигмой [7], когда буддийские материалы рассматриваются в целостности, в их неразрывной связи с человеком и культурой. Важным дополнением является принятие во внимание идей отечественного буддолога О. О. Розенберга, ратовавшего за изучение «живой» традиции буддизма [8]. Данная методология позволила разработать программу исследования, согласно которой целостное представление об этическом компоненте символа веры российских буддистов может быть получено в ходе сочетания трех подходов: философско-культурологического, философско-религиоведческого и философско-антропологического.

Философско-культурологическое измерение этического компонента символа веры буддистов

Философско-культурологический подход к изучению буддизма позволяет рассматривать его как особую форму культуры, категории которой, в соответствии с теорией В. С. Степина, представляют собой мировоззренческие универсалии [9]. В системе этих категорий буддисты осмысливают окружающий мир и оценивают его. Данный подход к изучению восточных культур, а также собственно буддийской культуры, был применен в работах отечественных философов [10, 11]. Для выделения категорий ими были переведены и проанализированы основополагающие тексты буддийской культуры. Следуя этой методологии, необходимо осуществить перевод текста «Прибежище» и определить изложенные в нем идеи, которые наиболее полно характеризуют буддийские

этические представления. В первую очередь следует обратить внимание на следующие строки:

«Все живые существа счастье и причину счастья пусть обретут,

Все живые существа от страданий и причин страданий пусть избавятся,

Все живые существа со счастьем без страданий пусть никогда не расстанутся,

Все живые существа, от привязанности к близким и отвращения к дальним избавившись, пусть придерживаются равенности!» [\[12\]](#).

Эти благопожелания соответствуют буддийскому понятию «Четыре безмерных» (тиб. tshad-med bzhi, санскр. апрамана), по-другому называемому «Брахмавихара», или «четыре обители Брахмы». «Четыре безмерных» — это безмерная любовь (тиб. byams-ra, санскр. майтри), безмерное сострадание (тиб. snying-rje, санскр. каруна), безмерная радость (тиб. dga'-ba, санскр. мудита), безмерная равенность (тиб. btang-snyoms, санскр. уpekша). Эпитет «безмерные» подразумевает развитие этих качеств в отношении безграничного количества живых существ.

Для глубокого понимания этих категорий важно придерживаться принципа «когнитивной скромности», разработанного в межкультурной философии [\[13\]](#). Этот принцип требует признания равнозначности и равноценности западных и восточных культур, их теоретических и методологических разработок. Так, при осмыслении категорий буддийской культуры важно учесть комментарии буддийских авторов. Поскольку в тибетском буддизме существует дифференциация на школы Гелуг, Ньингма, Сакья, Кагью, то вполне оправданным будет обращение к работам их представителей: Его Святейшества Далай-ламы XIV [\[14\]](#), Дуджоме Ринпоче [\[15\]](#), Сакья Тричена Ринпоче [\[16\]](#), Калу Ринпоче [\[17\]](#).

В обобщенном виде комментарии буддийских учителей можно свести к следующим тезисам. Безмерная любовь предполагает искреннее пожелание того, чтобы все живые существа стали счастливыми, получив одно из лучших состояний перерождения либо достигнув наивысшего счастья просветления. Эта любовь больше, чем любовь матери к единственному ребенку. Безмерное сострадание — пожелание того, чтобы все существа поскорее освободились от всех типов сансарических страданий (страдание страдания, страдание перемен, всеобъемлющее страдание). Безмерное сострадание больше других качеств способствует трансформации сознания, когда страдающий проявляет готовность забрать себе страдания других и взамен отдать им свое счастье.

Безмерная радость — это состояние сорадования счастьем и процветанию других, в отсутствие зависти пожелание им испытать больше такого счастья. Чувство безмерной радости вызывает нечто схожее с благодарностью или признательностью перед другими за их доброту, проявленную в бесчисленных предыдущих жизнях. Безмерная равенность толкуется как состояние ума, свободное от привязанности и отвращения ко всем живым существам, а также свободное от рассмотрения одних существ как близких, а других как далеких. Безмерная равенность предполагает беспристрастное отношение ко всем.

«Четыре безмерных» рассматриваются как этические идеалы, которые приобретают смысл лишь в контексте альтруистической устремленности к просветлению (тиб. byang-chub-kyi sems, санскр. бодхичитта). На основании этого главным условием для развития

«четырёх безмерных» является интенция буддиста достичь наивысшей цели — просветления и обретения Тела Будды — ради блага всех живых существ. Наряду с этим, буддисты считают, что возможность развития «четырёх безмерных» присутствует в каждом живом существе в силу наличия в них постоянной и неизменной «природы Будды».

Каждый из приведенных тезисов требует тщательного исследования, поскольку не совсем понятно, каким образом возможен обмен страданием и счастьем, если принимать во внимание приверженность буддистов закону причинно-следственной связи. Возникает сомнение и по поводу реалистичности беспристрастного отношения ко всем, особенно в сочетании с любовью, подобной любви матери к единственному ребенку. Эти и другие вопросы могут быть сняты в ходе категориального анализа этического компонента буддийского символа веры.

Полученные результаты послужат основой для дальнейшего сопоставления буддийских идей с морально-нравственными ценностями других религий. Что касается самой концепции буддийского прибежища в Трёх Драгоценностях, то в одном из сравнительных исследований было обнаружено ее влияние на позднесредневековый даосизм [18]. Несомненно, такой вывод значительно расширяет взгляд на роль буддизма в формировании традиционной китайской культуры. Подобное сравнение этических идей буддийского символа веры с нравственными идеалами добуддийских верований позволит оценить степень влияния буддизма на традиционную культуру калмыков, бурят, тувинцев, алтайцев.

В философском дискурсе компаративистские исследования проводятся с целью обнаружения абсолютных моральных ценностей, которые гипотетически присутствуют в мировоззренческих установках всех культур, и составляют основы «глобальной этики», либо опровержения этой гипотезы [19]. Стоит отметить, что Далай-лама XIV снискал всемирную известность за популяризацию «секулярной» этики. В своей книге он предпринимает попытку доказать, что «четыре безмерных» не ограничиваются лишь религиозными представлениями, но оказываются весьма полезными и действенными для любого человека, в независимости от религиозных убеждений [20]. Сравнительный анализ «четырёх безмерных» буддизма с этическими идеями других культур поможет изучить их потенциал для обоснования общечеловеческих ценностей.

Философско-религиоведческий подход к изучению этики буддийского текста «Прибежище»

Знание и понимание этических категорий буддийского символа веры дает возможность приступить к определению места этического компонента символа веры в структуре религиозного комплекса буддистов. Главная идея заключается в том, что символ веры рассматривается как своеобразный способ защиты верующих в контексте пяти измерений: на уровне языка, сознания, свойств, основ и практик [21]. Посредством этой методологии внимание акцентируется на сотериологическом аспекте буддийского текста «Прибежище», поэтому реализация этических идей буддистами видится как их попытка спастись от личных страданий за счет соблюдения обета Прибежища.

Исследования зарубежных религиоведов показали, что постоянное памятование о Трёх Драгоценностях воспринимается верующими как создание условий для доверия и безопасности [22], а в жизни канадских иммигрантов из Шри-Ланки это привело к довольно положительным результатам [23]. В Малайзии глубинное интервью с китайскими

буддистами доказало осознанное обретение ими буддийской идентичности вследствие обращения за прибежищем к Будде, Дхарме и Сангхе [24].

Сотериологический ракурс исследования в определенной степени обосновывает трактовку текста «Прибежище» как буддийского символа веры, несмотря на то, что понятие «символа веры» как краткого изложения основных вероучительных положений было разработано и используется в христианстве [25, с. 1165-1166]. Если обратиться к тибетскому буддизму, то определение Прибежища сводится к непрерывному поиску в Трех Драгоценностях спасения от страха перед страданиями в неблагоприятных уделах [26, pp. 247-248]. При этом, по мнению А. М. Донца, осуществлению «прихода к Прибежищу» наряду со страхом способствует надежда как психический элемент, обязательный для решения сотериологической задачи [27].

Взаимосвязь символа веры со страхом и надеждой обуславливает необходимость изучения психических предпосылок и психотехник в буддизме. Известный буддолог Е. А. Торчинов указывал, что буддийская религия ставит во главу угла психотехнический опыт как средство для «пробуждения» вслед за коренным учителем — Буддой [28]. Психологический аспект буддийского символа веры следует искать в медитативной практике Прибежища, которая вкратце была изучена Б. А. Бичеевым [29].

Дальнейшее исследование психотехнической практики, совершаемой буддистами в ходе рецитации текста «Прибежище», позволит установить уровни и способы закрепления в сознании верующих этических установок, изложенных в этом тексте. Необходимыми материалами для такого исследования являются работы буддийских авторов, где приводятся инструкции по практике Прибежища. Одним из первых должны быть проанализированы рекомендации Чже Цонкапы (1357–1419), признанного духовного учителя тибетского буддизма и основателя школы Гелуг, на основе которой сформировалась традиция российских буддистов [30].

Интересно было бы провести и экспериментальные измерения воздействия этических идей символа веры на буддистов, как это сделали индонезийские психологи. Они предприняли попытку определить влияние «четырех безмерных» на сознание человека и его поведение. В ходе эксперимента студентам колледжа «Кертараджаса», замеченным в проявлении буллинга, было предложено размышлять о «четырех безмерных». Через полгода они признались, что поняли важность уважительного отношения к другим студентам для создания благоприятной, гармоничной атмосферы в колледже [31]. Проведение подобного эксперимента позволило бы зафиксировать степень воздействия практики безмерной любви, безмерного сострадания, безмерной радости и безмерной равенности на сознание и поведение традиционных буддистов России.

Философско-антропологическое осмысление этической составляющей буддийского символа веры

Всесторонний философский анализ этики буддийского символа веры наряду с объективными факторами требует исследования и субъективной стороны вопроса. В современном философском дискурсе по-прежнему отмечаются методологические трудности в познании чужой субъективной реальности, однако определенные результаты можно получить благодаря философской герменевтике [32]. Поскольку на данном этапе исследования будет иметься структурное видение буддийского символа веры, а также некоторые выводы психоанализа о роли страха и надежды в практике Прибежища, то можно будет составить представление об «археологии» субъекта в соответствии с

регрессивно-прогрессивной методологией философской герменевтики П. Рикёра [33]. Далее необходимо будет добавить феноменологический анализ для определения «телеологии» субъекта, что в итоге приведет к выявлению субъективного значения этического компонента символа веры для самих буддистов.

В качестве примеров схожих исследований следует привести работы зарубежных авторов, которые сосредоточили внимание на значении Прибежища для женщин-буддисток. К. Фицджеральд пришла к выводу, что регулярная религиозная практика принятия Прибежища совместно с интенсивными телесными простираниями для тибетских женщин означает освобождение от привязанностей и приближение к духовному просветлению [34]. Ш. Сух поделилась результатами своего интроспективного исследования в процессе медитативной практики Прибежища в течение длительного времени, отметив, что этот опыт стал способом преодоления проблем, возникающих в ее жизни из-за расовых предрассудков [35].

В связи с тем, что верующие могут иметь разные мотивы и, следовательно, разные интенции, в качестве дополнительного инструмента можно воспользоваться типологией религиозных личностей. Согласно классической типологии Г. Олпорта, мотивы верующих связаны с типом их религиозности, которая бывает внешней, то есть ориентированной на использование религии для личной выгоды, и внутренней, при которой верующий соизмеряет свои жизненные цели и ценности с религией [36, с. 130-137].

Имея в виду, что в пределах распространения тибетского буддизма широкой популярностью пользуется буддийская типология личностей по системе «ламрим», предлагается рассмотреть субъективную реальность верующих и через эту призму. На основании данной типологии те, кто проникается буддийской религией, делятся на три группы. Низший тип личностей видит в буддизме источник решения насущных проблем, средний тип личностей опирается на буддийское учение для личного освобождения от сансары, а личности высшего типа полностью посвящают свою жизнь духовному развитию вплоть до просветления для того, чтобы помочь всем живым существам избавиться от страданий и стать счастливыми [37].

Исходя из сочетания двух типологий религиозных личностей и их мотивов в отношении практики Прибежища, можно будет обозначить вероятные интенции буддистов и соответствующее субъективное значение этических идей, содержащихся в символе веры.

Выводы

Таким образом, программа исследования, включающая философско-культурологический, философско-религиоведческий и философско-антропологический подходы к исследованию этического компонента буддийского символа веры позволит последовательно решить следующие задачи: выделить в тексте «Прибежище» этические категории, установить их место в буддийском религиозном комплексе, проследить их влияние на верующих в процессе медитативной психотехники, выявить субъективное значение исследуемых этических идей для самих буддистов. При опоре на первоисточники и обширный эмпирический материал, полученный в результате востоковедных исследований, такой комплексный философский анализ символа веры российских буддистов приведет к обнаружению оснований их духовно-нравственных ценностей.

Библиография

1. Философия буддизма: энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2011. 1045 с.
2. Позднеев А. М. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношениями сего последнего к народу. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1887. 512 с.
3. Бичеев Б. А. «Утро начни с молитвы, день проведи в мирских деяниях» (буддийская этика в наставлениях Усун Дебескертү-хана) // *Oriental Studies*. 2019. № 5. С. 872–882. <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2019-45-5-872-882>
4. Музраева Д. Н. Сочинение «Сутра, повествующая о мыслях свиньи» из монгольского Ганджура // *Новый филологический вестник*. 2022. № 1(60). С. 376–384.
5. Ruangsan N., Klalod P. D., Meethaisong T., Ketnakorn P. S., Samantapasatiko P. S., Hanpong P. N. Cultural review: the role and status of the deities in Tibetan Buddhist practice // *Linguistics and Culture Review*. 2021. No. 5(S1). Pp. 609–616. <https://doi.org/10.21744/lingcure.v5ns1.1445>
6. Preliminary prayers // *The Blaze of Non-Dual Bodhicittas. Study and Meditation Manual*. New Delhi: Tibet House, 2019. Pp. 3–8.
7. Степанянц М. Т. Философское востоковедение. К 100-летию Института философии РАН (1921–2021) // *Ориенталистика*. 2021. № 4(2). С. 344–362. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-2-344-362>
8. Лысенко В. Г. Ф. И. Щербатской и О. О. Розенберг о сравнительном методе в буддологии // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2008. Том № 1. С. 30–39.
9. Степин В. С. Философский анализ мировоззренческих универсалий культуры // *Гуманитарные науки*. 2011. № 1. С. 8–17.
10. Универсалии восточных культур / отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Изд. фирма «Вост. литература», 2001. 431 с.
11. Категории буддийской культуры / ред.-сост. Е. П. Островская. СПб.: «Петербургское востоковедение», 2000. 320 с.
12. sKyabs 'gro // *Chos spyod rab gsal skal bzang skye bo'i mgul rgyan zhes bya ba zhugs so*. Mundgod: Drepung Loseling Library Society, 2001. Pp. 1–4.
13. Степанянц М. Т. Межкультурная философия: истоки, методология, проблематика, перспективы. М.: Наука; Восточная литература, 2020. 183 с.
14. Далай-лама. Мир тибетского буддизма. Обзор его философии и практики / пер. Б. Лаврентьева, М. Кожевниковой, А. Терентьева. СПб.: Нартанг, 2002. 226 с.
15. Dudjom Rinpoche Jigdrel Yeshe Dorje. *The Nyingma School of Tibetan Buddhism* / transl. and ed. by Gyurme Dorje and M. Kapstein. Boston: Wisdom Publ., 1991. 973 p.
16. Sakya Trichen Rinpoche. *Freeing the Heart and Mind. Part Three: Teachings of the Sakya Path*. Boston: Wisdom Publications, 2020. 176 p.
17. Калу Ринпоче. Углубленный буддизм. От Хинаяны к Ваджраяне / пер. А. Калютич. М.: Ориенталия, 2017. 346 с.
18. Ленков П. Д. Концепция «Трех Драгоценностей» в позднесредневековом даосизме и ее буддийские параллели: по тексту «Лун мэнь синь фа», XVII в. // *Вестник СПбГУКИ*. 2015. № 2(23). С. 64–68.
19. Сравнительная философия: Моральная философия в контексте многообразия культур / отв. ред. М. Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2004. 319 с.
20. Далай-лама. Больше, чем религия. Этика для всего мира / пер. Н. Иноземцевой. М.:

- Фонд «Сохраним Тибет», 2016. 224 с.
21. Яблоков И. Н. Проблемы понимания религии // Вопросы философии. 2023. № 5. С. 162–170. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-5-162-170>
 22. Ng E., Walsh Z. Vulnerability, Respose-Ability, and the Promise of Making Refuge // Religions. 2019. No. 10: 80. <https://doi.org/10.3390/rel10020080>
 23. Wijekoon S., Rudman D. L., Hand C., Polgar J. Taking Refuge in Religion: Buddhist-Oriented Coping following Late-Life Immigration // Canadian Journal on Aging / La Revue canadienne du vieillissement. 2022. No. 41(4). Pp. 620–630. <https://doi.org/10.1017/S0714980821000684>
 24. Tan L. O. Conceptualizing Buddhization: Malaysian Chinese Buddhists in Contemporary Malaysia // Religions. 2022. No. 13: 102. <https://doi.org/10.3390/rel13020102>
 25. Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М.: Академический проект, Гаудеамус, 2008. 1520 с.
 26. Dung dkar tshig mdzod chen mo. Pe cin: Krung go'i bod rig pa dpe skrung khang, 2002. 2390 с.
 27. Донец А. М. Роль надежды в духовной культуре махаяны // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2016. Т. 5. № 5А. С. 188–197.
 28. Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: «Петербургское востоковедение», 1998. 384 с.
 29. Бичеев Б. А. Медитативная практика Прибежища // Буддизм Ваджраяны в России: история и современность: Сборник докладов Международной научно-практической конференции. СПб.: Unlimited Space, 2009. С. 101–104.
 30. bstan pa la 'jug pa'i sgo dam pa skyabs 'gro sbyang ba // rje tsong kha pa chen po'i gsung 'bum las byan chub lam rim che ba bzhugs so. Zi ling: Mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 2000. Pp. 131–158
 31. Febrianti I. The efforts to prevent bullying behavior through understanding Brahmavihāra students of Kertarajasa Buddhist college // Jurnal Pencerahan. 2022. № 15(02). Pp. 44–55. <https://doi.org/10.58762/jupen.v15i02.73>
 32. Дубровский Д. И. Проблема познания чужой субъективной реальности // Философия науки. 2012. Т.17. №1. С. 24–39.
 33. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / пер. И. С. Вдовиной. М.: «КАНОН-пресс-Ц»; «Кучково поле», 2002. 624 с.
 34. Fitzgerald K. Preliminary Practices: Bloody Knees, Calloused Palms, and the Transformative Nature of Women's Labor // Religions. 2020. Is. 11(12). No. 636. <https://doi.org/10.3390/rel11120636>
 35. Suh S. A. Taking Refuge in the Body to Know the Self Anew: Buddhism, Race, and Embodiment // Asian and Asian American Women in Theology and Religion / ed. by P. Kwok. New York: Palgrave Macmillan Cham, 2020. Pp. 47–58. https://doi.org/10.1007/978-3-030-36818-0_4
 36. Олпорт Г. Становление личности: Избранные труды / пер. Л. В. Трубицыной, Д. А. Леонтьева. М.: Смысл, 2002. 532 с.
 37. Атиша Чжово. Светоч на пути к Пробуждению / пер. А. Кугявичуса // Цонкапа Чже. Большое руководство к этапам пути Пробуждения. СПб.: Изд-е А. Терентьева, 2007. С. 1409–1420

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензируемая статья представляет собой попытку выявления «оснований этических ценностей» «российских буддистов». Автор обращает внимание читателя на так называемый «буддийский символ веры», несущий представление о «Трёх Драгоценностях». При этом он указывает на то, что эти религиозные символы (Три Драгоценности) «следует оценивать не как источник спасения, но как идеал, к которому стремятся буддисты, как их ориентир для самосовершенствования», то есть «спасение» может состояться только благодаря усилиям самого сторонника буддийского учения, а не «даруется ему свыше», как можно было бы ожидать плохо знакомому с особенностями буддизма читателю на основании «ложных аналогий» с христианством или исламом. Насколько можно судить, именно в необходимости признания значимости собственных усилий последователя буддийского учения и лежит, по мнению автора, источник «этического истолкования» «буддийского символа веры». Впрочем, эта мысль представлена в тексте не слишком отчётливо, и причиной сбивчивого изложения (в котором преобладает почти лишённое аналитических составляющих описание буддийских представлений), думается, является довольно искусственная попытка связать изложение буддийской нравственной концепции с внешними для неё «подходами» – «философско-культурологическим, философско-религиоведческим и философско-антропологическим». Автор напрасно следует «философской моде», побуждающей концептуализировать свою мировоззренческую позицию в форме неких «подходов», которые в действительности никак не связаны с нравственными установками буддизма и буддийским мировоззрением как целым. Нечто подобное можно сказать и о названии статьи, в котором выражение «дискурс философского востоковедения» является просто лишним, и о первом предложении основного текста, в котором потребность в «изучении оснований этических ценностей россиян, испытывающих влияние религиозных идей» обосновывается «ориентацией на прогрессивный путь развития поликонфессионального российского общества в сложных условиях современной действительности». Трудно отрешиться от впечатления, что «прогрессивный путь развития» заимствован автор из совсем других мировоззренческих концепций, с буддизмом никак не связанных. Целый ряд критических замечаний следует сделать и в отношении способа подачи материала. Непонятно, почему автор нарушает порядок оформления ссылок и цитирования, ведь в текст статьи не следует вносить описание источника, указывается лишь цифра, соответствующая порядковому номеру в списке литературы, и при необходимости указание на страницы. Далее, целый ряд выражений нуждаются в пояснении, особенно много таких выражений в заключительной части статьи. Например, что такое «глобальная этика»? Основное значение термина «этика» – это «раздел философии», «философская дисциплина», а не совокупность тех или иных нравственных установлений (даже если «глобальный список» подобных и можно помыслить). Или, например, автор говорит о возможности «проследить их («этических категорий», – рецензент) стабилизацию в процессе медитативной психотехники». Как категории могут «стабилизироваться»? Много и просто неудачных выражений, которые, думается, автор может снять или переформулировать: «вероятное субъективное значение исследуемых этических идей для самих буддистов» (почему «вероятное?»), «ежедневная рутина буддиста», и т.п. Встречаются также стилистические и пунктуационные ошибки («с учетом данных положений, каким же образом...», – крайне неудачный синтаксис; «исходя из этого, цель...», – здесь нет деепричастного оборота, запятая не нужна; «неотрывной связи с человеком», – «неразрывной»? и т.п.). На основании сказанного представляется правильным сделать вывод, что статья до

публикации в научном журнале должна быть существенно переработана.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предметом исследования статьи «Методологические основы исследования этического компонента буддийского символа веры» выступают: философско-культурологический, философско-религиоведческий и философско-антропологический подходы. Автор оценивает их эвристический потенциал в отношении изучения вероучительных текстов буддизма, известных под названием «Прибежища» или «символа веры» буддизма. Автор в начале работы замечает, что именно «Прибежище» является краеугольным камнем тибетского буддизма, следование его канонам традиционно считается залогом успешной реинкарнации. Однако, как следует из текста статьи, методология исследования этого свода правил до конца не разработана, а ошибки в ее определении чреваты внутренними противоречиями, с которыми может столкнуться исследователь. Для избежания таких противоречий в будущем автор статьи и предлагает определиться с методологическими основаниями изучения «Прибежища». Таким образом, рассматриваемая статья служит методологическим введением к будущему исследованию этического компонента буддийского «символа веры». Автор ставит себе целью обосновать философскую методологию изучения «Прибежища», ежедневно цитируемого традиционными буддистами России.

Методология исследования методологических оснований изучения названного вероучительного текста основывается на сравнительном анализе существующих подходов философско-востоковедческой парадигмы, историческом анализе практик изучения текста «Прибежища», а также принципе абдукции.

Актуальность изучения этических установок тибетского буддизма вытекает из необходимости сохранения и укрепления духовно-нравственных ценностей российского общества, включающего в себя не только последователей христианского вероучения, но и калмыков, бурят, тувинцев, алтайцев - традиционных буддистов России.

Научная новизна исследования заключается во многом в исследовательской программе, началом которой выступает данная статья. Разрабатываемая в ней методология изучения «Прибежища», позволит в дальнейшем выделить в тексте основные этические категории, установить их место в буддийском религиозном комплексе, проследить их влияние на верующих в процессе медитативной психотехники, выявить субъективное значение исследуемых этических идей для самих буддистов.

Стиль статьи характерен для научных публикаций в области гуманитарных исследований, в нем сочетается четкость формулировок ключевых тезисов и логически последовательная их аргументация.

Структура и содержание полностью соответствуют заявленной проблеме, отражая три основных методологических подхода, декларируемые автором в качестве исследовательской парадигмы. В части «Философско-культурологическое измерение этического компонента символа веры буддистов» автор рассматривает эвристический потенциал принципа «когнитивной скромности», требующего признания равнозначности и равноценности западных и восточных культур, их теоретических и методологических разработок, применительно к изучению этических установлений «Прибежища». С помощью этого подхода можно будет оценить этические идеалы, известные как «Четыре безмерных», которые приобретают смысл лишь в контексте альтруистической устремленности к просветлению. Сравнение этических идей буддийского символа веры с

нравственными идеалами добуддийских верований позволит оценить степень влияния буддизма на традиционную культуру калмыков, бурят, тувинцев, алтайцев. А в перспективе, возможно и попытаться увидеть взаимопересечение этих установлений с западными этическими принципами, что указывает на возможность успешного применения компаративистских исследований. В части «Философско-религиоведческий подход к изучению этики буддийского текста «Прибежище» автор обращается к психологическому аспекту буддийского символа веры и его связи с медитативными восточными практиками. «Философско-антропологическое осмысление этической составляющей буддийского символа веры» показывает возможности применения герменевтического анализа текста «Прибежище» и продуктивности использовать типологии религиозных личностей Г. Олпорта.

Библиография статьи включает 37 наименований работ как отечественных, так и зарубежных авторов, посвященных рассматриваемой проблеме.

Апелляция к оппонентам присутствует на протяжении всего текста. Автор очень внимательно относится к опыту изучения буддизма в целом и тибетского буддизма в частности, указывает на авторство тех или иных подходов, сопоставляет свои наработки с идеями В. С. Степина, А. М. Донца, Б. А. Бичеева, К. Фицджеральд, Ш. Сух и др.

Текст статьи будет интересен всем исследователям буддистских верочительных текстов, верований будстов России, а так же исследователей работающих в области методологии гуманитарных наук.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Нестеркин С.П. — Философия Шопенгауэра в «философских тетрадах» Б. Д. Дандарона // Философская мысль. – 2023. – № 11. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.11.69130 EDN: NNFRT URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=69130

Философия Шопенгауэра в «философских тетрадах» Б. Д. Дандарона

Нестеркин Сергей Петрович

доктор философских наук

ведущий научный сотрудник, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского
отделения Российской академии наук (ИМБТ СО РАН)

670047, Россия, Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6

✉ sn3716@yandex.ru



[Статья из рубрики "Философия религии"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.11.69130

EDN:

NNFRNT

Дата направления статьи в редакцию:

22-11-2023

Дата публикации:

29-11-2023

Аннотация: В статье представлена не публиковавшаяся ранее рукопись лекции о философии Шопенгауэра из архивных материалов известного российского буддолога и буддийского наставника Б.Д. Дандарона (1914–1974). Она входит в цикл текстов, содержащих конспекты лекций и книг, собственные заметки и переводы, получившие название «философские тетради». Они датируются 1953-1954 годами, временем, когда Б.Д. Дандарон находился в лагере ГУЛАГа в Тайшете (Иркутская область). Этот текст является частью материалов философского семинара, проводившегося в свободное от работ время, активными участниками которого были Б.Д. Дандарон и В.Э. Сеземан (1884-1963) – историк философии, последователь и соратник Л.П. Карсавина по евразийскому движению, известный своими работами по философии Канта и эстетике, в последние годы жизни преподававший в Вильнюсском университете. Текст

рукописи, вывезенной Б.Д. Дандароном из лагеря, находится в хорошей сохранности, хотя некоторые слова очевидно пропущены, и я добавлял предполагаемое в угловых скобках. В рукописи утверждается, что философия Шопенгауэра представляет собой своеобразную попытку соединить гносеологию Канта с этикой и метафизикой буддизма. Автор отмечает, что попытка синтеза столь разнородных начал должна была привести к существенным намеренным перетолкованиям этих двух столь различных систем мысли. Содержанием работы является определение того, что нового в философию Канта внес Шопенгауэр (последователем которого он себя считал), с одной стороны, и в чем принципиальное отличие его философии от учения буддизма, с другой. Текст представляет интерес как для исследователей творчества В.Э. Сеземана (как вероятного автора или соавтора работы), так и Б.Д. Дандарона, поскольку позволяет судить о философском бэкграунде создаваемого им религиозно-философского учения необуддизма оказавшего большое влияние на возрождение буддизма в России во второй половине XX в.

Ключевые слова:

буддизм в России, Дандарон, Сеземан, необуддизм, история буддизма, философия Шопенгауэра, немецкая философия, трансцендентальная эстетика, воля к жизни, эстетическое созерцание

Работа выполнена в рамках государственного задания, проект «Трансформация направлений и школ буддизма: история и опыт взаимодействия с религиями и верованиями России, Центральной и Восточной Азии (с периода распространения буддизма до современности: Россия – XVIII-XXI вв.; Китай – II-XXI вв.; Тибет – VII-XX вв.; Монголия – XVI-XXI вв.)», № 121031000261-9.

Предисловие

Среди рукописей известного российского буддолога и буддийского наставника Б.Д. Дандарона (1914–1974) присутствуют работы, посвященные анализу творчества западных философов. Они представлены несколькими тетрадями, написанными во время его пребывания в лагере в Тайшете (Иркутская область) по печально известной 58-й статье. Эти тетради датируются 1953–54 годами и представляют собой материалы своеобразного философского «семинара», проводившегося в лагере. Там, разношерстной среде, сложился круг людей, посвящавших краткое время досуга от каторжной работы интеллектуальным, духовным интересам. Эти люди читали в своем кругу лекции по темам, в которых были специалистами, лекции записывались и зачитывались едва ли не до дыр, и вновь переписывались.

Б.Д. Дандарон был в лагере центром притяжения людей, интересовавшихся буддийской философией и практикой. Его ученик А.М. Пятигорский так пишет об этом в своем эссе, посвященном уходу Дандарона: «Буддийской работе помог чудной случай. После разгрома Квантунской армии летом сорок пятого “с налета” хватанули лам из какого-то якобы сопротивлявшегося монастыря. Те из них, кто доехал до лагеря, стали на долгие ночи и дни буддистическими собеседниками и сотрудниками Дандарона. Вокруг них постепенно сложился своего рода буддийский круг, опять же такой пестроты, которую мог явить только лагерь того времени; здесь и бывший профессор из бывшего Института Красной Профессуры, и бывший немецкий журналист, и бывший секретарь обкома, и бывший .., но в их тогдашнем “настоящем” (а кроме настоящего тогда не было ничего)

всё это было *крайне серьезно*. Они занимались буддийской философией и йогой, но главное – осмыслением своей собственной жизни и своего собственного положения в *смысле* буддийской философии и йоги. В течение нескольких лет Дандарон руководил этими занятиями» (цит. по: [\[1, с. 320\]](#)).

По вопросам истории западной философии основным лектором был В.Э. Сеземан (1884–1963), академический философ, университетский профессор, известный в научной среде прежде всего своими работами по философии Канта, а также исследованиями в области эстетики. Он был арестован в 1949 г. (вместе с Л.П. Карсавиным, как евразиец) и был освобожден в 1956 г. (реабилитирован в 1958 г.). Внимательнейшим его слушателем был Б.Д. Дандарон (в архиве которого сохранились записи нескольких лекций В.Э. Сеземана [\[2\]](#)). Особенный интерес Б.Д. Дандарона к западной философии был в большой степени обусловлен тем обстоятельством, что своей учительской задачей он видел проповедь буддизма людям, воспитанным в западной культурной среде, что предполагало изложение буддийского учения языком западной культуры [\[3; 4\]](#). Это учение В.Э. Дандарон называл «необуддизмом». Он писал приемной дочери Сеземана Наталье 31.10.56: «Это систему я мыслю как попытку синтеза западной и восточной мудрости» [\[5, с. 56\]](#). Интерес к творчеству Шопенгауэра определялся, кроме того, тем, что этот автор одним из первых систематически стал обращаться к идеям буддизма (а не просто «восточной философии») в построении собственной философской системы.

В предлагаемом читателю тексте излагаются воззрения Шопенгауэра в его существенных пунктах и дается их сравнительный анализ с философско-доктринальными положениями буддизма. Отмечается, что его философия представляет собой своеобразную попытку соединить гносеологию Канта с этикой и метафизикой буддизма. Автор лекции справедливо отмечает, что «такая попытка синтеза столь разнородных начал должна была привести к существенным намеренным перетолкованиям этих двух столь различных систем мысли». И содержанием предлагаемой читателю работы является определение того, что нового в философию Канта внес Шопенгауэр (последователем которого он себя считал), с одной стороны, и в чем принципиальное отличие его философии от учения буддизма, с другой.

Авторство текста в настоящее время достоверно определить сложно. В тетрадях помимо работ, которые мы с уверенностью можем атрибутировать? как принадлежащие Б.Д. Дандарону, есть и лекции В.Э. Сеземана, переписанные Б.Д. Дандароном для памяти. Так, тексты некоторых лекций В.Э. Сеземана (посвященные философии Лосского, Шелера и Бергсона) были обнаружены исследователем его творчества А. Йонкусом в архиве Вильнюсского университета, где в последние годы жизни он преподавал [\[2\]](#). Так что, возможно, и предлагаемый читателю текст также является записью лекции В.Э. Сеземана. Правда, содержащиеся в нем сравнительный анализ философии Шпенгауэра с буддизмом, учение которого выходило за рамки профессиональной компетенции В.Э. Сеземана, говорит в пользу участия в его написании Б.Д. Дандарона. Однако в любом случае он представляет интерес для исследователей творчества как В.Э. Сеземана, так и Б.Д. Дандарона, поскольку позволяет судить о философском бэкграунде создаваемого Б.Д. Дандароном религиозно-философского учения *необуддизма* оказавшего большое влияние на возрождение буддизма в России во второй половине XX в.

Текст лекции ранее не публиковался, рукопись из архива публикатора.

Текст

Философия Шопенгауэра

Философия Шопенгауэра представляет собой своеобразную попытку соединить гносеологию Канта (его трансцендентальный идеализм) с этикой и метафизикой буддизма. Ясно, что такая попытка синтеза столь разнородных начал должна была привести к существенным намеренным перетолкованиям этих двух столь различных систем мысли. В области гносеологии Шопенгауэр открыто признает себя последователем кантовского трансцендентального идеализма, и притом тем последователем, который усвоил подлинный дух этого учения и не искажил его так, как это было сделано преемниками Канта, представителями абсолютного идеализма Фихте, Шеллингом, Гегелем. Отношение Шопенгауэра к этим философам строго отрицательное, несмотря на то, что при ближайшем рассмотрении можно найти немало точек соприкосновения между концепцией Шопенгауэра и учениями Фихте и Шеллинга. В своем основном и систематическом труде «Мир, как воля и представление» (1818 г.) Шопенгауэр заявляет, что он полностью принимает доводы из трансцендентальной эстетики Канта, провозглашающие идеальность пространства и времени как априорных форм сознания.

Поэтому и здесь окружающий нас чувственный мир, явления которого протекают в пространстве и во времени, есть мир представлений, существующий, как таковой, лишь в нашем сознании, и от сознания же зависит в своей структуре. Точно так же Шопенгауэр признает идеалистические выводы кантовской трансцендентальной аналитики, т. е. учения о категориях, как априорных формах сознания. Категории определяют собой, по его мнению, так же, как у Канта, лишь структуру познания мира представлений. Однако Шопенгауэр считает кантовское выведение таблицы категорий из логических форм суждений искусственным и значительно упрощает систему категорий. Решающее значение для структуры познания мира явлений имеет, наряду с пространством и временем, категория причинности. На ней основаны общие закономерности связи явлений. Эти связи индивидуализируются пространством и временем, только выяснив, *где и когда* произошло какое-либо событие, можно установить его индивидуальное отличие от других событий.

Подробнее Шопенгауэр останавливается только на категории причинности, которую он в общей ее форме называет принципом (положением) осознания. Рассмотрению этого принципа посвящается специальный трактат под заглавием «Четвертичный корень принципа основания». Это принцип связи, обусловленности одних явлений, предметов, мыслей другими. Эта общая связь принимает различные формы сообразно с тем, что ею связывается, к какой области мира явлений она относится. Шопенгауэр различает четыре видоизменения принципа основания:

- 1). Причинность в узком смысле слова, определяющая связи между явлениями и предметами неорганической природы. Для этого вида причинности характерно строгое соответствие (пропорциональность) между причиной и следствием (по интенсивному качеству). Яснее всего это свойство проявляется в механике.
- 2). Связь между внешним раздражением и реакцией организма, в которой проявляется его чувственность. Здесь отсутствует характерное для органического мира соответствие между причиной и действием, чувственная реакция и по качеству, и по интенсивности может существенно отличаться от вызвавшей ее причины.
- 3). Причинность в области психической, более или менее сознательной жизни. Это – причинность в виде мотивации поведения, побуждений к действиям. Здесь

неадекватность причины и действия достигает еще больших размеров, особенно вследствие участия сознания.

4). Наконец, логическая форма основания, касающаяся сферы мышления и определяющая его внутреннюю необходимую последовательность.

Изучение причинной связи во всех указанных областях (в неорганической и органической природе, в поведении человека, в мышлении) и составляет основную задачу научного знания. Но познание всего феноменального мира, подчиненного принципу причинности, по мнению Шопенгауэра, не руководимо стремлением к постижению истины, оно имеет не чисто теоретический, а практический характер, т. е. им управляют интересы практические, инстинкт самосохранения, удовлетворения основных жизненных потребностей; а поэтому этому виду познания сущность вещей недоступна. В этом вопросе Шопенгауэр уклоняется от позиции Канта и близко подходит к позиции прагматистов (в оценке познания мира явлений посредством категорий причинности). Вместе с тем, Шопенгауэр подчеркивает, что постижение причинно-следственной связи не есть результат вторичный, производное некоторого обобщения, а совершается в непосредственно наглядно чувственной форме; оно в этом отношении родственно с животным инстинктом. Шопенгауэр считает также, что геометрическое познание, познание структуры пространства и пространственных фигур отличается, по существу, непосредственной наглядностью, и, собственно говоря, не нуждается в тех логических доказательствах, которыми оно оправдывается в геометрии Эвклида.

Но если для Канта познание мира явлений через посредство априорных форм пространства и времени и рассудочных категорий есть единственно возможное теоретическое познание, то Шопенгауэр, в отличие от Канта, признает еще другой вид теоретического познания, которому открывается сущность вещей. Это познание нашей внутренней жизни, ее ядра или центра того, что составляет основу или сущность нашего Я или личности. Это не наши представления о внешнем мире (ощущения, восприятия, мысли), а то, что определяет наше отношение ко всему окружающему, наше поведение и действия. Это, по мнению Шопенгауэра, есть наша воля к жизни, лежащая в основе всех наших стремлений, влечений и проявляющаяся прежде всего как инстинкт самосохранения. Отсюда видно, что Шопенгауэр понимает волю в самом широком смысле слова; это не только воля в сознательных ее проявлениях у человека, но и бессознательная, присущая всему животному и растительному миру, и даже более того, свойственная и неорганической природе в виде тех сил, которые в ней действуют и обуславливают ее закономерность и структуру: ведь и материя во всем ее качественном многообразии стремится сохранить свойственное ей состояние, оказывает сопротивление всякому изменению, исходящему из внешнего на нее воздействия, и сама так или иначе воздействует на свое физическое окружение. Таким образом, воля во всех слоях или областях мира, по учению Шопенгауэра, едина в своем существе, но это единство мировой воли проявляется в многообразии форм или – в терминологии Шопенгауэра – *степеней ее объективации*. Основные ступени объективации в восходящем порядке – это неорганическая природа, мир растительный, мир животный и мир человеческий. Единая мировая воля, проявляясь в мире явлений, объективируется, т. е. становится объектом познания, подчиненного формам сознания – пространству и времени и категории причинности. Эта объективизация воли тем самым есть и ее индивидуализация, поскольку пространство и время индивидуализируют ее проявления. Иначе говоря, объективируясь, единая воля разбивается на неограниченное множество отдельных индивидуальных волей, отличающихся большим разнообразием. Эти разнообразные формы объективизации воли Шопенгауэр называет ее ступенями в смысле различия

сложности и дифференцированности форм проявления воли (начиная от самых простых – неорганической материи и кончая самыми сложными – где воля становится сознательной (человеческий мир)). Каждая из этих индивидуальных волей задерживает основные черты общей мировой воли: стремление сохранить себя и устранить все, что препятствует самосохранению. Отсюда неизбежно возникает столкновение интересов индивидуальных волей. Каждая из них может сохранить себя лишь за счет других, удовлетворить свои жизненные потребности, препятствуя удовлетворению потребностей других индивидуальностей. В феноменальном мире происходит непрерывно борьба всех против всех в самых разнообразных формах: борьба противоположных сил природы, борьба за существование в растительном, животном и человеческом мирах. Индивидуализированная и пространственно-временно разнообразная воля по существу эгоистична, она в состоянии сохранить себя, только обособляя себя от других и противопоставляя себя им. Кроме эгоистической обособленности, индивидуализированную волю характеризует еще ее ненасытность, обусловленная: 1) тем, что она обычно не может полностью, до конца удовлетворить свои стремления вследствие сопротивления, оказываемого ей другими индивидами; ее жажда поэтому никогда не утихнет; 2) тем, что чем более дифференцирована ступень объективизации воли, тем сложнее и разнообразнее ее потребности, тем труднее их удовлетворить, к тому же – в случае сознательности воли, как это имеет место у человека – удовлетворение одних потребностей с роковой необходимостью вызывает зарождение все новых потребностей и т. д. без конца. Учитывая, что удовлетворение жизненных потребностей сопровождается удовольствием, а неудовлетворение – страданием, приходится признать, что в силу указанных обстоятельств, т. е. вследствие такого строя феноменального мира, в нем неминуемо в общем итоге преобладает страдание над удовольствием, особенно в сознательном человеческом мире. Здесь избыток страдания над удовольствием представляет неоспоримый факт (как в смысле количества, так и интенсивности и длительности). И такой баланс удовольствия и страдания неустраним никакими социальными и политическими преобразованиями общественной жизни, ибо в корне связан с самим существом человеческого существования, проявлением индивидуализированной воли. Чем интенсивнее стремление человека, чем выше преследуемые цели, тем менее они осуществимы, тем более ему приходится страдать. Добиться счастья в условиях человеческого существования – несбыточная мечта, иллюзия.

