

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

Федеральное государственное бюджетное  
образовательное учреждение высшего образования  
«Алтайский государственный технический университет  
им. И. И. Ползунова»

**ФИЛОСОФ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР:  
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ И  
ПЕРСПЕКТИВЫ БЫТИЯ**

*К 75-летию Алтайского государственного технического  
университета им. И. И. Ползунова  
и 50-летию кафедры философии*

**Сборник научных статей**

**Изд-во АлтГТУ  
Барнаул • 2017**

УДК 101.1

**Философ и современный мир: экзистенциальные проблемы и перспективы бытия** : сборник научных статей / под ред. В. Ю. Инговатова. – Барнаул : Изд-во АлтГТУ, 2017. – 99 с.

ISBN 978-5-7568-1232-9

Представлены материалы, посвященные межвузовской научно-практической конференции, посвященной 75-летию создания АлтГТУ, 80-летию вузовского философского образования на Алтае и 50-летию создания кафедры философии в Алтайском государственном техническом университете им. И. И. Ползунова.

Редакционная коллегия:

Инговатов В. Ю., д.ф.н., профессор (АлтГТУ);

Семькина Р. Н., д.ф.н., профессор (АГМУ);

Боровиков В. Д., к.ф.н., доцент (АлтГТУ)

ISBN 978-5-7568-1232-9

© Авторы публикаций, 2017

© Алтайский государственный технический университет им. И. И. Ползунова, 2017

**В. Ю. Инговатов**

Алтайский государственный технический  
университет им. И. И. Ползунова

## **БЫТИЕ КАФЕДРЫ КАК ДИАЛОГ ВО ВРЕМЕНИ**

Сборник статей, который читатель держит в руках, приурочен сразу к нескольким датам, имеющим знаковый, важный смысл для становления философской культуры Алтая: 80-летию появления в г. Барнауле первой профессиональной кафедры философии в ещё тогдашнем Учительском институте (ныне АлтГПУ), 50-летию открытия такой же специализированной кафедры философии, но уже в Алтайском политехническом институте им. И. И. Ползунова и, наконец, празднованию 75-летия создания самого технического вуза, которое отмечалось совсем недавно.

Думается, что отнюдь не случайно на площадке АлтГТУ – правопреемнике и наследнике АПИ – состоялась межвузовская научно-практическая конференция в формате «круглого стола», где и обсуждались вопросы о месте философа в современном мире, его подлинном образе (или подобии), о насущных проблемах организации философского познания, практических возможностях от получаемых результатов, а также их влияния на социальную мысль в целом. То, что подобного рода обсуждения имеют большую значимость вполне очевидно – обществоведческие исследования нуждаются в методологическом обеспечении в любую историческую эпоху.

Кроме того, так называемые «юбилейные даты» – о которых было упомянуто выше – есть не только повод для организации узкоспециальных и теоретических обсуждений профессиональных вопросов. Они также выступают

как определенный этап в истории самой мысли. Ведь при всём внешнем подъеме современной философской рефлексии, выражаемом в количестве разнообразных конференций, симпозиумов, семинаров, проводимых в последние годы, а также росте интереса к философским проблемам со стороны представителей других отраслей научного знания, сама философия у нас столкнулась с проблемой *уровня осмысления* актуальных вопросов бытия общества и человека. В свою очередь, такой уровень может задаваться только при условии возрастания культуры философского мышления. И здесь главную роль играет личность конкретного философа, его умения сформулировать насущные вопросы своей эпохи [1, с. 3-7].

Для кафедры философии АПИ такой личностью, безусловно, стал В. С. Барулин, основателем которой он и выступил ещё полвека назад. Но он также определил значительно большее в её судьбе, нежели просто начало существования в историческом времени. А именно – осознанное интеллектуальное и профессиональное служение коллектива преподавателей и сотрудников, опирающееся на фундаментальные начала духовного и нравственного самостояния человека.

По воспоминаниям современников, Владимир Семенович Барулин – личность яркая, бытийно укорененная, цельная в своей значительности. Как пишет П. Н. Гуйван: «Он обладал умом серьезным и основательным, был наделен даром теоретической рефлексии, концептуальной схематизации. Будучи человеком, открытым миру, быстро текущему потоку жизни, он был отзывчив на его запросы и проблемы, теоретико-методологические, идеологические, духовно-практические. Причем эта отзывчивость не сводилась к конъюнктурному маневрированию. Она реализовывалась в активном серьезном размышлении, которое выговаривалось как на специальном языке социально-

философской рефлексии, так и на языке философской публицистики» [2, с. 4]. В теоретико-содержательном плане главным предметом внимания В. С. Барулина была диалектика социального бытия. И в разработке этого предмета он достиг серьезных результатов, сделал себе авторитетное в профессиональной среде имя. Он также активно занимался теоретико-методологическими проблемами становящейся социологии, теоретическими и психолого-методическими вопросами преподавательской, прежде всего – лекционной – работы [2, с. 4-5].

Продуктивная научная жизнь гуманитарной кафедры в высшей школе, следует отметить, чрезвычайно зависит от содержания и направленности обсуждаемых проблем, их реального отражения состояния общества. Многие коллективные или индивидуальные достижения обычно прямо отражают динамику и тенденции развития научной мысли. В. С. Барулин, будучи центральной фигурой на кафедре, никогда не допускал того, чтобы другие преподаватели кафедры были только фоном и средством его научной реализованности. Он действовал, как подметил П. Н. Гуйван, по принципу китайского Дао: помогая, не ущемлять, управляя, не принуждать, всему давать быть собой. И это способствовало созданию атмосферы, в которой естественным был разговор равных, возможен был продуктивный спор и обсуждение, в которой и резкая критика не воспринималась как личный выпад, средство нанесения обиды или унижения. Философия – как подтверждает опыт кафедральной жизни – становится проблематичной, если дух свободы, творческого единения и уважения к чужому мнению подменяются чьим-то диктатом: личностным, административным, идеологическим...

Профессиональная успешность коллектива кафедры также связана с теми задачами, которые определяют её исследовательские приоритеты. Важно, чтобы научная жизнь

философской кафедры строилась вокруг определенной мировоззренческой и идеологической парадигмы. Сейчас – после крушения советского проекта – отношение в гуманитарной и – уже – философско-политической мысли к самому термину «идеология» весьма непростое. Однако справедливая критика советской идеологии за её упрощение в понимании закономерностей сложных социальных процессов и неправомерное преследование своих оппонентов как-то незаметно вылилась в ложный «метафизический страх» перед неизбежностью иметь собственные мировоззренческие ориентиры любому серьезному субъекту исторического действия. Россия, безусловно, таким субъектом является. Следовательно, ей необходима и стратегия, которая формулирует основные представления о мире и своём присутствии в нем. Это – важное направление в философской работе и на кафедре она никогда не прекращалась за прошедшие полвека.

В «постбарулинскую» эпоху жизнь кафедры была во многом связана с научной, общественной деятельностью Петра Назаровича Гуйвана – доктора философских наук, профессора, на чьи плечи легла задача сохранить то подлинно эйдетическое, что только и обладает способностью к бытию. Пожалуй, здесь можно говорить о явственном духе, «атмосфере» кафедры, определяемым общегражданским и человеческим обликом её руководителя. Как верно заметил ученик и соратник В. С. Барулина – В. Д. Боровиков, чье почти полувековое преподавательское служение в АлтГТУ само заслуживает отдельного и комплиментарного упоминания: «Лицо кафедры «вылеплено» В. С. Барулиным, а то, что она его сохранила, при всех непростых общественных перипетиях, (а никакая философская отстраненность не выносит нас за пределы переживаемого времени), вот эта способность кафедры оставаться собой, себе самой верной, во многом объясняется личностью

Петра Назаровича»... В жизни кафедры теоретическая позиция её руководителя и есть та мера, которая удостоверяет вещи «существующие в том, что они существуют, и несуществующие – в том, что они не существуют» [3, с.8-9].

Сейчас в научной – и не только – среде сложилось представление, что без собственной культуры, собственной мировоззренческой самоидентификации Россия не может быть мощной современной державой. Этого невозможно достичь, не пройдя определенный интеллектуальный и духовный путь к пониманию того, что есть наше общество и в чем его историческое предназначение. Деятельность П. Н. Гуйвана – эрудита, обладающего широчайшим философским потенциалом, но также и человека с твердым нравственным началом была направлена на сохранение и приумножение кафедральных традиций. Культура – субстанция хрупкая, её возвращение есть задача трудоемкая и многоплановая. Поэтому и настоящая философская мысль не может появиться на «пустом месте». Школа мышления, которую бережно и чутко поддерживал и развивал на кафедре П. Н. Гуйван – наглядное тому подтверждение.