Самим существом своей природы, т.е. индивидуализированной воли к жизни, он обречен на непрекращающиеся муки. Земная его жизнь – юдоль печали, из которой он не может вырваться, пока силится тем или другим способом удовлетворить волю к жизни. Для устранения страдания есть только одно средство: устранить коронную его причину, иначе говоря, пресечь, уничтожить саму волю к жизни, признать порождаемую ею жизнь не благом, а злом, подлежащим отрицанию. Казалось бы, что в таком случае, с точки зрения Шопенгауэра, только самоубийство может избавить от страданий и зла, но это не так. Самоубийство – это акт отчаяния, в котором проявляется та же эгоистическая воля к жизни. Кроме того, оно уничтожает не самое волю, а лишь ее объективацию в человеческом теле. Насильственное лишение тела его жизни не означает, что человек внутренне, принципиально преодолел жизненный инстинкт, это означает лишь то, что он отрицает ценность своей жизненной участи, но не всякой жизни вообще. Принципиальное преодоление воли к жизни возможно лишь при том условии, если человек в пределах своего земного существования достигает такого внутреннего состояния, в котором первоначальное стремление всех его помышлений и поступков, жизненный эгоизм, теряет свою силу и, тем самым, уничтожает рамки его индивидуальной обособленности и исключительности. По убеждению Шопенгауэра, к такому внутреннему

состоянию, принципиально отрицающему волю к жизни в ее индивидуальных объективациях, ведут два различных пути: 1) путь морали, жалости и 2) путь искусства, эстетического созерцания.

Все моральные учения, стремящиеся дать социальной жизни человечества прочные устои, так или иначе ограничивают врожденный человеку эгоизм теми или другими формами альтруизма, признающего заботу о благе других нравственной обязанностью каждого члена человеческого общества. Но поскольку такая мораль утверждает жизнь, признает ее положительную ценность, эгоизм в ней принципиально не будет преодолен, и альтруизм на самом деле будет лишь кажущимся, скрытой, замаскированной формой эгоизма; совершенно ясно это выступает в эвдемонистической и утилитарной морали. Здесь счастье другого (ближнего) или его польза учитывается, поскольку оно так или иначе является условием моего личного счастья или моей личной пользы – такой эгоистический момент кроется и в христианской морали, поскольку она понимается, как мораль добрых дел, являющихся средством или условием спасения моей души. И любовь не может служить основой подлинно альтруистической морали, потому что любовь всегда направлена на того или другого индивидуального человека, отдавая ему предпочтение перед другими; стало быть, она связана так или иначе с моими личными (а значит и эгоистическими) вкусами и интересами; не говоря уже о половой любви, которая действует в интересах сохранения рода (продолжения жизни индивида в потомстве) и обманывает индивида, украшая предмет любви всеми привлекательными для любящего качествами. Подлинный альтруизм, в корне пресекающий эгоизм, Шопенгауэр находит только в одном чувстве – в чувстве *жалости*. Настоящая жалость не делает различия между одним человеком и другим, она видит в каждом лишь такого же человека, каким являюсь я сам, и сочувствует ему как равному себе. А это значит: жалея другого, я вижу и чувствую, что он тоже самое, что и я, его страдания становятся моими страданиями, я участвую в них так, как будто эти страдания постигли меня самого. Иначе говоря, в эмоциональном акте жалости исчезают те грани, которые отделяют одного индивида от другого, упраздняется индивидуальная обособленность и замкнутость и моя личность сливается в одно с личностью того человека, которого я жалею. Индивидуальному эгоизму здесь нет более места, его узость и исключительность в корне преодолена. Здесь Шопенгауэр находит точку соприкосновения, и даже больше, принципиальное совпадение с учением буддизма. С человеческого мира, обособленных и противоположных друг другу индивидов срывается покрывало Майи и раскрывается лежащее в основе многообразия мира явлений единство мировой воли, а тем самым и тождество метафизической сущности людей: «(Я) то же самое, что и ты».

Исходя из этой концепции жалости Шопенгауэр устанавливает свой этический императив или общую норму нравственного поведения: никому не причиняй ущерба; всем, сколько можешь, помогай. Эта норма вытекает из познания внутреннего тождества всех людей, но она указывает и путь, который ведет к постижению этой основной моральной истины. Наряду с этим, Шопенгауэр признает также великое моральное значение аскетизма, подавляющего жизненные потребности тела, или низводящего их, по крайней мере, до минимума. Но одного умерщвления плоти недостаточно для осуществления подлинной морали. Без познания тождества всех людей, достигаемого в жалости, оно невозможно.

Второй путь упразднения или подавления воли к жизни – эстетическое созерцание, лежащее в основе искусства, художественного творчества. Шопенгауэр полностью принимает кантовский тезис о незаинтересованности эстетического созерцания, считает это самой существенной его особенностью. А незаинтересованность означает не что иное, как то, что эстетическое созерцание не вызывается волевыми импульсами, и что

воля в нем никакого участия не принимает. Наоборот, погружаясь в созерцание красоты, человек становится бесстрастным, отдаваясь целиком предмету созерцания, он забывает о себе, о своих личных интересах и стремлениях, умолкают порывы жизненных инстинктов и влечений и человек в эти минуты освобождается от узких рамок своей индивидуальности и ее эгоистического отношения к миру. Подлинным объектом эстетического созерцания являются, по Шопенгауэру, «идеи», которые он понимает в близком к платонизму смысле. Это в конечном итоге те общие типы или формы, которые лежат в основе и определяют собою многообразие ступеней объективизации воли. Шопенгауэр поэтому и классифицирует произведения искусства по роду изображаемых ими предметов. Эта классификация лишь частично совпадает с классификацией различных отраслей искусства, отчасти перекрещивается с ней. Шопенгауэр различает:

1) Архитектуру, искусство, в котором раскрывается действие механических свойств и сил неорганической материи (инерция, масса, тяготение, сопротивляемость и др.).

2) Садоводство, имеющее своим предметом растительный мир.

<3> Типические формы животного мира находят свое отображение в скульптуре и живописи.

<4> Воплощению телесных форм и проявлений человеческой природы служат эти же самые виды искусства.

<5> Наконец, самым универсальным видом искусства является поэзия, ей доступно изображение любых предметов и явлений феноменального мира (внешнего). Но основной ее объект, не поддающийся воплощению в других отраслях искусства (или же лишь в очень ограниченной мере) – это внутренний мир человека, все бесконечное многообразие его стремлений, чувств и помыслов, его горестей и радостей. Поэтому именно поэзия способна дать правдивую картину судьбы человека, безнадежности его исканий счастья и обреченности страданиям и конечной гибели в борьбе за утверждение своей индивидуальности. Вот почему самая высшая форма поэтического искусства есть *трагедия*. То, чему трагическая развязка жизни и деятельности героя учит, вовсе не заключается в том, как обычно думают, что всякая вина должна быть искуплена страданиями и смертью и что в этом проявляется божественная справедливость, а в том, что герой, погибая, убеждается в бесполезности и бессмысленности своих стремлений и домогательств, в необходимости безоговорочно от них отречься. А если сам герой не доходит до этого прозрения, то вдумчивому читателю трагического произведения должна открыться эта истина.

Если указанные виды искусства служат художественному воплощению идей, как совершенных прообразов различных ступеней объективизации воли в феноменальном мире, то музыка, по мнению Шопенгауэра, занимает особое место, существенно отличаясь от других искусств. В ней находит свое выражение не та или иная ступень объективизации воли, а непосредственно сама воля в ее первичном единстве и цельности. Этим объясняется ее исключительно сильное действие, захватывающее слушателя целиком и проникающее до самых глубин его существа. Она, так сказать, самое метафизическое из всех искусств, ее влияние на человека наиболее таинственно. Вместе с тем, в структуре музыкальной гармонии, определяемой созвучием четырех тонов или голосом, отражается и связь четырех основных ступеней объективизации воли в феноменальном мире. Мелодия, как ведущий, наиболее подвижный и дифференцированный голос, соответствует человеческому миру, а малоподвижный генеральный бас – механическим силам материи.

Но хотя искусство, как чувственное воплощение вечных идей в конкретных образах, довлеет себе и не зависит от каких-либо практических или моральных норм, его подлинное значение для человека заключается именно в том, что оно вызывает акт незаинтересованного созерцания, которое подавляет все порывы индивидуализированной воли к жизни. Эта незаинтересованность роднит его с актом жалости, преодолевающим эгоизм отдельной особи. Чтобы зафиксировать эту особенность воздействия искусства и жалости на человека, Шопенгауэр пользуется термином квиетива (как средства успокоения или подавления воли), в отличие от мотива (двигателя или побуждения, направленного на действия, удовлетворяющего потребности воли к жизни).

Но спрашивается: означает ли, с точки зрения Шопенгауэра, отрицательная оценка жизни и вытекающее отсюда убеждение, что воля к жизни подлежит радикальному уничтожению при помощи указанных Шопенгауэром путей, означает ли это огульное отрицание всякого бытия, а тем самым и утверждение, что лучше не быть, чем быть? В таком случае пессимизм Шопенгауэра был бы абсолютным, беспросветным, и было бы безразлично, пресекать ли жизнь путем аскетического умерщвления плоти, актов самоотверженной жалости или же насильственным образом, через самоубийство, но на самом деле это не так. Именно то обстоятельство, что Шопенгауэр требует для подавления воли к жизни внутреннего перерождения человека, достигаемого через аскетизм, акты жалости и эстетическое созерцание, свидетельствует о том, что для Шопенгауэра бытие человека не кончается его земным существованием, но что ему доступна еще иная форма бытия, за пределами воли к жизни и ее индивидуализации в эгоизме, и свободная от страданий и зла. Эта иная, высшая форма бытия и есть буддийская *Нирвана*, путь к которой идет через аскетизм, мораль жалости и художественное созерцание. Эта форма бытия настолько отлична от земного существования человека, что с точки зрения этого последнего может быть охарактеризована только как небытие (отрицание всего, что присуще земному бытию), но по существу это и есть подлинное совершенное бытие, а тем самым и блаженство. Шопенгауэр не распространяется об этом вопросе, а ограничивается только краткими намеками; во всяком случае, *Нирвана* для него не есть ничто, а имеет положительное содержание, которое одно только может осмыслить человеческое существование и сообщить ему положительную ценность.

Главная трудность заключается в том, как понимать мир явлений. Кант подходит к трансцендентальному идеализму, исходя из чисто гносеологической проблемы: каково условие достоверного научного знания? И отвечает: оно возможно, лишь если форма познания заложена в структуре сознания субъекта и постольку априорна. Познаваемый нами мир явлений существует поэтому только в сознании познающего субъекта и для него. Шопенгауэр целиком принимает этот вывод Канта, но дополняет его метафизическим толкованием, по которому мир явлений есть результат объективации и индивидуализации мировой воли. Но разве эта объективация совершается лишь в сознании отдельных индивидов? Ведь сами эти индивидуальные сознания (субъекты) являются продуктом этой объективации, представляя собой одну из ее ступеней, наряду с другими ступенями. Если же ступени объективации воли существуют и до познания их субъектом – человеком, то они обладают не только субъективным, но и объективным, независимым от сознания бытием. Правда, это бытие не самостоятельное, а несовершенное, так сказать, неполноценное бытие, подобное миру феноменов в учении Платона, но, во всяком случае, не только бытие, укорененное в одном лишь сознании субъекта. В пределах кантовской гносеологии такая объективность феноменального мира невозможна. Но именно такое понимание бытия чувственного мира естественно

возникает на почве платонизма и буддизма, которые рассматривают этот мир с точки зрения его моральной ценности, его совершенства. Кант, напротив, оценивает феноменальный мир, учитывая его значение для познания истины (науки), но если даже принять во внимание те течения буддийской философии, которые тяготеют к субъективному идеализму, то и здесь нацел анализа чувственного познания направлен не на условия его возможности и достоверности, а на изобличение ничтожества и пустоты чувственного мира.

Следует заметить, и это очень существенно – что, если вникнуть глубже в учение Шопенгауэра, корнем зла и страдания является не воля к жизни вообще, в ее первичном единстве, а в ее объективации и связанной с ней индивидуализации, которая и порождает эгоизм, борьбу всех против всех и проч. Ведь в акте жалости уничтожается не сама воля, а лишь ее индивидуальная обособленность в отдельной личности. Моя воля не поглощается целиком, по существу, а <лишь> личная ее обособленность, она сливается с волей другого человека, имеет общее с ней направление на удовлетворение его потребностей и устранение его страданий. Стало быть, выходит, что поскольку в акте жалости восстанавливается первичное единство воли, она приобретает положительную моральную ценность, перестает быть корнем зла. Это подтверждает и тот факт, что Шопенгауэр проблему свободы воли решает в полном согласии с Кантом. В пределах феноменального мира все решения и поступки человека строго детерминированы (имеют свои мотивы – причины) и в этом смысле необходимы. Но человек, как вещь в себе, свободен, он сам определяет свой характер и общий образ (направление, тенденцию) действий и жизненный путь. Воля, как вещь в себе, ничем не определяется, а определяет самое себя. Поэтому человек несет нравственную ответственность за свое поведение и образ жизни. Значит, и воля его может быть морально ценной и постольку не подлежит искоренению. Искоренен должен быть только ее эгоизм. То же самое можно сказать и об эстетическом созерцании. Оно заставляет умолкнуть только эгоистическую заинтересованность индивида, и у человека, любящего красоту и искусство, сама воля его направлена на художественное творчество и эстетическое созерцание. Искоренение эгоизма, как жизненной силы, может быть осуществлено не через акт созерцания или понимания, а лишь через активность противоположной эгоизму силе, а такой силой может быть лишь, опять-таки, воля, действующая в противоположном направлении.

Следует отметить еще одно существенное отличие учения Шопенгауэра от буддизма. Хотя в основе всех объективаций в феноменальном мире лежит одна и та же мировая воля, и между ними есть известная связь и родство, тем не менее отдельные ступени объективации воли обособлены друг от друга <так>, что нет перехода из одной в другую, нет развития низших ступеней в высшие (животного мира – в человеческий мир). Учение Дарвина осталось чуждо Шопенгауэру, идея развития не играет в его философии такую важную роль, как у Гегеля. Поэтому пути избавления от зла и страданий, свойственных существованию в феноменальном мире, доступны только человеку (акты сострадания, аскетизм, эстетическое созерцание). Значит, воля к жизни в материальном мире может быть пресечена указанными путями лишь в пределах ее человеческой объективации. Но не воля во всех ее объективациях. Нирваны может достичь только человек. В буддизме, напротив, человек, спасая себя путем нравственного совершенствования, спасает тем самым не только других людей, но весь живой мир в целом, ибо человеческий мир не отделен от царства животных неустрашимой стеной. Здесь возможны всякие переходы от низших ступеней к высшим и обратно в силу закона кармы (моральной причинно-следственной связи), и связанного с ним перевоплощения (метемпсихоза). Пока человек не достиг нравственного

совершенства, душа его (бессмертное ядро его личности) после смерти (с отделением от тела) вновь воплощается, причем форма этого воплощения зависит от того образа жизни, который он вел в предыдущем воплощении. Это или падение на низшую ступень, или восхождение на высшую (человек-животное и обратно). Человек в родстве кровном со всей живой природой, живет с ней одной общей жизнью, а потому спасение человека через нравственное совершенствование есть и спасение всего живого мира. Правда, и Шопенгауэр признает, что предметом жалости могут быть и животные, но он отсюда не делает вывода, что призвание человека заключается в спасении всего мира. Из основ шопенгауэровской этики непонятно также, почему эгоистическое обособление может быть преодолено только через акт жалости, т. е. сочувствия чужому страданию, но не приписывает такого же значения <сорадыванию> (сопереживанию чужой радости), которое в бескорыстии ничем не уступает жалости. Но такое признание не вяжется с пессимистическим умонастроением Шопенгауэра, считающего только страдание реальным, а радость (в пределах земной жизни) эфемерной, быстротечной иллюзией.

Библиография

1. Дандарон Б. Д. Избранные статьи: Черная Тетрадь / Материалы к биографии / История Кукунора / Сумпа Кенпо. Авт.-сост. В. М. Монтлевич. СПб: Евразия, 2006. – 688 с.: илл. ISBN 5-8071-0204-5.
2. Сеземан В., Йонкус Д. Рукописи: Лосский, Шелер, Бергсон (1950-1955) // Horizon. 6(1) 2017, с. 211-234.
3. Лепехов С.Ю. Б.Д. Дандарон – буддолог, тибетолог, философ // Вестник Бурятского научного центра Сибирского отделения Российской академии наук. 2012. № 3 (7). С. 259-266.
4. Уланов М.С. Синтез культур Востока и Запада в философии Б.Д. Дандарона // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2020. Т. 24. № 3. С. 502-511.
5. Дандарон Б. Д. Письма о буддийской этике. СПб: Издательство «Алетейя», 1997. ISBN 5-89329-048-

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензируемый материал представляет собой текст, который, предположительно, принадлежит перу Б.Д. Дандарона, сопровождаемый предисловием издателя. По его словам, текст может рассматриваться также как переписанная Б.Д. Дандароном лекция В.Э. Сеземана. Основным аргументом в пользу того, что он принадлежит всё же Дандарону, является справедливое, на первый взгляд, замечание, что интерес к буддизму «выходил за рамки профессиональной компетенции В.Э. Сеземана». Однако может ли Редакция на основании подобного наблюдения, не имея других доказательств, представлять данный текст как принадлежащий Дандарону? Содержание текста не представляет значительного интереса для исследователей творчества А. Шопенгауэра, которое излагается в нём вполне традиционно. Заметим, со своей стороны, что «академический» стиль изложения делает вполне правдоподобным и высказываемое самим издателем предположение, что текст «является записью лекции В.Э. Сеземана», меру связи с которым Дандарона издатель соглашается в этом случае определить как «участие». На наш взгляд, единственным выходом из этого положения является

изменение названия статьи, в котором не следует упоминать имя буддийского мыслителя. Кроме того, публикацию следовало бы сопроводить комментариями, если издатель не сочтёт возможным согласиться с тем, что в тексте не предлагается оригинальное прочтение учения Шопенгауэра. В любом случае, следует согласиться с тем, что публикация этого документа будет способствовать расширению наших представлений об интеллектуальной жизни советских заключённых сталинской эпохи, таким образом, в историческом и нравственном отношении в значимости подобной публикации сомневаться невозможно. Заметим также, что Шопенгауэр, действительно, оказался «знаковой фигурой» в истории «интеллектуальной встречи» Запада и Востока. Если его непосредственные предшественники, романтики (например, Ф. Шлегель), лишь высказывали общий интерес к восточной мысли, то Шопенгауэр, сохраняя в основных пунктах верность «букве» кантовской философии, пытается увидеть её внутреннее родство с буддийским видением жизни. Возможно, издатель мог бы сделать эту «встречу» Запада и Востока исходным пунктом для комментария к публикуемому тексту. В предисловии имеются небольшие пунктуационные, стилистические погрешности, а также опечатки («определение того, что нового в философию Канта внес Шопенгауэр», – разумеется, «в философию Канта» Шопенгауэр ничего нового не внёс, он дал её своеобразную интерпретацию; «там, разношерстной среде, сложился...», – пропущена «в» и зачем запятое, если, очевидно, это выражение не несёт пространственного смысла, и т.п.). Таким образом, по мнению рецензента, данный материал может быть опубликован, если из названия будет исключено имя буддийского мыслителя, и издатель предложит содержательные комментарии к тексту. Рекомендую отправить материал на доработку.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Гагинский А.М. — Идея блага у Платона и Хайдеггера // Философская мысль. – 2023. – № 11. DOI:

10.25136/2409-8728.2023.11.69032 EDN: VKWLWS URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=69032

Идея блага у Платона и Хайдеггера

Гагинский Алексей Михайлович

ORCID: 0000-0001-9412-9064

кандидат философских наук

Старший научный сотрудник, Институт философии РАН

109240, Россия, г. Москва, ул. Гончарная, 12/1, оф. 412

✉ algaginsky@gmail.com



[Статья из рубрики "Онтология: бытие и небытие"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.11.69032

EDN:

VKWLWS

Дата направления статьи в редакцию:

19-11-2023

Аннотация: В статье рассматривается вопрос о рецепции Платона в философии Хайдеггера. В частности, в центре исследования стоит вопрос о том, как Хайдеггер осмыслил идею блага из «Государства» Платона. Здесь возникает ряд важных для истории философии затруднений. Каков онтологический статус идеи блага? Как идея блага связана с демиургом из диалога «Тимей»? С одной стороны, хорошо известно, что поздний Хайдеггер критиковал Платона и всю европейскую метафизику, которая была и остается платонизмом. С другой стороны, у раннего Хайдеггера совершенно отчетливо представлена попытка освоить сияющие высоты платонизма: вопрос о смысле бытия нуждается в таком ракурсе, с которого можно высветить определенный ответ – и этот ракурс Хайдеггер заимствует у Платона. Подобно тому, как благо наделяет сущее бытием и истиной, так понимание бытия возможно из времени, ибо именно временность есть условие понимания бытия, она высвечивает его смысл. И если у Платона бытие «набрасывается» на благо, или на единое, то для Хайдеггера таким условием выступает время. Этот ход мысли, принципиальный для всего проекта фундаментальной онтологии, напрямую связан с философией Платона, который впервые смог подняться столь

высоко, чтобы стать $\pi\alpha\rho\epsilon\iota\nu\alpha$ τῆς οὐσίας, увидеть сущее как бы со стороны, т.е. в с σ запредельной идеи блага. Тем не менее Хайдеггер критикует Платона, что позволяет поставить вопрос: как Хайдеггер понимал платоновское $\pi\alpha\rho\epsilon\iota\nu\alpha$ τῆς οὐσίας и учение блага? Ответить на этот вопрос однозначно нельзя, поскольку Хайдеггер подходил с разных сторон к этому вопросу и в разное время по-разному трактовал это важнейшее положение греческого мыслителя. Тем не менее основные замечания можно свести к двум: (1) благо мыслилось Платоном как нечто моральное и поэтому смешивалось с сущим, (2) благо подчиняет бытийное, подводит его под пригодность.

Ключевые слова:

благо, запредельность, бытие, существование, действительность, изготовленность, Платон, Хайдеггер, демиург, Аристотель

Вступление

Отношение Хайдеггера к Платону было весьма неоднозначным (см.: [\[1\],\[2\]](#)). С одной стороны, хорошо известно, что поздний Хайдеггер критиковал Платона и всю европейскую метафизику, которая была и остается платонизмом: «На протяжении всей истории философии мысль Платона в модифицированных формах остается руководящей. Метафизика — это платонизм. Ницше обозначает свою философию как перевернутый платонизм» [\[3, с. 71\]](#). С другой стороны, у раннего Хайдеггера совершенно отчетливо представлена попытка освоить сияющие высоты платонизма: вопрос о смысле бытия нуждается в таком ракурсе, с которого можно высветить определенный ответ — и этот ракурс Хайдеггер заимствует у Платона. Подобно тому, как благо наделяет сущее бытием и истиной, так понимание бытия возможно из времени, ибо именно временность есть условие понимания бытия, она высвечивает его смысл. Т. Шихан, известный и весьма основательный хайдеггеровед, в своей итоговой работе утверждает, что центральная проблематика философии Хайдеггера связана по преимуществу с этой оптикой, ибо основным для немецкого философа был вовсе не вопрос о бытии, как обычно считается, а именно вопрос о понимании бытия, т.е. вопрос о той точке, с которой бытие вообще становится постижимо. Более того, Шихан полагает, что большинство исследователей Хайдеггера не учитывают это принципиальное обстоятельство, а потому предлагает сменить парадигму, доминирующую в хайдеггероведении: «В первую очередь, философия Хайдеггера вообще не была устремлена к Sein. Скорее, он искал das Woher des Seins, "откуда" бытия, "то, из чего и через что случается бытие"» [\[4, с. 9\]](#). Точнее говоря, позиция Хайдеггера такова:

«Вопрос о бытии, однако, может также подразумевать: сущность самого бытия — что есть бытие (не сущее). Это тот вопрос (die Frage), который сперва должен быть поставлен в связи с ведущим вопросом и как вопрос должен сделаться осязательным в его необходимости. В нем ищется сущность самого бытия — то, откуда и через что оно как бытие существует (das von woher und wodurch es als das Sein west) —; этот вопрос есть основной вопрос (die Grundfrage), к которому прежний ведущий вопрос должен быть возвращен» [\[5, с. 82\]](#).

И именно эта оптика у Хайдеггера в 20-е гг. ясно связывается с Платоном и его учением о благах. Что это вообще за оптика? Почему она необходима? Хайдеггер говорит так:

«Мы понимаем сущее только в той мере, в какой мы набрасываем его на бытие; при том

и само бытие должно некоторым образом быть понято, т.е. бытие, в свою очередь, должно набрасываться на что-то. <...> Если существующий (Dasein) в самом себе содержит понимание бытия (Seinsverständnis), а *временность* делает возможным существующего в его бытийном устройении (Seinsverfassung), то *временность* также должна быть *условием возможности понимания бытия* и, вместе с тем, *наброска бытия на время* (*des Entwurfs des Seins auf die Zeit*). Вопрос в том, есть ли время на деле то самое, на что набрасывается само бытие, есть ли время то самое, из чего мы понимаем нечто такое, как бытие. <...> Бытие набрасывается на что-то, откуда оно становится понятным, хотя и *не предметно*» [6, с. 396-398].

Чтобы бытие стало более отчетливым, чтобы его можно было как-то понять, необходимо увидеть его «со стороны», выйти «за пределы» бытия, ступить как бы вовне: понимание есть набрасывание (*das Verstehen ein Entwerfen ist*) [6, с. 396], поэтому бытие понимается лишь тогда, когда оно набрасывается на что-то. И если у Платона бытие «набрасывается» на благо, или на единое, то для Хайдеггера таким условием выступает время. Впрочем, на этом основании нельзя сказать, что время есть более раннее по отношению к бытию, подобно тому, как это было в неоплатонизме, где единое мыслилось как предшествующее бытию, ибо последнее представляет собой нечто вторичное и несколько ущербное по сравнению с первоначалом. Скорее же, бытие и время следует понимать в их взаимосвязи, ибо бытие и есть время, говорит Хайдеггер: *das Sein... ist die Zeit* [7, с. 442]. Тем не менее они не тождественны и вполне различимы, поскольку бытие определяется временем, оно набрасывается на время, из чего только и становится понятным то, что называется бытием как таковым.

Этот ход мысли, принципиальный для всего проекта фундаментальной онтологии, напрямую связан с философией Платона, который впервые смог подняться столь высоко, чтобы стать $\square\pi\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\sigma\ \omicron\sigma\alpha\varsigma$, увидеть сущее как бы со стороны, т.е. в сф. запредельной идеи блага [8, с. 504e-509d]. И хотя Хайдеггер считает необходимым «предотвратить роковое недоразумение» [9, с. 372] и прояснить свою позицию, отличив ее от той, которую занимал Платон, он все же прямо говорит, что остается в рамках платонизма (правда, Хайдеггер отличает свой платонизм от платонизма варваров (Platonismus der Barbaren), см.: [10, с. 42-43]). Лишь после поворота Хайдеггер будет стремиться освободиться от этой роковой проблемы всей европейской метафизики, однако в 20-х гг. это еще не так.

«Перед нами стоит задача не только от- и при-ходить от сущего к его бытию, но и, если мы спрашиваем об условии возможности понимания бытия как такового, *вопросать даже за пределы бытия* (*noch über das Sein hinaus*) о том, на что оно само как бытие *набрасывается* (*woraufhin es selbst als Sein entworfen ist*). <...> Мы видели с разных сторон, что вопрос о бытии вообще в явном виде попросту больше не ставится, но что он повсеместно требует своей постановки. Когда мы ставим его заново, мы вместе с тем понимаем, что философия в своем кардинальном вопросе не продвинулась дальше по сравнению с тем, какой она была у Платона, и что в итоге ее глубинная тоска — не столько о том, чтобы продвинуться дальше, т. е. уйти от самой себя, сколько о том, чтобы *прийти к самой себе*. <...> Не нужно пространных доказательств, чтобы стало понятно, сколь непосредственно мы, пытаясь выйти за пределы бытия к свету (*über das Sein hinauszugehen zu dem Licht*), из которого и в котором оно само вступает в просвет понимания, движемся в поле основной проблемы Платона» [9, с. 374-375, с изм.].

Это и есть искомый ракурс: время есть свет, в котором постигается бытие. Поэтому,

когда Хайдеггер говорит, что на протяжении «всей истории философии мысль Платона в модифицированных формах остается руководящей» [3, с. 71], вполне вероятно, что он включает в эту историю и самого себя. Отсюда становится понятной та постоянная борьба, которую Хайдеггер ведет с Платоном. Однако это сближение Хайдеггера с Платоном остается с внешней стороны лишь формальным. Так, хотя в 20-х гг. Хайдеггер воспринимает любую попытку философии продвинуться дальше Платона как уход от самой себя (на что сам он пока еще не решает, это произойдет в 30-х), тем не менее уже тогда немецкий философ был достаточно критичен по отношению к Платону в частности и античной онтологии в целом. Образно выражаясь, Хайдеггер поднимается на горную вершину, где беседуют Сократ и Главкон, откуда открывается прекрасный вид на всю округу, на ослепительное солнце и все, что оно освещает, однако Meister aus Deutschland хочет остаться там один... Хайдеггер заимствует ракурс, принимает во внимание точку зрения, но его акценты расставлены иначе, что в итоге приводит к отказу от этой перспективы. Поэтому до поворота задача состояла вовсе не в том, чтобы преодолеть Платона и всю метафизику, а в том, чтобы подняться на его высоту, постараться увидеть горизонт его глазами. И хотя сам вопрос о бытии был пробужден Аристотелем, а точнее той его интерпретацией, которую Хайдеггер нашел в диссертации Ф. Brentano. Как вспоминал Хайдеггер спустя годы: «По некоторым намекам в философских журналах я узнал, что образ мыслей Гуссерля был определен Францем Brentano. Его диссертация "О многозначности сущего по Аристотелю" (1862) с 1907 года была посохом и жезлом (Stab und Stecken) в моих первых неуклюжих попытках проникнуть в философию. До-вольно смутно задело меня размышление: если сущее сказывается во многих значениях, какое тогда ведущее основозначение? (Wenn das Seiende in mannigfacher Bedeutung gesagt wird, welches ist dann die leitende Grundbedeutung?) Что называется бытием? (Was heißt Sein?)» [11, с. 93]. Тем не менее путь осмысления этого вопроса был подсказан именно Платоном и его учением о благе, которое $\pi\alpha\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\omicron\varsigma\ \omicron\sigma\tau\alpha\varsigma$, по ту сторону сущности. О синтезе у раннего Хайдеггера аристотелевской многозначности и платоновской унивокальности говорит, например, Ф. Вольпи: [12, с. 14-19, 30, 47].

Здесь необходимо сделать одно методологическое замечание. То, что у Хайдеггера были «сложные отношения» с неоплатонизмом, отмечалось неоднократно. Начиная по меньшей мере с наблюдений В. Байервальтеса, хорошо известно, что Хайдеггер зачастую игнорирует учение о едином и связанную с этим проблематику, а если и высказывается, то не вполне определенно или не вполне корректно (напр.: [13],[14],[15]). Однако неоплатоническая критика в адрес Хайдеггера исходит из презумпции доверия букве греческих текстов, вследствие чего носит в основном филологический, а не философский характер. Встречая высказывания, которые на первый взгляд не согласуются с трактовкой Хайдеггера, исследователи толкуют их как свидетельства, опровергающие взгляды немецкого философа. Но как сказал однажды Плотин о своем коллеге: $\phi\iota\lambda\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\ \mu\upsilon\lambda\omicron\upsilon\ \phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\omicron\varsigma\ \delta\epsilon\ \omicron\sigma\tau\alpha\mu\omicron\varsigma$ («Лонгин филолог... но никоим образом не философ» [16, с. 14]). Возможно, именно так на неоплатоническую критику мог бы ответить и Хайдеггер. В связи с этим я однажды представил попытку *деконструкции генологии*, основанную на необходимости учитывать онтологическое различие, когда речь идет о едином или благе [17, с. 51-117]. Тем не менее сказанное еще не означает, что Хайдеггеру следует верить на слово и его трактовка $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ верна.

Итак, две крайности, которых следует избегать, можно сформулировать следующим образом: (1) метафизика приводит к забвению бытия, потому что оно всегда сводилось к сущему и вообще не было помыслено в истории философии, (2) единое/благо прежде не

только сущего, но и бытия в его отличии от сущего. Первая позиция принадлежит Хайдеггеру и выражается в его бытийной истории, вторую исследователи связывают если не с Платоном, то по меньшей мере с Плотинем и Проклом. Однако обе точки зрения весьма сомнительны, хотя и по разным причинам. И поскольку вторую позицию мне уже приходилось рассматривать, в данной статье речь пойдет только о первой. Точнее говоря, в центре внимания будет отождествление Хайдеггером идеи блага с демиургом, что становится понятным в контексте редукции античного понимания бытия к изготовленности, которую немецкий философ осуществил еще в начале 20-х гг.

Идея блага и демиург

На протяжении всего своего философского пути Хайдеггер то и дело затрагивал проблематику $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$, однако довольно редко углублялся в ее обсуждение — зачастую эта тема просто встраивается в движение мысли немецкого философа для подтверждения собственных воззрений. Это особенно характерно для поздних упоминаний, когда Хайдеггер пересматривает свои взгляды 10-х и 20-х гг. и разрабатывает концепцию бытийной истории, так что к концу 30-х оказывается, что философии все-таки необходимо «продвинуться дальше, т. е. уйти от самой себя», выйти из поля «основной проблемы Платона», ибо в идее блага и ее запредельности уже кроется забвение бытия и разрушение истины. В конце 30-х гг. Хайдеггер будет писать так:

«В какой-то мере уже в $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$ как высшей “идее” предначертано ценностное мышление и тем самым решен нигилизм метафизики. $\delta\epsilon\iota\alpha$ как сущность сущего; $\delta\epsilon\iota\alpha$ то $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$ ($\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$ как $\delta\epsilon\iota\alpha$), тем не менее $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$ τὸ οὐκ ὄν. Сущность (Seiendheit) сд~~вину~~ла делющее-пригодным (das Tauglichmachende), и все же снова постигается как $\delta\epsilon\iota\alpha$ Неудовлетворительное прочтение $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$ в “О сущности основания” — в $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$ фактическое разрушение $\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$. <...> Метафизика есть (ср. уже $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$ как $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$ οὐκ ὄν) разрушение $\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$; но тем самым и уничтожение различимости сущего и бытия ее основности; и в этом кроется: оставленность бытия сущего и забвение бытия (die Seinsverlassenheit des Seienden und die Vergessenheit des Seins). Уничтожение “различимости”, тогда как она сама уже — двусмысленное начало возможности бытийного-вопроса и основание ἀλήθεια (уничтожение в пользу сущего)» [\[19, с. 41, 55\]](#).

Прежде всего, пара пояснений. 1) Этот и другие тексты в таком духе не позволяют согласиться с интерпретацией А. Серафина, который пытается провести аналогию между $\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ и внеэтическим $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$, ибо Хайдеггер прямо утверждает, что идея блага разрушает истину (см.: [\[20\]](#)). Тем не менее к этой теме еще предстоит вернуться ниже. 2) О «неудовлетворительном прочтении $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$ в “О сущности основания”» [\[18, с. 114-115\]](#). Речь идет о том, что в 1929 г., когда Хайдеггер писал эту статью, он еще считал возможным говорить о благе как запредельном бытию: «Трансценденция отчетливо высказана в платоновском $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$ τὸ οὐκ ὄν» [\[18, с. 114\]](#). Однако затем Хайдеггер пересмотрел свою позицию, а потому впоследствии добавляет примечание к этому предложению: «Нет! Вот-бытие (Da-sein) вовсе не понятно и не узно. $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$ тоже не трансценденция, а ἀγαθόν как αἴτια» [\[18, с. 114\]](#).

Ясно, что такие размышления по-настоящему уже не предполагают заинтересованности в мысли Платона, которая воспринимается, скорее, как пройденный этап. Как было сказано выше, в 30-х гг. Хайдеггер пересматривает свое отношение к Платону и приходит к мысли, что в идее блага уже сокрыто разрушение истины — «в $\pi\alpha\theta\epsilon\iota\alpha$ фактическое разрушение $\lambda\theta\epsilon\iota\alpha$ ». Однако в 20-х гг. его позиция была совершенно

иной, ибо Хайдеггер принимает точку зрения Платона: перенимая оптику, переосмысляя идею блага и заменяя ее временностью, он не отказывается от этого ракурса в целом, связывая его с самим существом философии, в том числе и своей. Как заметил Р. Петковшек: «В кратком комментарии к платоновской аллегории солнца Хайдеггер ясно показал, что экзистенциальная реинтерпретация идеи блага Платона есть основание его экзистенциальной аналитики» [\[21, с. 45\]](#). В этом смысле философия раннего Хайдеггера — это все еще платонизм, который он будет впоследствии настойчиво преодолевать. В частности, он воспроизводит классический локус:

«Что солнечный свет — для чувственного зрения, то $\delta\alpha\tau\alpha$ $\gamma\alpha\theta\omicron$, идея блага, научной мысли и особенно для философского познания. <...> То, что высветляет познание сущего (позитивную науку) и познание бытия (философское познание), как выявление, лежит за пределами бытия. Только если мы стоим в этом свете, мы познаем сущее, мы понимаем бытие. Понимание бытия коренится в наброске некоего $\pi\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ $\tau\epsilon$ $\sigma\alpha\varsigma$. Тем самым Платон сталкивается с чем-то таким, что он называет “возвышающимся за пределы бытия (über das Sein hinausragend)”. И это нечто выполняет функцию света, высветления для любого выявления сущего, или здесь — высветления для понимания самого бытия» [\[9, с. 375–377, с изм.\]](#).

В неоплатонизме подобную функцию выполняло единое, которое мыслилось как тождественное благу, ибо все сущее представляет собой большую или меньшую степень единства, большую или меньшую меру блага, тогда как то, что не причастно единству/благу, непознаваемо и вовсе не существует, а потому даже бытие постигается лишь в свете идеи блага, или в рамках той или иной степени единства, ведь единое и благо тождественны. В дальнейшем в патристической и средневековой философии единое/благо будет отождествляться с Богом. Как говорит Григорий Богослов: «Солнце в чувственном то же, что Бог в мысленном, сказал один из не наших. Оно просвещает взор, как Бог ум, и всего прекраснее в видимом, как и Бог в умопостигаемом» [\[22, or. 28.30.1–3\]](#), [\[22, or. 40.5.3–5\]](#). Ср.: «...что благо в умопостигаемой области (ν $\tau\epsilon$ $\nu\omicron\tau\tau\alpha$ $\tau\omicron\pi$ по отношению к уму и умопостигаемому, то в области зримого Солнце по отношению к зрению и зримому» [\[8, с. 508b-c\]](#). Впоследствии эта трактовка стала настолько общепринятой, что именно через нее исследователи XIX в. рассматривали не только патристическую или средневековую философскую теологию, но и философию самого Платона начали толковать в свете этой интерпретации. В частности, Э. Целлер в своем классическом труде по античной философии пишет:

«...согласно Resp. VI, 508 E, VII, 517 B, идея блага есть причина всего совершенства, всего бытия и познания; с благом же совпадает (Phileb. 22 C) божественный разум, и на том самом месте, которое обычно занимают идеи, мы встречаем в Филебе (23 C и сл., 26 E и сл., 28 C и сл.) “причину”, от которой происходит всякий порядок и разум в мире. <...> Таким образом, благо как абсолютная основа всего бытия совпадает для него с божеством, которое в “Тимее” (28 C, 37 A) характеризуется теми же чертами, как и благо, а в “Филебе” (22 C...) отождествляется с божественным разумом» [\[23, с. 137–139\]](#), (см. также: [\[24, 172–173, 183\]](#)).