Коснемся ещё одного непростого вопроса, характеризующего кафедральное бытие. «Философ всегда одинок» – такой тезис нередко можно услышать в профессиональной среде. Но, почему *именно* так этот вопрос ставится? И откуда такая однозначность в негативно-ироническом оценивании его социального присутствия? Во всяком случае, состояние одиночества отражает проблемность толкования мышления, его конструкторов и знаков. Вот только был ли, в таком случае, понят хоть один философ, или всем лишь казалось, что он понят, а его идеи правильно интерпретированы? Порфирий – ученик Плотина – утверждает, что его учитель до преклонных лет вообще не записывал текстов, полагая, что это исказит смысл его философских раз-

мышлений, а значит, неправильно поймут и его мысль [4, с. 183]. Значит, им двигали боязнь быть непонятым и неверно истолкованным. Следовательно, страх оказаться одиноким, даже обладая всей мощью своей мысли, прева­лирует в работе философа? Однако такое одиночество не есть то же самое, что одиночество в социальном смысле. Даже напротив, философ, как подтверждает история, обычно окружен учениками, поклонниками и разными другими почитателями. Если, конечно, он философ в подлинном смысле.

Для кафедрального бытия удивительно точными оказались аргументы Плотина, с помощью которых он объяснял свою перемену в отношении вопроса рассказывать ли людям (в первую очередь, конечно, – ученикам) высокие философских идеи или нет. Плотин утверждает следующее: есть *высшее, подлинное знание* о небесном и земном мирах, но оно доступно лишь немногим. Поэтому, если такое знание не выскажет и не передаст людям он сам, то тогда это непременно сделают другие. Вот только они будут, в отличие от него самого, наверняка не столь сведущими и философски подготовленными. Плотин искренне полагал, что судьба предуготовила ему неизбежность в обнародовании философского учения, а избежать её воли не суждено никому [5, с. 360]. В определенном смысле будет справедливым заметить, что судьба также уготовила кафедре возможность проговаривать на языке философии сокровенные и метафизически востребованные идеи. Можно привести фамилии преподавателей, в разные годы отправившихся по пути, указанному Плотинем: В. С. Барулин, П. Н. Гуйван, Н. А. Воробьев, М. Г. Клименко, Ю. Е. Растов, В. Н. Филиппов, Б. П. Гусев, А. А. Гусева, В. П. Соловьев, Ю. С. Вяткин, В. Д. Боровиков, Л. С. Боро­викова, А. Г. Инговатова, С. Ф. Васильев, Т. В. Фанен­штил, И. В. Демин... Разумеется, этот список далеко не



полный, ибо таких людей было гораздо больше, но, что тоже важно – они по этому пути по-прежнему продолжают движение.

Философия – исключительно индивидуально-творческая работа. Никакой философ не может существовать без внутренней свободы чистого творчества. Опыт истории мысли (в том числе и наш отечественный, связанный с реализацией «советского проекта») показывает, что попытка запрограммировать философию, посредством например, идеологических установок, ведет к её упадку и, даже, умерщвлению. Но философ также остро нуждается и в том профессиональном окружении, где он может «оттачивать» свои идеи, сверять их с аргументированной критикой. Для АлтГТУ такой культурной средой объективно выступила кафедра философии, где была и продолжается до сих пор напряженная творческая работа мысли.

### **Библиографический список:**

1. Инговатов, В. Ю. Барулинские чтения как экзистенциальное пространство творческого поиска: вместо предисловия [Текст] / В. Ю. Инговатов // Барулинские чтения: Россия в эпоху социальных трансформаций: материалы Всероссийской заочной научно-практической конференции. – Барнаул : Изд-во АлтГТУ, 2016. – с. 3-7.
2. Гуйван, П. Н. К Юбилею кафедры (историко-лирические заметки) [Текст] / П.Н. Гуйван // Труды кафедры философии: сборник статей под ред. П. Н. Гуйвана, В. Ю. Инговатова. – Барнаул : Изд-во АлтГТУ, 2005. – с. 4-8.
3. Боровиков, В. Д. Просвещенный консерватор: штрихи к портрету профессора П. Н. Гуйвана [Текст] / В. Д. Боровиков // Труды кафедры философии: сборник статей под ред. П. Н. Гуйвана, В. Ю. Инговатова. – Барнаул : Изд-во АлтГТУ, 2005. – с. 8-10.

4. Гуйван, П. Н. Проблема человека в истории философии: Древняя Индия, Древний Китай, Древняя Греция, Средневековая Европа : учебное пособие [Текст] / П. Н. Гуйван, В. Ю. Инговатов. – Барнаул : Изд-во АлтГТУ, 2015. – 213 с.
5. Плотин. Эннеады [Текст] / Плотин. – Киев : УЦИМ-ПРЕСС, 1995.

**А. В. Иванов, С. М. Журавлева**

Алтайский государственный аграрный университет

## **МИССИЯ СИБИРСКОГО ФИЛОСОФА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНОГО КРИЗИСА**

Углубляющийся глобальный кризис цивилизации, в эпицентре которого как и всегда пребывает Россия<sup>1</sup>, ставит отечественных философов перед рядом непростых проблем. В условиях кризисов, как известно, действуют две тенденции. С одной стороны, общество поляризуется и маргинализируется, утрачивая навыки критического анализа и твердые ценностные ориентиры. Ценностные разломы и идейные шатания неизбежно захватывают не только массы обывателей, но и правящие круги, особенно когда рушатся верования и мифы, дотоле принимаемые в качестве незыблемых социально-экономических и политических аксиом. Это тем более верно, когда на протяжении жизни одного поколения фактически в руины превратились как планово-социалистические, так и рыночно-капиталистические верования и практики. С другой стороны, кризис является точкой ветвления сценариев будущего развития общества, где обязательно есть и спасительные, живительные ростки будущего, которые необходимо разглядеть, сохранить и сделать все, чтобы они укоренились и разрослись. В этом случае общественная система не разваливается, как это было, например, с СССР, а переходит в новое качественное состояние с перспективами роста, как это случилось в соседнем Китае.

---

<sup>1</sup> См. о глобальном кризисе подробнее в монографии барнаульских профессоров Иванова А. В., Фотиевой И. В., Шишина М. Ю. Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы [8].

Начнем с миссии философов в обществе, которое столкнулось с нарастающим социальным и идейным хаосом, утратой твердой и объективной иерархии ценностей. В подобные эпохи общественных переворотов и потрясений, в эпоху безвременья и смут, роль философов, особенно преподающих в высших учебных заведениях, становится исключительно важной. Они, не смотря на все мировоззренческие различия, являются носителями разумного и критического мышления<sup>2</sup>, не подверженного ветрам исторических перемен. **Обращенность к вечным проблемам человеческого бытия, опять-таки при всех различиях в их решении, позволяет философам напоминать растерявшимся людям, что человек даже в самые суровые исторические времена способен обретать прочные устои и смысл личного существования.** Здесь особенно полезно бывает обратиться к судьбам великих философов, жившим в такие переломные времена и лично воплотившим идеал ответственного и творческого личного существования. Это Анаксагор и Деметрий Фалерский, основатель Александрийской библиотеки; Сенека и Марк Аврелий; Северин Боэций и Максим Исповедник; Павел Флоренский и Дитрих Бонхеффер; Э. Кассирер и А. Ф. Лосев.

Простейший и, возможно, прочнейший из таких устоев личного и общественного бытия, о котором могут свидетельствовать философы – это **исторический оптимизм**, ведь кризисы и войны в прошлом случались неоднократно, но они неизменно сменялись лучшими историческими временами. Кроме того, даже простое качественное пре-

---

<sup>2</sup> Если, конечно, не рассматривать патологическую обочину философии, типа постмодерна, едва ли не «вершиной» которого является «Анти-Эдип» Ф. Гваттари и Ж. Делеза[4]. Эта агрессивная бессмыслица – иллюстрация гуманитарной стороны глобального кризиса цивилизации, когда интеллектуалу говорить что-то надо (он больше ничего не умеет делать), а сказать-то абсолютно нечего.