Хайдеггеру эта трактовка была хорошо известна (в курсе «Основные понятия античной философии», прочитанном в 1926 г., Хайдеггер указывает исследовательскую литературу, на которую он опирается и которую рекомендует студентам, включая сюда исследования Э. Целлера, В. Виндельбанда и других, см.: [\[25, с. 16\]](#)) и потому отнюдь не случайно, что он воспроизводит ее — на тот момент она не могла вызвать каких-либо

нареканий. Вместе с тем Хайдеггер дополняет эту трактовку весьма характерной деталью, которая давала ему возможность подтвердить, что бытие мыслится Платоном в рамках изготовленности, т.е. соответствует общей характеристике античной онтологии, которую немецкий философ разработал еще в летнем курсе 1922 г. и позднее развивал в курсе «Основные проблемы феноменологии» (подробнее: [26]). В соответствии с этим он пишет:

«Мы не вдаемся здесь в трудности платоновой интерпретации, мы не вдаемся и в доказательство взаимосвязи идеи блага с тем, что мы разобрали ранее, говоря об античной понятности бытия (*das antike Seinsverständnis*), ее происхождении из изготовления (*Ursprung aus dem Herstellen*). Все выглядит так, будто наш тезис о том, что античная философия интерпретирует бытие в горизонте изготовления (*im Horizont des Herstellens*) в самом широком смысле этого слова, не имеет никакого отношения к тому, что Платон фиксирует в качестве условия возможности понимания бытия. Наша интерпретация античной онтологии и ее путеводной нити кажется произвольной. Что общего может иметь идея блага с изготовлением? Мы не будем в это вдаваться, напомним только, что $\delta\alpha\tau\omicron\ \gamma\alpha\theta\omicron$ есть не что иное, как $\delta\eta\mu\iota\omicron\upsilon\rho\upsilon\varsigma$, изготовитель таковой (*der Hersteller schlechthin*). Уже это позволяет увидеть, как $\delta\alpha\tau\omicron\ \gamma\alpha\iota$ связана с $\rho\omicron\iota\epsilon\iota\upsilon\nu$, $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$, $\tau\acute{\epsilon}\chi\upsilon\eta$ в самом широком смысле» [9, с. 379, с изм.]

Несмотря на то, что здесь дается лишь намек, для Хайдеггера это принципиальное обстоятельство. Именно в рамках этой интерпретации он рассматривает всю античную и средневековую онтологию. Однако истолковать бытие как изготовленность у Платона можно только при помощи довольно искусной герменевтики, включающей отождествление идеи блага с демиургом. И хотя это весьма распространенная в прошлом трактовка, тем не менее для нее нет достаточных оснований (о чем будет сказано ниже).

Как бы там ни было, намек Хайдеггера вполне понятен. Во-первых, следуя стандартной интерпретации Целлера, Хайдеггер подтверждает тождество идеи блага и демиурга, что является чрезвычайно важным для его концепции онтотеологии, а значит и для понимания метафизики, т.е. бытийной истории в целом. Во-вторых, Хайдеггер тем самым дополнительно обосновывает свою интерпретацию античного понимания бытия как изготовленности, ибо $\delta\acute{\epsilon}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\omicron\upsilon$ связывается с $\rho\omicron\iota\epsilon\iota\upsilon\nu$, $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$ и $\tau\acute{\epsilon}\chi\upsilon\eta$, *der Hersteller* — с *das Herstellen*, Творец — с сотворенным. Это значит, что идея блага и демиург были истолкованы Платоном в рамках такого понимания бытия, которое было считано с изготовления и обусловлено характером производящего поведения (*das herstellende Verhalten*) человека. Отсюда вытекает и следующий тезис Хайдеггера:

«Все сущее, которое не есть Бог, нуждается в изготовлении в самом широком смысле и поддержании. Изготовление для имеющегося-пред-рукой (*Herstellung zu Vorhandenem*) и для не нуждающегося в изготовлении (*Herstellungsunbedürftigkeit*) составляют горизонт, внутри которого понимается "бытие". Всякое сущее, которое не есть Бог, есть *ens creatum*» [112, с. 123].

Так история метафизики у Хайдеггера замыкается в самой себе, образуя рамку онто-теологии: Платон открывает такой ракурс, с которого становится понятным само бытие, однако он не удерживается на этой высоте, потому что демиург в любом случае есть лишь высшее сущее, которое заслоняет бытие и препятствует его пониманию. (Апофатическая теология и связанная с этим проблематика, которая была знакома Хайдеггеру на примере Плотина и Майстера Экхарта, выносятся за скобки и по существу не играют никакой роли в бытийной истории и онтотеологии. О связи Экхарта с

неоплатонизмом, апофатикой и соответственно с Платоном: [27]). Поэтому Хайдеггер хочет изгнать Платона с этих сияющих вершин, он намерен остаться здесь в гордом одиночестве. Отождествляя идею блага с демиургом, Хайдеггер дает понять, что Платон на самом деле не выходит за пределы изготовленности, за пределы бытия, т.е. $\alpha\pi\kappa\epsilon\iota\nu\tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$, но остается в области сущего. Как будет писать поздний Хайдеггер:

«Задумывался ли кто-нибудь о том, как неразрывно $\alpha\pi\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ ($\alpha\gamma\alpha\theta\alpha$) остается связанно с $\alpha\pi\sigma\iota\alpha$? Даже в самом дальнем отталкивании (*Absprung*) этот *Absolutum*, через который хотят протащить Бога в философию, остается определенным в качестве $\alpha\pi\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ т.е. $\alpha\pi\sigma\iota\alpha\varsigma$ через $\alpha\pi\sigma\iota\alpha$, через α и $\epsilon\alpha\upsilon\tau\alpha\iota$ — так же несомненно, как вечность в смысле *stans* от времени как *nunc fluens*» [28, с. 74].

Это очень важное и очень характерное замечание для Хайдеггера. Еще в 20-х гг. философ пришел к заключению, что вечность в философии мыслится незаконным образом. Так, если Платон определяет время как подвижный образ вечности ($\epsilon\pi\kappa\alpha\kappa\iota\nu\eta\tau\acute{o}\nu\ \tau\iota\nu\alpha\ \alpha\pi\sigma\iota\alpha\varsigma$) [29, с. 37d], что предполагает вторичность времени по отношению к вечности, то на самом деле логика здесь обратная: идею вечности мы выводим из нашего понимания времени. Стало быть, можно сказать, что вечность есть неподвижный образ времени, вечность есть застывшее, остановленное время. Хайдеггер полагает, что вечность есть «простой дериват бытия-во-времени» [30, с. 140]. Это можно увидеть из знаменитого определения вечности, которое Фома приписывает Боэцию (хотя у последнего оно не встречается): *nunc fluens facit tempus, nunc stans facit aeternitatum* — преходящее настоящее производит время, пребывающее настоящее производит вечность [31, с. I,q.10,a.2,a.1]. Эта же логика присутствует, согласно Хайдеггеру, и в $\alpha\pi\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ т.е. $\alpha\pi\sigma\iota\alpha\varsigma$, которое мыслится через $\alpha\pi\sigma\iota\alpha$, т.е. через α и $\epsilon\alpha\upsilon\tau\alpha\iota$: за пределами сущности мыслится именно из сущности. Значит, нет легитимного способа говорить о трансценденции в платоническом, т.е. метафизическом, смысле. Всякая за пределами сущности, $\alpha\pi\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$, понимается через имманентность, поюсторонность: эпекейничность выводится из эпитадичности ($\alpha\pi\tau\iota\alpha\delta\epsilon$ — по сю сторону, противоположность $\alpha\pi\kappa\epsilon\iota\nu\alpha$ — по ту сторону), а не наоборот. И надо признать, что это весьма сильный тезис.

Стало быть, трансцендентность опустошается, но все же можно присвоить освободившееся пространство, открытое Платоном, что Хайдеггер успешно и делает. Как было отмечено выше, Хайдеггер замещает идею блага понятием временности, в свете которой постигается бытие. Как пишет Р. Петковшек: «По Хайдеггеру, *epekeina* относится к наиболее собственной бытийной структуре существующего (*Seinsstruktur des Daseins*), которая проявляется как забота о себе (*Selbstsorge*). А забота о себе, по Хайдеггеру, предполагает временность как изначальную трансцендентность, занимающую в фундаментальной онтологии то место, которое в (нео)платонической онтологии имела идея блага. Почти дословно Хайдеггер дважды перефразирует знаменитую аллегорию солнца из "Государства" и ее неоплатоническую интерпретацию, чтобы описать роль темпоральности как "превосходства источника (*Übermacht der Quelle*)" в иерархической, феноменологической хронологии» [21, с. 61].

Таким образом, следуя по стопам великих предшественников, Хайдеггер совершает новое «отцеубийство» и производит отмщение за «отца нашего Парменида» [32, с. 241d]. Казалось бы, на этом статью можно было бы и закончить, однако мотивы Хайдеггера пока что совершенно неясны. Нужно присмотреться, на каком вообще основании он отождествляет идею блага с демиургом?

Вообще говоря, понятие *das Hergestelltsein*, т.е. истолкование бытия как

изготовленности, очень походит на анахронизм, обязанный своим происхождением как христианскому образованию Хайдеггера, так и тому видению мира, которое господствует с эпохи промышленной революции. Достаточно сказать, что до и вне распространения библейской парадигмы творения (через Филона Александрийского и всю эпоху патристики) весьма затруднительно сводить понимание бытия к изготовленности. Причем не только человек ранней или классической античности, но и какой-нибудь средневековый монах вряд ли мог бы сказать про «дом и двор, лес, поле, солнце, свет и тепло», что это *Erzeugnisse der Natur* — продукты природы, словно она есть некая фабрика (А. Г. Черняков не случайно перевел это неточно, как «то, что постоянно дает природа» [9, с. 143]). Когда Хайдеггер впервые начинает толковать античное бытие в контексте изготовления, т.е. в 1922 г., не следует забывать, что за плечами у него семинария и теологический факультет, искренняя юношеская вера, от которой он постепенно отходил, а также увлечение Лютером [33, с. 172-210], поэтому вполне вероятно, что такой бэкграунд накладывает отпечаток на его ранние интерпретации Аристотеля, на которого он невольно проецировал христианский креационизм и через которого стал рассматривать всю античную онтологию.

Тем не менее хорошо известно, что космология Аристотеля не предполагает идеи творения, или произведенности, но утверждает учение о вечности мира, что естественно вызывало определенные трудности в средневековой культуре (см.: [34]). Перводвигатель не творит мир и ничего не изготавливает, но лишь актуализирует, от века движет. Нет нового в подлунном мире, с точки зрения Аристотеля, нет эволюции, все формы целесообразно упорядочены. И вопреки Хайдеггеру, не возможное имеет приоритет, а действительное. (Как отметил Дж. Милбанк, приоритет возможного перед действительным, постулируемый от Дунса Скота до Хайдеггера, является весьма проблематичным для традиционной и более ранней христианской онтологии, поскольку предполагает иное понимание бытия. Тем более ошибочно с такой позиции рассматривать античную философию и патристическую мысль. См.: [35, с. 45-55]). Это маленький и уютный мир, хотя для современного человека, быть может, довольно тесный и скучный. Как в доме присутствует определенный порядок, так всеобщая гармония характеризует весь космос, который не создал никто из богов. Ранние христиане ясно осознавали, насколько сильно их креационизм отличался от эллинского этернализма. Климент Александрийский, описывая заблуждения эллинов, цитирует Гераклита:

«Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто ни из богов, ни из людей (οὐκ ἔστι θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν), но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем (ἀλλ' ἦν καὶ ἔστω καὶ ἔσται πᾶρ ἐκείνων), мерами вспыхивающим и мерами угасающим [36, 22B 30], [37, V.104.2].

Примечательно, что Хайдеггер игнорирует это обстоятельство. См.: [38]. Он несколько раз упоминает фрагмент В 30 [38, с. 119, 132, 210], но не обсуждает, что значит οὐκ ἔστι θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν с точки зрения его тезиса о бытии как изготовленности, который он снова и снова воспроизводит [38, с. 444 и далее].

В этой космологии нет творения мира, нет изготовления, как его не было и в метафизике Парменида: едва ли греки осознавали себя производящими существами. Считается, что представление о божественном демиурге впервые появляется лишь у Платона в позднем диалоге «Тимей», при этом оно почти не проясняется — исследователи сломали немало копий, пытаясь понять, кто это вообще и как он связан с идеей блага. Весьма примечательно, что фигура демиурга появляется не на раннем этапе, когда

формировалась онтология Платона, а на позднем, т.е. она попросту не могла определять уже сложившееся к тому времени понимание бытия и скорее сама являлась выражением этого понимания. Поэтому отождествление демиурга с благом и через это истолкование бытия в горизонте изготовления выглядит чрезвычайно сомнительным: демиург не является для Платона условием возможности понимания бытия.

Судя по всему, впервые отождествление демиурга и единого/блага появляется в школе Платона, причем под влиянием Аристотеля. Именно теология Аристотеля, а не тексты Платона, на самом деле задает всю структуру хайдеггеровской интерпретации, из которой затем рождается концепция онтотеологии и вообще трактовка всей западной метафизики. Следуя сложившейся традиции, Хайдеггер переносит взгляды ранних и средних платоников на самого Платона. Как отмечает Дж. Диллон: «В отличие от Спевсиппа, Ксенократ отождествляет Монаду с Умом... Можно предположить, что к таким воззрениям он пришел под влиянием критики Спевсиппа Аристотелем. Как бы там ни было, идея созерцающего себя божественного Ума стала с тех пор и до времен Плотина доминирующей концепцией официального платонизма» [39, с. 36]. Эта концепция в среднем платонизме дополняется уточнением: божественное мышление не может быть пустым, его предметом должны быть вечные и неизменные идеи, которые суть его мысли. (Обычно считается, что такая интерпретация принадлежит Антиоху из Аскалона, однако имеются основания сомневаться в этом [40, с. 62–63, 32]; с другой стороны, Дж. Диллон полагает, что она может восходить уже к Ксенократу, что представляется вполне вероятным [41, с. 94], подробнее [42]). Это не что иное, как попытка гармонизировать Платона и Аристотеля, в результате чего в платонизме и возникает отождествление блага и демиурга.

Однако далеко не все греки разделяли это учение, ведь боги и божественное обычно мыслились как нечто вторичное по отношению к первоэлементам. К примеру, Анаксимен «говорил о том, что начало — это беспредельный воздух, из которого происходит и становящееся, и ставшее, и грядущее, и даже боги и божественное (καὶ θεοὶ καὶ θεῶν ...)» [36, 13A7]. Следовательно, боги вторичны по отношению к всеобщему началу, коим в данном случае выступает воздух. Такой способ осмысления божественного оставался близок не только народной религии, повествовавшей о теогонических процессах, т. е. происхождении богов из некоего первоисточника, но и нашел продолжение в атомизме, для которого боги δὲ σφθάρτα μὴν, οὐκ ἔσθάρτα δὲ — хотя и с трудом, но разрушимы, они состоят из атомов и пустоты, как и все сущее. Иными словами, вечны только атомы и пустота, боги же являются сложными, сложенными, поэтому было время, когда их не было, а значит когда-нибудь они могут исчезнуть, ибо могут распасться на атомы, из которых составлены. В неоплатонизме божественное вторично по отношению к единому/благоу, поскольку ипостась ума есть нечто более сложное, чем единое, она как минимум двойственна, поскольку в ней присутствует аристотелевская концепция мыслящего себя мышления. Поэтому Прокл говорил том, что демиурга нельзя отождествлять с благом, а все те, кто делают это, «попросту смешны (ὑελοῖοι), ибо не одно и то же благо (τἀγαθόν) и благой (ὁ ἀγαθός): первое — непричастуемо, оно само по себе, из всего наивысшее, а второй — благ потому, что причастует первому» [43, II.359.22–28]. Следует иметь в виду, что у Прокла различаются первый бог и демиург, поэтому благо может быть названо богом, но не демиургом. Ср.: [44, § 113].

Стало быть, нельзя не учитывать, что для греков отождествление блага и демиурга вовсе не было очевидным, поэтому демиургический принцип бытия для многих из них был совершенно неприемлем, а значит и хайдеггеровское понятие *das Hergestelltsein* не

характеризует античную онтологию в целом. Тем не менее средний платонизм действительно оказал значительное влияние на патристику, а через нее на средневековую и всю последующую христианскую традицию вплоть до Целлера и Хайдеггера.

Однако и в немецкоязычной литературе XIX в. вопрос о тождестве блага и демиурга решался по-разному. Как отмечает Р. Фербер, если Г. Бониц и К. Штумпф отождествляли благо и божество, то К. Ф. Херманн отстаивал противоположную точку зрения (см.: [\[45, с. 118-119, Anm. 11\]](#); Фербер ссылается на следующие работы: [\[46\],\[47\],\[48\],\[49\]](#); здесь же Фербер добавляет по поводу отождествления Бога и блага: «Однако это утверждение исторически ошибочно, поскольку идея блага не тождественна Богу, как его представляет Платон в образе Демиурга (уже в R. 507c7–8)». И если в XIX и первой половине XX вв. исследователи в основном считали, что идея блага тождественна демиургу, то во второй половине XX в. ситуация меняется и многие ученые сегодня говорят о недопустимости такого отождествления ([\[50, с. 193-195\],\[51, с. 179-183\],\[52, с. 71-72\],\[53, с. 95\],\[54, с. 112\],\[55\],\[56, с. 175\]](#)). Как заметила Т. Ю. Бородай: «Если бы удалось доказать, что Демиург принадлежит "идее", то есть области умопостигаемого бытия, систематическое и ясное изложение "Тимея" не представляло бы труда. Но против такого отождествления восстают платоновские тексты, и поэтому его не приняли ни Прокл, ни большинство современных комментаторов» [\[57, с. 50\]](#).

Исходя из сказанного, можно сделать вывод, что есть серьезные основания сомневаться в том, что Платон отождествлял идею блага и демиурга (тем не менее в пользу отождествления высказываются и современные исследователи, напр.: [\[58\]](#)), а значит сомнительно и то, что он воспринимал бытие в рамках изготовления. Интерпретация Хайдеггера неубедительна с точки зрения истории философии. И даже в том случае, если бы данное тождество все же удалось установить, нет никаких оснований полагать, что это позднее учение как-то влияло на становление ранней онтологии Платона, а тем более определяло ее в самом основании. И уж совсем невероятным было бы распространять эту трактовку на досократиков, т.е. обобщенно говорить об античном понимании бытия и сводить его к изготовленности.

Идея блага и бытие

Идея блага не была отчетливо ясна и самому Хайдеггеру — он отнюдь не сразу пришел к наиболее приемлемой интерпретации. Дело в том, что онтологический статус блага можно осмыслять различными способами: оно может пониматься как сущее или как запредельное бытию, но также и как бытие само по себе. Так, Хайдеггер трактует идею блага в качестве сущего в летнем курсе 1926 г. «Основные понятия античной философии», о чем будет сказано ниже; он указывает на ее запредельность бытию в курсе 1927 г. «Основные проблемы феноменологии» [\[6, с. 396-398\]](#), о чем было сказано выше; однако он никогда всерьез не говорит о том, что ее можно истолковать и как бытие, хотя именно это и является наиболее адекватной интерпретацией идеи блага (подробнее: [\[17\]](#)).

На каком основании Хайдеггер интерпретирует благо в качестве чего-то сущего? На том основании, что она представляет собой *моральную* идею и в этом смысле не может быть по ту сторону бытия. И если поздний Хайдеггер говорит о том, что идею блага не следует мыслить как добро в христианско-моралистическом смысле, ибо в «греческом понимании и у Платона $\kappa\alpha\theta\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$ означает пригодное, нечто такое, что на что-то годно и что самс

может делать годным что-либо другое» [59, Т. 2, с. 197], то в 20-х гг. философ мыслит благо еще не по-гречески, задаваясь вопросом о том, как в онтологии возникает этическое измерение:

«οὐκ οἶα и ἴαθ' οὐ. Как переходят от основоположений и основоопределений сущего, с идей как бытийных структур к идее ἴαθ' οὐ, из логического в этическое (aus dem Logischen ins Ethische), от бытия к должному (vom Sein zum Sollen)? οὐκ οἶα и ἴαθ' οὐ [25, с. 140].

Этот вопрос Хайдеггер обсуждает в летнем курсе 1926 г. «Основные понятия античной философии», где он предлагает и «возможное решение» этого затруднения. Идея блага здесь толкуется в контексте придания ценности, она сама понимается как ценность и должное в связи с этической тематикой. На данном этапе именно в этом Хайдеггер видит основную проблематичность мысли Платона, который не смог устоять на высоте чистой онтологии. Идея блага в рамках такой интерпретации как минимум подпадает под необходимость рассечения ее с помощью гильотины Юма (хотя нельзя сказать, что принцип разделения сущего и должного не требует уточнений: [60], [61]). Тем не менее для античной философии такой подход был вполне естественным, таковым он был и для Платона: «Так почему же Благо является *этически* благом? <...> Ответ не надо далеко искать: этика для древних должна быть частью природы. Иными словами, изучение этики было тесно связано с изучением природы. <...> Если современные философы склоняются к мысли, что нельзя выводить должное из сущего, то древние, напротив, часто начинают свое морализирование с рассуждений о природе человека» [62, с. 132–133]. Впрочем, вопрос о том, насколько благо является добром, т.е. насколько благо является *этически* благом, требует специального рассмотрения. Однако среди антиковедов такая точка зрения вполне устоялась. Сходным образом высказывается и Д. В. Бугай: «Для Платона — в отличие и от многих его современников, и от многих философов Нового времени — нет принципиальной разницы между физическим и моральным. Наоборот, одним из главных мотивов всей его философской деятельности было желание показать, что мораль — в природе вещей, и что физическое в подлинном смысле слова есть как раз моральное» [63, с. 303]. Однако с точки зрения Хайдеггера, который в этот период еще следует за новоевропейской традицией, такой подход оказывается весьма проблематичным, ведь именно он указывает на то, что Платон подменяет бытие сущим, ибо моральное вторгается в онтологическое.

Поскольку это чрезвычайно важно для целей данного исследования, я рассмотрю два достаточно больших и весьма репрезентативных фрагмента из курса «Основные понятия античной философии», чтобы можно было уяснить ход мысли философа. Следует отметить, однако, что этот курс лекций восстановлен по конспектам учеников, зачастую очень обрывочных и не вполне понятных, поэтому стилистика текста оставляет желать лучшего.

Итак, поставив вопрос о переходе из логического в этическое, от сущего к должному, Хайдеггер продолжает вдумываться в то, что хотел сказать Платон, а также в то, почему он это сказал.

«Бытие, то есть сущее-бытие (das Seiende-Sein), есть то, что понимается просто *ради самого себя* и оно единственное, что может так пониматься. *Ради самого себя, предел (das Ende)* всякого понимания. Когда я говорю "*ради самого себя*" (*umwillen seiner selbst*), то это все еще некое утверждение о нем: предел, π' ἑαυθόν. Наивное онтическое: некое еще более высокое, чем само бытие, при этом оно еще им же и

остается. Однако при внимательном рассмотрении: не высказывание о бытии, но *удаление* от него, как раз не к нему самому, но обратно, из понимания его относительно, что оно *для* этого, а не в самом себе. Так "бытие" как принцип оказывается производной характеристикой. Речь идет о бытии существующего (*das Sein des Daseins*), о самой душе. О чем речь — это бытие, ради-чего есть это сущее, "бытие". Сущее, чьему бытию принадлежит понимание бытия. Понимание бытия: способность бытия (*Seinkönnen*), которая направлена на бытие. По-гречески: то, к чему все идет, ради-чего, само как сущее, благо (*selbst als Seiendes, Gutes*). Бытие есть τὸ λος, "цель", ἰαθv. Оно становится ἰαθv потому, что бытие понимается как сущее (*Sein verstanden wird als Seiendes*), некое сущее свойство, благо (*eine seiende Eigenschaft, das Gute*). О душе говорится больше, чем по своему смыслу может вынести благо. Нужно вернуть онтологическое высказывание в свои пределы. Познание, созерцание есть *действие, стремление к*. ἰαθv, πέρας, всякое созерцание уже есть, и оно прежде всего связано со светом. В нем завершается понимание бытия. Бытие через ὄρα, "увиденное", быти через ἰαθv, "ради-чего", "цель". Идея блага есть подлинное бытие и сущее (*das eigentliche Sein und Seiende*). <...> Бытие означает, прежде всего, присутствие (*Anwesenheit*). Помимо этого, оно есть "ради-чего", для-чего, ἰαθv, ἰφλει "пригодность". Оно само *отделяется* и как v, соответственно, приравнивается к οσ. *Способствование (Beiträglichkeit)* само не понимается онтологически, а ставится рядом с бытием, поскольку само бытие сужается до *чистого состояния, голого присутствия вещи (puren Bestand, nackte Dinganwesenheit)*. При этом вещь, однако, имеет "еще" к-чему ("noch" *umzu*), *ценность*, на основе неполного оформления бытия (*unzureichenden Fassung des Seins*). <...> Бытие отличается от сущего. Свой способ восприятия: λόγος, и эта возможность принадлежит существующему (*Dasein*), пониманию бытия. Бытие в λόγος. λόγος: ἀλήθεια. λόγος: κατηγορεῖν, κατηγορία. λόγος: σύν, "с", "вместе". Центральная проблема — основная проблема: λόγος — ψυχή — κίνησις» [25, с. 140-142].

Поскольку это весьма насыщенный фрагмент, полезно зафиксировать несколько моментов, хотя здесь все важно. Тем не менее следует проговорить:

1. Наивно онтическое: то, что считается более высоким, чем само бытие, все же остается чем-то причастным бытию.
2. Поэтому речь идет вовсе не о бытии, а о понимании бытия, которое принадлежит существующему (душе).
3. Бытие становится ἰαθv потому, что на самом деле оно мыслится как сущее, ведь *благость* есть лишь некое свойство, т.е. бытие подменяется сущим, сущее выдается за то, что выше бытия.
4. Бытие двояко: оно означает присутствие и пригодность, при этом в качестве присутствия бытие сужается до *чистого состояния, голого присутствия вещи*, а как пригодность оно избыточно обрастает ценностью.

Здесь стоит обратить внимание на то, что сам Хайдеггер трактует сущее предельно широко, а бытие у него оказывается попросту беспредельным [111, с. 12-13]. Поэтому сужение бытия до голого присутствия оказывается проблематичным, ведь оно должно пониматься как данность, как открытость [64]. Но еще более проблематичным для него является удвоение бытия, когда на присутствие наслаивается пригодность, которая затем трансформируется в ценность, т.е. когда Платон интерпретирует бытие в свете блага, полезности, ὠφέλεια.

То обстоятельство, что в тексте всплывают такие понятия, как λόγος, κατηγορία, κίνησις, говорит о том, что Хайдеггер не изменяет себе и прочитывает Платона через Аристотеля. На это неоднократно указывал и Х.-Г. Гадамер, отмечая, что критика Аристотелем учения о благе оказала на Хайдеггера колоссальное влияние: «Аристотель стал вдруг удивительно актуальным. Хайдеггер отдавал предпочтение этике, риторике, короче, тем дисциплинам аристотелевской учебной программы, которые он четко отделял от принципиального вопроса теоретической философии. Прежде всего ему казалось, что встреченная здесь критика идеи блага, этого высшего принципа платоновского учения, соответствовала его собственной задаче — задаче осмысления темпорально-исторической экзистенции, а также критике трансцендентальной философии. Его интерпретация *phronesis* как ἄλλο ἐπίδοσ ὑπόσεως [65, с. 440b], т.е. другого способа знания, была своего рода подтверждением его теоретических и экзистенциальных интересов. Это отразилось и на понимании теоретической философии, т.е. метафизики, поскольку в те годы, как любил выражаться Хайдеггер, он видел “знаменитую аналогию” все еще не вполне адекватно и не был уверен в себе. Это был тот элемент в аристотелевской метафизике, исходя из которого он мог оспорить любое систематическое выведение всех ценностей из одного принципа, будь то трансцендентальное *Ego* Гуссерля или идея блага Платона» [66, с. 179] (относительно φρονήσις: [67, с. 112-139]). Поскольку Хайдеггер понимает Платона через свою экзистенциальную аналитику [21, с. 45], постольку он рассматривает идею блага через вопрос о бытии существующего (*das Sein des Daseins*), т.е. в рамках вопроса о самой душе (*Seele selbst*). (Ср.: «Кроме того, аристотелевской критикой платоновской идеи блага молодой Хайдеггер смог удивительным образом усилить свою “экзистенциальную” критику трансцендентальных понятий субъекта и объекта. Как благо не является наивысшим объектом или принципом, но дифференцируется в многообразии способов встречи с ним, так и “бытие” присутствует во всем, что есть, даже если в конечном счете есть некое эминентное сущее, гарантирующее всякое присутствие. Это был вопрос о бытии как таковом, на который пытался ответить Аристотель, а вместе с ним и Хайдеггер» [68, с. 198]). А поскольку экзистенциальная аналитика в значительной степени обусловлена интерпретацией Аристотеля, постольку и идея блага трактуется в смысле практической и этической проблематики: летний семестр 1924 г. Хайдеггер посвятил курсу «Основные понятия аристотелевской философии», в котором постоянно обращался к обсуждению темы блага. В частности, Хайдеггер отдельно останавливается на аристотелевской критике идеи блага Платона. См.: [69, с. 305-310].

Так, если Платон говорит о том, что все сущее постигается в свете идеи блага, причем последняя мыслится метафизически, то Аристотель отвергает такой подход, считая невозможным свести разнообразие благ к одному источнику, ибо благо не может быть чем-то общим и единым (ἄλλο ἢ ἓν οἷον ἐν κοινόν τι καθόλου καὶ πάντων) [70, с. 1096a10 и далее]. Аристотель предварительно определяет благо как «то, к чему все стремится (οἷον πάντες φιλοῦσι)» [70, с. 1094a3], но поскольку не существует общего блага, соответствующего одной идее (οἷον ἓν ἄντι πάντων οἷον τι κοινόν τι κατὰ μίαν ἔσσαν) [78, с. 1096b27], философ обращается к выяснению того, в чем заключается благо для человека. В связи с этим он рассматривает цели, к которым можно стремиться: «Значит, если есть некая цель для всех практик (ἐν τῇ τῶν πρακτικῶν πάντων ἄντι τέλει), то она и есть практическое благо (πρακτικὸν ἀγαθόν)», а если таких целей больше, то больше и бла [70, с. 1097a22-25]. Иначе говоря, если благо у Платона выступает в первую очередь как принцип бытия и познания, то у Аристотеля оно мыслится практически и этически, т.е. в отношении *Dasein*, самой души, откуда в тексте Хайдеггера возникает κατηγορεῖν и указанная

триада: λόγος — ψυχή — κίνησις (ср.: [\[69, с. 306–308\]](#)).

По всей видимости, Хайдеггер просто не мог рассматривать бытие и, соответственно, идею блага как что-то единое, поскольку вслед за Аристотелем он выстроил логику фундаментальной онтологии таким образом, что она не допускает понимания первоначала как определенного единства. Вот как пишет об этом А. Б. Паткуль: «В онтологии на хайдеггеровском примере, в отличие кстати от предшествующих опытов трактовки времени, например у Канта или у Гуссерля, обнаруживается *содержательное* затруднение — невозможность обнаружения универсальной схемы, которая позволяла бы *схематизировать* все прочие схемы. Иначе говоря, *феноменологически* вид, который делал бы видимыми все прочие частные виды, оказывается содержательно недостижимым. И в этом состоит одно из принципиальных отличий по-хайдеггеровски, т. е. из экстатической горизонтности и трансценденции, понятой темпоральности от функционально столь близкой ей платоновской идеи блага (а стало быть, и от гегелевской абсолютной идеи)» [\[110, с. 444\]](#).

Разумеется, Платон тоже говорит о таком благе, «к которому стремится всякая душа и ради него все совершает (τούτου ἵνεκα πάντα πράττει)» [\[8, с. 505d-e\]](#), однако здесь есть принципиальное отличие: душа стремится к благу не потому, что это морально правильно, а по той причине, что оно заранее обосновывает всякое действие, включая моральное. В этом вообще существо философии Платона, который постоянно задается вопросом о том, в чем смысл того или иного понятия, например, в чем суть священного, чем божественен бог и т.д.

«Ты часто слышал, что идея блага — великое знание (ὅτι τοῦ ἰσχυροῦ ἰσχυρὰ μέγιστον μάθησις) через нее и справедливость и прочее используемое становится пригодным и полезным (χρήσιμα καὶ φέλιμα γίνονται). Пожалуй, ты и теперь знал, что я собираюсь это сказать, и кроме того, что ее мы недостаточно знаем» [\[8, с. 505a\]](#).

Платон подчеркивает, что постоянно говорит об этом, т.е. именно в этом суть его философии: через идею блага справедливость и прочее такого рода становится пригодным и полезным. Значит, благо мыслится как то, что определяет природу справедливости, а потому оно предшествует морали: справедливость бесполезна, если мы не знаем, какой от нее толк, в чем ее благо. Иначе говоря, это все еще чистая онтология, раз речь идет о том, как устроена мораль. Здесь уместно вспомнить евангельский образ: «Если же соль потеряет силу, то чем сделаешь ее соленой? Она уже ни к чему негодна, как разве выбросить ее вон на попрание людям» (Мф. 5:13); «Соль — добрая вещь; но если соль потеряет силу, чем исправить ее? Ни в землю, ни в навоз не годится, вон выбрасывают ее» (Лк. 14:34–35). Иначе говоря, Платона интересует то, что делает соль соленой, чем она солонна. Зачем быть справедливым? Почему справедливость справедлива? В чем значимость справедливости? Чем она лучше несправедливости? Практическая этика обычно не ставит таких вопросов. Более того, она даже не ставит вопроса о том, что такое добро, ибо занимается тем, как его достичь. Хотя именно эта стратегия, с точки зрения Платона (или Сократа), наиболее сомнительна, ведь мы должны ясно понимать, к чему стремимся. Стало быть, проблема добра и зла выходит за рамки практических вопросов и принадлежит скорее области метаэтики, которая включает в себя метафизику [\[71, с. 168\]](#). Поэтому в «Евтифроне» ставится вопрос о том, «священное (τὸ ἅγιον) любимо богами потому, что оно священно, или оно священно потому, что его любят боги? (ὅτι φιλεῖται ἅγιον ἅγιον, ἢ ἅγιον ἅγιον)» [\[72, с. 10a\]](#). Это значит, что священное интересует Платона не как некая данность, а он хочет понять, в чем суть священного, почему священное священно, в чем его соль. В «Федре» Платон

говорит, что разум философа обращен на то, в чем заключена божественность бога (οὐκ ἔστι θεὸς οὐκ ἔστι θεὸς οὐκ ἔστι θεὸς) [73, с. 249c] — философ хочет понять, в чем суть божественного. Говоря в общем: в чем сущность всякого сущего? Но это не предмет этики, а предмет онтологии. Всякий раз Платон пытается найти некие общие принципы, но лишь в «Государстве» он поднимается столь высоко, что ему удается приоткрыть источник этой существенности, т.е. того, что наделяет сущее его сутью. Всякая идея обретает свою значимость и существенность через нечто иное и почти непостижимое. В «Государстве» это образно называется Солнцем и идеей блага:

«То, что наделяет познаваемое истиной и придает силу познающему, ты и считай идеей блага. Будучи причиной познания и истины, как и разум познавания, так сколь ни прекрасны эти сущие (ὄντων), — знание и истина (γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας), — ты будешь прав, если сочтешь благо более прекрасным (κάλλιον), чем они. Как там правильно считать свет и зрение солнцеобразными, а признать их Солнцем неправильно, так и здесь правильно считать познание и истину благообразными (ἀγαθοειδῆ), а признавать какое-то из них благом неправильно. Впрочем, еще больше надо почитать обладание благом (τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἔξιν)» [8, с. 508e-509a].

Прекрасно познавать что-то мудрое и важное, например, красоту, священное, божественное, справедливое, но если это знание не принесет пользы, а только навредит, то можно задаться вопросом, нужно ли оно вообще? Почему идея блага прекраснее знания и истины? Потому что она более изначальна, ведь люди давно погибли бы, стремясь к истине, если бы истина не приносила блага, если бы не являлась пригодной и полезной. И раз уж все люди от природы стремятся к познанию (πάντες οὐθρῶποι τοὺ ἐπιδέξασθαι πρέχοντα φύσει), как говорит Аристотель [74, с. 980a22], то как вообще возможно существование человечества, если знание не приносит пользы? Стало быть, благо здесь выступает не в качестве морального понятия, а как онтологический принцип. Платон открывает, что истина не есть лишь правильность, вопреки Хайдеггеру, поскольку можно спросить, а какое нам вообще дело до правильности? (Важно обратить внимание, что Хайдеггер впоследствии и сам отказался от трактовки истины у Платона как лишь правильности: [3, с. 87]; в беседе Дж. Саллисом в 1975 г. Хайдеггер подтвердил, что его выводы в работе «Учение Платона об истине» уже не состоятельны — nicht mehr haltbar [75, с. 186]). Как и справедливость, правильность важна не сама по себе, а лишь потому, что она полезна, она есть благо для нас, ибо для заблуждающегося, например, для заблудившегося в лесу, правильное направление есть возможность выжить; однако правильная дорога в болото — это гибель. Благо прекраснее истины и знания не потому, что оно выступает как моральный принцип, а потому, что оно обосновывает, «делает соленой» как истину, так и знание. Поэтому Платон и говорит, что даже бытие от блага — оно сохраняет, удерживает от разрушения, благо выступает как онтологический принцип.

С этой точки зрения, интересно посмотреть на следующий афоризм Ницше: «Истина есть тот род заблуждения, без которого некоторый определенный род живых существ не мог бы жить. Ценность для жизни является последним основанием» [76, с. 285, § 493]. В свете сказанного выше, Ницше не высказывает чего-то экстраординарного, но вполне остается в русле платоновской мысли, которая здесь пересекается с эволюционной эпистемологией: ценность для жизни решает, но решает не потому, что истина есть род заблуждения, а по причине того, что человек, тысячелетиями выживая во враждебном мире, обретает определенное познание жизни, без которого он бы погиб, т.е. когнитивный аппарат человека исторически формировался таким образом, что его

ошибки приводили к преждевременной смерти и, следовательно, не сохранялись. Платон увидел, как функционирует интенциональность, в свете чего она действует.

Повторюсь, впоследствии Хайдеггер и сам будет говорить, что идею блага Платона нельзя мыслить как добро в моралистическом смысле, ибо она означает пригодное [\[59, Т. 2, с. 197\]](#). Поэтому и содержание критики в дальнейшем меняется: «Сущность (Seiendheit) сдвинулась под делающее-пригодным (das Tauglichmachende)» [\[19, с. 41\]](#). Это значит, что запредельное благо, или делающее-пригодным, превосходит сущность, согласно Хайдеггеру, бытийность понимается в свете пригодности. Эта трактовка основана на известном высказывании Платона:

«Считай, что и познаваемые не только познаются от присутствия блага, но и бытие, и сущность придаются им от него, хотя благо не есть сущность, а даже по ту сторону сущности, превосходя ее старшинством и силой (Καὶ τὸ τοῦ γίνωσκόμην τοῦ νῦν μὴ μὴ γίνωσκεισθαι φῶναι ἢ τὸ ἴαθοῦ παρεῖναι, ἅλλ' καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὸν οὐκ ἀποτοῦ προσεῖναι, οὐκ οὐσῶς ἔντος τοῦ ἴαθοῦ, ἅλλ' ὅτι ἢ πῶκεῖνα τῶς οὐσῶ δυνάμει ὑπερέχοντος)» [\[8, с. 509b\]](#).

Однако этот фрагмент нельзя рассматривать изолированно от всего текста или понимать его в трактовке неоплатоников. Как показал М. Балтес, более корректная интерпретация высказываний Платона о благе в «Государстве» заставляет признать, что оно есть не столько что-то запредельное бытию, но скорее само бытие, τὸ ἄper se; причем здесь важно то, что все платоники до Плотина именно так и понимали благо, ни о какой запредельности бытию и речи не было [\[77\]](#). Эту точку зрения разделяют и другие исследователи: [\[78\],\[79\],\[80\],\[81\]](#). Впрочем, в платоноведении распространена и другая интерпретация, согласно которой благо превышает бытия. См.: [\[45\]](#). Эта интерпретация может быть затруднительной, если не проводить различия между бытием и сущим, которое намечается у Платона. Поэтому тезис Хайдеггера о том, что сущность сдвигается под делающее-пригодным, нуждается в пояснениях и уточнениях. Но в данном случае нужно обратить внимание не на то, как Хайдеггер меняет свою критику с течением времени, а на то, что в 20-х гг. под влиянием Аристотеля и философии ценностей он обращает внимание в первую очередь на моральность блага и через это строит свою критику Платона. Как отметил Х.-Г. Гадамер: «Платон с самого начала воспринимался Хайдеггером в критическом свете, поскольку Хайдеггер перенял и плодотворно преобразовал аристотелевскую критику идеи блага, уделив особенное внимание аристотелевскому понятию аналогии» [\[82, с. 82\]](#). Хайдеггер видит в идее блага моральное начало, хотя более корректным было бы сказать, что благо как онтологический принцип предшествует этическому, обосновывая справедливость и прочее.