подавание философии, спокойное и квалифицированное публичное проговаривание фундаментальных философских тем и проблем – это уже способ активного сопротивления сгущающейся мировой тьме в виде сбережения основ рациональности и ценностных устоев, которые обязательно дадут в будущем свои благодатные плоды. Это коллективный рубеж культурной обороны, который мы должны совместно защищать от агрессивного невежества обывателей, бескрылого прагматизма нуворишей и особенно произвола власть предержавших, которым философ всегда – как кость в горле. Корпоративная солидарность философов, невзирая на различия их политических симпатий и мировоззрений, есть важнейшее средство их гражданского противостояния иррациональным социальным, политическим и экономическим процессам.

Есть, на наш взгляд, и еще одна краеугольная мировоззренческая и педагогическая функция, которую может выполнить философия в нынешних трудных российских условиях. Еще Н. А. Бердяев в «Русской идее» [1] и в «Судьбе России» [2] подчеркивал, что мы – страна крайностей, предельных противоположностей, бескомпромиссного столкновения полярных мировоззренческих, политических и общекультурных позиций. Как показывает наш трагический исторический опыт, эти крайности подпитывают и переходят одна в другую, заставляя нас десятилетиями и даже столетиями ходить по одним и тем же кровавым историческим кругам. Отсюда так важен **теоретический опыт снятия идейных крайностей**, демонстрация возможности творческого **опосредствования противоположностей**, их диалектического синтеза на новом уровне. Самое удивительное, что отечественная философия такие образцы творческого синтеза противоположностей и отказа от радикализма не раз демонстрировала, но они, увы, всегда оставались достоянием лишь узкого кружка интел-

лектуалов. Этот опыт снятия предельных оппозиций русской философской традицией необходимо использовать, учитывая, что мы живем в условиях, когда нас раскалывают крайности национализма и космополитизма, светского и религиозного мировоззрения, полярных взглядов на русскую историю, особенно ближайшую.

Так, если мы обратимся к нынешнему **противостоянию космополитов и националистов**, то в принципе не увидим ничего нового. Западник-космополит будет настаивать на необходимости смены наших культурных ценностей и кодов на западные, без чего прогресс России, якобы, невозможен; а националист, наоборот, будет всячески подчеркивать нашу культурную самобытность и губительность любых западных заимствований. Тупиковость подобных абсолютизаций, с необходимостью переходящих друг в друга, подметил еще К. Н. Леонтьев [11, с. 42] во второй половине 19-го века, а вот, что писал С. Н. Булгаков уже в начале века 20-го: «До сих пор нашему обществу не удастся достигнуть духовного равновесия в своем национальном самочувствии. По-прежнему оно страдает от рационалистического космополитизма своей интеллигенции и от воинствующего национализма правящих сфер и руководящих партий...Национализмом у нас убивается патриотизм и косвенно поддерживается космополитизм, а в этом последнем, в свою очередь, находит свою опору воинствующий национализм. Получается порочный круг» [3, с. 456]. Просвещенный и культурный патриотизм, о котором далее говорит в этой статье С. Н. Булгаков, подразумевает снятие этих равно опасных крайностей.

На фоне событий, происходящих сегодня в мире, все более очевидным становится глубокое своеобразие России, представляющей собой срединный многонациональный культурно-географический евразийский мир, который своим расположением призван связывать Восток и

Запад, искать точки синтеза разных мировоззрений, экономических укладов и культурных традиций. У нас в силу этого всегда были, есть и будут люди, тяготеющие или к западным, или к восточным ценностям, а также сугубые почвенники. Лишь бы через национальное мы прорастали во вселенское, а желая прорасти во вселенское, не забывали отечественных исторических и культурных корней. Переделать Россию по западным или восточным (тем же китайским) образцам никому не удавалось и вряд ли удастся. Даже если иноземные хозяйственные или политические образцы безусловно хороши и рациональны, то их в любом случае надо тщательно притирать к нашему культурному и умственному ландшафту, а не насиловать российскую жизнь интеллигентскими заемными схемами, как это делали большевики в 20-ые или либеральные реформаторы в 90-е годы прошлого века, и что, увы, они продолжают делать до сих пор (здесь достаточно вспомнить катастрофу, происходящую с нашим высшим образованием) и даже подводить под эту бездумную вестернизацию философскую базу<sup>3</sup>. Главные точки межчеловеческого единения должны, на наш взгляд, все же лежать не в прошлом и настоящем, а в объединяющем людей образе будущего и в совместной работе по его воплощению в жизнь. Кстати, ничто так не сглаживает идейные противоречия людей, как **совместное критическое промысливание образа лучшего будущего**. В отличие от жесткой реальности настоящего, будущее вовсе не исключает возможности синтетиче-

---

<sup>3</sup> Один автор-философ [7, с. 70-71] всерьез предлагают заменить традиционные нестяжательские и коллективистские ценности русской культуры, задаваемые в первую очередь русской классической литературой и философией, на ценности индивидуализма и личного успеха через насильственное утверждение ценности предпринимательства. Дело остается за малым – спросить сам российский народ, желает он или нет отказываться от своих ценностных традиций.

ского объединения противоположных идей и ценностей, которые отстаивают оппоненты.

Другая пара полярных мировоззренческих крайностей, присутствующая в нашем российском обществе, – это **противостояние светского и религиозного мировоззрений**, затрагивающая, естественно, и нашу философскую корпорацию. Среди светских философов и ученых приверженность к материалистической (и, шире, реалистической) философской парадигме и к атеизму (светскости) сплошь и рядом бескомпромиссно противопоставляется идеалистически-религиозному типу философствования, причем именно первая позиция трактуется как подлинно рациональная<sup>4</sup>. Их оппоненты, напротив, жестко настаивают на иррациональности сугубо материалистических и атеистических позиций, как в философии, так и в научном познании<sup>5</sup>. Понятно, что и здесь одна крайняя позиция подпитывает противоположную крайнюю позицию. Однако если внимательно приглядеться к истории философии, то среди религиозных философов мы встретим мыслителей исключительной рациональности и систематичности мышления, типа М. Шелера, Г. Марселя или Д. фон Гильдебранда, а среди светских философов, в свою очередь, блестящие образцы анализа сугубо религиозной проблематики, типа Б. Рассела или Э. Фромма. Словом, есть плохая и хорошая, как светская, так и религиозная философия, и

---

<sup>4</sup> Здесь можно указать на современное движение так называемого «светского гуманизма», издавших даже манифест. Одним из их главных идеологов выступает американский философ Поль Куртц [10].

<sup>5</sup> См. весьма показательную статью В. Н. Тростникова «Апофатика – основной метод науки XXI века» [13]. Желаящих удостовериться в реальности жестких современных идейных противоборств между сторонниками светского и религиозного мировоззрения отсылаем к полемике между так называемыми «эволюционистами» и «креационистами», которой переполнен Интернет.



обращение к лучшим образцам той и другой не принесет ничего, кроме расширения профессиональных горизонтов.

Еще перспективнее, на наш взгляд, – **методологическая ориентация на диалог религиозного, научного и философского знания, где та же русская философия предложила целый ряд перспективных синтетических моделей и идей.** Здесь достаточно указать хотя бы на «Критику отвлеченных начал» В. С. Соловьева, статью «Философия и религия» С. Л. Франка [14] или «Науку и религию» Б. Н. Чичерина [16]. А есть еще поразительно гармоничный синтез философских, религиозных и научных идей в жизни и творчестве П. А. Флоренского и архиепископа-хирурга Луки Войно-Ясенецкого. Кстати, диалог научного, религиозного и философского мировоззрений сегодня разворачивается довольно интенсивно<sup>6</sup>, тем более, что всем сторонам сегодня здесь явно есть, что обсудить<sup>7</sup>. При этом понятно, что подобные обсуждения будут дискуссионными и взаимно критичными, и никто не будет отказываться от основ своего мировоззрения, да это и не нужно. Важно доброжелательно выслушать рациональные аргументы оппонентов и привести свои собственные. В качестве образца такого деликатного и вдумчивого обсуждения перспектив диалога науки и религии можно привести, например, известную статью Вернера Гейзенберга «Естественнонаучная и религиозная истина» [5].

И последняя идейная коллизия, о которой необходимо сказать: это отношение к родной истории, прежде всего, недавней. Здесь мы видим полярные суждения о советском периоде, где есть его ярые апологеты, а есть и не менее ярые хулители. История, как известно, самая парадок-

---

<sup>6</sup> См. например, довольно содержательный и информативный сборник «Христианство и наука» [15].

<sup>7</sup> Взять хотя бы феномен бурятского хамбо ламы Итигэлова или последние физические исследования Туринской плащаницы.

сальная наука – наука о небытии, ибо всегда представляет собой рассказ о том, чего уже нет. Соответственно, всегда были, есть и будут ее разные интерпретации в зависимости от предрассудков историка и людей, которые к ней обращаются. Важно только избегать двух соблазнов исторического сознания, с которыми мы сегодня сталкиваемся повсеместно, включая государственное отношение к истории: а) использования исторического материала для решения современных политических проблем; и б) политической мести за прошлые – подлинные и мнимые – исторические обиды, очень часто имеющие личностное измерение.

Лекарство здесь, на наш взгляд, одно: историю нельзя судить, ее надо целостно научно постигать и извлекать из нее личные нравственные уроки. Возвращаясь к советскому прошлому, надо не забывать о преступлениях сталинизма, трагедиях и идеологическом давлении на людей, которые там, безусловно, были. Они не обошли стороной и наш Алтайский край. Но при этом важно помнить и о великих завоеваниях советского социализма, которых нам так не хватает при нынешнем безумном капитализме. Это касается заботы государства о материальном положении науки, культуры и образования, его активной социальной политики, где бомжи, дети-беспризорники и наркоманы были чем-то сугубо экзотическим. А были еще не декларативные, а принимаемые массами людей ценности миротворчества, дружбы народов, качественного труда, любви к отечеству, нестяжательства. Когда место гайдаровского мальчиша-Кибальчиша на вершине социальной пирамиды занял мальчиш-Плохиш, то отсюда совершенно логично последовали и государственная коррупция, и феномен приватизированного государства, и сдача национальных интересов ради возможности отдохнуть в куршавелях и есть сыр «Пармезан». Понятно, что у каждого всегда будет свое

видение истории, где всегда есть место, в том числе, и лично-родовому ракурсу, но **философское ее постижение, на наш взгляд, все же должно подчеркивать в истории то, что объединяло людей и народы, придавало смысл индивидуальному бытию, открывало горизонты совершенствования.** Это особенно важно в периоды хаоса и исторического безвременья, особенно для молодых людей, которым кроме навыков критического мышления нужны еще и какие-то вдохновляющие жизненные примеры, чтобы не впасть в сугубый прагматизм, бесплодный скептицизм и, в конечном счете, нравственный цинизм.

Таким образом, мы естественным образом переходим к теме живых ростков нового, которые всегда есть в условиях кризиса, но которые нуждаются в нашей философской поддержке. На наш взгляд, в условиях глобального кризиса, перспективы разрешения которого при нынешних правилах мировой экономической и политической игры как-то совсем не просматриваются, необходимо всерьез заняться философским промысливанием стратегических цивилизационных альтернатив. Есть все основания считать, что капитализм и социализм – две тупиковых формы существования техногенно-потребительской цивилизации, заведшей человечество в тупик.

Необходим переход к принципиально новому типу цивилизационного существования, который многие сегодня называют *духовно-экологическим*. Здесь ценности здоровой природной среды и развивающейся культуры должны, наконец, стать приоритетными по отношению к политике и экономике, как не субстанциальным, а исключительно акцидентальным сферам общественного бытия. Знаменательно, что проработка контуров это новой цивилизации была заявлена, как приоритетная в работе Алтайского Форума, который состоялся в мае 2014 года у нас на Алтае под эгидой Всемирного Форума «Диалог цивилиза-

ций»<sup>8</sup>. Принципиально важно, что переход к этой новой цивилизации, которая, как и все прежние глобальные социальные трансформации, всегда имеет эмбриональный период созревания и точечную локализацию, будет скорее всего связан с развитием стратегических биосферных регионов, подобных Алтайскому, Байкальскому или Дальневосточному, сохранившим максимальный природный потенциал, богатые исторические традиции межкультурного взаимодействия и выгодное географическое положение.

Еще одна важнейшая созидательная тема, нам наиболее близкая – это возрождение и развитие **традиций сибирского патриотизма**, заложенная еще в позапрошлом веке сибирскими областниками – Потаниным и Ядринцевым. Перспективы становления новой духовно-экологической цивилизации открывают новые возможности и для Сибири, особенно для ее молодежи. Пока ситуация для России Азиатской в целом неблагоприятная, но когда есть ясно сформулированные исторические цели, то им свойственно сбываться. Нет никаких объективных исторических закономерностей, которые действуют помимо воли и сознания людей. Тем более, как мы знаем из совсем недавней истории, первые очень быстро становятся последними, а в кратчайшие исторические сроки подчас реализуются такие сценарии, которые еще вчера казались совершенно невозможными. Развитие философии Сибири и сибирской философии в любом случае совершенно уместно и даже необходимо в нынешний переломный исторический момент. Работа в этом направлении уже начинает разворачиваться. Здесь стоит отметить ценную работу кол-

---

<sup>8</sup> С ключевыми положениями «Алтайской Хартии», принятой на первом Алтайском Форуме, можно познакомиться по коллективной монографии Иванова А. В., Фотиевой И. В. и Шишина М. Ю. На путях к новой цивилизации. Очерки духовно-экологического мировоззрения [9].

лектива философов Алтайского государственного технического университета, недавно выпустившего коллективную монографию, посвященную истории философии на Алтае [12]. Укажу также на совместную статью декана философского факультета НГУ д.ф.н. В. С. Диева, зав. кафедрой философии ОмГУ д.ф.н. В. И. Разумова и одного из авторов данной статьи, которая была посвящена перспективам становления философии Сибири как важнейшего стратегического региона России [6].

И последний момент. Переход к новому – духовно-экологическому – типу цивилизационного существования и возрождение Сибири будут возможны, если удастся **в целом сохранить сибирскую науку и высшее образование**. Это – вообще залог выживания Сибири. И здесь мы должны объединить наши философские усилия по защите нашей Алтайской науки и образования, и в первую очередь - их гуманитарной компоненты. Вернемся в этой связи к важнейшему исходному тезису: при всем естественном различии наших философских мировоззрений и политических убеждений есть один пункт, который нас абсолютно примиряет: **необходимость сохранения нашей профессиональной философской корпорации и как важной части сибирского научного сообщества, и как важнейшей составляющей сибирского гуманитарного образования**.

#### Библиографический список:

1. Бердяев, Н. А. Русская идея [Текст] / Н. А. Бердяев // О России и русской философской культуре: Философы русского послеоктябрьского зарубежья. – М. : Наука, 1990. – с. 43–271.
2. Бердяев, Н. А. Судьба России [Текст] / Н. А. Бердяев. – М. : Эксмо, 2007. – 206 с.

3. Булгаков, С. Н. Избранные статьи [Текст] / С. Н. Булгаков. – М. : Наука, 1993. – С. 456.
4. Гваттари, Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения [Текст] / Ж. Делез, Ф. Гваттари; пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов // Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
5. Гейзенберг, В. Шаги за горизонт [Текст] / В. Гейзенберг. – М. : Прогресс, 1987. – 572 с.
6. Диев, В. С. Философия Сибири (к постановке проблемы) [Текст] / В. С. Диев, А. В. Иванов, В. И. Разумов // Вестник ОмГУ. – 2014. – № 4 (74). – с. 76-83.
7. Ефремов, О. А. Отечественная «хозяйственная ментальность»: анализ ценностей в перспективе истинности [Текст] / О. А. Ефремов // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. – 2014. – №3. – с. 55-71.
8. Иванов, А. В. Духовно-экологическая цивилизация: истоки и перспективы [Текст] / А. В. Иванов, И. В. Фотиева. М. Ю. Шишин. – Барнаул : Изд-во АГАУ, 2010.
9. Иванов, А. В. На путях к новой цивилизации. Очерки духовно-экологического мировоззрения [Текст] / А. В. Иванов, И. В. Фотиева. М. Ю. Шишин. – Барнаул : Изд-во АлтГТУ, 2014.
10. Куртц, П. Что такое светский гуманизм [Текст] / П. Куртц. – М. : Росс. гуманист. об-во, 2008.
11. Леонтьев, К. Н. Избранное [Текст] / К. Н. Леонтьев. – М. : «Рарогъ», «Московский рабочий», 1993.
12. Очерки зарождения философской мысли в Сибири и на Алтае: сборник научных статей [Текст] / под ред. Инговатова В. Ю., Демина И. В. – Барнаул : Изд-во АлтГТУ, 2013.
13. Тростников, В. Н. Апофатика – основной метод науки XXI века [Электронный ресурс] / В. Н. Тростников // [www.pravoslavie.ru/jurnal/736.htm](http://www.pravoslavie.ru/jurnal/736.htm).
14. Франк, С. Л. Философия и религия [Текст] / С. Л. Франк // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. – М. : Изд-во: Политру, 1990.