Дело в том, что у Платона и в более ранней греческой мысли благо не имело четких этических коннотаций, они понимались как нечто производное, как об этом впоследствии будет говорить и сам Хайдеггер [\[20, с. 215-218\]](#). См. также: [\[83, с. 10-14\]](#). Как отмечают Лакс и Мост, прилагательное ἴαθός «обычно означает "от-личный", "полезный", не обязательно имея моральный оттенок, который придается этому термину в английском языке, так же как kakos (κακός, "плохой", "злой") зачастую имеет смысл "разрушительный"» [\[84, с. 220\]](#). На этом основании А. Серафин предлагает вообще пересмотреть идею блага и понять ее по аналогии с истиной: благо приходит в забвение подобно тому, как несокрытость превращается в правильность, поэтому, если очистить благо от моральных коннотаций, которые изначально ему не были свойственны, идея блага станет аналогичной истине как несокрытости. Серафин полагает, что эта точка

зрения вполне применима к философии Хайдеггера [20, с. 218-232]. (Впрочем, здесь следует учитывать в целом отношение Хайдеггера к этической проблематике: «Хотя концептуальная пара подлинности (*Eigentlichkeit*) и неподлинности (*Uneigentlichkeit*), которая структурирует композицию и весь анализ *Sein und Zeit*, напоминает этически-ориентированную метафизику Платона, Хайдеггер неоднократно защищался от читательских подозрений, что его экзистенциальная онтология тоже содержит контуры этики. Он проявлял даже легкое презрение к дисциплине, называемой “этикой”...» [85, с. 258]). И хотя в рамках более поздней бытийной истории интерпретация Серафина мне представляется сомнительной, тем не менее такой подход подтверждается текстами раннего периода: «Обнаруживается, что подобно тому, как $\square\lambda\eta\theta\square\varsigma$ распалась на *verum* и *certum*, так $\square\upsilon\alpha\theta\square\upsilon$ претерпевает характерный процесс распада вплоть до настоящего времени, когда оно определяется как *ценность*» [86, с. 276].

Это также совпадает с тем, как Х.-Г. Гадамер предлагает рассматривать благо Платона: «Хайдеггер, как известно, увидел в учении Платона об эйдосах первый шаг в направлении трансформации истины как несокрытости в соразмерность и правильность высказываний. Позже он сам сказал, что это было понято слишком односторонне. <...> Я же хотел бы поставить вопрос иначе: не спрашивал ли сам Платон о том, что выходит за пределы этого допущения, причем спрашивал с самого начала, а не только вследствие известных осложнений и затруднений, внутренне присущих допущению идей, и не пытался ли он, по меньшей мере в идее блага, осмыслить эту сферу несокрытости? На мой взгляд, некоторые моменты его учения подтверждают такое предположение. <...> Ведь идея блага тоже не укладывается в схему аристотелевской критики отделенности, и на самом-то деле легко показать, что аристотелевская критика идеи блага лишь с большими натяжками и с изрядной долей осмотрительности может быть вписана в контекст общей критики идей: собственно говоря, критика идеи блага возможна лишь с практической точки зрения. С теоретической точки зрения эта проблема так и остается нерешенной, ведь это не просто случайные эквивокации, которые позволяют назвать “хорошим” все разнообразие вещей, — за ними стоит ключевая аристотелевская проблема *analogia entis*» [87, с. 100-102]. Из слов Гадамера следует, что интерпретация Хайдеггера со временем начинает двигаться в ошибочном направлении.

Трактуя идею блага как цель, Хайдеггер понимает и бытие Платона как « $\tau\square\lambda\omicron\varsigma$, “цель”, $\square\upsilon\alpha\theta\square\upsilon$ », в чем и заключается подмена бытия высшим сущим: «Оно оказывается $\square\upsilon\alpha\theta\square\upsilon$ потому, что бытие понимается как сущее, некое сущее свойство, благо» [25, с. 140-141]. Это значит, что к бытию примысливается нечто извне, кроме *чистого состояния* и *голового присутствия* предполагается еще некое дополнительное *свойство*, сущее свойство, которое не может быть запредельным бытию. Поэтому в идее блага объединяются бытийное и должное, присутствие и пригодность, т.е. к сути добавляется еще и некое свойство, «“еще” *к-чему*, *ценность*». Это «к-чему» возникает из того, что благо видится с точки зрения первого лица, т.е. рассматривается душой. Эта направленность рождает ценность. В следующем фрагменте разъясняется этот момент:

«Вопрос: каким образом $\square\upsilon\alpha\theta\square\upsilon$ может играть фундаментальную роль в прояснении бытия? Так в позднем диалоге Платона “Тимей”, а также у Аристотеля. Возможное решение: познание — это некая $\kappa\square\upsilon\eta\sigma\iota\varsigma$ души, действие. Каждое действие направлено на что-то, что нужно осуществить. Сущее есть то, из-за чего я совершаю путь познания. Бытие характеризуется как то, ради чего я познаю: отношение бытия к цели, ради чего оно существует. Это наивно воспринимается как сущее и как $\delta\upsilon\alpha\theta\acute{o}\nu$. Поскольку познание воспринимается как действие, бытие должно характеризоваться как $\square\upsilon\alpha\theta\square\upsilon$. Это “ради-

чего" воспринимается как более высокое по сравнению с бытием. Но это уже не характеристика бытия как такового, а в отношении познания. $\square\upsilon\alpha\theta\square v$ не есть чисто онтологическое определение. Отношение бытия и ценности. Ценности как таковые суть фикция. Установление ценностей — это непонимание греческой постановки вопроса. "Значимость" (Gelten) ценностей — современное измышление (Лотце). Это понятие должно быть редуцировано к $\square v$. Если анализ $\square v$ остается чисто тематическим, то перехода к $\square\upsilon\alpha\theta\acute{o}v$ необходимо избегать. Обращение с бытием как с $\square\upsilon\alpha\theta\acute{o}v$ ошибочно понимает бытие. Не случайно, что у Платона впоследствии проблема $\square\upsilon\alpha\theta\acute{o}v$ исчезает в своей изначальной функции. Платон все же не удержался на чисто онтологической постановке вопроса, но заново смешал ее с бытием природы и объяснил сущее в отношении его бытия через творение (с помощью демиурга). Ниспадение с высоты "Софиста". Аристотель пытается удержать высоту онтологической проблемы» [\[25, с. 283-284\]](#).

Здесь нет необходимости останавливаться на вопросе о хронологии диалогов Платона и некоторых нестыковках с высказываниями Хайдеггера. Как и во многих своих текстах, Хайдеггер констатирует слабость и непоследовательность Платона, высоту которого пытается удержать Аристотель. Ключевыми для трактовки Хайдеггера являются следующие положения:

1. Познание — это некая $\acute{\kappa}\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ души, действие.
2. Бытие характеризуется как $\square\upsilon\alpha\theta\square v$, "ради-чего" ошибочно воспринимается как более высокое по сравнению с бытием.
3. Бытие характеризуется как то, ради чего я познаю: отношение бытия к цели, ради чего оно существует.
4. Это характеристика не бытия, а познания.

Движение души, осуществляемое в познании, означает, что познание воспринимается как действие, а бытие характеризуется как $\square\upsilon\alpha\theta\square v$, ибо всякое действие направлено на благо. При этом Хайдеггер полагает, что «Платон все же не удержался на чисто онтологической постановке вопроса, но заново смешал ее с бытием природы и объяснил сущее в отношении его бытия через творение (с помощью демиурга)». Как можно видеть, Хайдеггер не ограничивается лишь «Государством», но привлекает также «Софиста» и «Тимея», чтобы составить общее представление о позиции Платона. Насколько это оправданно? Само по себе это довольно сомнительно, поскольку в каждом из упомянутых диалогов Платон преследовал вполне конкретные и разные цели, а потому язык и постановка вопросов в них существенно различны. Так, Платон в «Софисте» довольно много говорит о бытии, но там нет ни идеи блага, ни фигуры божественного демиурга. Можно ли смешивать эти дискурсы? Едва ли. Тем не менее общую позицию Платона все же можно как-то прояснить, ведь у этих диалогов один автор.

В самом деле, бытие в «Софисте» осмысливается в связи с действием и движением, однако это решение нельзя назвать окончательным и, что самое интересное, нельзя утверждать, что Платон его разделял. Однако Хайдеггера интересует именно этот момент, поскольку через него он легко переходит к Аристотелю и своей экзистенциальной аналитике. Платон пишет:

«Я же говорю, что все, обладающее по природе какой-либо способностью ($\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\acute{\iota}\nu$) воздействовать ($\tau\acute{\iota}\square\ \rho\omicron\iota\epsilon\square v$) на что-то другое или претерпевать хоть малейшее от самого

незначительного, хотя бы лишь разок, все это подлинно есть (πῶν τοῦτο ἴσως ἐναί). связи с этим я даю определение: сущее (τὸ ἴσως) есть не что иное, как способность (δύναμις). <...> Считаете ли вы, что познавать или познаваться — это действие или претерпевание (ποίημα ἢ πάθος), или то и другое вместе? <...> Если познавать — это как-то действовать (ποιεῖν τι), то познаваться — необходимо соответствует претерпеванию. Сущность же (τὸν οὐσίαν), познаваемая познанием, согласно этому рассуждению насколько познается, настолько и движется посредством претерпевания (κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν), которое, как мы говорим, не могло бы возникнуть у покоящегося» [88, с. 247d-248e].

В своей трактовке идеи блага Хайдеггер подразумевает это размышление. Здесь важно то, что в этих рассуждениях Платона нет ни цели, ни блага, ни демиурга. Бытие в «Софисте» осмысливается существенно иначе и вне проблематики, которая разрабатывается в «Государстве», но поскольку Хайдеггер двумя годами раньше читал большой курс по «Софисту», вполне естественно, что он использовал оставшиеся наработки (особенно в связи с действием и демиургией: [89, с. 463-486]). И все же нужно согласиться с тем, что корпус текстов Платона можно рассматривать как единое целое.

Платон определяет познание как некое движение души, а также понимает сущее как силу, или возможность, или способность. Причем именно сущее (τὸ ἴσως), а не бытие (τὸ ἐναί). Вероятно, Хайдеггер полагает, что у Платона бытие и сущее не различаются поэтому он говорит «бытие, то есть сущее-бытие (das Seiende-Sein)», бытие «наивно воспринимается как сущее и как ἴσως». Однако позиция Платона в этом отношении более утонченная. Он действительно не проводил последовательного различия между понятиями бытие, сущее и сущность, но в своей диалектике единого и многого он как раз закладывает основание для такого различия. Поскольку мне уже доводилось писать об этом, в данном случае я лишь кратко обобщу наиболее важные моменты в мысли Платона [17, с. 63-81, 81-117].

В диалоге «Парменид» Платон разработал диалектику единого и многого, которая отражает онтологические взаимосвязи. Как известно, «вторая гипотеза» начинается с тезиса о бытии единого: «если единое есть...» [32, с. 142b]. Платон рассуждает о том, что следует из этого утверждения, и приходит к выводу, что «само единое, раздробленное сущностью/бытием (ἓν τὸ οὐσίαν), является огромным и беспредельным множеством (πολλὰ τε καὶ ἄπειρα τὰ πλῆθῆ) <...> единое само по себе, разделенное сущим (ἓν ἴσως), необходимо должно быть многим» [32, с. 144e]. Здесь важно то, что единое может дробиться бытием лишь в том случае, если последнее представляет собой множество, т.е. бытие для Платона — это совокупность сущностей, именно поэтому единое дробится на беспредельное множество. Однако это лишь нижний уровень бытия, еще есть верхний:

«Бытие/сущность (ἓν οὐσίαν) поделено между всем множеством сущих (πολλὰ ἴσως) и отсутствует ни в чем из сущего (τὸν ἴσως)... Как, в самом деле, бытие/сущность (οὐσίαν) могло бы отделиться от чего-либо из сущего (τὸν ἴσως)? – Никак. – Следовательно, оно раздроблено на мельчайшие, крупнейшие и любые другие сущие (ἴσως), оно больше всех разделено, и частей бытия/сущности (μῆρῶν... τὸ οὐσίαν) беспредельное множество» [32, с. 144b].

Как было сказано выше, на теоретическом уровне Платон не разграничивает бытие и сущность, поэтому термин οὐσίαν в данном случае означает не сущность в обычном смысле

этого слова, поскольку οὐρανία здесь, во-первых, употребляется как синоним τὸ πᾶν и εὐναί, во-вторых, объединяет все сущее вообще, наконец, потому что сущность для Платона есть нечто простое и неделимое, тогда как в данном случае он говорит о частях τὰς οὐρανίας. Ввиду этого οὐρανία здесь нужно понимать как бытие, т.е. как сущест- бытийность, или как единство сущего.

Далее, из выражения «οὐρανία поделена между множеством πᾶτα» следует, что Платон в же почувствовал различие между ними, напоминающее онтологическую дифференцию: бытие поделено между множеством сущих. Речь идет о наиболее общем роде (ὁ οὐρανία, πᾶν), охватывающем все виды (τὰ πᾶτα, τὰ εἰδη), о противопоставлении единой οὐρανίας множественных πᾶτα. Понятие бытия Платон осмысляет в рамках диалектики единого и многого, вследствие чего бытие для него — это совокупность сущих, однако в то же время, взятое как целое, оно представляет собой единство, поэтому οὐρανία объединяет τὰ πᾶτα так же, как единое объединяет многое, или как род — виды. Взятая в аспекте своего единства, οὐρανία есть не что иное, как идея сущего (τὸ τοῦ πᾶτος [\[88, с. 254a\]](#), или высший род, τὸ ὄν *per se*).

Разумеется, здесь еще нет той точности понятий, которую можно найти в более зрелой онтологии, Платон остается в рамках диалектики единого и многого, родов и видов. Однако из этого следует, что Платон вовсе не нуждался в фигуре демиурга, чтобы объяснить бытие как таковое, что у него было представлено различие между бытием и сущими, хотя и не разработано в должной мере и с нужной ясностью. Тем не менее это нашло свое продолжение в неоплатонизме, на основании чего, как отмечалось во «Введении», философия Хайдеггера подвергается критике с точки зрения генологии. См. сравнение онтологии Хайдеггера и генологии Плотина: [\[90\]](#). См. также классические исследования П. Адо: [\[91\]](#), [\[92\]](#), [\[93\]](#). Таким образом, понятие бытия у Платона вовсе не так уж наивно, как полагал Хайдеггер. Платон не нуждался в том, чтобы понимать бытие с точки зрения блага или осмыслять его в рамках движения души. Это просто совершенно разные дискурсы.

Ситуация с трактовкой Хайдеггером идеи блага осложняется тем, что в разных текстах он предлагает разные интерпретации. Так, если в 20-х гг. он связывает благо с моральностью и понимает его как сущее, некое сущее свойство, то в 30-х гг. он вполне может истолковать его в смысле запредельности бытию, т.е. как Ничто. Вот интересный пример:

«Это, пожалуй, решающая во всем платоновском творчестве мысль, в которой Платон высказывается о благе. Благо — *по ту сторону* бытия (*jenseits des Seins*), πᾶκεῖνα τὴ οὐρανίας... поэтому = Ничто *формально* говоря). Это означает, что если мы вопрошаем о благе, как спрашиваем о чем-то благом, то мы его не найдем, мы всегда будем наталкиваться на Ничто. Благо вообще не может быть найдено среди сущего и бытия. Оно требует, чтобы мы вопрошали другим способом. πᾶθεν — не только по ту сторону бытия, но *потусторонне* как раз *по отношению к бытию и истине* (πλήθεια) а именно как то, что *наделяет* (*ermächtigt*) обоих тем, что они суть. По достоинству, и по δύναμις, и по власти благо превосходит все остальное; благо само по себе еще есть власть, власть надления (*Macht des Ermächtigens*). Благо — высшая власть, поскольку оно наделяет силой (*ermächtigt*) πᾶτος πᾶν и πλεθινόν, что, в свою очередь, уже есть само могущественное» [\[94, с. 199-200\]](#).

Здесь Хайдеггер трактует благо совершенно иначе, чем в лекциях 20-х гг. Он уже не называет его сущим свойством, но указывает на его запредельность, на то, что оно

ненаходимо, ибо оно — Ничто. Это более тонкая и глубокая трактовка Платона, хотя и опосредованная философией Ницше. Единственная трудность тут состоит в том, что Хайдеггер в 1933/34 гг. активно включен в политическую повестку, следуя духу времени, он предлагает трактовку блага как *власти и силы* (die Macht), что соответствует интересам Хайдеггера того времени и связано с его вниманием к философии Ницше. Однако это «демоническое прочтение» Платона (учитывая контекст!) не соответствует греческой проблематике, т.е. Хайдеггер мыслит не по-гречески, да и сами его подходы к Платону постоянно меняются. Важные детали в подходе Хайдеггера и перемены в его взглядах отмечает А. Глухов. См.: [\[95, с. 429–453\]](#). Впрочем, я не склонен к гиперкритицизму, каковым отличается известная работа Э. Фая, который предлагает вообще забыть о Хайдеггере как о философе [\[96\]](#). На мой взгляд, позиции М. Бубера и В. Франкла, не побрезговавших после войны общаться с Хайдеггером, в этом вопросе более адекватны и репрезентативны.

Итак, указанную трактовку блага 30-х гг. полезно соотнести с более ранней, когда Хайдеггер понимает бытие Платона как благо: «Обращение с бытием в качестве $\pi\alpha\theta\acute{o}\nu$ ошибочно понимает бытие», говорит Хайдеггер: *das Ansprechen des Seins als $\pi\alpha\theta\acute{o}\nu$ mißverstehet das Sein* [\[25, с. 284\]](#), или так: «Раскрытие бытия как блага превратно понимает бытие». Но так ли это на самом деле?

Во-первых, Платон не намеревался отождествлять их, выдавая благо за бытие или бытие за благо, ибо он стремился их разграничить, различая их смыслы, откуда и возникает $\pi\alpha\theta\acute{o}\nu$ $\tau\acute{o}$ $\sigma\acute{o}\nu$. Причем «по ту сторону» не значит иерархически до и без, скажем просто вне, иное.

Во-вторых, бытие и благо явно соотносятся, между ними нет тождества, но все же Платон говорит, что познаваемое познается $\pi\alpha\theta\acute{o}\nu$ $\tau\acute{o}$ $\sigma\acute{o}\nu$ $\pi\alpha\theta\acute{o}\nu$ $\epsilon\pi\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, благодаря присутствию блага (пар- $\epsilon\pi\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ — бытие при благе); бытие и сущность $\pi\alpha\theta\acute{o}\nu$ $\sigma\acute{o}\nu$ $\alpha\epsilon\pi\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, *присутствуют*, *присутствуют* в познаваемом благодаря благу (прос- $\epsilon\pi\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ — бытие к благу) [\[8, с. 509b\]](#). Едва ли эта игра префиксами с глаголом *быть* случайна в данном пассаже. С одной стороны, благо не есть сущность, они различны, с другой же, где благо — там и бытие, поскольку бытие и сущность *придаются* познаваемому именно от блага. Как благо само по себе может наделять познаваемое чем-то иным, нежели оно само, т.е. бытием? Это возможно только в том случае, если благость и бытийность в каком-то отношении идентичны, ведь благо самой своей благостью, а не чем-либо иным, наделяет познаваемое бытием. И если бытие от блага, то все причастующее бытию причастует тем самым и благу. Благо наделяет познаваемое бытием и сущностью и лишь в этом смысле оказывается $\pi\alpha\theta\acute{o}\nu$ $\tau\acute{o}$ $\sigma\acute{o}\nu$ (вероятно, что $\tau\acute{o}$ $\epsilon\pi\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\tau\acute{o}$ $\sigma\acute{o}\nu$ в данном фрагменте — это гендиадис [\[98, с. 69\]](#), [\[99, с. 174, n. 40\]](#)). Ср.: «...сущее и благо в области идей не только соразмерны, но необходимо, что это так. Иными словами, необходимо, что каждая идея есть сущее и каждая идея есть благо; далее, если, как мы полагаем, где-либо — по необходимости — мы находим благо, мы находим и сущее, и где бы — по необходимости — мы ни находили сущее, мы находим и благо, то стремление отождествить их действительно будет сильным. <...> Благо распространяется дотуда, докуда же и сущее, и наоборот, без исключений обращаясь в топосе идей. Тем не менее идея блага не есть сущее, она прежде, таким образом, превосходя его достоинством и силой. Хотя то, что сущее есть, дается именно благом» [\[97, с. 293\]](#).

И здесь возникает вопрос, насколько ошибочно раскрытие бытия как блага? Ошибочно ли оно вообще...?

Заключение

Настало время подведения итогов этой затянувшейся статьи. Как Хайдеггер понимал платоновское $\alpha\lambda\epsilon\iota\upsilon\sigma\alpha\varsigma$ $\tau\omicron\varsigma$ $\sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\epsilon\varsigma$ и его учение о благе? Ответить на этот вопрос однозначно нельзя, поскольку Хайдеггер подходил с разных сторон к этому вопросу и по-разному трактовал это важнейшее положение греческого мыслителя. Тем не менее основные замечания Хайдеггера можно свести к двум: (1) благо мыслилось Платоном как нечто моральное и поэтому смешивалось с сущим, (2) благо подчиняет бытийное, подводит его под пригодность. При этом самую запредельность блага Хайдеггер рассматривал как нечто принципиальное для всей европейской философии в целом и для самого Платона в частности. Хайдеггер говорит: «То, что мы ищем, есть $\alpha\lambda\epsilon\iota\upsilon\sigma\alpha\varsigma$ $\tau\omicron\varsigma$ $\sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\epsilon\varsigma$. Для Платона это $\alpha\lambda\epsilon\iota\upsilon\sigma\alpha\varsigma$ представляет собой условие возможности всякого познания» [9, с. 379]. И хотя далеко не все современные исследователи готовы согласиться с такой трактовкой, тем не менее с философской точки зрения у нее есть основания. Противоположную точку зрения высказывает, например, Д. В. Бугай, который считает, что у Платона вообще не надо искать какое-то особое учение о благе и тем более рассматривать его в рамках онтологии [63, с. 286-304]. Тем не менее эта смелая интерпретация не поддерживается большинством ученых и собственно историей философии, т.е. традицией рецепции платонизма, а значит и метафизикой в целом, о которой и говорит, как правило, Хайдеггер. В свою очередь, я полагаю, что и с точки зрения платоноведения такая трактовка выглядит скорее скептическим жестом, нежели желанием понять великого Платона. Впрочем, утверждение о том, что « $\alpha\lambda\epsilon\iota\upsilon\sigma\alpha\varsigma$ представляет собой условие возможности всякого познания» все же несколько преувеличивает значение и место идеи блага в корпусе текстов Платона, Хайдеггер рассматривает эту проблематику как трансцендентальную, что уже не вполне соответствует корректной постановке вопроса.

В дальнейшем Хайдеггер многократно возвращался к этой проблематике, но всякий раз придерживался уже сформировавшейся интерпретации. Так, он говорил о том, что « $\alpha\lambda\epsilon\iota\upsilon\sigma\alpha\varsigma$ $\tau\omicron\varsigma$ $\sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\epsilon\varsigma$ как $\alpha\lambda\epsilon\iota\upsilon\sigma\alpha\varsigma$ $\tau\omicron\varsigma$ $\sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\epsilon\varsigma$ имеет, в соответствии со своей мерой $\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\omicron\iota\alpha$, характер $\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu$ и $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$, ср.: *Аристотель*. Вопрос о сущем как таковом (в смысле ведущего вопроса), онтология, есть тем самым с необходимостью *тео-логия*» [100, с. 273, с. изм]. Такая трактовка исходит, конечно, из аристотелевской проблематики, которая влияет на то, как Хайдеггер понимает Платона. Отсюда и отождествление идеи блага с демиургом, а также трактовка бытия как изготовленности. Вот характерный пример:

«Поэтому $\alpha\lambda\epsilon\iota\upsilon\sigma\alpha\varsigma$ может быть определена лишь как нечто, что отныне отмечает сущность (die Seiendheit) как таковую в ее отношении к человеку ($\epsilon\upsilon\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\omicron\iota\alpha$), как $\alpha\lambda\epsilon\iota\upsilon\sigma\alpha\varsigma$ $\tau\omicron\varsigma$ $\sigma\upsilon\lambda\lambda\omicron\gamma\epsilon\varsigma$ (das *Taugliche*), обосновывающее всякую *годность*, а значит, как условие "жизни", $\psi\upsilon\chi\eta$ и вместе с тем самой ее сущности. Тем самым сделан шаг к "ценности", к "смыслу", к "идеалу". Ведущий вопрос о сущем как таковом находится уже на своей границе и одновременно на том месте, где он откатывается назад и уже не так исходно постигает *сущность*, а о-ценивает (be-wertet) таким образом, что само оценивание выдается за высшее» [100, с. 272, с. изм.].

Такой подход можно считать нормативным для позднего Хайдеггера, в различных модификациях он встречается в разных текстах немецкого философа. В свете сказанного выше, данный пассаж не должен вызвать каких-либо затруднений. Но интересно, что впоследствии сам Хайдеггер дает намек на то, что эта интерпретация Платона ошибочна. Если эта трактовка основана на сближении творения и демиургии, или идеи блага и демиурга, с чем связана трактовка всей античной онтологии у Хайдеггера (опять

сошлюсь на свою статью: [26]), то разграничение блага и творения существенным образом ограничивает интерпретацию Хайдеггера. Точнее говоря, заставляет от нее попросту отказаться.

В 1962 г. Хайдеггер участвовал в семинаре после его доклада «Время и бытие» (сам доклад: [101]; обсуждение: [102]). Среди прочего здесь было озвучено принципиально важное для данного исследования замечание. Участники обсуждали позицию Хайдеггера, которая касается трактовки античной онтологии. Но прежде чем привести этот фрагмент, необходимо кое-что пояснить.

В немецком языке *das Anwesen* означает не столько присутствие, как иногда переводят [103, с. 205, 207], сколько имение, усадьба, в чем данное понятие совпадает с греческой $\omicron\sigma\omega\alpha$. Тем не менее А. П. Шурбелёв так поясняет свое понимание данного слова: «*Anwesen* — присутствие (понимаемое как приход, прибытие сущего в нескрытость, как бы непрерывное прибывание этой сущности в ее динамике). *Anwesenheit* — присутствие (в более статичном смысле по сравнению с динамизмом *Anwesen*)» [59, Т. 2, с. 440-441]. К сожалению, переводчик не поясняет, откуда берется этот динамизм. Словари об этом не говорят. Из самих текстов Хайдеггера этого вывести нельзя (либо надо дополнительно обосновать). Поэтому есть основания не доверять этой трактовке. А вот то, что при таком понимании упускается связь с греческой $\omicron\sigma\omega\alpha$, т.е. имением и усадьбой, на мой взгляд, является упущением. Кроме того, эта связь ставит под сомнение и указанный динамизм. Поэтому фразу *das Anwesen des Anwesenden* нельзя просто перевести как «присутствие присутствующего», но следует учитывать смысл собственности, который имеется в *Anwesen* и $\omicron\sigma\omega\alpha$, что было важно для Хайдеггера. С другой стороны, Хайдеггер явно противопоставляет *Anwesen* и *Abwesen* как присутствие и отсутствие. Ср.: «Как первое самозабрасывание *schwatzt* и увязает в том, что оно открывает (бытие — присутствие (*Anwesenheit*) — восприятие — взгляд). ... Располагать по приоритету: единственности и единства присутствия (*Anwesen*) ... От-сутствие (*Abwesen*) остается отвергнутым; это вопрошание не совладеет с ним при господстве и превосходстве при-сутствия (*Anwesen*)» [104, с. 95]. Передать на русский язык все это весьма затруднительно, но поскольку $\omicron\sigma\omega\alpha$ есть сущность, я решил перевести *Anwesen* буквально, т.е. как присушь, чтобы хотя бы как-то удержать необходимую семантику. Впрочем, вполне может статься, что это можно передать и как-то лучше. Итак, запись семинара фиксирует следующее:

«Присушь присутствующего (*Das Anwesen des Anwesenden*) — т.е. позволение присутствовать: присутствующее (*das Anwesenlassen: das Anwesende*) — трактуется Аристотелем как $\rho\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$. Позже переосмысленное как *creatio*, наряду с большой простотой это приводит к полаганию (*Setzung*), в качестве которого есть трансцендентальное сознание предметов. Это показывает, что основная черта позволения присутствовать в метафизике — это произведение (*das Hervorbringen*) в своих многочисленных образах. В противоположность этому [участниками семинара] утверждалось, что хотя в его [Платона] поздних работах — прежде всего в «Законах» — поийетический (*poietische*) характер $\nu\omicron\sigma\iota\varsigma$ выступает уже все более отчетливо, определяющее отношение, которое есть между присушью и присутствующим (*zwischen Anwesen und Anwesendem*), у Платона не понимается как $\rho\omicron\iota\eta\sigma\iota\varsigma$. В $\tau\omega$ $\kappa\alpha\lambda\omega$ $\tau\omega$ $\kappa\alpha\lambda\omega$ $\kappa\alpha\iota$ есть лишь $\rho\alpha\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, пребывание (*das Beisein*) $\kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}\nu$ в $\kappa\alpha\lambda\acute{\omicron}$, без того чтобы к этому пребыванию подходил смысл поийетического в отношении присутствующего. А это указывает на то, что у Платона определяющее остается непродуманным. Ведь у него нигде не разработано, что такое эта подлинная $\rho\alpha\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, нигде прямо не сказано, что

παρουσία выполняет по отношению к ἴντα. Этот пробел не устраняется и тем, что Платон стремится ухватить связь присущести с присутствующим (den Bezug des Anwesens zum Anwesenden) в метафоре света, — т.е. не как ποιησις, деяние и т.д., а как свет, — хотя в этом, несомненно, имеется близость к Хайдеггеру. Ведь по мысли Хайдеггера позволение присутствия есть выведение-в-открытое (ein ins-Offene-Bringen), хотя в рассматриваемом пункте доклада оно подразумевает нейтральное, а также есть и должно быть открытым для всех способов действия, конституции и т.д. Таким образом, греческое “свет и явление (das Licht und das Scheinen)” теперь стало явным. Однако остается задаться вопросом: что хочет, но пока еще не может сказать этот метафорический намек на свет» [\[102, с. 55–56\]](#).

Здесь важно обратить внимание на то, что именно у Аристотеля позволение присутствовать трактуется как ποιησις, откуда потом возникают creatio и Setzung, однако у Платона это определяющее отношение понимается существенно иначе, не как ποιησις, а как свет. Хайдеггер соглашается с этими поправками, которые предложили участники семинара. Однако это означает, что метафора света, представляя собой оппозицию ποιησις в данном контексте, не позволяет увязывать идею блага с демиургией. А это значит, что под вопросом оказывается вообще вся трактовка Хайдеггером античной онтологии, поскольку она связывается с изготовленностью, подручностью, т.е. с ποιησις. Хайдеггер навязывает свою трактовку Платону, но с историко-философской точки зрения это явно ошибочно.

Отсюда и превратная трактовка creatio в христианской онтологии. Ведь несмотря на ярко выраженный креационизм христианской традиции, весьма сомнительно, что он определял понимание бытия, поскольку оно сложилось еще в ранней античной культуре, т.е. гораздо раньше появления идеи творения из ничего. Хайдеггер выводит базовую характеристику средневековой онтологии: «Бытие сущего состоит в его сотворенности (Geschaffensein) Богом (omne ens est ens creatum)» [\[59, Т. 2, с. 115\]](#). Однако в латинских базах данных такого высказывания нет (видимо, его придумал сам Хайдеггер). Немногочисленные похожие фразы, конечно, можно найти в средневековых трактатах, но утверждать на этом основании, что вся патристическая и средневековая онтология определялась таким пониманием, является большим преувеличением. В рамках христианской традиции, поскольку Бог совершенно свободен, он мог бы и не творить мир (см. по этому поводу: [\[106\]](#), [\[107\]](#)), а это значит, что идея творения, несмотря на всю ее принципиальную важность, не определяет ни природу Бога, в отличие от демиурга, ни существо бытийности. Выражаясь схоластическим языком, творение контингентно, т.е. не необходимо, а потому бытие в христианской философии воспринимается не как изготовленность (Hergestelltsein), а как свободное дарение, чистое проявление любви. Вследствие этого, например, Максим Исповедник именует Бога ἰσχυρὸς θεὸς ὁ δῶν ἢ ἰσχυρὸς θεὸς ὁ δῶν, даритель, или податель бытия [\[108, с. 1073c\]](#). Мыслители эпохи патристики стремились избежать даже малейшего намека на необходимость творения, а тем более переносить ее во внутритроичную жизнь, из-за чего Григорий Богослов критикует Плотина, который писал о некоем излинии блага: «Да не введем невольное порождение и нечто вроде естественного и неудержимого выделения, менее всего подобающего в предположениях о Божестве» [\[22, or. 29.2.13–24\]](#) (подробнее об этом: [\[109\]](#)). Короче говоря, сведение понимания бытия сущего к сотворенности (Geschaffensein) противоречит догматике, т.е. самопониманию христианства. А это ставит под сомнение трактовку истории метафизики как онто-тео-логии. Но это уже тема для другой статьи.

Библиография

1. Heidegger and Plato: Toward Dialogue / Ed. C. Partenie, T. Rockmore. Evanston: North-western University Press, 2005. 234 p.
2. Gonzalez F. J. Heidegger's Ambiguous and Unfinished Confrontation with Plato // Brill's Companion to German Platonism / Ed. A. Kim. Leiden; Boston: Brill, 2019. P. 299–327.
3. Heidegger M. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens // Idem. Zur Sache des Denkens. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. S. 67–90. Gesamtausgabe, 14.
4. Sheehan Th. Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift. London; New York: Rowman and Littlefield, 2015. 370 p.
5. Heidegger M. Zum Ereignis-Denken. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013. 496 S. Gesamtausgabe, 73/1.
6. Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. 474 S. Gesamtausgabe, 24.
7. Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. 448 S. (Gesamtausgabe 20).
8. Plato. Respublica // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. Vol. 4. P. 406–621.
9. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / Пер. с нем. А. Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. 445 с.
10. Heidegger M. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. (Gesamtausgabe 63).
11. Heidegger M. Mein Weg in die Phänomenologie // Idem. Zur Sache des Denkens. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. S. 91–102. Gesamtausgabe, 14.
12. Volpi F. Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger. Padova: Cedam, 1976. 140 p.
13. Beierwaltes W. Identität und Differenz. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980. 328 S.
14. Beierwaltes W. Epekeina: Eine Anmerkung zu Heideggers Platon-Rezeption // Transzendenz: Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik: Festschrift für Klaus Kremer / Hrsg. L. Honnfelder, W. Schüssler. Paderborn: Schöningh, 1992. S. 39–55.
15. Narbonne J.-M. Hénologie, ontologie et Ereignis: Plotin, Proclus, Heidegger. Paris: Belles Lettres, 2001. 378 p.
16. Porphyrius. De vita Plotini // Plotini opera / Hrsg. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Leiden: Brill, 1951. Vol. 1. S. 1–41.
17. Гагинский А. М. Философия беспредпосылочных начал. М.: ИФРАН, 2018. 193 с.
18. Хайдеггер М. О существе основания / Пер. с нем. В. В. Бибихин // Философия: в поисках онтологии. Сборник трудов Самарской гуманитарной академии. Самара: СаГА, 1998. Вып. 5. С. 78–130.
19. Heidegger M. Metaphysik und Nihilismus. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999. Gesamtausgabe, 67.
20. Serafin A. Heidegger on Plato's Originary Good: A Phenomenological Reconstruction // Kronos. Philosophical Journal. 2019. N 8. P. 214–232.
21. Petkovšek R. Die Idee des Guten in Heideggers existenzialer Analyse // Bogoslovska Smotra. 2012. N. 82 (1). P. 43–64.
22. Grégoire de Nazianze. Discours 27–31 // Sources chrétiennes / Ed. P. Galloway, M. Jourjon. Paris, 1978. Vol. 250.
23. Целлер Э. Очерк истории греческой философии / Пер. с нем. С. Л. Франка. М.:

- Канон+, РООИ Реабилитация, 2012. 296 с.
24. Виндельбанд В. История древней философии / Пер. с нем. под ред. А. И. Введенского. Киев: Тандем, 1995. 368 с.
 25. Heidegger M. Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1993. (Gesamtausgabe, 22).
 26. Гагинский А. М. Тезис Хайдеггера об античной онтологии: бытие как изготовленность // Философия и культура. 2023. № 10. С. 77–99.
 27. Реутин М. Ю. Мистическое богословие Майстера Экхарта: Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. М.: РГГУ, 2011. 462 с.
 28. Heidegger M. Vigiliae und Notturmo (Schwarze Hefte 1952/53 bis 1957). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2020. (Gesamtausgabe, 100).
 29. Plato. Timaeus // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. Vol. 4. P. 17–92.
 30. Хайдеггер М. Понятие времени / Пер. С нем. А. П. Шурбелёва. СПб.: Владимир Даль, 2021. 199 с.
 31. Thomas Aquinas. Summa theologiae // <https://www.corpusthomicum.org/>
 32. Plato. Parmenides // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. Vol. 2. P. 126–166.
 33. Philipse H. Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation. Princeton University Press, 1998. 576 p.
 34. Апполонов А. В. Латинский аверроизм XIII века. М.: ИФРАН, 2004. 215 с.
 35. Милбанк Дж. По ту сторону секулярного порядка: репрезентация бытия и репрезентация народа / Пер. с англ. А. Кырлежева. М.: ББИ; Теоэстетика, 2023. 360 с.
 36. Die Fragmente der Vorsokratiker: Bd. 1 / Hrsg. H. Diels, W. Kranz. Berlin: Weidmann, 1951.
 37. Clemens Alexandrinus. Stromata I–VI / Hrsg. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu. Berlin, 1960. (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 52).
 38. Хайдеггер М. Гераклит / Пер. с нем. А. П. Шурбелёва. СПб.: Владимир Даль, 2011. 503 с.
 39. Диллон Дж. Средние платоники: 80 г. до н.э. – 220 н.э. СПб., 2002. 448 с.
 40. Karamanolis G. Plato and Aristotle in agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry. Oxford university press, 2006. 419 p.
 41. Alcinous. The Handbook of Platonism. Translated with an Introduction and Commentary by J. Dillon. Oxford, 1993. 272 p.
 42. Armstrong A. H. The Background of the Doctrine that the Intelligibles are not outside the Intellect // Entretiens sur l'Antiquité classique. Geneva, 1960. T. 5: Les Sources de Plotin. P. 391–413.
 43. Proclus. In Platonis Timaeum commentaria – Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria / Hrsg. E. Diehl. Leipzig: Teubner, 1904. Vol. 2. S. 1–317.
 44. Proclus. The elements of theology / Ed. E.R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1963. P. 2–184.
 45. Ferber R. Ist die Idee des Guten nicht transzendent oder ist sie es doch? Nochmals Platons ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ // Ferber R. Platonische Aufsätze. Berlin; Boston: de Gruyter, 2020. S. 115–138.
 46. Bonitz H. Disp. Platonicae duae: de idea boni; de animae mundanae apud Platonem

- elementis. Dresden, 1837.
47. Hermann K. F. De loco Platonis de republica pag. 505 sqq., Ind. Lect. Marburg, 1832.
 48. Hermann K. F. Vindiciae disputationis de idea boni apud Platonem. Marburg, 1839.
 49. Stumpf K. Das Verhältnis des Platonischen Gottes zur Idee des Guten. Halle, 1869.
 50. Gaiser K. Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1968. 591 S.
 51. Robin L. Platon. Paris: Presses Universitaires, 1968. 272 p.
 52. Brisson L. Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon. Paris: Klincksieck, 1974. 591 p.
 53. Gerson L. P. Plato's Development and the Development of the Theory of Forms // Plato's Forms: Varieties of Interpretation / Ed. W. Welton. Lanham: Md. Lexington Book, 2003. P. 85–110.
 54. Хлебников Г. В. Античная философская теология. М.: Ленанд, 2014. 312 с.
 55. Gkatzaras Th. The Form of the Good in Plato's Timaeus // Plato Journal: The Journal of the International Plato Society. 2017. N. 17. P. 71–83.
 56. Ferber R. Who is the Measure of All Things in Plato? // Ferber R. Platonische Aufsätze. Berlin; Boston: de Gruyter, 2020. S. 167–176.
 57. Бородай Т. Ю. Рождение философского понятия. Бог и материя в диалогах Платона. М.: С. А. Савин, 2008. 284 с.
 58. Benitez E. E. The Good or The Demiurge: Causation and the Unity of Good in Plato // Apeiron. 1995. N. 28. P. 113–140.
 59. Хайдеггер М. Ницше / Пер. с нем. А. П. Шурбелёва. СПб.: Владимир Даль, 2007. В 2 т.
 60. Гагинский А. М. «Гильотина Юма» в контексте средневекового учения о трансценденталиях // Вопросы философии. М., 2018. № 10. С. 189–200.
 61. Гагинский А. М. «Гильотина Юма» как псевдопроблема // Этическая мысль. М., 2021. Т. 21. № 2. С. 63–77.
 62. Nathan A. R. Why Is Plato's Good Good? // Peitho. Examina Antiqua. 2022. Vol. 13. N. 1. P.125–136.
 63. Бугай Д. В. Единство платоновского «Государства». М.: Издатель Воробьев А.В., 2016. 454 с.
 64. Гагинский А. М. Бытие и данность в философии М. Хайдеггера // Философская мысль. 2023. № 10. С. 93–105.
 65. Plato. Cratylus // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. Vol. 1. P. 383–440.
 66. Гадамер Х.-Г. История философии // Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Пер. с нем. А. В. Лаврухина. Минск: Пропилеи, 2007. С. 176–191.
 67. Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. с нем. Н. А. Артёменко. СПб.: Гуманитарная Академия, 2012. 224 с.
 68. Гадамер Х.-Г. Религиозное измерение // Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Пер. с нем. А. В. Лаврухина. Минск: Пропилеи, 2007. С. 192–207.
 69. Heidegger M. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002. (Gesamtausgabe, 18).