15. Христианство и наука: Международные Рождественские образовательные чтения: Сборник докладов конференции (под ред. Ю. С. Владимирова). – М. : РУДН, 2011.
16. Чичерин, Б. Н. Наука и религия [Текст] / Б. Н. Чичерин // М. : Изд-во «Республика». – М., 1999.

**И. В. Черданцева**

Алтайский государственный университет

## **СОВРЕМЕННЫЙ ФИЛОСОФ: ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ И ВОЗМОЖНОСТИ**

Тема «Современный философ: предназначение и возможности» предполагает, что наши размышления по ее поводу должны лежать как в области понимания того, кто такой философ, так и в области определения статуса, места, роли, предназначения современного философа. Иначе говоря, правила хорошего тона требуют, чтобы прежде, чем начать разговор на заданную тему, мы определились со смыслами, которые будем вкладывать в используемые нами понятия. И самая первая проблема, с которой мы сталкиваемся, заключается в том, что термин «философ» включает в себя большое смысловое разнообразие, из которого следует разнообразие и противоречивость его дефиниций. Отсюда возникает вторая проблема. Каким должен быть критерий выбора дефиниций понятия «философ»? Должен ли он сопровождаться поиском конвенции между конкретными людьми, ведущими разговор о философии и современности? Или он должен основываться на том, что может быть названо нашими экзистенциальными предпочтениями или философской интуицией? Или он должен опираться на стройный ряд аргументов в пользу того или иного видения того, кем должен являться современный философ? Или он должен включать в себя все выше перечисленное и стремиться к своеобразному синтезу различных подходов?

Я думаю, что любой профессионал в области философского знания может предложить свои ответы на эти вопросы и свою трактовку понятий философии и философа.



Ни на что не претендуя, я хотела бы поделиться некоторыми соображениями по этому поводу.

У Джорджа Беркли есть такие слова: «Мы сами поднимаем пыль, а потом жалуемся, что плохо видим». Мне кажется, что в поисках того, кто такой философ и что такое философия, эти слова могут быть возможным ориентиром, указывающим на то, что пыль времен, поднятая веками существования философского рефлексии, мешает качеству нашего видения. Я считаю, что для того, чтобы вернуться к более или менее первоначальному взгляду на философию и философа, имеет смысл обратиться к древнеиндийской философской мысли.

Мое обращение к индийской философии связано не только с тем, что традиционно она считается возникшей раньше античной или китайской философии. Существуют другие, не менее важные, причины, вызывающие мое внимание к философии древней Индии.

Каковы же эти причины?

Во-первых, проблема человека вообще и философа (как человека, занимающегося философией) в частности, является одной из важнейших проблем древнеиндийской философии; и наряду с метафизическими, онтологическими, познавательными, этическими вопросами в различных философских трактатах (начиная с вед и упанишад) широко обсуждаются вопросы о предназначении философа.

Во-вторых, очень важным является ярко выраженный интерес индийских мыслителей к субъективному началу мироздания и к структуре человеческого «Я». С. Радхакришнан в своем фундаментальном труде «Индийская философия» пишет: «Философская попытка определить природе реальности может начинаться либо с размышления о я, либо с размышления об объекте мысли. В Индии интерес философии сосредоточен на я человека» [2, с. 17]. Если мы вспомним начало античного философствования – милет-

скую школу, то мы увидим, что усилия ее представителей сосредоточены на поиске первоэлементов, первостихий, связанных с существованием мира объектов. Интерес же к человеческой субъективности приводит к тому, что все важнейшие ортодоксальные и неортодоксальные течения древнеиндийской философии серьезно изучают все состояния человеческого сознания.

В отличие от западноевропейской философии, существующей только для одного состояния сознания – состояния бодрствования, индийские философы исследуют любое выражение внутреннего мира человека. Так, например, они учитывают, что достаточно большая часть человеческой жизни проходит в состоянии сна, причем мыслители выделяют как сон со сновидениями, так и сон без сновидений. Как только происходит подобное разделение, сразу же становится очевидным, что так называемое состояние бодрствования (так же, как и состояния разных видов сна) является относительным, и любая попытка получения истинного знания о реальности в состоянии бодрствования является несостоятельной. Это значит, что любые претензии чувственно-рациональных форм познания, основанных на пространственно-временном и причинно-следственном видении реальности, признаются ограниченными. А это, в свою очередь, приводит к пониманию того, что философский дискурс имеет границы, не позволяющие ему охватить реальность во всей ее целостности. Отсюда следует вывод о том, что более полному знанию реальности будет способствовать развитие высших интуитивных способностей человека, благодаря которым он сможет достичь мистического единства с абсолютном.

Также внимание к человеческой индивидуальности приводит к тому, что представители индийской философской мысли интересуются не только развитием теоретических концепций, но и теми практическими изменениями,

которые происходят в жизни человека, занимающегося философией. Не уступая философским учениям западной Европы в степени сложности философского дискурса, философские направления Индии считают своей главной ценностью возможность преобразования человеческого бытия. «Цель философской мудрости – не в простом удовлетворении интеллектуальной любознательности, а главным образом в достижении лучшей жизни, освещаемой дальновидностью, предвидением, глубокой пронизательностью» [3, с. 26]. Разные философские системы Индии пытаются разрешить проблему страдания и найти такие средства, которые могут уничтожить страдание и сделать человека действительно счастливым.

Отсюда следует, что индийская философия понимает философа как человека, занимающегося не только философским дискурсом, но и практическим изменением самого себя. Причем практическое изменение жизни в лучшую сторону было характерно и для античных философских школ, что убедительно показал в своей работе «Что такое античная философия?» французский историк философии Пьер Адо.

П. Адо пишет о том, что существует «глубокое различие между тем, чем была *philosophia* в представлении древних, и тем, чем обычно предстает философия в наши дни – по крайней мере, в рамках программы университетского образования. У студентов складывается впечатление, что все философы, которых они изучают, пытались, каждый в свой черед и на свой лад, измыслить новое систематическое и абстрактное построение, призванное так или иначе объяснить мир... Из этих теорий, которые можно было бы назвать «общей философией», почти во всех системах вытекают этические доктрины или же моральный критицизм; философы как бы выводят из общих принципов системы следствия, касающиеся человека и общества,

и тем самым призывают сделать определенный жизненный выбор, принять определенный тип поведения. Будет ли этот жизненный выбор сделан кем-то в действительности – вопрос второстепенный, не затрагивающий сути системы» [1, с. 17].

Действительно, вначале в процессе обучения, а затем и в рамках профессиональной деятельности у большинства современных западно-европейских и отечественных мыслителей складывается представление о философии как теоретико-дискурсивной области знания. Более того, в условиях настоящего времени считается почти неприличным говорить о каких-то особых преобразованиях жизни философа, и любое размышление по этому поводу рассматривается как какой-то архаичный казус. Поэтому историков философии в первую очередь интересуют идеи и концептуальные построения мыслителей, а не вопрос о том, зачем создаются эти построения и применяются ли они в собственной жизни философов.

П. Адо считает, что такое представление о специфике философской деятельности является глубоко ошибочным в отношении античной философии. «Начиная, по крайней мере, с Сократа, предпочтение определенного образа жизни не является результатом и как бы побочным продуктом процесса философской рефлексии; наоборот, оно и дает толчок этому процессу» [1, с. 18]. Античные философские школы так же, как и школы древнеиндийской философии, соответствуют «желанию быть и жить определенным образом» [1, с. 18] и определяются практическими целями.

Практическая выраженность античной философии обусловлена многими факторами. Главный из этих факторов заключается в том, что цель деятельности любой философской школы античности (чаще всего созданной по воле философа-организатора) была связана с реальным преобразованием личности каждого обратившегося к ней

ученика, следовательно, философией люди занимались для того, чтобы изменить свою жизнь в лучшую сторону. Основная же задача университетов (особенно современных) состоит в том, чтобы присуждать своим выпускникам дипломы, соответствующие определенному уровню знаний. Действительно, нельзя утверждать того, что университет как организация, учрежденная по инициативе какой-либо высшей инстанции (как правило, государства или церкви), может быть независимым от этой инстанции. Соответственно, университетская философия обречена находиться в подчинении общим установкам преподавания и служить или религии, или науке, или государству. Вследствие этого «университет делает из преподавателя философии функционера, чья профессия в значительной мере состоит в том, чтобы готовить других функционеров: если в античности формировали человека, то теперь готовят к профессии ученого или преподавателя, т.е. специалиста, теоретика... Но знание это не определяет всю дальнейшую жизнь человека, к чему стремилась античная философия» [1, с. 274-275].

Более того, Адо считает, что не только Платон и Аристотель, но и некоторые другие философы, с эпохи средневековья и до наших дней, сохраняли экзистенциальное и жизненное измерение античной философии. Такими философами, по его мнению, являются Ницше, Монтень, Гете, Кант, Витгенштейн, Ясперс. Однако поиски определенного образа жизни носят в истории западной мысли скорее эпизодический, чем постоянный характер, а на всем протяжении существования индийских философских течений принимаются как неоспоримый первичный факт любой философской деятельности. Ни один индийский мыслитель не будет заниматься философией только ради каких-то теоретических открытий, а если эти открытия и будут его интересовать, то только в том ракурсе, в каком они могут по-

мочь этому человеку изменить себя, избавиться от страданий и обрести смысл жизни.

Мне кажется, что такое понимание философа, которое предлагает индийская философия, может быть актуальным и в наши дни. Конечно, для нашего времени характерно оценивать характер философской деятельности человека, исходя из представления о том, что он должен заниматься философским дискурсом и убедительно отстаивать свою философскую позицию на концептуальном уровне. Однако, помимо этого, с моей точки зрения, очень важно не только думать и говорить как философ, но и жить как философ в современных условиях, которые нельзя назвать благоприятными для развития философии. О неблагоприятности этих условий мы можем судить по состоянию системы современного образования, по сокращению часов, отводимыми учебными планами на изучение философии в вузах нашей страны, по сокращению и отсутствию бюджетных мест на философские специальности. Изучая опыт наших предшественников, сумевших раскрыть свои интуитивные способности и найти практические пути к освобождению от страданий, мы обретем больше возможностей для осуществления радостного пребывания в мире, ибо философия, по словам Бергсона, это то, что должно принести истинную радость.

### **Библиографический список:**

1. Адо, П. Что такое античная философия? [Текст] / П. Адо. – М. : Изд-во гуманитар. лит., 1999. – 318 с.
2. Радхакришнан, С. Индийская философия. Т.1: пер с англ. [Текст] / С. Радхакришнан. – М. : Миф, 1993. – 624 с.
3. Чаттерджи, С. Индийская философия [Текст] / С. Чаттерджи, Д. Датта. – М. : Селена, 1994. – 416 с.

**Е. Б. Вознюк**

Алтайский государственный технический университет  
им. И. И. Ползунова

## **РАЗВИТИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ФЕНОМЕНЕ ИНТУИЦИИ В ФИЛОСОФИИ**

Философия традиционно выделяла в акте человеческого познания два различных вида: чувственное познание и рациональное. Первый связан с деятельностью наших органов, второй подразумевает работу абстрактно-логического мышления человека. Хотя чувственное и рациональное познания играют огромную роль в получении нового знания, тем не менее, во многих случаях их бывает недостаточно для решения гносеологических проблем. И тогда важную роль в этом процессе приобретает интуиция, сообщающая познанию новый импульс и направление движения.

Слово «интуиция» происходит от латинского слова *intuitus*, что означает «созерцание», «усмотрение», «видение». Интуитивное познание характеризуется «озарением», «непосредственным толчком», неожиданностью интуитивной догадки. Обычно интуицию связывают с прямым усмотрением истины, постижением её без всякого рассуждения и доказательства. Однако пытаясь выявить четкое определение данного понятия, можно столкнуться с множеством нередко исключаящих друг друга концепций. Причина многоаспектности понимания интуиции состоит в том, что интуиция имеет много форм своего проявления. Объектом интуитивного постижения могут быть различные по смысловому содержанию предметы. Это предопределяет многообразные феноменальные проявления интуиции.

Вопрос о месте и роли интуиции в познании стал исследоваться еще в античную эпоху. Так, Платон рассматривал его в русле своей концепции припоминания знания душой. Согласно данной концепции человек уже обладает готовыми знаниями с рождения. То, что принято называть познанием нового, на самом деле, является лишь припоминанием ранее известного. Интуитивный опыт трактовался Платоном как узнавание бессмертной душой собственных знаний, приобретенных ею за время прошлых перевоплощений: кое-что из этого опыта душа «вспоминает» в моменты озарения (сегодня, спустя пятнадцать столетий со времен Платона, подобные «воспоминания получили название «инсайт»). «Раз душа бессмертна, часто рождается и видеда все и здесь, и в Аиде, то нет ничего такого, чего бы она ни познала, поэтому ничего удивительного нет в том, что и насчет добродетели, и насчет всего прочего она способна вспомнить то, что прежде ей было известно» [6, с. 590-591]. Платон понимал интуицию как «внезапное озарение», которое, однако, предполагает «длительную подготовку ума».

Учение Платона о знании как припоминании проиллюстрировано в его диалоге «Менон», где Сократ предлагает мальчику-рабу, который никогда ранее не изучал геометрию, решить задачу удвоения квадрата, и посредством искусно поставленных вопросов приводит мальчика к правильному решению. Из этого факта тотчас извлекается принципиальный философский вывод: «Следовательно, у человека, который не знает того, чего можно не знать, есть верные понятия о том, чего он не знает...И теперь они вдруг порождаются у него как сновидение...Поэтому он будет знать, не учась ни у кого, а только отвечая на вопросы, то есть почерпнет знания в самом себе...Но почерпать



знания в самом себе не значит ли припоминать?» [6, с. 592].

Полемизируя с Платоном, Аристотель утверждал, что начало всякого знания – это способность ощущения, но само знание требует мышления, при этом высшее мышление – дискурсивное, логическое, рассуждающее [1, с. 57]. Но существует и интуитивное мышление как умение «ухватить» основания, посылки, начала логического. Иными словами, логическое и интуитивное мышление противопоставляются, при этом Аристотель считает, что знание о первоначалах аксиоматично, научное познание их невозможно. Таким образом, у Аристотеля интуиция – вид мышления, иррациональный, противопоставленный логическому. При этом интуиция – высший способ познания, в котором возникает целостное постижение действительности, преодолевающее не только логику, но и чувственность.

Средневековая философия также обращалась к проблеме интуиции. В этот период представления о данном понятии формировались в тесной связи с теологическими вопросами – веры и Божественного откровения. Теснейшая связь средневековой философии с религией приводит к тому, что интуиция начинает рассматриваться как способ божественного созерцания и озарения в целях непосредственного слияния с Богом. Отзвуки этого мы находим в русской духовно-философской традиции, восходящей к Василию Великому и Григорию Нисскому, который понимал интуицию как «непосредственное экстатическое созерцание Бога» и как непосредственное получение знаний в готовом виде через Откровение. Это не врожденное знание души, доступное каждому, как у Платона, но Откровение, дарованное Богом [4, с. 112].

Феномен интуиции подробно обсуждается представителем раннехристианской философии Августином Бла-

женным. С его точки зрения, душа человека представляет собой хранилище истинных знаний, которые открываются человеку через откровение, однако только при условии активности души. Активность души даруется человеку Богом, поэтому всякое знание должно подкрепляться верой. Главный источник знаний – Откровение, вера выше разума: «Верю, чтобы знать».

К изучению феномена интуиции обращались также такие видные представители средневековой мысли как Фома Аквинский и Уильям Оккам. Фома Аквинский видел в интуиции царство «высшей истины». У. Оккам – основу абстрактного или дискурсивного знания. В целом, анализ источников показывает, что интуиция в средневековой философии понималась как: 1. особое переживание, по сути экстатическое, условие и способ общения с Богом; 2. способность души к самопознанию и, в результате, к самооткровению духа; 3. способ приобретения внутреннего опыта; 4. как некая интеллектуальная способность, создающая общие понятия и имеющая в основе божественную природу.

Несмотря на то, что в античной и средневековой философии закладываются основы изучения интуитивного познания, проблема интуиции в данные исторические периоды не получает еще фундаментальной разработки. Лишь с началом эпохи Нового времени, в связи с бурным развитием науки, феномен интуиции впервые становится предметом специального философского анализа и рассматривается в связи с познанием не Бога, а мира.

Французский философ Рене Декарт является «первооткрывателем» философской проблемы интуиции. В понятие «интуиция» Декарт вкладывает «понимание ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно то-

го, что мы разумеем» [3; с. 84]. Иначе говоря, знание, полученное интуитивным путем, предстает как простое, ясное и самоочевидное. К примеру, к интуитивным истинам относятся основные аксиомы математики.

Декарт тесно увязывает интуицию с логическим процессом, считая, что последний просто не может начаться без некоторых исходных, предельно ясных положений. При этом не делается никакого противопоставления интуитивного и дискурсивного знания. Эти виды знания, по Декарту, не исключают, а предполагают друг друга. Вместе с тем интуитивное познание представляет собой наиболее совершенный вид интеллектуального познания.