70. Aristotelis ethica Nicomachea / Ed. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1962.
71. Васильев А. Ф. Метаэтика: обзор проблематики // Философский журнал. 2018. Т. 11. № 2. С. 167–186.
72. Plato. Euthyphron // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. Vol. 1. P. 2–16.
73. Plato. Phaedrus // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. Vol. 2. P. 227–279.
74. Aristotle's metaphysics / Ed. W. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1970. 2 vol.
75. Sallis J. Plato's Other Beginning // Heidegger and the Greeks: Interpretive essays / Ed. D. A. Hyland, J. P. Manoussakis. Bloomington: Indiana University Press, 2006. P. 156–169.
76. Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Грецык и др. М.: Культурная революция, 2005. 880 с.
77. Baltes M. Is the Idea of the Good in Plato's Republic beyond Being? // Studies in Plato and the Platonic Tradition: Essays Presented to John Whittaker / Ed. M. Joyal. Aldershot, 1997. P. 3–23.
78. Brisson L. Lectures de Platon. Paris: Vrin, 2000. 272 p.
79. New Images of Plato: Dialogues on the Idea of the Good / Ed. G. Reale, S. Scolnicov. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2002. 444 p.
80. Dixsaut M. Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon. Paris: Vrin, 2001. 352 p.
81. Dixsaut M. Platon. Le désir de comprendre. Paris: Vrin, 2003. 288 p.
82. Гадамер Х.-Г. Язык метафизики // Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Пер. с нем. А. В. Лаврухина. Минск: Пропилеи, 2007. С. 81–93.
83. Wörterbuch der antiken Philosophie / Hrsg. C. Horn, C. Rapp. München: Beck, 2008. 501 S.
84. Early Greek Philosophy. Introductory and Reference Materials / Ed. A. Laks, G. W. Most. Cambridge: Harvard University Press, 2016. Vol. 1.
85. Peperzak A. Heidegger and Plato's Idea of the Good // Reading Heidegger: Commemorations / Ed. J. Sallis. Bloomington: Indiana University Press, 1993. P. 258–285.
86. Heidegger M. Einführung in die phänomenologische Forschung. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. (Gesamtausgabe, 17).
87. Гадамер Х.-Г. Платон // Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Пер. с нем. А. В. Лаврухина. Минск: Пропилеи, 2007. С. 94–108.
88. Plato. Sophista // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. Vol. 1. P. 216–268.
89. Heidegger M. Platon: Sophistes. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. (Gesamtausgabe, 19).
90. Kremer K. Zur ontologischen Differenz: Plotin und Heidegger // Zeitschrift für philosophische Forschung. Frankfurt am Main, 1989. Bd. 43/4. S. 673–694.
91. Hadot P. Heidegger et Plotin // Critique: Revue générale des publications françaises et étrangères. Paris, 1959. № 145. P. 539–556
92. Hadot P. La distinction de l'être et de l'étant dans le "De Hebdomadibus" de Boèce // Die Metaphysik im Mittelalter: Ihr Ursprung und ihre Bedeutung / Hrsg. P. Wilpert.

- Berlin, 1963. P. 147–153.
93. Hadot P. L'être et l'étant dans le néoplatonisme // Revue de théologie et de philosophie. Strasbourg, 1973. № 23. P. 101–115.
94. Heidegger M. Sein und Wahrheit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001. (Gesamtausgabe, 36/37).
95. Глухов А. А. Перехлест волны. Политическая логика Платона и постнищенское преодоление платонизма. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 584 с.
96. Фай Э. Хайдеггер. Введение нацизма в философию: на материале семинаров 1933–1935 гг. / Пер. с франц. А. Хайцмана. М.: Дело, 2021. 696 с.
97. Shields Ch. Surpassing in Dignity and Power: The Metaphysics of Goodness in Plato's Republic // Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas / Ed. G. Anagnostopoulos. Dordrecht: Springer, 2011. P. 281–296.
98. Hitchcock D. The Good in Plato's "Republic" // Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science. Austin, 1985. Vol. 19, N. 2. P. 65–92.
99. Gerson L. Knowing Persons: A Study in Plato. Oxford university press, 2003. 320 p.
100. Хайдеггер М. К философии (О событии) / Пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Изд-во Института Гайдара, 2020. 640 с.
101. Heidegger M. Zein und Sein // Heidegger M. Zur Sache des Denkens. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. S. 3–30.
102. Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein" // Heidegger M. Zur Sache des Denkens. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. S. 31–64.
103. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? / Пер. с нем. Э. Сагетдинова. М.: Территория будущего, 2006. 320 с.
104. Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938) / Пер. с нем. А. Б. Григорьева. М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. 584 с.
105. Plato. Phaedo // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. Vol. 1. P. 57–118.
106. Флоровский Г. Тварь и тварность // Флоровский Г. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2005. С. 280–315.
107. Флоровский Г. Идея творения в христианской философии // Флоровский Г. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия, 2005. С. 316–342.
108. Maximus Confessor. Ambigua 7 // Maximus the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua / Ed. N. Constatas. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014. Vol. 1. P. 62–450; Vol. 2. P. 2–330.
109. Шичалин Ю. А. Свт. Григорий Богослов — читатель Плотина (по поводу Plot. 11.5.2.1.2–4: OION ENEΔΡΑΜΕ etc.) // Богословский вестник. Сергиев Посад, 2006. Вып. 5/6. С. 681–688.
110. Паткуль А.Б. Идея философии как науки о бытии в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера. СПб.: Наука, 2020. 810 с.
111. Heidegger M. Sein und Zeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. 583 S. (Gesamtausgabe 2)

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не

раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензируемая статья представляет собой оригинальное по замыслу и исполнению научное исследование, которое будет интересно как специалистам, изучающим античную философию или Хайдеггера, так и достаточно широкому кругу читателей. Вторую часть высказывания следует пояснить, поскольку текст статьи, как может показаться, является весьма сложным с «технической» точки зрения, и его освоение потребует даже от эрудированного читателя времени и сил. Тем не менее, следует помнить, что Платон и Аристотель – мыслители, отсутствие интереса к наследию которых несовместимо ни с какими другими философскими интересами, поэтому обсуждение платоновской мысли (вспомним слова Уайтхеда, что вся западная философия – лишь последовательность примечаний к Платону) способно заинтересовать читателя и заставить его пожертвовать время на изучение этого достаточно сложного текста. Кроме того, следует иметь в виду, что история восприятия западноевропейской философии в нашей стране сложилась таким образом, что Хайдеггер оказался наиболее притягательным философом для тех молодых исследователей, которые искали в философии не «широкие дороги», а именно потаённые «лесные тропы» как некую альтернативу поверхностному мышлению, «поставлявшемуся» как позднесоветской идеологией, так и примитивным буржуазным дискурсом последних десятилетий. И рецензируемая статья вполне удовлетворяет требованиям, предъявляемым к философским текстам читателями, которые ищут собеседников, способных открыть им нечто неочевидное и даже неожиданное. Несмотря на то, что статья заслуживает самой высокой оценки, невозможно умолчать и о некоторых её недостатках, которые, впрочем, связаны не с содержанием и не с «техникой анализа», а просто с тем, что она не вполне соответствует привычному формату журнальной статьи. Так, её объём составляет (без учёта библиографии) более 2 а. л., да и библиография выглядит слишком внушительной для журнальной статьи. Сам автор в первом предложении заключения признаётся, что статья слишком «затянулась», но тут же снова погружается в детали перевода и толкования, «затягивая» её ещё больше. Далее, хотелось бы порекомендовать автору там, где это возможно, сократить цитаты из Хайдеггера и снять немецкие и греческие эквиваленты, если они не привносят принципиально важного смысла. Конечно, автору нелегко будет исполнить эти пожелания, но для публикации в журнале статья всё же выглядит слишком громоздкой. Возможно, имеет смысл также снять и те фрагменты, в которых автор даёт оценки исследователям, упоминает других философов и т.п. Думаю, однако, что только сам автор должен в каждом случае принимать решение, чем он готов пожертвовать. Не сомневаюсь, что статья заслуживает публикации в научном журнале.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Комиссаров И.И. — Внешние и внутренние аналогии в социально-философском познании в контексте проблемы гомогенности-гетерогенности обществ // Философская мысль. – 2023. – № 11. – С. 65 - 77. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.11.68810 EDN: VTUHAN URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=68810

Внешние и внутренние аналогии в социально-философском познании в контексте проблемы гомогенности-гетерогенности обществ

Комиссаров Иван Игоревич

кандидат философских наук

доцент кафедры философии, Российский университет транспорта

127994, Россия, г. Москва, ул. Образцова, 9 стр. 9

✉ ivekomiss@gmail.com



[Статья из рубрики "Философия познания"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.11.68810

EDN:

VTUHAN

Дата направления статьи в редакцию:

25-10-2023

Дата публикации:

01-12-2023

Аннотация: Предметом исследования настоящей работы являются общественные модели, построенные с использованием внешних и внутренних аналогий. Внешние социальные аналогии предполагают обращение к объекту, который изучается в рамках внешней по отношению к социальному знанию науке (физика, химия, биология и др.). В частности, рассматриваются механистические, элементарные (химические) и геологические их разновидности. Внутренние аналогии предполагают обращение к объекту, который имеет прямое отношение к общественным наукам, социальной философии. Здесь анализу подвергаются модели символического обмена Бодрийера, макдональдизации и иБэизации. Особое внимание уделяется дихотомии гомогенности-гетерогенности (или однородности-разнородности) обществ, которая обнаруживается

при рассмотрении соответствующих антагонистических социальных концепций. В результате, после проведения классификации общественных моделей с точки зрения внешних и внутренних аналогий, используемых создателями этих моделей при их построении, были обозначены причины, которые объясняют, что задействие мышления по аналогии является столь общепринятым и популярным в социальной философии. А именно, аналогии позволяют общественной модели быть более осязаемой и наглядной, также придают ей убедительности и новизну. По отношению к представлению об однородности или разнородности обществ людей внешние и внутренние аналогии позволяют понятийно «окрашивать» указанные абстрактные конструкции. Распространение внутренних аналогий предполагает эмансипацию общественознания из-под влияния идеи о необходимости построении общественных моделей в соответствии с естествознанием – идеи, которая находит яркое выражение в моделях, построенных на основе внешних аналогий.

Ключевые слова:

внешние аналогии, внутренние аналогии, общественные модели, гомогенность, гетерогенность, механицизм, формация, линия разлома, символический обмен, макдональдизация

Введение

Метод аналогии достаточно широко используется исследователями различных областей знания в качестве творческого, эвристического средства как для объяснения, интерпретации существующих явлений, так и для конструирования новых теорий. Мышление по аналогии предполагает установление подобия между какими-то двумя разными объектами в отношении некоторого количества общих свойств. Взятые объекты не должны быть идентичны, в противном случае мы бы говорили об их тождественности, при которой аналогия возникнуть не может.

Для примера возьмем общеизвестный факт: ученые могут установить подобие между Землей и Марсом в отношении каких-то параметров (состав атмосферы, наличие твердой поверхности, циклов смены дня и ночи, времен года и др.), что может навести на мысль о сходстве двух планет касательно какого-то другого, интересующего их параметра – присутствия жизни. Здесь сразу можно отметить очевидную проблему этого метода: аналогия не приводит к надежному предположению или выводу, следовательно, нуждается в дополнительном подтверждении или проверках. Так, в естественных науках верификация аналогий является неотъемлемой составляющей исследовательского процесса при достижении прогресса в соответствующей области знания [\[1\]](#).

Если посмотреть на метод аналогии со стороны социальной философии, то следует обратить внимание на его специфику. Здесь ситуация, возможно, более сложная, поскольку нахождение аналогий между двумя объектами (например, между обществом и живым организмом или механическим предметом) не всегда имеет целью установление фактического соответствия между ними, также может идти речь об интерпретации или объяснении общественного устройства в более понятной форме. Так, представление общества в виде механизма может предполагать фактическое подобие (социум – это еще один механизм в механистической Вселенной) или не предполагать его, в результате чего такая аналогия приобретает более метафорический характер.

Может показаться, что метод аналогии – это устаревший прием, который не находит широкого употребления в современных социально-философских исследованиях, однако социальные и политические философы в действительности продолжают его использовать и в настоящее время. Например, (к сожалению, ушедший из жизни не так давно) советский и российский историк и философ Ю.И. Семенов широко использовал биологические аналогии, говоря об обществе как о социо-историческом организме (социоре), который однажды рождается, обладает общественным сознанием, развивается в ходе исторического процесса и, наконец, умирает, навсегда сойдя с исторической сцены [2].

Вместе с тем нельзя обходить стороной и критические замечания, высказываемые в адрес сторонников метода аналогии. В частности, могут указывать на излишнюю спекулятивность подобных идей, о чем еще говорил, например, немецкий социолог Макс Вебер, отвергавший холистское представление об обществе как о некоем организме в пользу своей идеально-типической методологии. Он предупреждал о преувеличении значения и «овеществлении» заимствованных органических понятий, что может даже представлять опасность для исследователя и, в итоге, может увести его по ложному пути [3, с. 14-15].

Современный анализ применения метода аналогии в рамках социальной философии продвинулся вперед вместе с работами, авторами которых являются Коэн [4], Кауфман и Клеман [5], Гринин, Коротаев и Марков [6], Лемперт [7], Мутон [8], Оффер [9]. И теперь, когда представления о внешних и внутренних аналогиях начинают распространяться [10, 11], мы попытаемся определить роль и значение таких аналогий в социально-философских исследованиях.

Итак, целью настоящей работы является рассмотрение различного спектра аналогий с обществом, с общественными явлениями в социальной философии, что будет являться основой для последующего диссертационного исследования. Поскольку в рамках одной статьи невозможно будет адекватно рассмотреть большинство таких аналогий, автор счел необходимым изложить свои мысли в нескольких работах. В данном исследовании будет сделан акцент на определении, рассмотрении конкретных примеров внешних и внутренних социальных аналогий, которые задействуются при построении соответствующих моделей общества. После выявления общих предпосылок рассматриваемых аналоговых моделей (проблема гомогенности-гетерогенности обществ) будет определено значение мышления по аналогии по отношению к указанным предпосылкам. Также будут обозначены причины, определяющие обращение мыслителей как к внешним, так и к внутренним аналогиям равно, как и дан ответ на вопрос о том, являются ли внутренние аналогии более прогрессивной формой описания и интерпретации общественных явлений по отношению к внешним.

Внешние социальные аналогии

В настоящее время мы переходим к рассмотрению ряда внешних социальных аналогий, которые проводятся между объектами социальной философии, социальных наук, с одной стороны, и объектами, которые изучаются в рамках иных наук и не имеют прямого отношения к общественному знанию, с другой. В целом, нас будут интересовать аналогии, которые отсылают к естественным наукам (физика, химия, геология). При рассмотрении первого варианта внешних аналогий, для избежания недопонимания мы не будем использовать понятия «физические аналогии» или «физические модели», поскольку в социальной философии уже принято использовать термин, отсылающий к механике.

Механистические аналогии

Итак, среди общественных моделей, которые базируются на отсылках к физической науке, механическая модель занимает особое место. Механистический подход к интерпретации общества использовал в своих работах известный английский мыслитель Томас Гоббс [12]. В «Основах философии», посвященных поиску оснований государственного устройства общества, Гоббс описывает свой аналитико-синтетический метод, поясняя его с помощью аналогии с механическими часами [12, с. xiv]. Человеку, не знакомому с работой часового механизма, но желающему понять, как взаимодействуют его части, следует разобрать все устройство на составные детали, а затем его заново собрать. Наблюдая за тем, как механические части взаимодействуют и передают движение от одной детали к другой, мы в итоге понимаем, как устроены часы.

Аналогичным образом механистический подход разборки предмета и последующей его сборки был применен Гоббсом для понимания общественного механизма, который вынуждает каждого человека принимать государственное устройство общества как более предпочтительное его состояние. Разница, однако, состоит в том, что общество в отличие от часов не поддается произвольной деконструкции, поэтому Гоббс проводил в действительности мысленный эксперимент.

Итак, Гоббс в ходе умозрительной аналитической операции лишил условное общество своей государственной организации, вследствие чего отдельный человек оставался предоставленным самому себе без каких-либо ограничений. Перед нами разворачивается известное «естественное состояние»: каждый индивид обладает естественным правом на неограниченную свободу, в том числе на защиту собственной жизни от посягательства других членов такого «общества»; причем обеспечение собственной безопасности и благосостояния не исключает и полностью аморальные поступки. Стремление к реализации человеческих потребностей, помноженное на ограниченность доступных ресурсов, рождает у индивидов страх перед бедностью и голодной смертью. Это опасное состояние толкает людей на «войну всех против всех» за доступные ресурсы и за возможность их оставить за собой. Непрерывающаяся борьба, в свою очередь, приводит к новому страху за свою жизнь, который вызывает стремление прекратить войну любой ценой, что в итоге и заводит государственный механизм. Люди заключают общественный договор, по которому отказываются от своих неограниченных свобод в пользу учреждаемого государства, которое теперь обладает исключительными правами наказывать тех, кто попытается разорвать договор, то есть пойти против государства и общества.

В воссозданном социальном механизме Гоббса мы можем найти три условные группы людей, которые, по нашему мнению, символизируют три колеса зубчатой передачи: первая группа – это потенциальные или реальные нарушители общественного договора, вторая – это люди, заинтересованные в его сохранении, третья – это государство, призванное поддерживать всю систему в работе и предотвратить ее выход из строя. Главная пружина, которая и приводит в движение весь общественный механизм, представляет собой страх за свою жизнь, вызванный в одном случае отсутствием или недостатком ресурсов, которые не в состоянии перекрыть фактически безграничные человеческие потребности; в другом – потенциальной угрозой вернуться в состояние войны всех против всех.

Механистический подход был популярен в эпоху Нового времени, когда бурное развитие экспериментальной науки и математики вселяло надежду в открытие всеобщих принципов и законов, с помощью которых возможно полное описание не только

физической природы, но и социальной реальности, включая отдельного человека, из которого эта реальность складывается. Так, французский философ Рене Декарт также использовал механистическую аналогию как с заводным часовым механизмом, так и с другими машинами наподобие рукотворных фонтанов и мельниц [13]. В частности, в «Рассуждениях о первой философии» он писал: «Но подобно тому, как часовой механизм, состоящий из колесиков и отвесов, подчиняется законам природы <...> точно также рассматриваю тело человека в качестве некоего механизма, состоящего из костей, нервов, мышц, сосудов, крови и кожных покровов...» [14, с. 59–60]. Очевидно, что цель подобного сравнения состоит не в том, чтобы доказывать, что тело человека буквально обладает механическими деталями или что нервы – это в действительности такие же трубы, какие используются в механических фонтанах [13, с. 107], но показать, что оно является аналогичным механизмом, будучи составной частью всеобъемлющей механистической Вселенной.

Позднее, французский материалист Жюльен Офре де Ламетри продолжил развитие идей Декарта о человеке как о механизме в своей работе с говорящим названием «Человек-машина» [15]. Согласно де Ламетри, тело человека по аналогии представляет собой большие механические часы с сердцем в качестве главной пружины, которая заводит всю систему. Причем этот биологический механизм устроен совершеннее по сравнению с обычным часовым: если одно из «колесиков» внезапно остановится, это не обязательно повлияет на другие части, что могло бы привести к остановке всего механизма. Например, потеря зрения не вызывает потерю слуха или обоняния и тем более смерть [15, с. 141–142]. Так называемая «человеческая машина» «заводит собственные пружины, а хилус (название некоторых жидкостей в организме животных, в т. ч. человека) подобен часовщику, расположенному внутри тела. Кроме того, де Ламетри утверждает, что человеческое существо – это живой образ вечного движения [15, с. 93, 135]. Но, в то же время, мы понимаем, что однажды его «пружины» и «колеса» неизбежно выйдут из строя, нанося непоправимый урон всему механизму и приводя человека-машину к смерти [15, с. 137].

Следуя за мыслями французских философов, мы можем предполагать, что целое общество так же, как и отдельный человек, представляет собой очередной механизм только высшего порядка, или, по крайней мере, является собранием отдельных человеческих машин, способных к взаимодействию, воспроизведению, саморегуляции и т. д. Как бы то ни было, в механистической Вселенной рассмотренных мыслителей эпохи Нового времени вряд ли возможно представить общество как-то иначе.

Элементарные (химические) аналогии

Механистический подход к представлению общества конечно же не исчерпывает все возможные варианты аналогий с объектами естественнонаучного знания. В настоящий момент нас будут интересовать аналогии, отсылающие к химии, а также к физике элементарных частиц. Весьма интересным представляется тот факт, что мы в состоянии представить противоположные модели общества, основанные на разных трактовках объединения индивидуумов в связанное «общественно-химическое» соединение.

Бельгийский астроном и социолог Адольф Кетле как раз описывал общество людей в качестве «агрегации» или «комбинации», образованной однородными элементами, которые объединяются воедино благодаря действию притягательных сил, одерживающих верх над отталкивающими. Господство сил притяжения основано на достаточном

количестве общих свойств, разделяемых человеческими «элементами»: общий язык, религия, происхождение, нравы; тогда как силы отталкивания представлены личным эгоизмом [16, с. 147-148]. Если последний преодолевает действие сил притяжения, то общество распадается, возникает состояние социальной смерти. Согласно этому описанию, мы представляем, что Кетле моделирует общество по аналогии с химически однородным телом наподобие кусочка металла. Тем не менее, следует признать, что он также его одушевляет, добавляя биологические аналогии с живым существом, который, проходя через стадии развития организма, рождается, взрослеет, достигает зрелости, стареет и умирает [16, с. 148-149]. Здесь нам впервые встречается комплексный подход, сочетающий различные типы аналогий (с объектами живой и неживой природы), более подробно мы разберем его в последующей работе.

Диаметрально противоположную версию социального взаимодействия предложил американский экономист Генри Кэри в своей работе «Основы социальной науки». Для него общество представляет собой комбинацию элементов, которые притягиваются друг к другу благодаря существующим между ними различиям: «В неорганическом мире каждое объединение предполагает под собой движение, в ходе которого различные частицы обмениваются соответствующими свойствами. Таким же образом и в социальном мире каждая ассоциация подразумевает движение: идеи выдвигаются и используются; услуги оказываются и принимаются; товары или вещи подлежат обмену» [17, с. 200]. Неорганические и общественные объединения усиливаются или ослабевают в той мере, в которой различия между их составными элементами увеличиваются или уменьшаются. В случае, когда отсутствуют какие-либо различия между частицами, неорганическое соединение или общество не имеет возможности образоваться.

Итак, в завершение обзора этих двух вариантов элементарных моделей отметим, что общество, каким его описывает Кетле, напоминает цивилизационную модель и изображается наподобие соединения, состоящего из однородных химических элементов с общими свойствами. Следствием такого понимания является, что разные общества будут по природе своей отличаться так же, как плита из меди будет отличаться от оловянной плиты. Чтобы разнородные общества смогли объединиться, необходимо взаимное проникновение, смешение двух культур – точно так же, как при смешении меди с оловом возникает бронзовый сплав [16, с. 150]. Напротив, Кэри в рамках своей концепции предлагает сделать акцент на противоположных свойствах элементов, входящих в общество: социальное объединение может возникнуть аналогично взаимному притяжению разноименно заряженных частиц или притяжению двух магнитов с противоположными полюсами.

Геологические аналогии

Геология представляет собой еще один источник, который используют социальные философы при конструировании внешних аналогий для общественных явлений. В частности, Карл Маркс построил свою материалистическую концепцию истории в определенной степени на параллелях с геологическими формациями. Он использовал термин «*Gesellschaftsformation*» или буквально «общественная формация» [18], чтобы дать наименования стадиям, через которые потенциально проходят все общества в ходе человеческой истории. К слову, данный термин настолько прижился в академическом словоупотреблении, что до сих пор является частью названия целого подхода – формационного. Общественные формации включают первобытнообщинный коммунизм (предыстория), рабовладельческий строй, феодализм, капитализм и предполагаемое коммунистическое общество; каждой из формаций соответствует свой способ

производства. Указанные стадии общественного развития прогрессивно сменяют друг друга по времени так, что более поздняя формация не может предшествовать более ранней (например, капитализм не может быть раньше рабства), делая это точно таким же образом, каким геологические формации, будучи геологическими маркерами времени, последовательно наслаиваются друг на друга в пространстве земной коры согласно закону о суперпозиции [\[19, с. 402, 413; 20, с. 460\]](#).

Мы также в состоянии привести противоположный подход в использовании геологических аналогий. Американский политолог Сэмюэль Хантингтон [\[21, 22\]](#) после событий, связанных с распадом Советского Союза и социалистического лагеря, предложил цивилизационную общемировую общественную модель, которая также частично базируется на геофизических и геологических аналогиях. В частности, он утверждал, что культурные и религиозные различия, которые разделяют человечество на наиболее общие культурные группы людей с предельно широким уровнем культурной идентичности, или цивилизации, будут основным источником конфликтов в эпоху, возникшую после окончания Холодной войны. Цивилизации различаются благодаря таким атрибутам, как язык, история, религия, обычаи, институты и субъективная общественная идентичность.

С одной стороны, цивилизационная модель Хантингтона принимает планетарную форму [\[22\]](#): подобно внутреннему строению Земли она состоит из государства или государств ядра («*core*»), которые создают достаточно сильное магнитное (или гравитационное) поле, способное притягивать похожие в культурном плане общества и отталкивать народы с отличной культурной идентичностью. Притягиваемые страны «тяготеют к цивилизационным магнитам», располагаясь концентрическими кругами, напоминающие концентрические слои Земли [\[22, с. 138, 155-156, 164, 168\]](#).

С другой стороны, чисто геологический термин «линия разлома» («*fault line*») рисует иную модель цивилизаций, которые подобно тектоническим плитам дрейфуют и сталкиваются на границах [\[22, с. 125, 246-265\]](#). Указанные два типа аналогий также помогают американскому политологу выразить две разновидности цивилизационных конфликтов: первый возникает между разными странами ядра, например, между Россией и США как ключевыми странами православной и западной цивилизаций; второй вовлекает общества, находящиеся возле линий цивилизационного разлома, как в случае Югославских войн, имевших место на границах западной, православной и исламской цивилизаций [\[22, с. 207-208\]](#).

Внутренние социальные аналогии

Внутренние аналогии основаны на параллелизме между социальными объектами, один из которых представляет собой шаблон, или модель, для объяснения и (или) интерпретации других социальных объектов. Например, французский философ-постмодернист Жан Бодрийяр уделял много внимания в своих социально-философских исследованиях явлению символического обмена. Этот концепт был выведен по аналогии с практикой потлача Североамериканских индейцев [\[23\]](#). Потлач – это расточительная праздничная церемония одаривания подарками, которая проводится главой племени в отношении других племен, дружественных или враждебных. Цель празднества состоит в том, чтобы демонстративно, через растрату установить превосходство в материальных благах над иноплеменниками. Предполагается, что гости-участники текущего пиршества проведут ответный потлач, который должен быть еще более расточительным и щедрым; в противном случае, ответчику следует признать поражение и зависимость от другого

племени. Если ответчику удастся превзойти в обмене дарами первое племя, то череда празднеств продолжится до тех пор, пока одно из племен не сможет превзойти соперника в растрате даров.

Если следовать за мыслью Бодрийяра, то мы придем к выводу, что сопернический обмен по типу потлача – это ключевая социальная модель, которая описывает функционирование и взаимодействие обществ, способна объяснить значение власти и, как следствие, может быть экстраполирована по аналогии на современные общественные отношения. Так, в ходе глобализации конца XX – начала XXI вв. Запад снабжал развивающиеся страны достижениями своей цивилизации, включая демократию, свободный рынок, производственные технологии и др. Однако, какие социальные блага могли отдать развивающиеся страны Западу взамен? Очевидно, они не могли ответить соответствующим образом, поэтому в рамках логики символического обмена их можно назвать «рабами» западной цивилизации. В отсутствии возможности адекватного ответа может последовать неадекватная реакция: чтобы избавиться от «рабского» статуса, можно пойти на крайнюю меру – отдать «господину» свою жизнь, осознанно приняв смерть. Именно так Бодрийяр объясняет, ставшие всемирно известными, террористические акты-самоубийства 11 сентября 2001 года [\[24\]](#).

Приведем другой яркий пример применения внутренних социальных аналогий. Американский социолог Джордж Ритцер трактовал бизнес-модель ресторана быстрого питания Макдоналдс в качестве «главного примера, парадигмы» по отношению к широкому спектру социальных феноменов. Более того, он ввел в научный оборот новый термин «макдональдизация», который определялся им как «процесс, благодаря которому принципы работы ресторана быстрого питания начинают доминировать во все большем количестве институтов американского общества, как и во всем мире» [\[25, с. 7\]](#). Данные принципы включают эффективность в выполнении задач, измеримость целей и предметов продажи, предсказуемость предоставляемых продуктов и услуг, контролируемость через технологии, которые сводят участие человека к минимуму. Сторонники концепции макдональдизации утверждали, что такие социальные институты, как правовая система США, университеты, Интернет, секс-индустрия, трудовая деятельность в целом уже «макдональдизированы», то есть работают в соответствии с указанными принципами [\[25\]](#).

Макдональдизация – это не единственный пример использования современных бизнес-моделей для интерпретации социальных институтов. В социально-философском обороте можно встретить противоположный термин – «иБэйзация» («eBayization»), который предполагает во главе угла разнообразие, гетерогенность, приключение и удивление в противоположность гомогенности и унификации четырех принципов Макдональдса [\[26\]](#). Не трудно заметить, что термин отсылает к американской транснациональной компании «eBay», которая осуществляет Интернет-продажи разнообразных товаров с помощью своего сайта. В данном контексте мы в третий раз сталкиваемся с дихотомией «гомогенность – гетерогенность» в отношении социальных аналоговых моделей. Остановимся на данном вопросе более подробно.

Вопрос о гомогенности или гетерогенности обществ

По нашему мнению, принимая во внимание рассмотренные социальные концепции, можно установить два типа предпосылок, которые предполагаются при описании и интерпретации общества. С одной стороны, человечество можно представить в виде однородных между собой, или гомогенных, обществ, которые принципиально не отличаются друг от друга: в частности, это социальные модели Гоббса, Кэри, Маркса и

Ритцера, – здесь на первый план выдвигается экономическая составляющая.

Важно сделать пояснение, почему мы отмечаем здесь именно этих мыслителей. В общественном механизме Гоббса важную роль играет экономический фактор – борьба за ограниченные ресурсы, а сама общественная модель потенциально может быть экстраполирована на любые общества. Экономист Кэри, в свою очередь, основывает свою модель на необходимости экономического обмена, вызванным разнородностью входящих в общество элементов-людей, обладающих разными товарами и способными оказывать разные услуги. Любое общество в его представлении будет иметь такое же основание для его образования и, следовательно, не будет иметь принципиальных отличий от другого социального объединения.

У Маркса, конечно, более сложная социальная модель, однако нам важно подчеркнуть, что, согласно формационному подходу, любое общество имеет возможность пройти через соответствующие общественно-экономические формации, а разные общества, принадлежащие одной и той же формации также, не будут иметь существенных, принципиальных отличий по форме организации общества. Иными словами, капиталистическая Англия и капиталистическая Франция будут подобны друг другу, имея аналогичную социальную структуру, включающую те же антагонистические классы (пролетариат и буржуазию), ту же структуру производительных сил. Наконец, у Ритцера концепция макдональдизации сама по себе предполагает всеобщую гомогенизацию общественных институтов в соответствии с бизнес-моделью Макдональдса.

С другой стороны, человечество может представляться разделенным между разнородными, или гетерогенными, обществами, которые, в противоположность ранее сказанному, имеют принципиальные отличия между собой, заключающиеся, как правило, в культурных (цивилизационных) характеристиках. Это концепция иБэизации, общественные модели Кетле, Хантингтона, как, впрочем, и другие многочисленные версии цивилизационного подхода.

Заключение

В чем тогда заключается роль аналогий (как внешних, так и внутренних) при выработке социальных моделей, базирующихся на предпосылках об однородности или разнородности обществ людей? Или, если выйти за рамки дихотомии гетерогенности-гомогенности, можно сформулировать вопрос более широко: в чем состоит причина такого частого задействования мышления по аналогии при выработке социально-философских концепций?

Во-первых, следует сказать, что те или иные аналогии помогают представить модель общества более наглядной и осязаемой. Хотя жизнь каждого человека трудно представить вне общества, само общество представляется людям весьма абстрактно. Если существование отдельного человека, каких-то конкретных людей заметно невооруженным глазом, то как следует описывать общество в целом? Так, социум с государственной организацией, обладающим общественным разделением труда, определенно состоит из каких-то частей, которые проще назвать по аналогии с уже более или менее изученным конкретным объектом, поэтому не случайно, например, мы имеем даже в широком словоупотреблении понятия «государственный механизм», «государственная машина» или «органы государственной власти».

Во-вторых, не меньшую роль играет вопрос об убедительности предлагаемых идей. Общественные модели, выраженные с помощью аналогий, представляются более убедительными, чем если бы они были выражены с использованием чистых абстрактных

понятий, не отсылающих к каким-либо уже знакомым, пользующимся популярностью, научно доказанным идеям. Убедительность достигается за счет той же наглядности, с одной стороны, и благодаря принятию подобия между разными исследуемыми объектами, с другой: возникает представление (или, быть может, иллюзия), что существует всеобщее подобие разнородных объектов, что обнаружена всеобъемлющая модель, способная объяснить явления разного порядка.

В-третьих, следует обратить внимание на то обстоятельство, что аналогии способны придать новизну уже состоявшейся теоретической конструкции. Например, в общественных цивилизационных моделях, как правило, используются общие аналогии, связанные с миром живой природы: цивилизации (или культуры) рождаются, зреют, умирают. Однако Хантингтон в рамках своего представления о цивилизациях обратился к другому типу аналогий, который не был характерен для цивилизационного подхода. Геологические внешние аналогии позволили ему выставить уже давно бывшее в употреблении представление о цивилизациях в новом свете. Другой пример еще более очевиден: использование Ритцером всемирно популярного общепита для выработки идеи глобальной макдональдизации.

Вторичны ли аналогии по отношению к указанным посылкам о гомогенности или гетерогенности обществ? Скорее всего, ответ будет зависеть от того, насколько сильной является роль мышления по аналогии при выработке конкретной социальной модели. В случае механицизма Гоббса важным фактором является стремление построить всеобъемлющую механистическую картину мира, которая затрагивает явления разного порядка: мир неживой природы, органический мир, общество. Следовательно, механистический подход сам определяет универсальность различных человеческих обществ по отношению друг к другу.

Однако, социальные философы (и, скорее всего, мы не ошибемся, если скажем, что таковых окажется большинство) также используют аналогии и для понятийного «окрашивания» весьма абстрактного представления об однородности или разнородности обществ людей и, как мы заметили, придания ему оригинальности и убедительности. Нельзя сказать, что у Маркса, как и у Хантингтона аналогии с науками о Земле играют основополагающую роль в их соответствующих общественных моделях. Марксистская социальная концепция простирается в идейном отношении далеко за рамки подобия между геологическими формациями и общественно-экономическими формациями. Однако эта аналогия позволяет лучше выразить идею универсальности исторических этапов, через которые проходит человечество, только каждое общество будет делать это со свойственной ему спецификой.

Наконец, обратим внимание и на вопрос, который следует из проведенного различия между аналогиями в отношении источника параллелизма: являются ли внутренние социальные аналогии более прогрессивной формой выражения мысли по отношению к внешним аналогиям? На наш взгляд, частое обращение социальными философами к внешним аналогиям также вызвано стремлением сформулировать такое представление об обществе, которое находилось бы в соответствии с естественнонаучным знанием, которое на протяжении столетий представляло собой образец для подражания и давало надежду открытия всеобъемлющей теории, способной объяснять и описывать любые явления, в том числе социальные. Об этом ярко свидетельствуют механистические, элементарные, некоторые организмические (например, [\[27\]](#)) общественные модели. Однако, по мере того как происходила эмансипация обществознания от естествознания, в социальной философии в итоге и оформилась тенденция по нахождению аналогий,

основанных на явлениях внутри самого общества. Не случайно общественные модели Бодрийяра, Ритцера более поздние по времени. Вместе с тем следует иметь в виду, что внутренние общественные аналогии хотя и являются следствием отмеченного высвобождения, они все-равно остаются аналогиями, которые, как мы отмечали в самом начале, носят по своей природе вероятностный характер. Так, может ли концепция Макдональдизации быть актуальной в 20-е годы XXI века, когда имеют место высказывания, что эпоха глобализации, наступившая после окончания Холодной войны, подошла к завершению [28]? Похоже ей не удалось пройти проверку временем.

Библиография

1. Bailer-Jones D. *Scientific Models in Philosophy of Science*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.
2. Семенов Ю.И. Проблема социальной реальности // *Философия и общество*. 2015. № 3–4 (77). С. 51–75.
3. Weber M. *Economy and society: an outline of interpretive sociology*. Berkley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1978.
4. Cohen B. *Analogy, Homology, and Metaphor in the Interactions between the Natural Sciences and the Social Sciences, Especially Economics // History of Political Economy*. 1993. Vol. 25 (suppl_1). Pp. 5-44.
5. Kaufmann L. & Clément F. *How Culture Comes to Mind: From Social Affordances to Cultural Analogies*. *Intellectica*. 2007. No. 2-3 (46-47). Pp. 221-250.
6. Grinin L.E., Korotayev A.V. & Markov A.V. *Biological and Social Phases of Big History: Similarities and Diversities of Evolution Principles and Mechanisms // Evolution: A Big History Perspective*. Volgograd: 'Uchitel' Publishing House, 2011. Pp. 158-198.
7. Lempert D. *Classifying cultures and identifying cultural identities by relations in groups: Drawing from models in psychology and ecology // Social Evolution & History*. 2014. Vol. 13. No. 1. Pp. 99-134.
8. Mouton N. *Do Metaphors Evolve? The Case of the Social Organism // Cognitive Semiotics*. 2014. Vol. 5. No. 1-2. Pp. 312-348.
9. Offer J. *A new reading of Spencer on 'society', 'organicism' and 'spontaneous order'*. *Journal of Classical Sociology*. 2015. Vol. 15. No. 4. Pp. 337-360.
10. Нехамкин В.А. Внешние аналоговые модели в социальном познании: причины возникновения, типология, перспективы использования // *Социум и власть*. 2019. № 1 (75). С. 21–30.
11. Комиссаров И.И. Внешние аналогии в социально-философском моделировании: разносторонность подхода // *Философия и общество*. 2019. № 2 (91). С. 62–78.
12. Hobbes Th. *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury*. Vol. II. *Philosophical rudiments concerning government and society*. London: John Bohn, 1841.
13. Descartes R. *The Treatise on Man // Descartes R. The World and Other Writings*. Cambridge University Press, 2004. Pp. 99-169.
14. Descartes R. *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*. Oxford University Press, 2008.
15. La Mettrie J.O. de. *Man a machine*. Chicago: The open court publishing co, 1912.
16. Кетле А. *Социальная система и законы, ею управляющие*. Москва: Либроком, 2012.
17. Carey H.Ch. *Principles of social science*. Vol. 1. Philadelphia: J.B. Lippincott & co., 1858.
18. Marx K. *Zur Kritik der politischen Ökonomie: Erstes Heft*. Berlin: Dietz, 1958.

19. Маркс К. наброски ответа на письмо В.И. Засулич // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 19. Москва: Госполитиздат, 1961. С. 400–421.
20. Маркс К. Экономическая рукопись 1861–1863 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 47. Москва: Политиздат, 1973.
21. Huntington S.Ph. The Clash of Civilizations? // Foreign Affairs. 1993. Vol. 72. No. 3. Pp. 21-49.
22. Huntington S.Ph. The Clash of Civilizations and the remaking of word order. New York: Simon & Schuster, 1996.
23. Baudrillard J. Symbolic exchange and death. London: SAGE Publications, 1998.
24. Baudrillard J. The spirit of terrorism // Baudrillard J. The spirit of terrorism and other essays. London and New York: Verso, 2012. Pp. 1-34.
25. Ritzer G. (ed.). McDonaldization: the reader. London: Sage Publications Ltd, 2002.
26. Ahuvia A. & Izberk-Bilgin E. Limits of the McDonaldization thesis: eBayization and ascendant trends in post-industrial consumer culture // Consumption Markets & Culture. 2011. Vol. 14. No. 4. Pp. 361-384.
27. Spencer H. The social organism. // Spencer H. Essays. Vol. 1. London: Williams and Norgate, 1901. Pp. 265-307.
28. Paul T.V. The Specter of Deglobalization // Current History. 2023. Vol. 122 (840). Pp. 3-8.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предметом исследования статьи «Внешние и внутренние аналогии в социально-философском познании в контексте проблемы гомогенности-гетерогенности обществ» выступает гуманитарное познание и роль, которую играют в нем умозаключения по аналогии. Целью своей работы автор видит рассмотрение различного спектра аналогий, присутствующих в социально-философских теориях. Автор различает внешние и внутренние аналогии в социальном познании, анализирует их особенности при построении соответствующих моделей общества.