Более того, Декарт полностью отвергает вероятность использования в научном познании Божественного Откровения. Интуиция у Декарта – это сила человеческого разума, она предельно рациональна и связана с логическим процессом, в ходе которого выполняет вполне определенные функции: является исходным моментом логического процесса и направляет весь ход развития мысли, заставляет мысль работать, двигаться по определенной траектории.

Декарт считает, что математические аксиомы и ряд наиболее общих понятий имеют непосредственную интуитивную данность уму. Непосредственное интуитивное знание, по Декарту, наиболее достоверно, гарантии его точности и достоверности – в природе человеческого мышления, а высшая, самая достоверная интуиция – самоочевидный и неоспоримый принцип ясной науки.

Рационалистическое понимание интуиции Декарта развивает другой не менее известный представитель философской мысли Нового времени - Бенедикт Спиноза. Чтобы всецело понять его учение об интуиции, необходимо ознакомиться с его знаменитой доктриной о трех «родах

познания», представляющей следующие три «ступени познания»:

1. Мнение или воображение – знание о конкретных вещах, основанное на чувственном опыте. Это знание смутное, искаженное, субъективное, потому оно не истинно и не отражает внутреннюю природу вещей.

2. Рассудок, или разум, – знание, полученное на основе логических рассуждений, умозаключений: общие понятия, ясные и отчетливые идеи. На этом уровне познания человек постигает внутреннее сходство и различие вещей.

3. Интуитивное знание – объективное истинное знание о сути вещей. Открывается рефлексивно, с помощью интеллектуальной интуиции [7, с. 163].

Спиноза подчеркивает приоритет интуитивного знания, которому открывается сущность и вещей, и Бога, а Бог и Природа в системе взглядов Спинозы едины. Возможности интуитивного знания безграничны, а так как законы души и природы едины, то, познавая себя, человек постигает природу. Как и Декарт, критерии истинности и достоверности знаний Спиноза усматривает в самом разуме, в его способности к интуитивной рефлексии.

Обобщая представления об интуиции в философии Нового времени, важно отметить, что, с точки зрения рациональной философии, интуиция являлась высшим проявлением единства интеллектуального знания. Именно в эпоху Нового времени интуиция выступает в статусе интеллектуальной, даже рациональной интуиции и не противопоставляется разуму, как это делалось в предыдущие эпохи.

Теории представителей немецкой классической философии (Фихте, Шеллинга и Гегеля) также не вели к взгляду на интуицию как на вид познания, лежащий вне интеллектуальных форм. У них, как и у рационалистов, интуиция – это особая форма интеллектуального знания. И. Г. Фихте и

Ф. Шеллинг рассматривали (каждый по-своему) сущностные аспекты интеллектуальной интуиции. Г. Гегель, фактически, подчинял интуицию разумному познанию.

Согласно Шеллингу, обычное логическое мышление (рассудок) дает познание низшего порядка в сравнении с тем, которое доступно разуму. Формы разумного познания – это не умозаключения и доказательства, а непосредственное усмотрение в вещах единства противоположностей [8, с. 303]. Субъектом этого рода познания может быть не рядовой ум, а только разум философский, а также художественный гений (в этом Шеллингу видится своеобразное единство философии и искусства, представленного в своих высших формах).

Высший же акт познания – самосознание, которое можно осуществить только с помощью интеллектуальной интуиции. Согласно Шеллингу, интеллектуальная интуиция представляет собой созерцание интеллектом действия в момент его свершения. «Она есть ключ к разрешению диалектических противоречий – абсолютного и относительного, бесконечного и конечного, субъекта и объекта, природы и сознания» [8, с.315].

Развитие философии жизни, интуитивизма, экзистенциализма, феноменологии и герменевтики – новый важный этап в осмыслении интуиции, ее форм и основных черт. Своеобразно феномен интуиции трактует немецкий философ Артур Шопенгауэр. С его точки зрения, истина лежит там, где нет господства «Мировой Воли», где нет понятия и логики. Лишь вырвавшись из этих оков, интеллект удаляется истины и становится способен на творчество. Вот почему истинное восприятие действительности дано не в науке, а в искусстве, где нет понятий и где господствует чистое восприятие. Интуиция – это то, что лежит в основе всякой мудрости, гениальности и, в конечном счете, истинности, представляя собой «величайшее наслажде-

ние», какое только возможно для человека. Интуиция объемлет весь мир, проникает во все сущее; «...только то, что вытекает из интуиции... только это содержит в себе живой зародыш, из которого могут вырасти оригинальные и истинные творения...» [9, с. 273]. Интуиция, равно как и фантазия, – удел и необходимый элемент гениальности, но не учености. Наиболее рельефно эти качества проявляются в искусстве, которое Шопенгауэр ставит превыше всего, в том числе науки и философии.

Шопенгауэр различает два типа интуиции: чувственную и интеллектуальную, но, ни та, ни другая не вписываются по существу в классические рамки соответствующих типов философских учений об интуиции. Обе они имеют то общее, что отражают нечто реальное, т.е. оказываются направленными на один и тот же объект познания. Различие же состоит в том, что чувственная интуиция – первична, условна, неглубока, в то время как интуиция интеллектуальная представляет особое, как бы «второе зрение» – наиболее глубокое и прозорливое, опосредствованное к тому же богатой гаммой человеческих эмоций [9, с. 284].

Один из родоначальников современной западной философии А. Бергсон в своей работе «Творческая эволюция» представляет интуицию в качестве источника любого знания, как способ наиболее доступного постижения действительности. Непосредственно творческой эволюцией каждого человека, по А. Бергсону, управляет жизненная сила, жизненный порыв и жизненный дух [2, с. 113]. Интуиции, в концепции мыслителя, отводится роль некоего органа познания этого «жизненного порыва». Она выходит за границы интеллекта и представляет собой познавательную способность, отличную от чувств и сознания. Бергсон, противопоставляя интеллекту интуицию, считал последнюю подлинным философским методом, в процессе применения которого происходит непосредственное слияние

объекта с субъектом. Связывая интуицию с инстинктом, он отмечал, что она характера для художественной модели познания, тогда как в науке господствует интеллект, логика, анализ.

В работах выдающегося представителя русской религиозной философии Н. О. Лосского вопросам познания интуиции уделено особое место, и это не случайно, если учесть, что многие считают его основателем одного из течений в теории познания – интуитивизма. Сторонники интуитивизма считали интуицию единственно достоверным средством познания.

Н. О. Лосский выделяет три вида интуиции: 1) чувственная интуиция – созерцание предметов, осуществляемое при участии органов чувств; 2) интеллектуальная интуиция, выступающая как мышление, умозрение (обладание этой способностью философ называет разумом); 3) мистическая интуиция – созерцание сверхчувственного мира непосредственным чувственным образом [5, с. 96].

По Лосскому, существует несколько этажей бытия, которые познаются разными видами интуиции, при этом интеллектуальная интуиция не является высшим типом познания. Высшим видом интуиции мыслитель считает мистическую интуицию. Следовательно, интуиция у Лосского разная: она и рациональна (интуитивностью обладает разум), и иррациональна, и сверхрациональна. С мистической интуицией связан религиозный опыт. «В чувственной и интеллектуальной интуиции познается бытие, определенное согласно закону тождества, противоречия и исключенного третьего» [5, с. 132]. Познание сверхмирового начала, Абсолюта (Бога) недоступно этим видам интуиции. Лосский констатирует, что Абсолютное – это область металогического, причем не в смысле нарушения законов логики, а в смысле неприменения их.

Лосский описывает пути для развития в себе способности мистической интуиции. Он считает, мистическая практика всех стран и народов едина. Это путь, основные стадии которого в христианской мистике формулированы Дионисием Ареопагитом [5, с. 149]:

1. Первая, подготовительная ступень, путь очищения, состоит в нравственных и аскетических упражнениях, обуздывающих чувственность и порочные страсти, освобождающих от рабства миру.

2. Вторая ступень есть путь просветления; он состоит в молитве и медитации, т. е. сосредоточении мысли и воображения на Сверхмировом начале, на Боге и всем, что ведет к Нему.

3. Третья ступень, путь единения, есть цель всех этих упражнений, она состоит в переживании единства с Богом - у христианских и многих нехристианских мистиков, в погружении в нирвану у буддистов [5; 149].