Методология исследования состоит в сравнительном анализе социально философских теорий с позиции использования в них аналогий, классификации и типизации различных вариантов этого мыслительного приема.

Актуальность конкретной статьи заключается в том, что в дальнейшем она должна стать основой для более фундаментального исследования, посвященного различным мыслительным приемам, используемым философией при осмысления общества.

Научная новизна представленной работы заключается в выяснении причин частого задействования мышления по аналогии при выработке социально-философских концепций. В результате проведенного анализа, автор выявляет несколько таких факторов: 1) модель общества, репрезентируемая с помощью аналогии, выглядит более наглядной и осязаемой, 2) такая модель более убедительная, 3) аналогии способны придать новизну уже состоявшейся теоретической конструкции.

Стиль статьи характерен для научных публикаций в области гуманитарных исследований. Автор четко формулирует ключевые тезисы статьи и логически последовательно их аргументирует.

Структура и содержание работы полностью раскрывают заявленную тему. Автор

начинает рассмотрение аналогии в социально философском познании с обозначения двух крайних позиций по отношению к ней. Первая, представленная Ю.И. Семеновым, приветствует широкое использование биологических аналогий при осмыслении общества. Вторая, связанная с именем Макса Вебера, призывает исследователей к осторожности в использовании аналогий при размышлении об обществе, поскольку они могут увести по ложному пути видимой схожести процессов, искажающему природу осмысливаемого феномена.

Далее автор предлагает различать внешние и внутренние аналогии. Внешние, основываются на сопоставлении процессов, протекающих в обществе с несоциальными процессами, характерными для живой и неживой природы. Автор различает в этой группе механические аналогии, рассматривая их на примере осмысления общества Т. Гоббсом, Р. Декартом, Ж.О. де Ламетри, химические аналогии, используемые А. Кетле и Г. Кэри, геологические аналогии, характерные для К. Маркса и С. Хатингтона.

Внутренние социальные аналогии, основывающиеся на параллелизме между социальными объектами, один из которых представляет собой шаблон, или модель, для объяснения и (или) интерпретации других социальных объектов, автор анализирует на примерах работ Ж. Бодрийяра и Дж. Ритцера.

В заключении статьи автор связывает разные типы аналогий с разными типами восприятия единства общественной жизни. Оценка ее как гомогенной, подталкивает автора социально-философской модели к иллюстрации исследуемых процессов с помощью внешних аналогий, акцентирование же гетерогенности общества влечет за собой внутренние аналогии.

Библиография статьи включает 28 наименований работ, большая часть из которых является работами современных зарубежных авторов.

Представленная статья может быть полезной для систематического изучения социальной философии и философии науки. Статья рассчитана на читателей, имеющих базовые знания в области истории философии и социальной философии.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Гавриш А.Д., Гуляева Е.В., Компанеева Л.Г. — Апелляция к будущему в массовой коммуникации //

Философская мысль. – 2023. – № 11. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.11.68821 EDN: VZEVNS URL:

https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=68821

Апелляция к будущему в массовой коммуникации

Гавриш Алеся Дмитриевна

ORCID: 0000-0002-4791-5852

кандидат филологических наук

старший преподаватель кафедры лингвистики и межкультурной коммуникации, Волгоградский институт управления – филиал РАНХиГС

400078, Россия, Волгоградская область, г. Волгоград, ул. Герцена, 10, ауд. 407



✉ prostozachem@mail.ru

Гуляева Евгения Вячеславовна

ORCID: 0000-0003-1605-8576

кандидат филологических наук

доцент, заведующий кафедрой лингвистики и межкультурной коммуникации, Волгоградский институт управления – филиал РАНХиГС

400078, Россия, Волгоградская область, г. Волгоград, ул. Герцена, 10, ауд. 407



✉ guevgenia@yandex.ru

Компанеева Людмила Геннадьевна

ORCID: 0000-0001-8328-013X

кандидат педагогических наук

доцент, кафедра лингвистики и межкультурной коммуникации, Волгоградский институт управления – филиал РАНХиГС

400078, Россия, Волгоградская область, г. Волгоград, ул. Герцена, 10, ауд. 407



✉ kompaneyeva@mail.ru

[Статья из рубрики "Связь времен"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.11.68821

EDN:

VZEVNS

Дата направления статьи в редакцию:

27-10-2023

Аннотация: В статье в рамках системного подхода рассматривается категория будущего времени с позиций таких научных дисциплин как философия, дискурсивная лингвистика, теория коммуникации, психология, методология науки. Авторы проводят дефиниционный анализ понятий, относящихся к способности человека предвосхищать предстоящие события (интуиция, предчувствие, догадка, гипотеза, предположение, предсказание, прогнозирование, пророчество). На материале англоязычных и русскоязычных текстов в СМИ авторы показывают, что будущее зачастую является субъективированной информационной базой для обращения публичных личностей, в том числе и политиков, к массовой аудитории. Вероятно, это связано с большими закономерностями функционирования психики человека, а также с тем фактом, что существует константный общественный запрос на информацию, апеллирующую к категории будущего времени, мало зависящий от культурно-исторической специфики. В результате проведенного исследования авторы приходят к выводам о том, что пророчество может пониматься как акцентированное будущее, аксиологически сверхценная точка отсчета, задел для будущих дискурсивных связей. К свойствам пророчества можно отнести широкий эмоциональный диапазон, который, как правило, подается в компактной форме, но потенциально практически не ограничен. Аксиология пророчеств включает в себя способность сокращать зону интактной неопределенности, или модифицировать ее. Пророчества в значительной степени обеспечивают эмоционально-значимое бытование неотторгаемой информации, не имеющей большинства характерных признаков связи с настоящим или прошлым. Перспективой дальнейшего изучения такого феномена как «пророчество» является его более глубокое философское осмысление.

Ключевые слова:

медиасреда, массовая коммуникация, время, будущее, интуиция, предположение, гипотеза, прогнозирование, пророчество, предсказание

Введение

Будущее как ещё не наступивший, но ожидаемый момент времени, всегда вызывало у человека живой интерес и желание предугадать предстоящие события. Одной из распространённых философских точек зрения является понимание будущего как способности человека к предвосхищению и ожиданию, присутствующей в настоящем времени только в сознании или душе человека [1]. Подобные определения, в конечном счёте, опираются на рационально-материалистическое восприятие. Сложность осмысления будущего породила существование взаимоисключающих мнений о том, что будущее является либо заранее предопределённым (детерминизм) [2, с. 631-632], либо непредопределённым, т. к. люди сами способны его творить (индетерминизм) [3]. Американский философ А. Грюнбаум констатирует наличие определенных физических условий в действительном мире, по которым мы можем предсказывать будущее [4]. Объективность процесса протекания времени неотделима от антропоцентрического проживания времени, рефлексивного «проникновения» в него. Наши индивидуальные целеполагания неизбежно, в силу многих факторов, связаны со временем, неотторжимо сопряжены с ним. Пожалуй, нет такого целеполагания, которое можно было бы отделить

от времени: «к какого рода началу и к какого рода причине происходит в этом случае восхождение, к тому ли, которое имеет характер материи, или целевой причины, или причины движущей, это надо рассмотреть с особенным вниманием» [5, с. 205].

Отметим, что цель нашего исследования можно сформулировать как попытку продемонстрировать существование связи между массивами информации, способами обращения к ним и наличием в этом процессе актуализирующего фактора времени. Полагаем, что существуют способы обращения к массивам информации, которые обладают рядом специфических черт, позволяющих выделить их в особую группу. Формально эти способы можно определить как отчасти использующие в качестве аргументационной базы информацию, напрямую не соотносящуюся ни с прошлым, ни с настоящим. Необходимо также признать, что причинность порождаемых ими взаимодействий по крайней мере смещена к будущему в такой степени, что в них отсутствуют некоторые характерные признаки обращения к информации, дискурсивно связанной с настоящим и прошлым. К таким способам обращения к массивам информации можно отнести интуицию (интуитивное предчувствование), пророчество, предсказание, прогнозирование, предвосхищение, формулирование предположения и допущения, построение гипотезы. Рассмотрим данные явления подробнее.

Обзор основных понятий

Под интуицией обычно понимается мыслительный процесс поиска непосредственного знания среди не связанных логически (или недостаточных для получения логического вывода) доказательств, приводящий к прямому усмотрению и нахождению истины [6, с. 157, 180]. Коррелирующим психологическим явлением является так называемый инсайт – пронзительность, неожиданное мгновенное осознание сути проблемы и нахождение способов её решения [6, с. 180]. Исследователи отмечают, что способности интуитивного чувствования связаны не только с приобретением конкретного опыта, но и с общим уровнем развития личности. Наличие интуиции не рассматривается как патологическое свойство психики, интеллектуальной деятельности, это естественная человеческая способность приходить к выводам, опираясь на информацию, которая для решения проблемы является недостаточной, неполной [7, с. 262]. Предположение является «обобщающим названием для аксиомы, постулата, теоремы и гипотезы» [8]. Оно понимается как положение, временно принимаемое за возможно истинное до тех пор, пока не установлена истина [9, с. 25]. Допущение – это такой компонент теории, который нельзя проверить эмпирически [10]. Допущение в контексте теории коммуникации может рассматриваться как предположение о верности чего-либо [11]. Гипотеза представляет собой обоснованное предположение, выдвигаемое с целью выяснения свойств и причин исследуемых явлений или вероятностное предположение о причине каких-либо явлений [9, с. 7]. Прогноз может пониматься как научно обоснованное суждение о возможных состояниях объекта в будущем [12]. Научное предвидение – отражение сознанием будущих событий и ситуаций, определяемых знанием физических и социальных законов, а также принципов развития мышления [13, с. 124]. Таким образом, можно отметить, что вышеперечисленные понятия имеют научное обоснование, широко применяются учеными в методологии самых разнообразных гуманитарных, технических и естественно-научных дисциплин.

Отдельно изучим понятия «предсказание» и «пророчество» как коммуникативные феномены, потенциально выделяемые в медиатекстах при анализе медиадискурса.

Предсказание рассматривается учеными-филологами как разновидность коммуникативного действия, в содержании которого можно выделить достаточно категоричное утверждение о том, что произойдет в будущем. В. И. Карасик отмечает, что предсказания могут быть рационально обусловленными и интуитивно порождаемыми, формулируются в такой форме, которая допускает неоднозначную интерпретацию [14, с. 30]. По мнению В. И. Карасика, предсказаниям могут противопоставляться пророчества, выражающие божественное послание [14]. В контексте данного исследования мы разделяем понятие религиозного пророчества и пророчества в широком смысле слова. Вне контекста религиозного дискурса мы понимаем пророчество как декларацию высокой степени личностной уверенности в событиях, относящихся к будущему без отсылки к вероятностному характеру такого суждения. Интересным является и понятие самосбывающегося (самоисполняющегося) пророчества. Социолог Р. К. Мертон ввел данное понятие с целью описать ложное определение ситуации, вызывающее поведение, которое делает изначально ложное представление верным. Согласно данному понятию, если кто-то определяет ситуацию как реальную, то она будет реальной в своих последствиях [15, с. 38–45], [16].

Некоторые аспекты языкового осмысления времени

Грамматическая категория времени присутствует и отражается в большинстве языков мира [17, с. 108]. При этом момент речи принимается как точка отсчета для различения грамматических времён. Прошлое определяется как происшедшее до момента речи, настоящее имеет началом момент речи, а будущее в большинстве случаев имеет точкой отсчета момент окончания речи [18]. Наше мироощущение неразрывно связано с протеканием настоящего времени. Собственно переход от прошлого к настоящему, или от настоящего к будущему не обозначается никаким отдельным термином. Т. Ю. Денисова отмечает: «Когда не происходит никаких изменений в нашем мышлении (восприятии), или когда мы не замечаем их, между одним «теперь» (началом) и другим «теперь» (концом) для нас нет никакого промежутка, и два «теперь» сливаются воедино» [19, с. 104]. В большинстве языков выделяются особые языковые единицы, которые позволяют относительно точно описывать время и его дискретность (миг, момент, мгновение, год, неделя, эпоха, и т. п.).

Мы обнаружили, что в массовой коммуникации имеются определенные тенденции апелляции к будущему как к источнику информации (весьма разнообразно реализуемые), а также наблюдается тенденция к неявному включению будущего в причинно-следственные связи с настоящим или прошлым. Вероятностный характер такого рода причинно-следственных связей, как правило, не декларируется. В массовой коммуникации наблюдается активное привнесение в ее актуальную часть информации, имеющей гораздо большую связанность с будущим, нежели с прошлым или настоящим. Неизбежность наступления будущего, при этом, служит как бы некоторой гарантией того, что такого рода информация не является ложной. В качестве примера приведем слова Н. С. Хрущева, произнесенные им на XXII съезде КПСС: *«нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме»* [20]. В данном высказывании можно выделить утвердительную (ассерторическую) модальность, которая выражает суждения адресанта, не подкрепленные какими-либо доказательствами. В предложении отсутствует перформативная формула «я знаю, что...» или «я думаю...» [21, с. 96]. Помимо этого, в такой формулировке наблюдается значительный интерпретационный потенциал [22, с. 193], т. к. в ней напрямую не указано, какое именно из имевшихся на тот момент

поколений доживет до «коммунизма». Также слово «поколение» само по себе обладает высоким потенциалом для интерпретации. В 1960 году под этим словом в широком смысле понималась «совокупность родственников одинаковой степени родства по отношению к общему предку», а в переносном смысле это слово обозначало «совокупность людей близкого возраста, живущих в данное время» [23],[24]. Выбором такой формы высказывания адресант указывает на то, что событие неизбежно произойдет, что достаточно типично для массовой коммуникации того времени. В Советском Союзе господствовала материалистическая естественно-научная универсальная идеология с рационально-материалистическим подходом к формированию общественно-значимых суждений [25]. В советской пропаганде старались избегать формулировок, воспринимающихся аудиторией как пророчество. Пророчества в целом считались неприемлемыми для формирования общественного мнения. Тем не менее, именно такая речевая формула с апелляцией к будущему была использована и даже стала впоследствии аргументационной основой для множества иерархически зависимых суждений. Эту фразу активно распространяли в СМИ, не подвергали критике, включили в базис идеологических построений и морально-этических норм.

В современных реалиях в российском медиадискурсе СМИ активно публикуют различные высказывания В. В. Жириновского, в которых не наблюдается прямое обращение ни к прошлому, ни к настоящему. При этом, в заголовках и описаниях новостных статей его суждения такого рода обозначают как пророчества. К примеру, новость с заголовком «*В Сети расходится пророчество Жириновского о конфликте в Израиле*» содержит следующее категоричное высказывание Владимира Вольфовича: «*У Израиля нет будущего. Они не устоят ни в мирном варианте, ни в силовом варианте*» [26]. В данном случае первое предложение содержит слово «будущее», а второе предложение относится к категории будущего времени с грамматической точки зрения. В качестве другого примера приведем новость с заголовком «*В Сети вспомнили "пророчество" Жириновского об Украине и Ближнем Востоке*». В самом тексте статьи содержится интерпретация слов В. В. Жириновского «*Жириновский предсказывал, что к 2024 году все забудут про Украину из-за конфликта на Ближнем Востоке*» и его цитата «*К 2024 году вспыхнет конфликт на Ближнем Востоке, и все просто забудут, что такое Украина*» [27]. Журналист-автор статьи воспринял высказывание В. В. Жириновского как предсказание. В приведенной в статье цитате нет смягчающих категоричность высказывания слов, но имеются глаголы, стоящие в форме будущего времени «вспыхнет» и «забудут». Отметим, что аудитория продемонстрировала положительную реакцию на статью, 3281 пользователь сайта одобрил содержание статьи. В комментариях под этой новостью не наблюдалось желания аудитории вступить в развернутую полемику с автором статьи.

Полагаем, что в обществе в значительной степени независимо от существующей системы ценностей (идеологии) имеется значимый запрос на информацию, апеллирующую к категории будущего времени. К примеру, в США традиционно отмечается так называемый «День сурка», ставший в последние годы значимым медийным событием. В этот день сурка извлекают из норы и наблюдают за его поведением. На основании действий животного делают предсказания о близости наступления весны [28, с. 136-140]. Небезынтересно отметить, что несовпадение результатов этих предсказаний с реалиями не вызывает у американцев отторжения и критического отношения к празднику, событие по-прежнему является значимой частью американской культуры. Также в американских СМИ существует традиция озвучивать астрологические прогнозы, относящиеся к развитию ситуации на финансовом рынке. Такие прогнозы представляют собой особый

сегмент так называемой альтернативной аналитики [29]. Большой популярностью пользуются онлайн-ресурсы по предсказаниям финансового характера. Нами был обнаружен англоязычный сайт «Института космологической экономики», содержащий следующее описание: «*Institute of cosmological economics. Predictive financial technologies. New scientific paradigm of market forecasting*» [30]. На сайте содержится большое количество таких элементов как мистические символы и анимированных изображения, гиперссылки, онлайн-версии книг и статьи на тему предсказаний. Информация, размещенная на сайте, в основном представляет собой астрологические расчеты вероятности успешности торговли чем-либо (валютой, зерном, программным обеспечением, и т. д.). Использование подобной информации, апеллирующей к будущему времени, по нашему мнению, является традиционным для США, такая информация не подвергается развёрнутому критическому анализу, ретранслируется в СМИ, отчасти вводится в ритуализованную квазирелигиозную традицию, вокруг неё не возникает полноценная дискуссия, при ее подаче не делается акцент на вероятностном характере такой информации.

Результаты и обсуждение

Феномен принятия некоторой информации «из будущего» в качестве неотторгаемого и аксиологически значимого явления, вероятнее всего, обусловлен универсальными парадигмами мировосприятия и мироощущения. Такие парадигмы, на наш взгляд, необходимо включают в себя интуитивные взаимодействия, которые можно определить как внедискурсивные. В рамках подобных взаимодействий пророчество как вербально выраженная и оформленная информация находится за пределами привычных схем критического осмысления, основанных на формальных логических принципах. Пророчество находится вне категориальной схемы «истинно-ложно-не определено» [31]. При этом, дезактуализация аргументационной базы в рамках пророчества не происходит из-за ее крайней редуцированности, или нахождения вне области, доступной для критики со стороны целевой аудитории.

Почему же пророчества так воспринимаются массовой аудиторией? Они связаны с наступлением будущего, а оно, с точки зрения чувственного восприятия, неизбежно наступает. Таким образом, это выводит пророчество за рамки восприятия настоящего, несмотря на форму подачи. В качестве возможных причин бытования пророчеств можно выделить следующие: потребности аудитории (в том числе целевой), потребности адресанта, наличие зоны интактной неопределенности (связанной с наступлением будущего) и закономерностей ее трансформации, эмоционально-когнитивная обусловленность восприятия времени как системообразующего фактора. Аксиология пророчеств включает в себя способность сокращать зону интактной неопределенности, или модифицировать ее. Пророчества в значительной степени обеспечивают эмоционально-значимое бытование неотторгаемой информации, не имеющей большинства характерных признаков связи с настоящим или прошлым. Пророчество не продуцирует явную парадоксальность при обращении к будущему, что подтверждается характерными реакциями массовой аудитории.

По нашему мнению, можно вполне корректно говорить о «привычном будущем» как о неизбежно наступающем, ожидаемом, легко прогнозируемом, общераспространенном. Д. Юм в трактате «Исследование о человеческом познании» справедливо отмечал: «Привычка есть великий руководитель человеческой жизни. Только этот принцип и делает опыт полезным для нас и побуждает нас ожидать в будущем хода событий, подобного тому, который мы воспринимали в прошлом» [32]. Констатация наличия

«привычного будущего» возможна в рамках практически любой лингвокультуры. «Привычное будущее» и «пророчество» взаимодействуют, взаимопроникают, причем этот процесс специфически не оформляется в речи. «Пророчество» в отличие от «привычного будущего», в определенном смысле представляет собой акцентуированное будущее, аксиологически сверхценную точку отсчета, задел для будущих дискурсивных связей.

В целом, следует отметить, что пророчество не может однозначно всецело определяться текущими реалиями дискурса. Актуальность пророчества в значительной части внедискурсивна. Сохранение в пророчестве элемента (элементов) неопределенности, вероятно, является необходимым. С другой стороны, мы должны констатировать, что в информационном потоке, продуцируемом СМИ, пророчество воспринимается массовой аудиторией как естественное, нераздражающее и неотторгаемое явление. В качестве специфического свойства пророчества можно отметить очень широкий эмоциональный диапазон (в том числе, связанный с собственно интерпретационным потенциалом, но не исчерпывающийся им), который, как правило, подается в компактной форме, но практически не ограничен.

Заключение

Подводя итоги проведенного исследования, необходимо отметить следующее. Можно уверенно констатировать существование общественного запроса на информацию, апеллирующую к категории будущего времени. Этот запрос, скорее всего, мало зависит от исторической и лингвокультурной специфики, является достаточно характерным и традиционным. Вероятно, обращение к массивам информации «из будущего» связано с масштабными закономерностями психологии человека и восприятием времени как системообразующего фактора. Скорее всего, такого рода обращение к информации, связанной с будущим, его форма, включенность в систему общественных отношений, – будут претерпевать мало изменений даже с учетом прогрессирующей цифровизации.

Пророчество может пониматься как декларация высокой степени личностной уверенности в событиях, относящихся к будущему, без отсыла к вероятностному характеру такого суждения. Пророчество стало неотъемлемой частью текстов в массовой коммуникации и, вероятнее всего, будет оставаться таковым. Пророчество характеризуется неоконченностью «жизненного цикла». Оно имеет «открытую дату» конечной актуализации – наступление предсказанных событий. Коммуникативный феномен «пророчество», обнаруживаемый в СМИ, требует дальнейшего рассмотрения со стороны ученого сообщества, так как его проблематика локализуется на стыке разных научных дисциплин. Перспективой дальнейшего изучения пророчества является его более глубокое философское осмысление.

Библиография

1. Акулов А. С. Сверхкраткий философский словарь: краткое изложение книги «Буквы философии». СПб., 1999. 52 с.
2. Сачков Ю. В. Детерминизм // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2010. 741 с.
3. Лебедев С. А., Кудрявцев И. К. Детерминизм и индетерминизм в развитии естествознания // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2005. № 6. С. 3–20.
4. Грюнбаум А. Философские проблемы пространства и времени / пер. с англ. Ю. Б. Молчанова. М.: ЛИБРОКОМ, 2010. 568 с.
5. Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. / сост. С. И.

- Еремеев. СПб.: Алетейя, 2002. 832 с.
6. Большой психологический словарь / под ред. Б. Г. Мещерякова, В. П. Зинченко. М.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2003. 672 с.
 7. Весткотт М. Р. Интуиция. Психологическая энциклопедия / под ред. Р. Корсини и А. Ауербаха. СПб.: Питер, 2003. 1094 с.
 8. Жмуров В. А. Большая энциклопедия по психиатрии. М.: Джангар, 2012. 864 с.
 9. Синюк А. И., Яковлева Е. В. Краткий словарь основных логических понятий: учебно-методическое пособие для преподавателей и студентов вузов. Нижнекамск: изд-во НМУ, 2008. 39 с.
 10. Мацумото Д. Человек, культура, психология. Удивительные загадки, исследования и открытия / пер. с англ. О. Голубевой и др. СПб.: Прайм-ЕВРОЗНАК, 2008. 668 с.
 11. Романова Н. Н., Филлипов А. В. Словарь. Культура речевого общения: этика, прагматика, психология. М.: ФЛИНТА, 2021. 304 с.
 12. Светульников И. С., Светульников С. Г. Методы социально-экономического прогнозирования (в 2 т.). Т.1. Теория и методология: учебник и практикум для вузов. М.: Юрайт, 2023. 351 с.
 13. Данакари Л. Р. Интуитивное познание и научное предвидение как методы эпистемологического исследования // Logos et Praxis, 2015. №2. С. 123–127.
 14. Карасик В. И. Предсказание как коммуникативный поступок // Коммуникативные исследования, 2017. №3 (13). С. 30–46.
 15. Хаустов Д. С. Теорема Томаса: жизнь одной идеи // Идеи и идеалы, 2014. №3 (21). С. 38–45.
 16. Мертон Р. Социальная теория и социальная структура. М.: АСТ, 2006. 873 с.
 17. Козлова Л. А. Сравнительная типология английского и русского языков: учебное пособие. Барнаул: изд-во АлтГПУ, 2019. 180 с.
 18. Ахманова О. С. Словарь лингвистических терминов. М.: Едиториал УРСС, 2004. 571 с.
 19. Денисова Т. Ю. Онтология времени у Аристотеля // Идеи и идеалы, 2017. №3 (33). С.100–110.
 20. XXII съезд КПСС // Федеральный портал Истории России «История.РФ». URL: <https://histrf.ru/read/articles/xxii-siezd-kpss-event> (дата обращения: 12.10.2023)
 21. Юрьева Е. В. Особенности реализации модальности в слоганах социальной рекламы // Актуальные вопросы современной филологии и журналистики, 2018. №4 (31). С. 92–100.
 22. Булыгина Е. Ю., Трипольская Т. А. Динамические процессы в содержании эмоциональных концептов «Зависть» и «Ревность» в славянских и романо-германских языках // Русин, 2015. №3 (41). С. 191–209.
 23. Ожегов С. И. Словарь русского языка. М.: ГИС, 1960. 900 с.
 24. Поколение // Большой онлайн словарь значений слов русского языка «Значение слова». URL: <https://znachenie-slova.ru/поколение> (дата обращения: 20.10.2023)
 25. Сосковец Л. И. Феномен советского антирелигиозного агитпропа // Вестник ТГУ, 2005. № 288. С. 189–199.
 26. В Сети расходится пророчество Жириновского о конфликте в Израиле. Новость от 07.10.2023 // Сетевое издание «Аргументы и Факты». URL: [#](https://aif.ru/incidents/vladimir_zhirinovskiy_sdelal_prorochestvo_o_konflikte_v_izraile) (дата обращения: 20.10.2023)
 27. В Сети вспомнили «пророчество» Жириновского об Украине и Ближнем Востоке.

- Новость от 09.10.2023 // Сетевое издание «РИА Новости». URL:
<https://ria.ru/20231009/zhirinovskiy-1901388253.html> (дата обращения: 20.10.2023)
28. Кошкина Е. Н. Российская и американская культура: традиции и обычаи в сравнении // Теория и практика современной науки, 2020. №3 (57). С. 136–140.
29. Скрынникова А. Заработать на звездах: как финансовая астрология применяется в инвестициях. Новость от 13.01.2023 // Сетевое издание «forbes.ru». URL:
<https://www.forbes.ru/investicii/483564-zarabotat-na-zvezdah-kak-finansovaa-astrologia-primenaetsa-v-investiciah> (дата обращения: 20.10.2023)
30. Institute of Cosmological Economics. URL:
<https://www.cosmoeconomics.com/EZ/ice/ice/about.php?PHPSESSID=r51d0ekbko37u4p2pd3njqjbqo> (дата обращения: 20.10.2023)
31. Гавриш А. Д., Компанеева Л. Г., Гуляева Е. В. Категоризация информации в современной медиасреде // Наукосфера, 2022. № 11. С. 327–330.
32. Юм. Д. Исследование о человеческом познании. Глава V. Часть 1. / пер. С. И. Церетели. М.: Прогресс, 1995. 240 с.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Автор рецензируемой статьи, безусловно, прав в том, что интерес к будущему и стремление апеллировать к нему как к «источнику информации» всегда был характерен для человека. Можно добавить, что подобный интерес становился особенно живым в переходные эпохи, когда определённый «образ будущего» (словосочетание, присутствующее в ряде последних выступлений Президента) становится важнейшим мотивом деятельности больших социальных общностей. В рецензируемой статье анализируется феномен обращения к будущему в сфере массовой коммуникации, и такая постановка вопроса заслуживает поддержки, поскольку обнаруживающиеся в этой сфере настроения захватывают как раз широкую сферу читателей, слушателей, зрителей, что не может не влиять на эволюцию общественного сознания. Хотя автор и упоминает о том, что построение «образа будущего» может осуществляться различными «инструментами», в том числе, соответствующими строгим требованиям логического мышления, в статье идёт речь, главным образом, о тех способах представления будущего, которые можно охарактеризовать как «методологически сниженные», то есть не отвечающие требованиям научно-теоретического мышления: «интуитивное предчувствование» (?), «пророчество, предсказание, прогнозирование, предвосхищение, формулирование предположения и допущения, построение гипотезы». Как видим, автор не указывает, например, на то, что «гипотеза» может быть обоснованной (исходящей из известной совокупности фактов и учитывающей тенденции развития общества), а может быть и произвольной. Конечно, автор мог бы возразить, что речь идёт именно о сфере массовой коммуникации, далёкой от требований научной обоснованности, но ни одна сфера общественного сознания не существует изолированно, и от возможности использования научных методов прогнозирования в определении интересов и предпочтений участников массовой коммуникации в существенной степени зависит конструктивность формирующихся общественных настроений и способность общества в целом преодолевать возникающие проблемы. Главным концептуальным недостатком рецензируемой статьи представляется то, что автор почему-то вообще не вспоминает о целеполагающем характере человеческой

деятельности как необходимой предпосылке появления «информации из будущего». Достаточно напомнить, что уже Аристотель выделял целевые (конечные) причины в качестве одного из факторов поведения человека, правда, антично-средневековое мировоззрение их «универсализировало», распространяло и на природу, но вряд ли это может быть основанием для сомнений проницательности Стагирита, ведь моделью для его анализа, по единодушному мнению специалистов, выступала именно человеческая деятельность. Следует заметить, что автор вообще недостаточно использует наследие классической философии, в частности, когда он говорит о «привычном будущем», имя Д. Юма, кажется, «просится на язык», но автор его почему-то также не произносит. Он говорит, главным образом, о «психологических закономерностях» как детерминантах появления «образа будущего»: «обращение к массивам информации «из будущего» связано с большими закономерностями психологии человека (крайне неудачное в стилистическом отношении выражение, – рецензент) и восприятием времени как системообразующего фактора». Впрочем, автор прав в том, что в сфере массовой коммуникации наблюдается как раз «тенденция к неявному включению будущего в причинно-следственные связи с настоящим или прошлым, ... активное привнесение ... информации, имеющей гораздо большую связанность с будущим, нежели с прошлым или настоящим». Как уже видно из процитированных фрагментов, в статье имеют место некоторые погрешности терминологического и стилистического характера, например, автор в самом начале говорит о будущем как «ещё не наступившем, но ожидаемом отрезке времени (почему «отрезке», скорее, «луче»), или говорит об «ассертивной» модальности, между тем, в связи с логическими терминами (модальность) предпочтительно использовать термин «ассерторическая». К сожалению, статья не снабжена подзаголовками, да и сюжет в повествовании выделить довольно сложно, нет в ней ни введения, ни внятного заключения. Некоторые вопросы вызывают источники, к которым обращается автор. Дело в том, что среди них преобладают справочные издания. Разумеется, в процессе работы над научной публикацией можно обращаться к словарям, энциклопедиям и другим подобным изданиям, но вряд ли разумно ссылаться на материалы обобщающего характера, если можно обращаться к более фундаментальным источникам. Остались в тексте также и досадные опечатки («среди несвязанных логически...», – «не связанных» следовало писать отдельно; «подводя итоги проведенного исследования необходимо отметить...», – где запятая?; «в событиях, относящихся к будущему без отсыла...», – «не закрыт» причастный оборот, «отсыл» стилистически неуместен, и т.п.). Тем не менее, статья имеет неплохие перспективы для публикации в научном журнале, поскольку содержит элементы научного исследования, хотя в представленном виде опубликовать её было бы нецелесообразно. Рекомендую отправить статью на доработку.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предметом исследования статьи «Апелляция к будущему в массовой коммуникации» выступает связь информации функционирующей в социуме в данный момент с будущим. Автор делает попытку продемонстрировать существование связи между массивами информации, способами обращения к ним и наличием в этом процессе актуализирующего фактора времени.

Методология исследования не оговаривается автором, но фактически состоит в индуктивной аналитике современного политического дискурса с позиции фиксирования

в нем апелляции к будущему. Автор, по-видимому, в качестве теоретического основания исследования, предпринимает обзор основных понятий, которые, на его взгляд, отражают различные способы обращения к информации в аспекте будущего - интуитивное предчувствование, пророчество, предсказание, прогнозирование, предвосхищение, формулирование предположения и допущения, построение гипотезы. Однако словарные определения перечисленных понятий никак не проясняют процесс обращения к временному вектору в выстраивании информационной коммуникации. При этом из текста статьи ясно, что автор категориально не различает будущее и представления о будущем (образ будущего), что ведет к логической размытости дальнейших размышлений.

Актуальность статьи не очевидна и не объясняется автором.

Научная новизна, если рассматривать основной посыл статьи как изучение влияние представлений о будущем на настоящее, заключается в оригинальном повороте проблемы, который совершает автор. Он рассматривает то, как информация, сообщаемая в настоящем, намеренно связывается с темой будущего для того, чтобы повысить ее ценность.

Стиль статьи характерен для научных публикаций в области гуманитарных исследований. Автор оговаривает значение основных терминов, четко формулирует ключевые тезисы и логически последовательно их аргументирует.

Структура и содержание в целом соответствуют заявленной теме. Автор начинает свое исследование с понятийного обзора, в котором делает акцент на определении «предсказания» и «пророчества» как коммуникативных феноменов. Затем, происходит обращение к осмыслению языковых аспектов времени в коммуникативных актах. Констатируется наличие в массовой коммуникации тенденций апелляции к будущему как к источнику информации, отсюда распространенность формы «пророчества» как связи информации с временем более поздним, нежели время ее сообщения. В результате обсуждения причин такого типа заинтересованности в будущем, автор приходит к заключению, что в качестве таковых можно назвать: потребности аудитории (в том числе целевой), потребности адресанта, наличие зоны интактной неопределенности (связанной с наступлением будущего) и закономерностей ее трансформации, эмоционально-когнитивная обусловленность восприятия времени как системообразующего фактора.

Библиография статьи включает 32 наименования работ, среди которых словари, работы по филологии, философские трактаты. Перечисленные в библиографии материалы используются автором как источники для наблюдений и умозаключений относительно функций обращения к будущему в процессе организации и передачи информации.

Апелляция к оппонентам, а точнее ее полное отсутствие, является главной проблемой статьи. Автор обращается к исследованию связи между массивами информации и ангажированность ею темы будущего, так, как если бы никто до него не занимался это проблематикой. Но это не так. Все ссылки и цитаты статьи – это обращение к текстам, используемым автором в качестве материала для анализа. Создается впечатление, что автор не знаком с такой научной областью как *futures studies*, к которой собственно и относится его исследование, направленное на изучение присутствия будущего в настоящем, функционирование представлений о будущем, или, как в рассматриваемом тексте, информации «идущей из будущего», легитимированной пророчеством, в актуальных информационных коммуникациях. Такое неведение существенно снижает ценность представленного текста.

В связи с тем, что автор не видит необходимости соотнести свое исследование с исследованиями в области изучения представлений о будущем, функционирующих в настоящем (*futures studies*) потенциальных читателей в статье может привлечь ее

идеологический аспект – использование будущего как «информационного повода» для привлечения внимания к политическому дискурсу.

Философская мысль

Правильная ссылка на статью:

Дарчинов Э.В. — К проблеме особенностей «электронного кочевника» и рисков в его жизни // Философская мысль. – 2023. – № 11. DOI: 10.25136/2409-8728.2023.11.54681 EDN: WLFXAS URL: https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=54681

К проблеме особенностей «электронного кочевника» и рисков в его жизни

Дарчинов Эдгар Вадимович

аспирант кафедры философии и социально-политических дисциплин, Казанский инновационный университет имени В.Г. Тимирязова

420111, Россия, г. Казань, ул. Московская, 42

✉ darchinoved@gmail.com



[Статья из рубрики "Социальная философия"](#)

DOI:

10.25136/2409-8728.2023.11.54681

EDN:

WLFXAS

Дата направления статьи в редакцию:

09-10-2023

Аннотация: Объектом исследования выступает новый тип личности, возникший под воздействием цифровизации общества, – «электронный кочевник». Целью статьи является выявление его особенностей и проблематизация рисков, возникающих в цифровом мире (в том числе в Интернете, социальных сетях и др.). Методы исследования – аналитический и междисциплинарный подходы. В результате анализа работ, посвященных «электронному кочевнику», автор выделил его характеристики. Данный тип личности характеризуется умением разнонаправленно функционировать в цифровой среде посредством мобильных устройств и доступа к Сети, а также свободой в своих перемещениях и проявлениях. Подчинение техническим устройствам позволяет исследователям называть «электронного кочевника» техночеловеком. Помимо множества преимуществ, облегчающих жизнедеятельность «электронного кочевника», цифровая среда, таит в себе и существенные риски. К их числу относятся компьютерная зависимость, отчуждение, манипуляция информацией, тотальный контроль, возможность утечки различных данных и сведений, в том числе персональных, безнравственность взаимоотношений в цифровой среде, конкурентная война «кочевников». Перечисленные

негативные факторы, связанные с функционированием «электронного кочевника» в цифровом мире, актуализируют проблему создания цифрового права и обращения внимания на нравственное воспитание личности. Проведенный анализ инициирует дальнейшие междисциплинарные исследования «электронного кочевника» специалистами разных научных областей, а полученные результаты помогут не только составить его портрет, но и прогнозировать поведенческие алгоритмы и минимизировать возможные риски.

Ключевые слова:

электронный кочевник, цифровая среда, техночеловек, риски, реальный мир, компьютерная зависимость, техносреда, отчуждение, нравственность, цифровые права

Введение

Новая промышленная революция приводит к стремительным переменам в социокультурном ландшафте. Цифровая эпоха набирает обороты, формируется цифровое общество, а цифровое пространство оказывается всеобъемлющим, доступным и привлекательным для человека. Современный индивид в цифровой среде осуществляет множество операций деловой, образовательной, финансовой, развлекательной направленности. В результате у личности меняется мировидение, образ жизни, алгоритмы действий и сознание. Как заметил А. А. Андреев, сегодня трансформируются «установившиеся в обществе жизненные устои» (семья, долг, патриотизм), что обусловлено проведением большого количества времени в виртуальной среде [1]. Сам современный индивид получает новую форму идентичности, которую исследователи Е. Л. Яковлева, Н. С. Селиверстова, О. В. Григорьева называют «электронным кочевничеством» [1].

Методы. Объектом исследования выступают «электронный кочевник» и риски, возникающие в его жизнедеятельности. В статье применяется междисциплинарный подход и аналитический метод, способствующий выявлению особенностей «электронного кочевника» и проблем, появляющихся в его бытии. Многие из них еще не получили широкого распространения в философском дискурсе, что и стало новизной предпринятого анализа.

Литературный обзор. Вклад в исследование «электронного кочевничества» внесли как зарубежные, так и отечественные исследователи. Среди зарубежных исследователей можно выделить Ж. Аттали, С. Маккуайра, У. Митчелла, из отечественных – В. А. Кутырева и Е. Л. Яковлеву. Опираясь на их идеи, автор конструирует портрет «электронного кочевника» и выявляет риски его бытия, которые уже стали заявлять о себе в цифровом обществе.

Результаты и обсуждение

Начнем наш анализ с «электронного кочевника». Жак Аттали называет современность *эрой глобального кочевничества* [3]. В обществе становится все больше людей, ведущих не оседлый, а кочевой образ жизни. При этом кочевничество осуществляется не столько в реальном, сколько в цифровом мире. «Электронный кочевник» перемещается в цифровой среде, а его атрибутами считаются технические устройства (компьютер, мобильный телефон), благодаря которым обеспечивается доступ к Сети.

Термин «цифровые номады»/«цифровые кочевники» использовали в своем труде Т. Макимото и Д. Маннерс (1990). По мнению авторов, к этой категории людей относятся те, кто активно пользуется современными технологиями посредством мобильной связи [\[4\]](#). Данные идеи нашли продолжение у других исследователей.

В 1991 году Жак Аттали в работе «На пороге нового тысячелетия», описывая будущее, охарактеризовал людей в качестве «кочевников». В 2006 году в «Краткой истории будущего» он говорит о «предметах номадизма» «или мобильных устройствах – миниатюрных приспособлениях, которые позволяют хранить, обрабатывать, передавать информацию (звук, изображение, данные) на очень большой скорости» [\[3, с. 39\]](#). В итоге мобильный телефон, обладая миниатюрными параметрами и большим функционалом, становится импульсом к изменению «кочевника» и его мировидения [\[3, с. 53\]](#).

В 2003 году У. Митчелл впервые использовал словосочетание «электронный кочевник», понимая под ним *техночеловека*. Для него излюбленными становятся места, «где электронные потоки информации, подвижные субъекты и реальные пространства сходятся самым полезным и приятным образом» [\[3, с. 10\]](#). Подтверждает данную позицию ключевой жизненный принцип «кочевника»: «Я – часть сетей, а сеть – часть меня... Я на связи – значит я существую» [\[5, с. 85\]](#). Исследователь подчеркнул, «в кочевом электронном мире я становлюсь двуногим терминалом, ходячим IP-адресом, а может, еще и беспроводным маршрутизатором в импровизированной мобильной сети» [\[5, с. 80\]](#), в результате чего «я вписан... в расходящиеся от меня круги электромагнитных волн» [\[5, с. 80\]](#).

В 2008 году С. Маккуайр развил идею о том, что «электронный кочевник» есть техночеловек, функционирующий посредством техники. Техносреда помогает «электронному кочевнику» «строить альянсы, заключать сделки» [\[6, с. 303\]](#), но одновременно таит и негативные черты. Как замечает С. Маккуайр, «электронный кочевник» «вынужден жить в атмосфере риска, где знания и изменения нестабильны» [\[6, с. 303\]](#). Кочевник живет в техном мире, который начинает вносить коррективы в его образ жизни и действий [\[6, с. 279\]](#). В результате увлеченности виртуальной средой кочевник отчуждается от реальности, что рождает определенные сложности при взаимодействии с ней и с Другими.

Современный исследователь В. А. Кутырев вместо слова «электронный кочевник» использует понятие *человек технологизирующийся*. Он стремится «в пустоту Ничто» и начинает функционировать «за Бытием», то есть в пространстве, «не обусловленном природой, материей и обществом» [\[7, с. 30\]](#). Подчинение цифровому миру способствует появлению особого модуса жизни «без о-сознания»: «бессмысловое (без(д)умное) мышление как бы незаметно, но довольно быстро становится господствующим, своего рода парадигмальным отношением к миру» [\[73, с. 51\]](#). Коммуникация в цифровом мире начинает выстраиваться в *безъязыково-бессловесно-бессознательном* формате, что приводит к ситуации ухода «электронного кочевника» «от своего жизненного мира к Иному» [\[7, с. 32\]](#).

Описывая «электронного кочевника», исследователь Е.Л. Яковлева пишет: он – «пользователь, и это качество обуславливает его ключевую потребность – *иметь доступ к Сети* и компьютеру, осуществляя постоянный, виртуальный контакт, нередко *неважно с кем*» [\[8\]](#).

Д. Престер, Д. Чечез-Кешманович и Д. Шлагвейн подчеркивают, что цифровая среда отвечает потребности «электронного кочевника» быть свободным, в том числе в передвижении, самореализации, деятельности, общении [\[9\]](#). При этом кочевник не боится выпасть из своих интернет-сообществ, так как, находясь в любой точке мира, при наличии связи, он после определенной паузы может узнать обо всех пропущенных им событиях и продолжить коммуникацию.

Характеризуя «электронного кочевника» и описывая его формат жизни, многие исследователи акцентируют внимание на противоречивости его бытия и возникновении в нем *рисков*. Так, постоянное функционирование в цифровой среде и непрерывная связь с ней начинают вносить коррективы в образ жизни и действий «электронного кочевника». У него оказывается размытым восприятие границы между реальным миром и цифровой средой. «Кочевник» нередко не замечает границ перехода из реальности в виртуальность (и наоборот), не понимает феноменологической разницы между мирами. Сами переходы «из одной реальности в другую оставляют у кочевника смутное ощущение чего-то упущенного в жизни»: «индивид чувствует потерю важных возможностей, трудноопределимых из-за жизни, подчиняющейся логике разлома» и «постоянной смены режимов проявления (в реальном и цифровом мирах)» [\[10\]](#). Перечисленное делает «электронного кочевника» растерянным в понимании бытия/ситуаций/Я/Других.

Отсутствие доступа к Сети нервирует «кочевника», заставляя его ощущать дискомфорт. В этом обнаруживается неосознаваемая *компьютерная зависимость*, что свидетельствует в пользу бердяевского пророчества. Русский мыслитель еще в 1919–1920-х годах подчеркивал, что техника «становится между человеком и природой, она не только по видимости покоряет человеку природные стихии, но она покоряет и самого человека: она не только в чем-то освобождает, но и по-новому поработает его» [\[11\]](#). Разбираться с компьютерной зависимостью в недалеком будущем придется психологам, психоаналитикам и антропологам. Можно утверждать, на сегодняшний день подобный род зависимости создает пространства дискомфорта для самого «электронного кочевника», начинающего действовать против себя и накапливающего негативную энергию.

К чему привязан «кочевник»? Ответ на данный вопрос звучит следующим образом: «электронный кочевник» привязан к *техносреде*. Вид из компьютерного окна «можно назвать "постгуманистическим", поскольку он уже не соответствует человеческому глазу, а производится с помощью технического оборудования» [\[6, с. 279\]](#). Используемая в цифровой среде нейросеть сегодня способна создавать правдоподобные изображения на основе текстовых инструкций. При этом «электронный кочевник» начинает восхищаться технически сотворенным и несуществующим в реальности, игнорируя красоты окружающего его мира. В связи с этим следует упомянуть еще об одной черте «кочевника», таящей в себе риски. С. Маккуайр справедливо считает, что высокие технологии способствуют *отчуждению* «кочевника» от реальности и переключают его в русло постчеловечности. При этом отчужденность оказывается многомерной. «Электронный кочевник» отчуждается не только от окружающих его пространств («чем больше вы пользуетесь дематериализованными товарами, тем меньше вас волнуют местоположение и расстояние» [\[6, с. 136\]](#), «тем хуже заметны связи, определяющие суть происходящего» [\[3, с. 136\]](#).), но и от людей. Данную черту можно отнести к негативным аспектам бытия «электронного кочевника», что приводит к определенным сложностям при непосредственном взаимодействии с Другими.

Продолжая тему рисков, обладающих негативными последствиями для «электронного кочевника», обратим внимание еще на одну проблему – *прозрачную манипуляцию*. Цифровая среда предлагает «кочевнику» много «интересной» информации. Погруженный в цифровую среду «электронный кочевник» живет в потоках необходимых/случайных сообщений. Он считывает материалы, не вникая в них, забывая и уставая от объемов, навязанного ему. Но при этом часть повторяемой информации усваивается на бессознательном уровне и принимается (пассивно/активно) к сведению. Подчеркнем, данная информация может иметь наряду с позитивным посылом и негативный оттенок, способствующий формированию агрессивных мировоззренческих установок «электронного кочевника», ложащихся в алгоритмы его поведения и действий. Так, тиражирование скандальных и циничных эпизодов (особенно из жизни медийных персон) имеет негативные последствия и приводит к восприятию их «электронным кочевником» в качестве нормы. Под воздействием безнравственной информации «электронный кочевник», не рефлексируя над ситуацией, нередко в цифровой среде проявляет себя подобным образом: распушенно, бесцеремонно, агрессивно, конфликтно. Как справедливо заметила Е. Л. Яковлева, цифровая среда «оказывается местом множества возможных вариантов реализации (нередко при анонимности), проявлений ничем неограниченной свободы, лицемерной лжи, изворотливости и даже игнорирования этикетных и нравственных принципов» [10]. Данная ситуация требует незамедлительной разработки этических принципов работы в сети и цифрового этикета, что и начали разрабатывать многие исследователи [11, 12, 13].

Интересными в контексте нашего исследования оказываются идеи Ж. Аттали, подчеркнувшего, что цифровизация делает прозрачными многие аспекты бытия, в том числе *конкурентную войну* «кочевников» друг с другом. Конкурентность в цифровой среде оказывается неощущаемой, тем не менее она проявляется в интенсивности позиционирования некоторых «кочевников» на социальных платформах, воровстве идей друг у друга, ненаказуемости за действия (в том числе ввиду отсутствия этической и нормативно-правовой базы, регулирующей отношения индивидов в цифровой среде). У. Митчелл, называя технические устройства *электронными паразитами*, подчеркивает, что они подвержены разного рода кибератакам. Но «идентифицировать или выследить всех потенциальных киберпротивников практически невозможно не только для частных компаний, но и для правительств» [6, с. 228]. Несмотря на то, что со времени написания книги прошло достаточное количество времени, тем не менее кибератаки, постоянно эволюционируя, угрожают безопасности информационных систем, с которыми работает «кочевник». Обозначенная в 2003 году У. Митчеллом проблема оказывается до сих пор не решенной, и ее решение вряд ли окажется возможным в ближайшем будущем.

Уязвимость «кочевника» связана и с его личными данными, которые могут использоваться без его ведома. Постоянное функционирование в сети приводит к тому, что данные «электронного кочевника» (фотографии, контакты, переписка и многое другое) аккумулируются, образуя базы больших данных – Big data. В свою очередь социальные сети, гигантские IT-корпорации и другие организации, собирающие персональную информацию, создают *риски утечки персональных данных*. Но большие данные приводят не только к утечке персональных данных, но и к *риску тотального контроля*, что не всегда приветствуется электронным кочевником.

Большим количеством авторов (в том числе Дж. Ваттимо [14], Р. Сеннетом [15], Дж. Митчеллом [5]) подчеркивается, что «социальные сети становятся не только пространством реализации профессионализма, но средством контроля» [16]. Заметим,

контроль осуществляют не только органы правопорядка и работодатели, но и другие пользователи, получающие доступ к результатам деятельности конкретного «кочевника» и имеющие возможность публично (например, в социальных сетях) оставить комментарий. Так, И. В. Мацышина в своей статье «Гибкое время цифровой эпохи: от девиации к новому порядку контроля» подчеркивает, что цифровизация накладывает отпечаток на весь процесс организации деятельности работающих «электронных кочевников» [16]. В. И. Таланин в статье «Начало конца современной цивилизации: вирус бесовщины» пишет, что над гражданами в разных странах вводится цифровой контроль, заключающийся в отслеживании их передвижений и контактов [17]. В результате у «электронных кочевников» теряется понимание публичных и частных пространств. Как считает Т. Хофманн, цифровая эпоха меняет взгляд на понимание неприкосновенности частной жизни [18]. Исходя из перечисленного, можно говорить о появлении новых видов риска, в том числе нахождения под постоянным надзором, утечки личной информации и возможности использовать ее в выгодных целях другими «электронными кочевниками». Данные проблемы имеют этическое измерение, заставляя вспомнить право каждого обладать свободой и личной неприкосновенностью (п. 1 статьи 22 Конституции РФ [19]), право на неприкосновенность частной жизни, личную и семейную тайну (статья 23 Конституции РФ [20]). Цифровизация современного общества разрушает границы пространств личности, что оказывается не всегда для нее позитивным и вносит (осознаваемый/неосознаваемый) психологический дискомфорт в ее бытие.

К числу рисков в жизни «электронного кочевника» У. Митчелл относит уничтожение «границ пола, расы и даже биологического вида» [5, с. 84]. В данном тезисе в неявном виде указывается на то, что «электронный кочевник» способен ускользнуть или потеряться в цифровой среде после совершения неблагоприятного поступка, нарушающего этические нормы. Необходимо признать, некоторым «кочевникам» нравится игра с ускользанием, в результате чего они становятся нарушителями общественных устоев в цифровой среде.

В свете сказанного актуализируются проблемы не только формирования нравственных принципов в цифровой среде, но и прав «электронных кочевников». Данные вопросы на сегодняшний день находятся в стадии разработки. Научному сообществу еще предстоит осмыслить проблемы социальной адаптации к цифровой среде, проявления (ее и в ней) культурной маргинальности, нравственного поведения «электронного кочевника» и пр. Тем не менее можно выделить ряд работ, имеющих междисциплинарный характер и открывающих широкий дискурс для философского осмысления проблемы.

Сегодня на повестке дня стоит проблема *цифровых прав* личности. С. Д. Афанасьев и А. С. Шатилина подчеркивают, «цифровые права человека – это конкретизация (посредством закона и правоприменительных, в том числе судебных, актов) универсальных прав человека, гарантированных международным правом и конституциями государств» [21]. Исследователи актуализируют проблему субъектов, имеющих доступ к информации, полученной посредством камер наблюдения, и способных использовать данные как с благими, так и с негативными намерениями. Перечисленное оказывается серьезной проблемой, и запаздывание правовых решений, основывающихся на адекватном отношении к современной ситуации, представляет собой определенную угрозу для «электронного кочевника».

В условиях цифровизации можно говорить о появлении новых прав и свобод у

«электронного кочевника»: права на доступ в Интернет, цифровое забвение и смерть [21]. Присоединяясь к позиции исследователей, мы считаем, что их внедрение необходимо во всем глобализирующемся мире, опутанном Всемирной паутиной.

И. С. Малышева исследовала онлайн-права человека: «право личности на свободный поиск, получение, передачу, производство и распространение информации любым законным способом» [22], в том числе в социальных сетях с помощью лайков и репостов, которые до 2014 года не регулировались законом. Но с 2014 года в России введена ответственность «за действия, возбуждающие ненависть либо вражду, а равно унижающие человеческое достоинство, совершенные в сети Интернет (ст. 282 УК РФ)» [22]. Вследствие этого сегодня возбуждаются уголовные дела за любые лайки (даже показывающие негативное отношение человека к информации или фотографии). С 2019 года за подобные действия стал применяться Кодекс об административных правонарушениях. Данный факт свидетельствует о том, что под влиянием общественности государство делает «шаги, связанные с признанием онлайн-прав личности и обеспечением их защиты» [22]. Одновременно с этим, как подчеркивает А. Г. Анисимов, многие «права могут стать фикцией в цифровой среде»: например, «неотъемлемые права человека как право на свободное перемещение, право на труд» становятся «все более и более размытыми», что требует их незамедлительного правового переосмысления [23]. В целом, возникновение новых прав, связанных с цифровизацией общества, «крайне сложно обеспечивать и охранять» [23]. И данная проблема оказывается пока нерешаемой.

Заключение

Цифровизация общества приводит к появлению нового типа личности – «электронного кочевника». Это индивид, который встроился в новые реалии, свободно кочует в цифровой среде и большую часть времени проводит в ней, разнопланово функционируя с помощью мобильных устройств. Несмотря на расширение возможностей посредством внедрения в жизнь высоких технологий и свободу в виртуальном пространстве, у «электронного кочевника» возникают и многочисленные риски. К числу неоднозначных явлений отнесем компьютерную зависимость, отчуждение, манипуляцию информацией, тотальный контроль за «электронными кочевниками», возможность утечки персональных данных и других сведений, связанных с личностью, безнравственные взаимоотношения в цифровой среде, конкурентную войну «кочевников». Но утрата человекосоразмерности и подчинение технике приводят к тому, что большинство «электронных кочевников» не понимают всего масштаба негативных последствий сложившейся ситуации. Данное положение заставляет искать помощь в сфере права. Именно формирование цифрового права, затрагивающего разные аспекты жизнедеятельности «электронного кочевника», способно снизить негативное влияние рисков на будущее. Необходимо отметить, данные проблемы начали осмысляться специалистами и учеными, но создание и внедрение эффективных правовых норм – дело будущего. Обратим внимание еще на один нюанс. Реализация цифрового права возможна при условии нравственной позиции самого «электронного кочевника», что заставляет обратить внимание на проблему формирования с детства цифровой культуры и этики, обучения этическим нормам и правилам поведения не только в реальном, но и в цифровом мире. Только при условии, что «электронный кочевник» будет обладать нравственной и правовой культурой, следовать нормам этики и цифрового права, можно минимизировать в будущем риски цифровой среды и их влияние на людей.

Библиография

1. Андреев А.А. Наступление «цифровой эпохи» в контексте переоценки ценностей // Экономика. Общество. Человек: материалы национальной научно-практической конференции с международным участием. Белгород, 2020. С. 13–17.
2. Яковлева Е.Л., Селиверстова Н.С., Григорьева О.В. Концепция электронного кочевника: риски развития цифровой экономики // Актуальные проблемы экономики и права. 2017. Т. 11. № 4. С. 229.
3. Аттали Ж. Краткая история будущего. Санкт-Петербург: Питер, 2014. 288 с. URL: https://royallib.com/read/attali_gak/kratkaya_istoriya_budushchego.html#4 (дата обращения 22.04.2022).
4. Makimoto T., Manners D. Digital Nomad. Wiley; New York, 1997. 256 p.
5. Митчелл У. Я++: Человек, город, сети // Litres, 2014. URL: <http://mail.kinozal.co.ua/biblioteka/52815-mitchell-uilyam-ya-chelovek-gorod-seti.html> (дата обращения: 14.04.2022).
6. Маккуайр С. Медийный город: медиа, архитектура и городское пространство. М.: Strelka Press, 2014. 392 с.
7. Кутырев В.А. Последнее целование. Человек как традиция. СПб.: Алетейя, 2015. 312 с.
8. Яковлева Е.Л. Электронный кочевник как новая форма идентификации личности // Философия и культура. 2015. № 11 (95). С. 1655–1664.
9. Prester J., Cezec-Kecmanovic D., Schlagwein D. Becoming a Digital Nomad: Identity Emergence in the Flow of Practice // ICIS: The Future of Work. 2019. URL: https://aisel.aisnet.org/icis2019/future_of_work/future_work/5/ (дата обращения 29.12.2020).
10. Яковлева Е.Л. Текучая повседневность электронного кочевника: эссе об экзистенциальных противоречиях // Цифровая трансформация как вектор устойчивого развития: материалы V Всероссийской научно-практической конференции. Казань: Познание, 2023. С. 20–25. URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=54394258>
11. Абдулмуталимов, Ю. М. Этические нормы поведения в сети // Молодой ученый. 2020. № 8 (298). С. 6–7. URL: <https://moluch.ru/archive/298/67519/> (дата обращения: 20.05.2022).
12. Измагурова В.Л. Этические аспекты влияния интернет-общения на развитие сознания // Коммуникология. 2017. Т. 5, №4. С. 59–70. doi: 10.21453/2311-30652017-5-5-59-70.
13. Лукинова О.В. Цифровой этикет. Как не бесить друг друга в Интернете. М.: Эксмо, 2020. 240 с.
14. Ваттимо Дж. Прозрачное общество / пер. с ит. Дм. Новикова. М.: Логос, 2002. 128 с.
15. Сеннет Р. Коррозия характера / пер. с англ. под ред. В. И. Супруна. Новосибирск: Тренды, 2004. 296 с.
16. Мацышина И.В. Гибкое время цифровой эпохи: от девиации к новому порядку контроля // Цифровое кочевничество как глобальный и сибирский тренд: сборник материалов III Международной трансдисциплинарной научно-практической WEB-конференции. 2017. С. 189-196.
17. Таланин В.И. Начало конца современной цивилизации: вирус бесовщины // Polish Journal of Science. 2020. № 27-2 (27). С. 10–42.

18. Хофманн Т. Airbnb в Нью-Йорке: чьи права на неприкосновенность частной жизни нарушает сбор информации со стороны правительства? // Актуальные проблемы экономики и права. 2019. Т. 13, № 4. С. 1684–1709. doi: 10.21202/1993-047X.13.2019.4.1684-1709
19. Статья 22 Конституции РФ / КонсультантПлюс. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_28399/2255a7b5ec966256ad533121186923d4cb1580d2/ (дата обращения: 08.06.2022).
20. Статья 23 Конституции РФ / КонсультантПлюс. URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_28399/2573feee1caecac37c442734e00215bbf1c85248/ (дата обращения: 08.06.2022).
21. Афанасьев С.Д., Шатилина А.С. "Цифровизация" конституционного права: личные и политические права в информационном обществе // Информационное общество. 2019. № 3. С. 53–58.
22. Малышева И.С. Права личности в условиях цифровизации // Теория и практика социогуманитарных наук. 2021. № 4 (16). С. 88–95.
23. Анисимов А.Г. Трансформация права в условиях цифровизации общества // Аллея науки. 2018. Т. 6, № 10 (26). С. 807–810.

Результаты процедуры рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Рецензируемая статья посвящена исключительно актуальной теме изменения образа жизни и сознания человека, погружённого в среду Интернет и «кочующего» по виртуальному пространству в поисках информации для работы, учёбы, коммуникации и т.п. Автор продолжает исследовать проблему рисков, которые возникают в этом случае для человека и общества в целом, которая на протяжении последних лет уже неоднократно привлекала внимание как зарубежных, так и отечественных специалистов различного профиля, в том числе, философов. Злободневность темы побуждает поддержать избранное автором направление исследования, хотя в процессе знакомства со статьёй возникают многочисленные критические замечания, касающиеся и содержания обсуждаемой проблемы, и оформления текста. Прежде всего, представляется целесообразным порекомендовать в названии статьи, а также в самом тексте заключать «электронный кочевник» и производные от него в кавычки. Дело в том, что тема статьи может привлечь широкий круг читателей, и для большинства из них указанное выражение является незнакомым, оно не может восприниматься в качестве лишь «технического термина», а потому должно выделяться указанным способом, подчёркивающим наличие у этого выражения специального смысла. Далее, более подробно должен быть развит сюжет, касающийся «электронного кочевничества» как фактора, способствующего (или «грозящего», всё зависит от контекста и точки зрения автора) обретению «новой формы идентичности». Думается, в избранной автором теме именно этот пункт и несёт в себе специфическое философское содержание, способное существенно изменить круг исследования в рамках таких философских дисциплин, как философская антропология, философия культуры, социальная философия. Статья является небольшой по объёму (менее 0,5 а.л. без учёта библиографии), потому расширение соответствующего раздела не приведёт к превышению допустимого объёма текста. Напротив, фрагменты, касающиеся «технических» аспектов темы, не связанных с философской проблематикой, можно сократить. В представленном варианте очень много

тривиальных констатаций (начиная уже с первого предложения), которые не служат раскрытию темы. То же самое можно сказать и об использовании литературы, поскольку автор называет очень много имён исследователей и приводит те или иные высказывания, которые не способствуют раскрытию социально-философских и философско-антропологических составляющих темы, их можно снять или сократить без ущерба для восприятия собственно философского содержания. Кроме того, в некоторых случаях автор использует выражения, которые нуждаются в дополнительных пояснениях, поскольку их смысл непосредственно не очевиден. Например, это касается «метафизики человека», «метафизики личности», и т.п. Понятно, что имеются ввиду глубинные основания личности, но что конкретно подразумевает автор, когда говорит об измене этих трудноуловимых сущностей? Наконец, итоговая констатация также страдает крайней степенью абстрактности: автор упоминает о необходимости обратить внимание на «нравственность электронного кочевника», «проблемы семьи, а также воспитания и образования». Но что значит «обратить внимание», какие дополнительные задачи ставит новая социально-педагогическая ситуация перед семьёй и школой? На основании сказанного представляется правильным предоставить автору время для более основательной работы над указанными аспектами статьи, рекомендую отправить её на доработку.

Результаты процедуры повторного рецензирования статьи

В связи с политикой двойного слепого рецензирования личность рецензента не раскрывается.

Со списком рецензентов издательства можно ознакомиться [здесь](#).

Предметом исследования статьи «К проблеме особенностей «электронного кочевника» и рисков в его жизни» выступает функционирование номадического субъекта в электронной среде, специфика и риски его бытия. Автор ставит своей целью составить портрет «электронного кочевника» и выявляет новый тип опасностей, которые уже стали заявлять о себе в цифровом обществе.

Методология исследования основывается на сравнительном анализе исследований, посвященных теме изучения, а также личном наблюдении автором процесса цифрового кочевничества. Автор констатирует применение в процессе исследования междисциплинарного подхода и аналитического метода, способствующих выявлению особенностей изучаемого объекта.

Актуальность исследования связана с относительной новизной самого феномена «цифрового кочевничества» и вытекающей из этого недостаточностью осмысления явления. Практически неизученными и не проработанными оказываются проблемы формирования нравственных принципов в цифровой среде, прав «электронных кочевников». В связи с этим, автор справедливо отмечает необходимость создания правовой базы для регулирования транзакций в сети.

Научная новизна работы связана с отсутствием широкого обсуждения проблемы «цифрового кочевничества» в философском дискурсе. Представленная работа может быть рассмотрена как одна из попыток обобщения немногочисленного, но глубокого опыта осмысления феномена «Digital nomads».

Стиль статьи характерен для научных публикаций в области гуманитарных исследований, в нем сочетается четкость формулировок ключевых тезисов и логически последовательная их аргументация.

Структура и содержание полностью соответствуют заявленной проблеме. Автор обращается к определению «цифрового кочевничества», привлекая для этого идеи Ж. Аттали, С. Маккуайра, У. Митчелла, В. А. Кутырева, и Е. Л. Яковлевой. Рассматривает

как варианты наименования феномена – «электронное кочевничество», «техночеловек», «человек технологизирующийся». Автор заключает, что «цифровой кочевник» - это «индивид, который встроился в новые реалии, свободно кочует в цифровой среде и большую часть времени проводит в ней, разнопланово функционируя с помощью мобильных устройств». Хотелось бы чтобы автор не останавливался на работах последних лет, но обнаружил еще и преемственность понятия «цифрового кочевника» понятию просто «кочевника» или номада, о котором размышлял Жак Лакан, Роза Брайдотти и др. авторы конца 20 века. Это усилило бы «теоретический градус» осмысления появления новой субъективности.

Автор выделяет и характеризует опасности, с которыми сталкивается современный кочевник в цифровой среде: компьютерную зависимость погруженного в сеть пользователя, отчуждение человека от исходных форм человеческого бытия и социума, манипуляцию информацией, которую при огромном ее потоке трудно распознать, тотальный контроль за «электронными кочевниками», возможность утечки персональных данных и других сведений, связанных с личностью, безнравственные взаимоотношения в цифровой среде, конкурентную войну «кочевников».

Библиография статьи включает 23 наименования работ как отечественных, так и зарубежных авторов, посвященных рассматриваемой проблеме.

Статья изложена легким и доступным языком, тема человека в электронной среде и опасностей, его подстерегающих делает ее интересной не только для специалистов, но и для широкого читателя.

Англоязычные метаданные

Genesis of equifinality and multifinality of open systems

Gribkov Andrei Armovich

Doctor of Technical Science

Senior Researcher, Scientific and Production Complex "Technological Center"

124498, Russia, Moscow, Zelenograd, Shokin Square, 1, building 7

✉ andarmo@yandex.ru



Abstract. The subject of research in the article are the properties of equifinality and multifinality of open systems, widely spread in all subject areas, at all levels of organization: in physical, chemical, biological, economic, social, etc. open systems. Equifinality is a dynamic property of a system that realizes movement (transition) in different ways from different initial states to the same final state. Multifinality is the dynamic property of a system to reach fundamentally different final states under insignificant changes in initial conditions. Examples of realization of the properties of equifinality and multifinality in systems of different nature: physical, biological, economic are considered. The genesis of these properties is investigated. On the basis of the study of the genesis of the properties of equifinality and multifinality its commonality is revealed: both properties are a consequence of the transformation of quasi-continuous quantitative changes into discrete qualitative forms, as well as the limited variety of these forms caused by isomorphism. The origin of the multiplicativity property (increased sensitivity to variation of input parameters) and its difference from multifinality are revealed. The multiplicativity property is manifested in systems with unequal stability, including those possessing positive feedback mechanisms. In some systems, such as meteorological mathematical models, the properties of multiplicativity and multifinality appear simultaneously and cannot be unambiguously distinguished.

Keywords: nonequilibrium stability, multiplicativity, discrete changes, quasi-continuous quantitative changes, isomorphism, open system, multifinality, equifinality, genesis, unity

References (transliterated)

1. Bertalanffy L. General System Theory. Foundations, Development, Applications. George Braziller Inc., New York, 1969, 289 p.
2. Buckley W. Sociology and modern systems theory. Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1967, 227 p.
3. Shafranovskii I.I., Alyavdin V.F. Kratkii kurs kristallografii. M.: Vysshaya shkola, 1984. 120 s.
4. Eigen M. Samoorganizatsiya materii i evolyutsiya biologicheskikh makromolekul. M.: Mir, 1973. 216 s.
5. Bartsev S.I., Bartseva O.D. Simmetriya struktury i ekvifinal'nost' evolyutsionnykh iskhodov v prostykh neirosetevykh modelyakh // Doklady Akademii nauk, 2002, t. 386, №1, s. 114-117.
6. Zub A.T. Ekvifinal'nost' v organizatsionnom proektirovanii // Aktual'nye voprosy ekonomicheskikh nauk, 2011, №19, s. 10-19.
7. Vereshchagina L.S., Kublin I.M., Tinyakova V.I. Neobkhodimost' ekvifinal'nosti sistemy upravleniya osvoeniem innovatsionnoi produktsii // Innovatsii, 2018, №4 (234), s. 107-

115.

8. Kurdin A.A. Dolgosrochnye priority konkurentnoi politiki: sistemnyi podkhod. M.: RANKhiGS, 2018.
9. Degtyarev A.N. «Khreodnyi effekt» v kontekste institutsional'noi evolyutsii. Teoretiko-metodologicheskii eskiz // Ufimskii gumanitarnyi nauchnyi forum, 2020, №3 (3), s. 59-67.
10. Chernikov A.V. Sistemnaya semeinaya terapiya: Integrativnaya model' diagnostiki. M.: Nezavisimaya firma «Klass», 2001, 208 s.
11. Kozellek R. Sluchainost' kak poslednee pribezhishche istoriografii // THESIS, 1994, vyp. 5, s. 171-184
12. Bei-Bienko G.Ya. Obshchaya entomologiya. M.: Vysshaya shkola, 1980. 416 s.
13. Filatov S.K., Paufler P. Sistematika polimorfnykh prevrashchenii kristallov, obobshchennaya na osnove kriteriev Byurgera // Zapiski Rossiiskogo mineralogicheskogo obshchestva, 2019, ch. CXLVIII, №5, s. 1-23.
14. Gribkov A.A. Zakon izbytochnoi reaktsii nadsistem i ekstremal'nyi printsip // Obshchestvo: filosofiya, istoriya, kul'tura, 2023, №10, s. 25-30.
15. Gribkov A.A. Evolyutsionnyi rost slozhnosti sistem. Chast' 2. Slozhnost' sistem i entropiya // Sovremennaya nauka: aktual'nye problemy teorii i praktiki. Seriya «Poznanie», 2023, №6, s. 68-72.
16. Bauer E.S. Teoreticheskaya biologiya. M.-L., Izd. VIEM, 1935. 151 s.
17. Pross A., Pascal R. The origin of life: what we know, what we can know and what we will never know // Open Biology, 2013, Vol. 3, Issue 3, 120190.
18. Pascal R., Pross A., Sutherland J.D. Towards an evolutionary theory of the origin of life based on kinetics and thermodynamics // Open Biology, 2013, Vol. 3, Issue 11, 3015.

Methodological basis for studying the ethical component of the Buddhist creed

Erendzhenova Yulia Yur'evna

PhD in Philosophy

Leading Research Associate, Kalmyk State University, Scientific laboratory "Comprehensive Buddhist Studies"

358000, Russia, Republic of Kalmykia, Elista, Pushkin str., 11, room 102

✉ yulia.er16@gmail.com



Abstract. The subject of the study is a methodological toolkit for a comprehensive study of ethical ideas contained in the creed of traditional Russian Buddhists — Kalmyks, Buryats, Tuvans, Altaians. The purpose of this study is to substantiate philosophical understanding of the ethical component of the text "Refuge", recited by traditional Buddhists of Russia. The choice of methodological approaches, principles and methods is determined by the philosophical orientalist paradigm, when Buddhist materials are considered in their integrity, in their inextricable connection with human and culture. Important addition is taking into account ideas of Buddhologist O. O. Rosenberg, who advocated the study of the "living" tradition of Buddhism. The novelty of the study lies in substantiation that a holistic understanding of the ethical component of the Russian Buddhists' creed can be obtained by combining three approaches: philosophy of culture, philosophy of religion, and philosophical anthropology. Philosophical cultural dimension will allow focusing on categories of Buddhist ethics set out in the text "Refuge" and taking into account comments of Buddhist authors in

accordance with the principle of "cognitive modesty" of intercultural philosophy. The philosophical religious approach allows to consider the ethical component of the text "Refuge" in a soteriological context and show its place in the Buddhist religious complex. Philosophical anthropology will make it possible to identify the probable subjective meaning of the ethical component of the text "Refuge" for Buddhists. Such a comprehensive philosophical analysis of Russian Buddhists' creed will lead to the discovery of the foundations of their spiritual and moral values.

Keywords: Four Immeasurables, philosophical oriental studies, research methodology, Buddhist culture, Tibetan Buddhism, Buddhist ethics, Three Jewels, Refuge, Buddhist creed, Buddhism in Russia

References (transliterated)

1. *Filosofiya buddizma: entsiklopediya* / otv. red. M. T. Stepanyants. M.: Vost. lit., 2011. 1045 c.
2. Pozdneev A. M. *Ocherki byta buddiiskikh monastyrei i buddiiskogo dukhovenstva v Mongolii v svyazi s otnosheniyami sego poslednego k narodu*. SPb.: Tipografiya Imperatorskoi akademii nauk, 1887. 512 s.
3. Bicheev B. A. «Utro nachni s molitvy, den' provedi v mirskikh deyaniyakh» (buddiiskaya etika v nastavleniyakh Usun Debeskertu-khana) // *Oriental Studies*. 2019. № 5. S. 872–882. <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2019-45-5-872-882>
4. Muzraeva D. N. *Sochinenie «Sutra, povestvuyushchaya o myslyakh svin'i» iz mongol'skogo Gandzhura* // *Novyi filologicheskii vestnik*. 2022. № 1(60). S. 376–384.
5. Ruangsang N., Klalod P. D., Meethaisong T., Ketnakorn P. S., Samantapasatiko P. S., Hanpong P. N. Cultural review: the role and status of the deities in Tibetan Buddhist practice // *Linguistics and Culture Review*. 2021. No. 5(S1). Pp. 609–616. <https://doi.org/10.21744/lingcure.v5ns1.1445>
6. *Preliminary prayers // The Blaze of Non-Dual Bodhicittas. Study and Meditation Manual*. New Delhi: Tibet House, 2019. Pp. 3–8.
7. Stepanyants M. T. *Filosofskoe vostokovedenie. K 100-letiyu Instituta filosofii RAN (1921–2021)* // *Orientalistika*. 2021. № 4(2). S. 344–362. <https://doi.org/10.31696/2618-7043-2021-4-2-344-362>
8. Lysenko V. G. F. I. Shcherbatskoi i O. O. Rozenberg o sravnitel'nom metode v buddologii // *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*. 2008. Tom № 1. S. 30–39.
9. Stepin V. S. *Filosofskii analiz mirovozzrencheskikh universalii kul'tury* // *Gumanitarnye nauki*. 2011. № 1. S. 8–17.
10. *Universalii vostochnykh kul'tur* / otv. red. M. T. Stepanyants. M.: Izd. firma «Vost. literatura», 2001. 431 s.
11. *Kategorii buddiiskoi kul'tury* / red.-sost. E. P. Ostrovskaya. SPb.: «Peterburgskoe vostokovedenie», 2000. 320 s.
12. *sKyabs 'gro // Chos spyod rab gsal skal bzang skye bo'i mgul rgyan zhes bya ba zhugs so*. Mundgod: Drepung Loseling Library Society, 2001. Pp. 1–4.
13. Stepanyants M. T. *Mezhkul'turnaya filosofiya: istoki, metodologiya, problematika, perspektivy*. M.: Nauka; Vostochnaya literatura, 2020. 183 s.
14. Dalai-lama. *Mir tibetskogo buddizma. Obzor ego filosofii i praktiki* / per. B. Lavrent'eva, M. Kozhevnikovoi, A. Terent'eva. SPb.: Nartang, 2002. 226 s.

15. Dudjom Rinpoche Jigdreng Yeshe Dorje. *The Nyingma School of Tibetan Buddhism* / transl. and ed. by Gyurme Dorje and M. Kapstein. Boston: Wisdom Publ., 1991. 973 p.
16. Sakya Trichen Rinpoche. *Freeing the Heart and Mind. Part Three: Teachings of the Sakya Path*. Boston: Wisdom Publications, 2020. 176 p.
17. Kalu Rinpoche. *Uglublennyi buddizm. Ot Khinayany k Vadzhrayane* / per. A. Kalyutich. M.: Orientaliya, 2017. 346 s.
18. Lenkov P. D. Kontseptsiya «Trekh Dragotsennostei» v pozdnesrednevekovom daosizme i ee buddiiskie paralleli: po tekstu «Lun men' sin' fa», XVII v. // *Vestnik SPbGUKI*. 2015. № 2(23). S. 64–68.
19. *Sravnitel'naya filosofiya: Moral'naya filosofiya v kontekste mnogoobraziya kul'tur* / otv. red. M. T. Stepanyants. M.: Vost. lit., 2004. 319 s.
20. Dalai-lama. *Bol'she, chem religiya. Etika dlya vsego mira* / per. N. Inozemtsevoi. M.: Fond «Sokhranim Tibet», 2016. 224 s.
21. Yablokov I. N. Problemy ponimaniya religii // *Voprosy filosofii*. 2023. № 5. S. 162–170. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2023-5-162-170>
22. Ng E., Walsh Z. Vulnerability, Respose-Ability, and the Promise of Making Refuge // *Religions*. 2019. No. 10: 80. <https://doi.org/10.3390/rel10020080>
23. Wijekoon S., Rudman D. L., Hand C., Polgar J. Taking Refuge in Religion: Buddhist-Oriented Coping following Late-Life Immigration // *Canadian Journal on Aging / La Revue canadienne du vieillissement*. 2022. No. 41(4). Pp. 620–630. <https://doi.org/10.1017/S0714980821000684>
24. Tan L. O. Conceptualizing Buddhization: Malaysian Chinese Buddhists in Contemporary Malaysia // *Religions*. 2022. No. 13: 102. <https://doi.org/10.3390/rel13020102>
25. *Entsiklopediya religii* / pod red. A. P. Zabiako, A. N. Krasnikova, E. S. Elbakyan. M.: Akademicheskii proekt, Gaudeamus, 2008. 1520 s.
26. *Dung dkar tshig mdzod chen mo. Pe cin: Krung go'i bod rig pa dpe skrung khang*, 2002. 2390 s.
27. Donets A. M. Rol' nadezhdy v dukhovnoi kul'ture makhayany // *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke*. 2016. T. 5. № 5A. S. 188–197.
28. Torchinov E. A. *Religii mira: Opyt zapredel'nogo. Psikhotehnika i transpersonal'nye sostoyaniya*. SPb.: «Peterburgskoe vostokovedenie», 1998. 384 s.
29. Bicheev B. A. *Meditativnaya praktika Pribezhishcha* // *Buddizm Vadzhrayany v Rossii: istoriya i sovremennost'*: Sbornik dokladov Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii. SPb.: Unlimited Space, 2009. S. 101–104.
30. *bstan pa la 'jug pa'i sgo dam pa skyabs 'gro sbyang ba* // *rje tsong kha pa chen po'i gsung 'bum las byan chub lam rim che ba bzhugs so. Zi ling: Mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang*, 2000. Pp. 131–158.
31. Febrianti I. The efforts to prevent bullying behavior through understanding Brahmavihāra students of Kertarajasa Buddhist college // *Jurnal Pencerahan*. 2022. № 15(02). Pp. 44–55. <https://doi.org/10.58762/jupen.v15i02.73>
32. Dubrovskii D. I. Problema poznaniya chuzhoi sub'ektivnoi real'nosti // *Filosofiya nauki*. 2012. T.17. №1. S. 24–39.
33. Riker P. *Konflikt interpretatsii. Ocherki o germenevtike* / per. I. S. Vdovinoi. M.: «KANON-press-Ts»; «Kuchkovo pole», 2002. 624 s.
34. Fitzgerald K. Preliminary Practices: Bloody Knees, Calloused Palms, and the Transformative Nature of Women's Labor // *Religions*. 2020. Is. 11(12). No. 636.

<https://doi.org/10.3390/rel11120636>

35. Suh S. A. Taking Refuge in the Body to Know the Self Anew: Buddhism, Race, and Embodiment // Asian and Asian American Women in Theology and Religion / ed. by P. Kwok. New York: Palgrave Macmillan Cham, 2020. Pp. 47–58.
https://doi.org/10.1007/978-3-030-36818-0_4
36. Olport G. Stanovlenie lichnosti: Izbrannye trudy / per. L. V. Trubitsynoi, D. A. Leont'eva. M.: Smysl, 2002. 532 s.
37. Atisha Chzhovo. Svetoch na puti k Probuzhdeniyu / per. A. Kugyavichusa // Tsonkapa Chzhe. Bol'shoe rukovodstvo k etapam puti Probuzhdeniya. SPb.: Izd-e A. Terent'eva, 2007. S. 1409–1420.

The Philosophy of Schopenhauer in the “Philosophical Notebooks” of B. D. Dandaron

Nesterkin Sergei

Doctor of Philosophy

Leading Scientific Associate, Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences

670047, Russia, Republic of Buryatia, Ulan-Ude, Sakhyanova str., 6

✉ sn3716@yandex.ru



Abstract. This article presents a previously unpublished manuscript of a lecture on Schopenhauer's philosophy from archival materials of the famous Russian Buddhist scholar and Buddhist teacher B.D. Dandaron (1914–1974). It is part of a series of texts containing notes from lectures and books, his own notes as well as translations that are referred to as his “philosophical notebooks.” They date from 1953–1954, the time when B.D. Dandaron was in a Gulag camp in Taishet (Irkutsk region). This text is part of the materials of a philosophical seminar held by prisoners in their free time from work. The active participants of the seminar were B.D. Dandaron and V.E. Sesemann (1884–1963), a historian of philosophy, follower and colleague of L.P. Karsavin in the Eurasian movement. Sesemann was known for his work in Kantian philosophy and aesthetics. The manuscript argues that Schopenhauer's philosophy represents a unique attempt to combine Kant's epistemology with the ethics and metaphysics of Buddhism. The author notes that an attempt to synthesize such disparate principles should have led to significant intentional reinterpretations of these two very different systems of thought. The content of the work is to determine what new elements Schopenhauer (who considered himself a follower of Kant) introduced into Kant's philosophy, on the one hand; and the fundamental differences between his philosophy and the teachings of Buddhism, on the other. The text will be of interest both to researchers of V.E. Sesemann (as the probable author or co-author of the work) and B.D. Dandaron. It allows us to understand the philosophical background of the religious and philosophical teaching of neo-Buddhism that they created, which had a great influence on the revival of Buddhism in Russia in the second half of the twentieth century.

Keywords: transcendental aesthetics, German philosophy, philosophy of Schopenhauer, history of Buddhism, neo-Buddhism, Sesemann, will to live, Dandaron, Buddhism in Russia, aesthetic contemplation

References (transliterated)

1. Dandaron B. D. Izbrannye stat'i: Chernaya Tetrad' / Materialy k biografii / Istoriya Kukunora / Sumpa Kenpo. Avt.-sost. V. M. Montlevich. SPb: Evraziya, 2006. – 688 s.: ill. ISBN 5-8071-0204-5.
2. Sezeman V., Ionkus D. Rukopisi: Losskii, Sheler, Bergson (1950-1955) // Horizen. 6(1) 2017, c. 211-234.
3. Lepekhov S.Yu. B.D. Dandaron – buddolog, tibetolog, filosof // Vestnik Buryatskogo nauchnogo tsentra Sibirskogo otdeleniya Rossiiskoi akademii nauk. 2012. № 3 (7). S. 259-266.
4. Ulanov M.S. Sintez kul'tur Vostoka i Zapada v filosofii B.D. Dandarona // Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Filosofiya. 2020. T. 24. № 3. S. 502-511.
5. Dandaron B. D. Pis'ma o buddiiskoi etike. SPb: Izdatel'stvo «Aleteiya», 1997.

Heidegger and Plato's idea of the Good

Gaginskii Aleksei Mikhailovich

PhD in Philosophy

Senior Researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

109240, Russia, Moscow, Goncharnaya str., 12/1, office 412

✉ algaginsky@gmail.com



Abstract. The article deals with the question of Plato's reception in Heidegger's philosophy. In particular, the research focuses on the question of how Heidegger interpreted the idea of the good from Plato's "State". Here a number of difficulties important for the history of philosophy arise. What is the ontological status of the idea of good? How is the idea of the good connected with the demiurge from the dialogue "Timaeus"? On the one hand, it is well known that the late Heidegger criticized Plato and all European metaphysics, which was and remains Platonism. On the other hand, the early Heidegger clearly presents an attempt to master the shining heights of Platonism: the question of the meaning of being needs an angle from which a definite answer can be highlighted – and Heidegger borrows this angle from Plato. Just as the good endows existence with being and truth, so the understanding of being is possible from time, because it is temporality that is the condition for understanding being, it highlights its meaning. And if Plato's being "pounces" on the good, or on the one, then for Heidegger, time is such a condition. This line of thought, fundamental to the whole project of fundamental ontology, is directly related to the philosophy of Plato, who for the first time was able to rise so high as to become ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, to see things as if from the outside, i.e. in the light of the transcendent idea of good. Nevertheless, Heidegger criticizes Plato, which allows us to raise the question: how did Heidegger understand Platonic ἐπέκεινα τῆς οὐσίας and the doctrine of the good? It is impossible to answer this question unequivocally, since Heidegger approached this question from different sides and at different times interpreted this most important position of the Greek thinker in different ways. Nevertheless, the main remarks can be reduced to two: (1) the good was conceived by Plato as something moral and therefore mixed with the existing, (2) the good subordinates the being, brings it under fitness.

Keywords: demiurge, Heidegger, Plato, fabrication, reality, existence, Being, transcendence, the Good, Aristotle

References (transliterated)

1. Heidegger and Plato: Toward Dialogue / Ed. C. Partenie, T. Rockmore. Evanston: North-western University Press, 2005. 234 p.
2. Gonzalez F. J. Heidegger's Ambiguous and Unfinished Confrontation with Plato // Brill's Companion to German Platonism / Ed. A. Kim. Leiden; Boston: Brill, 2019. P. 299–327.
3. Heidegger M. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens // Idem. Zur Sache des Denkens. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. S. 67–90. Gesamtausgabe, 14.
4. Sheehan Th. Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift. London; New York: Rowman and Littlefield, 2015. 370 p.
5. Heidegger M. Zum Ereignis-Denken. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2013. 496 S. Gesamtausgabe, 73/1.
6. Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. 474 S. Gesamtausgabe, 24.
7. Heidegger M. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. 448 S. (Gesamtausgabe 20).
8. Plato. Republica // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. Vol. 4. P. 406–621.
9. Khaidegger M. Osnovnye problemy fenomenologii / Per. s nem. A. G. Chernyakova. SPb.: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola, 2001. 445 s.
10. Heidegger M. Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. (Gesamtausgabe 63).
11. Heidegger M. Mein Weg in die Phänomenologie // Idem. Zur Sache des Denkens. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. S. 91–102. Gesamtausgabe, 14.
12. Volpi F. Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger. Padova: Cedam, 1976. 140 p.
13. Beierwaltes W. Identität und Differenz. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980. 328 S.
14. Beierwaltes W. Epekeina: Eine Anmerkung zu Heideggers Platon-Rezeption // Transzendenz: Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik: Festschrift für Klaus Kremer / Hrsg. L. Honnefelder, W. Schüssler. Paderborn: Schöningh, 1992. S. 39–55.
15. Narbonne J.-M. Hénologie, ontologie et Ereignis: Plotin, Proclus, Heidegger. Paris: Belles Lettres, 2001. 378 p.
16. Porphyrius. De vita Plotini // Plotini opera / Hrsg. P. Henry, H.-R. Schwyzer. Leiden: Brill, 1951. Vol. 1. S. 1–41.
17. Gaginskii A. M. Filosofiya bespredposylochnykh nachal. M.: IFRAN, 2018. 193 c.
18. Khaidegger M. O sushchestve osnovaniya / Per. s nem. V. V. Bibikhin // Filosofiya: v poiskakh ontologii. Sbornik trudov Samarskoi gumanitarnoi akademii. Samara: SaGA, 1998. Vyp. 5. S. 78–130.
19. Heidegger M. Metaphysik und Nihilismus. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999. Gesamtausgabe, 67.
20. Serafin A. Heidegger on Plato's Originary Good: A Phenomenological Reconstruction // Kronos. Philosophical Journal. 2019. N 8. P. 214–232.
21. Petkovšek R. Die Idee des Guten in Heideggers existenzialer Analyse // Bogoslovska Smotra. 2012. N. 82 (1). P. 43–64.
22. Grégoire de Nazianze. Discours 27–31 // Sources chrétiennes / Ed. P. Gallay, M. Jourjon. Paris, 1978. Vol. 250.

23. Tseller E. Ocherk istorii grecheskoi filosofii / Per. s nem. S. L. Franka. M.: Kanon+, ROOI Reabilitatsiya, 2012. 296 c.
24. Vindel'band V. Istoriya drevnei filosofii / Per. s nem. pod red. A. I. Vvedenskogo. Kiev: Tandem, 1995. 368 s.
25. Heidegger M. Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie. Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1993. (Gesamtausgabe, 22).
26. Gaginskii A. M. Tezis Khaideggera ob antichnoi ontologii: bytie kak izgotovlennost' // Filosofiya i kul'tura. 2023. № 10. S. 77–99.
27. Reutin M. Yu. Misticheskoe bogoslovie Maistera Ekkharta: Traditsiya platonovskogo «Parmenida» v epokhu pozdnego Srednevekov'ya. M.: RGGU, 2011. 462 s.
28. Heidegger M. Vigiliae und Notturmo (Schwarze Hefte 1952/53 bis 1957). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2020. (Gesamtausgabe, 100).
29. Plato. Timaeus // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. Vol. 4. P. 17–92.
30. Khaidegger M. Ponyatie vremeni / Per. S nem. A. P. Shurbeleva. SPb.: Vladimir Dal', 2021. 199 c.
31. Thomas Aquinas. Summa theologiae // <https://www.corpusthomicum.org/>
32. Plato. Parmenides // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. Vol. 2. P. 126–166.
33. Philipse H. Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation. Princeton University Press, 1998. 576 p.
34. Appolonov A. V. Latinskii averroizm XIII veka. M.: IFRAN, 2004. 215 s.
35. Milbank Dzh. Po tu storonu sekulyarnogo poryadka: reprezentatsiya bytiya i reprezentatsiya naroda / Per. s angl. A. Kyrlezheva. M.: BBI; Teoestetika, 2023. 360 c.
36. Die Fragmente der Vorsokratiker: Bd. 1 / Hrsg. H. Diels, W. Kranz. Berlin: Weidmann, 1951.
37. Clemens Alexandrinus. Stromata I–VI / Hrsg. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu. Berlin, 1960. (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 52).
38. Khaidegger M. Geraklit / Per. s nem. A. P. Shurbeleva. SPb.: Vladimir Dal', 2011. 503 s.
39. Dillon Dzh. Srednie platoniki: 80 g. do n.e. – 220 n.e. SPb., 2002. 448 c.
40. Karamanolis G. Plato and Aristotle in agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry. Oxford university press, 2006. 419 p.
41. Alcinous. The Handbook of Platonism. Translated with an Introduction and Commentary by J. Dillon. Oxford, 1993. 272 p.
42. Armstrong A. H. The Background of the Doctrine that the Intelligibles are not outside the Intellect // Entretiens sur l'Antiquité classique. Geneva, 1960. T. 5: Les Sources de Plotin. P. 391–413.
43. Proclus. In Platonis Timaeum commentaria – Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria / Hrsg. E. Diehl. Leipzig: Teubner, 1904. Vol. 2. S. 1–317.
44. Proclus. The elements of theology / Ed. E.R. Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1963. P. 2–184.
45. Ferber R. Ist die Idee des Guten nicht transzendent oder ist sie es doch? Nochmals Platons ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ // Ferber R. Platonische Aufsätze. Berlin; Boston: de Gruyter, 2020. S. 115–138.
46. Bonitz H. Disp. Platonicae duae: de idea boni; de animae mundanae apud Platonem elementis. Dresden, 1837.

47. Hermann K. F. De loco Platonis de republica pag. 505 sqq., Ind. Lect. Marburg, 1832.
48. Hermann K. F. Vindiciae disputationis de idea boni apud Platonem. Marburg, 1839.
49. Stumpf K. Das Verhältnis des Platonischen Gottes zur Idee des Guten. Halle, 1869.
50. Gaiser K. Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1968. 591 S.
51. Robin L. Platon. Paris: Presses Universitaires, 1968. 272 p.
52. Brisson L. Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon. Paris: Klincksieck, 1974. 591 p.
53. Gerson L. P. Plato's Development and the Development of the Theory of Forms // Plato's Forms: Varieties of Interpretation / Ed. W. Welton. Lanham: Md. Lexington Book, 2003. P. 85–110.
54. Khlebnikov G. V. Antichnaya filosofskaya teologiya. M.: Lenand, 2014. 312 s.
55. Gkatzaras Th. The Form of the Good in Plato's Timaeus // Plato Journal: The Journal of the International Plato Society. 2017. N. 17. P. 71–83.
56. Ferber R. Who is the Measure of All Things in Plato? // Ferber R. Platonische Aufsätze. Berlin; Boston: de Gruyter, 2020. S. 167–176.
57. Borodai T. Yu. Rozhdenie filosofskogo ponyatiya. Bog i materiya v dialogakh Platona. M.: S. A. Savin, 2008. 284 s.
58. Benitez E. E. The Good or The Demiurge: Causation and the Unity of Good in Plato // Apeiron. 1995. N. 28. P. 113–140.
59. Khaidegger M. Nitsche / Per. s nem. A. P. Shurbeleva. SPb.: Vladimir Dal', 2007. V 2 t.
60. Gaginskii A. M. «Gil'otina Yuma» v kontekste srednevekovogo ucheniya o transtsendentaliyakh // Voprosy filosofii. M., 2018. № 10. S. 189–200.
61. Gaginskii A. M. «Gil'otina Yuma» kak psevdoproblema // Eticheskaya mysl'. M., 2021. T. 21. № 2. S. 63–77.
62. Nathan A. R. Why Is Plato's Good Good? // Peitho. Examina Antiqua. 2022. Vol. 13. N. 1. P.125–136.
63. Bugai D. V. Edinstvo platonovskogo «Gosudarstva». M.: Izdatel' Vorob'ev A.V., 2016. 454 s.
64. Gaginskii A. M. Bytie i dannost' v filosofii M. Khaideggera // Filosofskaya mysl'. 2023. № 10. S. 93–105.
65. Plato. Cratylus // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. Vol. 1. P. 383–440.
66. Gadamer Kh.-G. Istoriya filosofii // Gadamer Kh.-G. Puti Khaideggera: issledovaniya pozdnego tvorchestva / Per. s nem. A. B. Lavrukhina. Minsk: Propilei, 2007. C. 176–191.
67. Khaidegger M. Fenomenologicheskie interpretatsii Aristotelya (Ekspozitsiya germenevticheskoi situatsii) / Per. s nem. N. A. Artemenko. SPb.: Gumanitarnaya Akademiya, 2012. 224 c.
68. Gadamer Kh.-G. Religioznoe izmerenie // Gadamer Kh.-G. Puti Khaideggera: issledovaniya pozdnego tvorchestva / Per. s nem. A. B. Lavrukhina. Minsk: Propilei, 2007. S. 192–207.
69. Heidegger M. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2002. (Gesamtausgabe, 18).
70. Aristotelis ethica Nicomachea / Ed. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1962.
71. Vasil'ev A. F. Metaetika: obzor problematiki // Filosofskii zhurnal. 2018. T. 11. № 2. S.

- 167–186.
72. Plato. Euthyphron // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. Vol. 1. P. 2–16.
73. Plato. Phaedrus // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. Vol. 2. P. 227–279.
74. Aristotle's metaphysics / Ed. W. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1970. 2 vol.
75. Sallis J. Plato's Other Beginning // *Heidegger and the Greeks: Interpretive essays* / Ed. D. A. Hyland, J. P. Manoussakis. Bloomington: Indiana University Press, 2006. P. 156–169.
76. Nitsche F. Volya k vlasti: Opyt pereotsenki vseh tsennostei / Per. s nem. E. Gretsuk i dr. M.: Kul'turnaya revolyutsiya, 2005. 880 s.
77. Baltes M. Is the Idea of the Good in Plato's Republic beyond Being? // *Studies in Plato and the Platonic Tradition: Essays Presented to John Whittaker* / Ed. M. Joyal. Aldershot, 1997. P. 3–23.
78. Brisson L. *Lectures de Platon*. Paris: Vrin, 2000. 272 p.
79. *New Images of Plato: Dialogues on the Idea of the Good* / Ed. G. Reale, S. Scolnicov. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2002. 444 p.
80. Dixsaut M. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001. 352 p.
81. Dixsaut M. *Platon. Le désir de comprendre*. Paris: Vrin, 2003. 288 p.
82. Gadamer Kh.-G. Yazyk metafiziki // *Gadamer Kh.-G. Puti Khaideggera: issledovaniya pozdnego tvorchestva* / Per. s nem. A. B. Lavrukhina. Minsk: Propilei, 2007. S. 81–93.
83. *Wörterbuch der antiken Philosophie* / Hrsg. C. Horn, C. Rapp. München: Beck, 2008. 501 S.
84. *Early Greek Philosophy. Introductory and Reference Materials* / Ed. A. Laks, G. W. Most. Cambridge: Harvard University Press, 2016. Vol. 1.
85. Peperzak A. Heidegger and Plato's Idea of the Good // *Reading Heidegger: Commemorations* / Ed. J. Sallis. Bloomington: Indiana University Press, 1993. P. 258–285.
86. Heidegger M. *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. (Gesamtausgabe, 17).
87. Gadamer Kh.-G. Platon // *Gadamer Kh.-G. Puti Khaideggera: issledovaniya pozdnego tvorchestva* / Per. s nem. A. B. Lavrukhina. Minsk: Propilei, 2007. S. 94–108.
88. Plato. Sophista // *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. Vol. 1. P. 216–268.
89. Heidegger M. *Platon: Sophistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992. (Gesamtausgabe, 19).
90. Kremer K. Zur ontologischen Differenz: Plotin und Heidegger // *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Frankfurt am Main, 1989. Bd. 43/4. S. 673–694.
91. Hadot P. Heidegger et Plotin // *Critique: Revue générale des publications françaises et étrangères*. Paris, 1959. № 145. P. 539–556
92. Hadot P. La distinction de l'être et de l'étant dans le "De Hebdomadibus" de Boèce // *Die Metaphysik im Mittelalter: Ihr Ursprung und ihre Bedeutung* / Hrsg. P. Wilpert. Berlin, 1963. P. 147–153.
93. Hadot P. L'être et l'étant dans le néoplatonisme // *Revue de théologie et de philosophie*. Strasbourg, 1973. № 23. P. 101–115.

94. Heidegger M. Sein und Wahrheit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001. (Gesamtausgabe, 36/37).
95. Glukhov A. A. Perekhlest volny. Politicheskaya logika Platona i postnitssheanskoe preodolenie platonizma. M.: Izd. dom Vysshei shkoly ekonomiki, 2014. 584 s.
96. Fai E. Khaidegger. Vvedenie natsizma v filosofiyu: na materiale seminarov 1933–1935 gg. / Per. s frants. A. Khaitsmana. M.: Delo, 2021. 696 s.
97. Shields Ch. Surpassing in Dignity and Power: The Metaphysics of Goodness in Plato's Republic // Socratic, Platonic and Aristotelian Studies: Essays in Honor of Gerasimos Santas / Ed. G. Anagnostopoulos. Dordrecht: Springer, 2011. P. 281–296.
98. Hitchcock D. The Good in Plato's "Republic" // Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science. Austin, 1985. Vol. 19, N. 2. P. 65–92.
99. Gerson L. Knowing Persons: A Study in Plato. Oxford university press, 2003. 320 p.
100. Khaidegger M. K filosofii (O sobytii) / Per. s nem. E. Sagetdinova. M.: Izd-vo Instituta Gaidara, 2020. 640 s.
101. Heidegger M. Zein und Sein // Heidegger M. Zur Sache des Denkens. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. S. 3–30.
102. Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein" // Heidegger M. Zur Sache des Denkens. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007. S. 31–64.
103. Khaidegger M. Chto zovetsya myshleniem? / Per. s nem. E. Sagetdinova. M.: Territoriya budushchego, 2006. 320 s.
104. Khaidegger M. Razmyshleniya II–VI (Chernye tetradi 1931–1938) / Per. s nem. A. B. Grigor'eva. M.: Izd-vo Instituta Gaidara, 2016. 584 s.
105. Plato. Phaedo // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1900. Vol. 1. P. 57–118.
106. Florovskii G. Tvar' i tvarnost' // Florovskii G. Khristianstvo i tsivilizatsiya. Izbrannye trudy po bogosloviyu i filosofii. SPb.: Russkaya khristianskaya gumanitarnaya akademiya, 2005. S. 280–315.
107. Florovskii G. Ideya tvoreniya v khristianskoi filosofii // Florovskii G. Khristianstvo i tsivilizatsiya. Izbrannye trudy po bogosloviyu i filosofii. SPb.: Russkaya khristianskaya gumanitarnaya akademiya, 2005. S. 316–342.
108. Maximus Confessor. Ambigua 7 // Maximus the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua / Ed. N. Constas. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014. Vol. 1. P. 62–450; Vol. 2. P. 2–330.
109. Shichalin Yu. A. Svt. Grigorii Bogoslov — chitatel' Plotina (po povodu Plot. 11.5.2.1.2–4: OION ENEΔPAME etc.) // Bogoslovskii vestnik. Sergiev Posad, 2006. Vyp. 5/6. S. 681–688.
110. Patkul' A.B. Ideya filosofii kak nauki o bytii v fundamental'noi ontologii Martina Khaideggera. SPb.: Nauka, 2020. 810 s.
111. Heidegger M. Sein und Zeit. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. 583 S. (Gesamtausgabe 2)

External and internal analogies in social and philosophical knowledge in the context of the problem of homogeneity-heterogeneity of societies

PhD in Philosophy

Associate Professor at the Department of Philosophy, Russian University of Transport

127994, Russia, Moscow, Obraztsova str., 9 p. 9

✉ ivekomiss@gmail.com



Abstract. The subject of this work is social models that are constructed by using external and internal analogies. External social analogies imply a reference to an object that is studied within the framework of a science being external to social knowledge (physics, chemistry, biology, etc.). In particular, the mechanistic, elementary (chemical) and geological varieties of them are considered. Internal analogies imply a reference to an object that is directly related to the social sciences, social philosophy. Hence, the Baudrillard's symbolic exchange, McDonaldization and eBayization models are analyzed. Particular attention is paid to the dichotomy of homogeneity-heterogeneity of societies which is revealed within the consideration of corresponding antagonistic social concepts. As a result, after classifying social models from the point of view of external and internal analogies used by creators of these models, the reasons were identified explaining that analogical thinking is so generally accepted and popular in social philosophy. Namely, analogies allow a social model to be more tangible and visual as well as they give it credibility and novelty. In relation to the idea of the homogeneity or heterogeneity of human societies, external and internal analogies allow us to conceptually «color» these abstract notions. The spread of internal analogies presupposes the emancipation of social science from the influence of the idea to build social models in accordance with natural science – the idea that finds vivid expression in models based on external analogies.

Keywords: fault line, formation, mechanistic approach, heterogeneity, homogeneity, social models, internal analogies, external analogies, symbolic exchange, McDonaldization

References (transliterated)

1. Bailer-Jones D. *Scientific Models in Philosophy of Science*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2009.
2. Semenov Yu.I. Problema sotsial'noi real'nosti // *Filosofiya i obshchestvo*. 2015. № 3–4 (77). S. 51–75.
3. Weber M. *Economy and society: an outline of interpretive sociology*. Berkley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1978.
4. Cohen B. Analogy, Homology, and Metaphor in the Interactions between the Natural Sciences and the Social Sciences, Especially Economics // *History of Political Economy*. 1993. Vol. 25 (suppl_1). Pp. 5-44.
5. Kaufmann L. & Clément F. *How Culture Comes to Mind: From Social Affordances to Cultural Analogies*. *Intellectica*. 2007. No. 2-3 (46-47). Pp. 221-250.
6. Grinin L.E., Korotayev A.V. & Markov A.V. *Biological and Social Phases of Big History: Similarities and Diversities of Evolution Principles and Mechanisms // Evolution: A Big History Perspective*. Volgograd: 'Uchitel' Publishing House, 2011. Pp. 158-198.
7. Lempert D. *Classifying cultures and identifying cultural identities by relations in groups: Drawing from models in psychology and ecology // Social Evolution & History*. 2014. Vol. 13. No. 1. Pp. 99-134.
8. Mouton N. *Do Metaphors Evolve? The Case of the Social Organism // Cognitive*

- Semiotics. 2014. Vol. 5. No. 1-2. Pp. 312-348.
9. Offer J. A new reading of Spencer on 'society', 'organicism' and 'spontaneous order'. *Journal of Classical Sociology*. 2015. Vol. 15. No. 4. Pp. 337-360.
 10. Nekhamkin V.A. Vneshnie analogovye modeli v sotsial'nom poznanii: prichiny vozniknoveniya, tipologiya, perspektivy ispol'zovaniya // *Sotsium i vlast'*. 2019. № 1 (75). S. 21-30.
 11. Komissarov I.I. Vneshnie analogii v sotsial'no-filosofskom modelirovanii: raznostoronnost' podkhoda // *Filosofiya i obshchestvo*. 2019. № 2 (91). S. 62-78.
 12. Hobbes Th. *The English works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Vol. II. Philosophical rudiments concerning government and society*. London: John Bohn, 1841.
 13. Descartes R. *The Treatise on Man // Descartes R. The World and Other Writings*. Cambridge University Press, 2004. Pp. 99-169.
 14. Descartes R. *Meditations on First Philosophy with Selections from the Objections and Replies*. Oxford University Press, 2008.
 15. La Mettrie J.O. de. *Man a machine*. Chicago: The open court publishing co, 1912.
 16. Kettle A. *Sotsial'naya sistema i zakony, eyu upravlyayushchie*. Moskva: Librokom, 2012.
 17. Carey H.Ch. *Principles of social science. Vol. 1*. Philadelphia: J.B. Lippincott & co., 1858.
 18. Marx K. *Zur Kritik der politischen Ökonomie: Erstes Heft*. Berlin: Dietz, 1958.
 19. Marks K. Nabroski otveta na pis'mo V.I. Zasluch // Marks K., Engel's F. *Sochineniya*. T. 19. Moskva: Gospolitizdat, 1961. S. 400-421.
 20. Marks K. *Ekonomicheskaya rukopis' 1861-1863 gg.* // Marks K., Engel's F. *Sochineniya*. T. 47. Moskva: Politizdat, 1973.
 21. Huntington S.Ph. *The Clash of Civilizations?* // *Foreign Affairs*. 1993. Vol. 72. No. 3. Pp. 21-49.
 22. Huntington S.Ph. *The Clash of Civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster, 1996.
 23. Baudrillard J. *Symbolic exchange and death*. London: SAGE Publications, 1998.
 24. Baudrillard J. *The spirit of terrorism // Baudrillard J. The spirit of terrorism and other essays*. London and New York: Verso, 2012. Pp. 1-34.
 25. Ritzer G. (ed.). *McDonaldization: the reader*. London: Sage Publications Ltd, 2002.
 26. Ahuvia A. & Izberk-Bilgin E. *Limits of the McDonaldization thesis: eBayization and ascendant trends in post-industrial consumer culture // Consumption Markets & Culture*. 2011. Vol. 14. No. 4. Pp. 361-384.
 27. Spencer H. *The social organism. // Spencer H. Essays*. Vol. 1. London: Williams and Norgate, 1901. Pp. 265-307.
 28. Paul T.V. *The Specter of Deglobalization // Current History*. 2023. Vol. 122 (840). Pp. 3-8.

Appeal to the future in mass communication

Gavrih Alesya Dmitrievna 

PhD in Philology

Senior Lecturer, Department of Linguistics and Intercultural Communication, Volgograd Institute of Management – branch of RANEPA

✉ prostozachem@mail.ru

Gulyaeva Evgeniya Vyacheslavovna

PhD in Philology

Associate Professor, Head of the Department of Linguistics and Intercultural Communication, Volgograd Institute of Management – branch of RANEPA

400078, Russia, Volgograd region, Volgograd, Herzen str., 10, room 407

✉ guevgenia@yandex.ru

**Kompaneeva Liudmila Gennadievna**

PhD in Pedagogy

Associate Professor, Department of Linguistics and Intercultural Communication, Volgograd Institute of Management – branch of RANEPA

400078, Russia, Volgograd region, Volgograd, Herzen str., 10, room 407

✉ kompaneyeva@mail.ru



Abstract. This article, in the framework of the system approach, considers the category of the future from the perspective of such scientific disciplines as philosophy, discourse linguistics, communication theory, psychology, methodology of science. The authors complete a definitional analysis of concepts related to the human ability to pre-empt the upcoming events (intuition, anticipation, guess, hypothesis, supposition, prediction, forecasting, prophecy). On the material of English-language and Russian-language media texts, the authors show that future can often become a subjective informational base for addressing to the mass audience by public personalities, including politicians. This probably happens due to the patterns of functioning of the human psyche, and due to the fact that there is a constant public request for information appealing to the future time category. Such a request doesn't often depend on cultural-historical specificity. The authors conclude that prophecy can be understood as a personal particularly significant future and an axiologically super valuable reference point for future discursive connections. Some features of prophecy may include a wide emotional range, which is usually expressed in a compact form, but is potentially unlimited. The axiology of prophecy includes its ability to reduce or modify an area of intact uncertainty. Prophecies largely ensure the existence of emotionally significant non-rejected information, lacking most of the characteristic attributes of a connection with the present or the past. Studying of the deeper philosophical understanding of «prophecy» can become a prospect of further research.

Keywords: prediction, prophecy, forecasting, hypothesis, supposition, intuition, time, future, mass communication, media environment

References (transliterated)

1. Akulov A. S. Sverkhkratkii filosofskii slovar': kratkoe izlozhenie knigi «Bukvy filosofii». SPb., 1999. 52 s.
2. Sachkov Yu. V. Determinizm // Novaya filosofskaya entsiklopediya. M.: Mysl', 2010. 741 s.
3. Lebedev C. A., Kudryavtsev I. K. Determinizm i indeterminizm v razvitii estestvoznaniya // Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya. 2005. № 6. S. 3–20.
4. Gryunbaum A. Filosofskie problemy prostranstva i vremeni / per. s angl. Yu. B. Molchanova. M.: LIBROKOM, 2010. 568 s.
5. Aristotel'. Metafizika. Perevody. Kommentarii. Tolkovaniya. / sost. S. I. Eremeev. SPb.: Aleteiya, 2002. 832 s.

6. Bol'shoi psikhologicheskii slovar' / pod red. B. G. Meshcheryakova, V. P. Zinchenko. M.: Praim-EVROZNAK, 2003. 672 s.
7. Vestkott M. R. Intuitsiya. Psikhologicheskaya entsiklopediya / pod red. R. Korsini i A. Auerbakha. SPb.: Piter, 2003. 1094 s.
8. Zhmurov V. A. Bol'shaya entsiklopediya po psikhologii. M.: Dzhangar, 2012. 864 s.
9. Sinyuk A. I., Yakovleva E. V. Kratkii slovar' osnovnykh logicheskikh ponyatii: uchebno-metodicheskoe posobie dlya prepodavatelei i studentov vuzov. Nizhnekamsk: izd-vo NMU, 2008. 39 s.
10. Matsumoto D. Chelovek, kul'tura, psikhologiya. Udivitel'nye zagadki, issledovaniya i otkrytiya / per. s angl. O. Golubevoi i dr. SPb.: Praim-EVROZNAK, 2008. 668 s.
11. Romanova N. N., Fillipov A. V. Slovar'. Kul'tura rechevogo obshcheniya: etika, pragmatika, psikhologiya. M.: FLINTA, 2021. 304 s.
12. Svetun'kov I. S., Svetun'kov S. G. Metody sotsial'no-ekonomicheskogo prognozirovaniya (v 2 t.). T.1. Teoriya i metodologiya: uchebnyk i praktikum dlya vuzov. M.: Yurait, 2023. 351 s.
13. Danakari L. R. Intuitivnoe poznanie i nauchnoe predvidenie kak metody epistemologicheskogo issledovaniya // Logos et Praxis, 2015. №2. S. 123–127.
14. Karasik V. I. Predskazanie kak kommunikativnyi postupok // Kommunikativnye issledovaniya, 2017. №3 (13). S. 30–46.
15. Khaustov D. S. Teorema Tomasa: zhizn' odnoi idei // Idei i idealy, 2014. №3 (21). S. 38–45.
16. Merton R. Sotsial'naya teoriya i sotsial'naya struktura. M.: AST, 2006. 873 s.
17. Kozlova L. A. Sravnitel'naya tipologiya angliiskogo i russkogo yazykov: uchebnoe posobie. Barnaul: izd-vo AltGPU, 2019. 180 s.
18. Akhmanova O. S. Slovar' lingvisticheskikh terminov. M.: Editorial URSS, 2004. 571 s.
19. Denisova T. Yu. Ontologiya vremeni u Aristotelya // Idei i idealy, 2017. №3 (33). S.100–110.
20. XXII s'ezd KPSS // Federal'nyi portal Istorii Rossii «Istoriya.RF». URL: <https://histrf.ru/read/articles/xxii-siezd-kpss-event> (data obrashcheniya: 12.10.2023)
21. Yur'eva E. V. Osobennosti realizatsii modal'nosti v sloganakh sotsial'noi reklamy // Aktual'nye voprosy sovremennoi filologii i zhurnalistiki, 2018. №4 (31). С. 92–100.
22. Bulygina E. Yu., Tripol'skaya T. A. Dinamicheskie protsessy v sodержanii emotsional'nykh kontseptov «Zavist'» i «Revnost'» v slavyanskikh i romano-germanskikh yazykakh // Rusin, 2015. №3 (41). S. 191–209.
23. Ozhegov S. I. Slovar' russkogo yazyka. M.: GIS, 1960. 900 s.
24. Pokolenie // Bol'shoi onlain slovar' znachenii slov russkogo yazyka «Znachenie slova». URL: <https://znachenie-slova.ru/pokolenie> (data obrashcheniya: 20.10.2023)
25. Soskovets L. I. Fenomen sovetskogo antireligioznogo agitpropa // Vestnik TGU, 2005. № 288. С. 189–199.
26. V Seti raskhoditsya prorochestvo Zhirinovskogo o konflikte v Izraile. Novost' ot 07.10.2023 // Setevoe izdanie «Argumenty i Fakty». URL: [#](https://aif.ru/incidents/vladimir_zhirinovskiy_sdelal_prorochestvo_o_konflikte_v_izraile) (data obrashcheniya: 20.10.2023)
27. V Seti vspomnili «prorochestvo» Zhirinovskogo ob Ukraine i Blizhnem Vostoke. Novost' ot 09.10.2023 // Setevoe izdanie «RIA Novosti». URL: <https://ria.ru/20231009/zhirinovskiy-1901388253.html> (data obrashcheniya: 20.10.2023)

28. Koshkina E. N. Rossiiskaya i amerikanskaya kul'tura: traditsii i obychai v sravnenii // Teoriya i praktika sovremennoi nauki, 2020. №3 (57). S. 136–140.
29. Skrynnikova A. Zarabotat' na zvezdakh: kak finansovaya astrologiya primenyaetsya v investitsiyakh. Novost' ot 13.01.2023 // Cetevoe izdanie «forbes.ru». URL: <https://www.forbes.ru/investicii/483564-zarabotat-na-zvezdah-kak-finansovaa-astrologia-primenaetsa-v-investiciyah> (data obrashcheniya: 20.10.2023)
30. Institute of Cosmological Economics. URL: <https://www.cosmoeconomics.com/EZ/ice/ice/about.php?PHPSESSID=r51d0ekbko37u4p2pd3njqjbqo> (data obrashcheniya: 20.10.2023)
31. Gavrish A. D., Kompaneeva L. G., Gulyaeva E. V. Kategorizatsiya informatsii v sovremennoi mediasrede // Naukosfera, 2022. № 11. S. 327–330.
32. Yum. D. Issledovanie o chelovecheskom poznanii. Glava V. Chast' 1. / per. S. I. Tsereteli. M.: Progress, 1995. 240 s.

The features of the "electronic nomad" and the risks in his life

Darchinov Edgar Vadimovich

Postgraduate student, Department of Philosophy and Socio-Political Disciplines, Kazan Innovative University named after V.G. Timiryasov

42 Moskovskaya str., Kazan, 420111, Russia

✉ darchinoved@gmail.com



Abstract. The object of the study is a new type of personality that emerged under the influence of digitalization of society – the "electronic nomad". The purpose of the article is to identify its features and problematize the risks arising in the digital world (including on the Internet, social networks, etc.). Research methods – analytical and interdisciplinary approach. As a result of the analysis of the works devoted to the "electronic nomad", the author identified its characteristics. This type of personality is characterized by the ability to function in a multidirectional way in a digital environment through mobile devices and access to the Network, as well as freedom in their movements and manifestations. Subordination to technical devices allows researchers to call an "electronic nomad" a technohuman. In addition to the many advantages that facilitate the life of the "electronic nomad", the digital environment also carries significant risks. These include computer addiction, alienation, manipulation of information, total control, the possibility of leakage of various, including personal, data and information, immorality of relationships in the digital environment, the competitive war of "nomads". The listed negative factors associated with the functioning of the "electronic nomad" in the digital world actualize the problem of creating digital law and paying attention to the moral education of the individual. The conducted analysis initiates further interdisciplinary studies of the "electronic nomad" by specialists from different scientific fields, and the results obtained will help not only to draw up his portrait, but also to predict behavioral algorithms and minimize possible risks.

Keywords: digital rights, morality, alienation, techno environment, computer addiction, real world, risks, technohuman, electronic nomad, digital environment

References (transliterated)

1. Andreev A.A. Nastuplenie «tsifrovoy epokhi» v kontekste pereotsenki tsennostei //

- Ekonomika. Obshchestvo. Chelovek: materialy natsional'noi nauchno-prakticheskoi konferentsii s mezhdunarodnym uchastiem. Belgorod, 2020. S. 13–17.
2. Yakovleva E.L., Seliverstova N.S., Grigor'eva O.V. Kontsepsiya elektronnoogo kochevnika: riski razvitiya tsifrovoy ekonomiki // Aktual'nye problemy ekonomiki i prava. 2017. T. 11. № 4. S. 229.
 3. Attali Zh. Kratkaya istoriya budushchego. Sankt-Peterburg: Piter, 2014. 288 s. URL: https://royallib.com/read/attali_gak/kratkaya_istoriya_budushchego.html#4 (data obrashcheniya 22.04.2022).
 4. Makimoto T., Manners D. Digital Nomad. Wiley; New York, 1997. 256 p.
 5. Mitchell U. Ya++: Chelovek, gorod, seti // Litres, 2014. URL: <http://mail.kinozal.co.ua/biblioteka/52815-mitchell-uilyam-ya-chelovek-gorod-seti.html> (data obrashcheniya: 14.04.2022).
 6. Makkuair S. Mediinyi gorod: media, arkhitektura i gorodskoe prostranstvo. M.: Strelka Press, 2014. 392 s.
 7. Kutuyev V.A. Poslednee tselovanie. Chelovek kak traditsiya. SPb.: Aleteiya, 2015. 312 s.
 8. Yakovleva E.L. Elektronnyi kochevnik kak novaya forma identifikatsii lichnosti // Filosofiya i kul'tura. 2015. № 11 (95). S. 1655–1664.
 9. Prester J., Cecez-Kecmanovic D., Schlagwein D. Becoming a Digital Nomad: Identity Emergence in the Flow of Practice // ICIS: The Future of Work. 2019. URL: https://aisel.aisnet.org/icis2019/future_of_work/future_work/5/ (data obrashcheniya 29.12.2020).
 10. Yakovleva E.L. Tekuchaya povsednevnost' elektronnoogo kochevnika: esse ob ekzistentsial'nykh protivorechiyakh // Tsifrovaya transformatsiya kak vektor ustoichivogo razvitiya: materialy V Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii. Kazan': Poznanie, 2023. S. 20–25. URL: <https://www.elibrary.ru/item.asp?id=54394258>
 11. Abdulmutalimov, Yu. M. Eticheskie normy povedeniya v seti // Molodoi uchenyi. 2020. № 8 (298). S. 6–7. URL: <https://moluch.ru/archive/298/67519/> (data obrashcheniya: 20.05.2022).
 12. Izmagurova V.L. Eticheskie aspekty vliyaniya internet-obshcheniya na razvitie soznaniya // Kommunikologiya. 2017. T. 5, №4. S. 59–70. doi: 10.21453/2311-30652017-5-5-59-70.
 13. Lukinova O.V. Tsifrovoy etiket. Kak ne besit' drug druga v Internetе. M.: Eksmo, 2020. 240 s.
 14. Vattimo Dzh. Prozrachnoe obshchestvo / per. s it. Dm. Novikova. M.: Logos, 2002. 128 s.
 15. Sennet R. Korroziya kharaktera / per. s angl. pod red. V. I. Suprunа. Novosibirsk: Trendy, 2004. 296 s.
 16. Matsyshina I.V. Gibkoe vremya tsifrovoy epokhi: ot deviatsii k novomu poryadku kontrolya // Tsifrovoe kochevnichestvo kak global'nyi i sibirskii trend: sbornik materialov III Mezhdunarodnoi transdistsiplinarnoi nauchno-prakticheskoi WEB-konferentsii. 2017. S. 189-196.
 17. Talanin V.I. Nachalo kontsa sovremennoi tsivilizatsii: virus besovshchiny // Polish Journal of Science. 2020. № 27-2 (27). S. 10–42.
 18. Khofmann T. Airbnb v N'yu-Iorke: ch'i prava na neprikosnovennost' chastnoi zhizni narushaet sbor informatsii so storony pravitel'stva? // Aktual'nye problemy ekonomiki i prava. 2019. T. 13, № 4. S. 1684–1709. doi: 10.21202/1993-047X.13.2019.4.1684-1709

19. Stat'ya 22 Konstitutsii RF / Konsul'tantPlyus. URL:
http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_28399/2255a7b5ec966256ad533121186923d4cb1580d2/ (data obrashcheniya: 08.06.2022).
20. Stat'ya 23 Konstitutsii RF / Konsul'tantPlyus. URL:
http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_28399/2573feee1caecac37c442734e00215bbf1c85248/ (data obrashcheniya: 08.06.2022).
21. Afanas'ev S.D., Shatilina A.S. "Tsifrovizatsiya" konstitutsionnogo prava: lichnye i politicheskie prava v informatsionnom obshchestve // Informatsionnoe obshchestvo. 2019. № 3. S. 53–58.
22. Malysheva I.S. Prava lichnosti v usloviyakh tsifrovizatsii // Teoriya i praktika sotsiogumanitarnykh nauk. 2021. № 4 (16). S. 88–95.
23. Anisimov A.G. Transformatsiya prava v usloviyakh tsifrovizatsii obshchestva // Alleya nauki. 2018. T. 6, № 10 (26). S. 807–810.