Основоположник аналитической психологии Карл Густав Юнг утверждал, что для познания мира человеку даны три основные функции психики: мышление, чувства (то есть эмоции) и ощущения (осознание обоняние, слух зрение и вкус). Интуицией Юнг называл особую, четвертую психическую функцию, способную донести до нашего сознания информацию, которую мы не можем воспринять обычным путем: визуально, на ощупь, слух и вкус [10; с. 206]. Согласно убеждению Юнга интуиция закладывается в нас с рождения и развивается наравне с прочими функциями.

Проблеме возможности существования внелогических форм познания уделено большое внимание и в современных исследованиях. Работа и результаты загадочной творческой интуиции, достижение состояния озарения, «инсайта» уже давно являются предметом изучения совершенно разных отраслей знания [4; с. 117]. Так, например, в таких



областях научного знания, как: медицина, психология, физиология высшей нервной деятельности, математика и кибернетика, – проблема роли интуитивного мышления вызывает особый интерес у исследователей.

Итак, подводя итог проведенному анализу, можно сказать, что понятие интуиции в истории философии вмещало разное содержание. Тем не менее, наблюдаемый уровень интереса к данному феномену и попытки его анализа в работах крупнейших философов свидетельствуют, во-первых, о его важности для процесса познания, а, во-вторых, о сложности и неоднозначности данного явления, так как оно чрезвычайно сложно поддается не только логическому анализу, но даже вербальному описанию. На наш взгляд, на основе вышеизложенных подходов можно сделать вывод, что интуиция представляет собой один из высших способов человеческого познания действительности, в процессе которого возникает максимально целостное ее постижение. В интуиции прослеживается особый, специфический тип мышления, в котором отдельные элементы процесса мышления приносятся в сознание, в той или иной степени бессознательно, а реально же осознается лишь результат подобного мышления в виде той или иной мысли.

### **Библиографический список:**

1. Аристотель. Сочинения в 4 т. : пер. с древнегреч. [Текст] / Аристотель. – М. : Мысль, 1978. – Т. 2. – 252 с.
2. Бергсон, А. Творческая эволюция : пер. с фр. [Текст] / А. Бергсон. – М. : Терра – Книжный клуб; Канон-Пресс, 2001. – 384 с.
3. Декарт, Р. Сочинения в двух томах [Текст] // Р. Декарт; перевод с латинского и французского С. Ф. Васильева, М. А. Гарнцева. – М. : Мысль, 1989. – Т. 1. – 654 с.

4. Князева, Е. Н. Интуиция как самодотраивание [Текст] / Е. Н. Князева, С. П. Курдюмов // Вопросы философии. – 1994. – № 2. – с. 110-122.
5. Лосский, Н. О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция [Текст] / Н. О. Лосский. – М. : Terra-Книжный клуб, 1999. - 399 с.
6. Платон. Собрание сочинений: в 4 т. [пер. с древнегреч.] [Текст] / Платон; [общ. ред. А.Ф. Лосева и др.]; Институт философии. – М. : Мысль, 1994. – Т. 1. – 1994. – 862 с.
7. Спиноза Б. Сочинения. В 2-х томах [Текст] / Вступительная статья К. А. Сергеева. – Изд. 2-е. – СПб. : Наука, 1999. – Т. 1. – 489 с.
8. Шеллинг, Ф. В. Сочинения в 2-х томах [Текст] / Сост., ред., автор вступ. ст. А. В. Гулыга. – М. : Мысль, 1987. – Т.1. – 637 [2] с. – (Филос. наследие)
9. Шопенгауэр Артур. Избранные произведения [Текст] /Сост., авт. вступ. ст. и примеч. И. С. Нарский. – М.: Просвещение, 1992. – 479 с.
10. Юнг, К. Г. Проблемы души нашего времени: Пер. с нем. [Текст] / К. Г. Юнг. – М. : Издательская группа «Прогресс», «Универс», 1994. – 336 с.

**А. Г. Инговатова**

Алтайский государственный технический университет  
им. И. И. Ползунова

**ФИЛОСОФИЯ ВСЕГДА И СЕГОДНЯ:  
О РОЛИ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ  
В ФОРМИРОВАНИИ ПАРАДИГМЫ  
СОЦИОКУЛЬТУРНОГО БЫТИЯ**

*«Жизнь человека должна походить на эту реку,  
протекающую передо мной. Постоянно одно и то  
же русло и в нем в каждый момент свежая вода...»*  
(Генри Торо)

Периодическая смена общественных идеалов, вытеснение значимых ценностей жизни и сознательных установок, а также действительное формирование качественно иного, отличного от прежнего типа социального мышления, свойственного «новому» субъекту исторического движения - процессы, периодически происходящие и присущие всякому обществу. Однако привлекает внимание один момент, проявляющий себя в такие переломные эпохи: снова и снова со всей остротой встает вопрос об актуальности гуманитарного знания, об общесоциальном значении гуманитарного образования. Ясно, что сами представители цеха «гуманитариев» не нуждаются даже в самых минимальных пояснениях значения и важности гуманитарных наук, образования, поднимаемых в данной сфере проблем и вопросов. Для них социальное значение гуманитарного знания и общей гуманитарной культуры человека, формирующейся как некий необходимый логический итог образовательного процесса в целом – очевидность, не требующая доказательств. А вот каким становится общество,

какими характеристиками можно наделить его состояние, состояние культуры, какой человек формируется в условиях временного периода, в котором в принципе оказывается возможным сомнение в значимости не формальных, получаемых при ориентации на ЕГЭ, а содержательных знаний истории, русского языка, литературы, культурологических дисциплин, иностранных языков – вот этот вопрос должен вызывать, с нашей точки зрения, особый интерес.

На протяжении довольно длительного периода можно наблюдать снижение интереса к получению классического гуманитарного образования. Диплом историка, филолога, философа, преподавателя гуманитарных дисциплин давно и заметно проигрывает с точки зрения социальной престижности новомодным направлениям прикладного характера. Победила типичная установка общественного сознания: образование сегодня – не фактор развития личностного потенциала, а необходимый «трамплин» в решении сугубо прагматических жизненных установок. Видимо, уже реагируя на эту сложившуюся ситуацию актуального спроса, министерство образования упорно продолжает курс на сокращение выделяемых вузам контрольных цифр бюджетного набора на филологические, исторические, а также классические социальные направления? За последние годы оно сократилось в разы. Чем объяснить постоянные угрозы работе Диссертационных советов гуманитарной направленности, научным изданиям, существованию факультетов и целых исследовательских институтов тонкой профессиональной направленности. Совершенно очевиден вывод о том, что все происходящее сегодня в отношении к академическим традициям в сфере гуманитарных наук и гуманитарного образования в целом неизбежно приведет к качественному падению, как общей профессиональной культуры, так и гуманитарной. Урон может на длительное

время оказаться невосполнимым. Что происходит в нашем обществе? Так и хочется спросить, как в знаменитой песне Александра Вертинского «я не знаю, зачем и кому это нужно...». В условиях какой пока побеждающей идейной парадигмы вершится неумолимая логика современной дегуманитаризации образования, и, следовательно, будущей дегуманизации общества в целом?

Какими бы далеко идущими планами не руководствовались стратеги образовательных реформ, какие бы доводы не приводили в оправдание своих решений, задача осмысления содержания текущего момента, равно как и необходимость ясных выводов все равно лежит на плечах именно гуманитарно рефлексирующего слоя. Философия была и остается исторически необходимой формой осмысления действительной реальности, единой интегральной формой рационального социального опыта. И здесь, однозначно, никакой опыт не является бесполезным. Рассмотрим на примере опыта философского знания: какживает философия в сумеречное, в «темное время суток», чем-то же продолжает питать и заинтересовывать философия пытливые души и сегодня, несмотря на явный диссонанс с настоятельными запросами повседневности.

Во-первых, именно переходные периоды стимулируют общий, если не сказать - массовый интерес к опыту философского осмысления масштабных и значимых для человека вопросов и проблем. Ставшие привычными очевидные примеры постоянной апелляции к философским сентенциям и анналам мировой мудрости можно постоянно наблюдать в поле интернетовских социальных контактов и общения. Трансформация или радикальная смена общественного порядка и устоев автоматически, естественным образом повышает интерес к незыблемым ценностям, продуманным ответам на сущностные вопросы, формирующие мировоззренческий фундамент личности, позволяю-

щий ей не утратить свой онтологический статус, даже в условиях, изменившихся серьезнейшим образом. Так называемая «вечная» философия со своими афоризмами мудрости сегодня становится той интеллектуальной лагуной, что дарит ощущение духовного покоя и психологической стабильности и, если хотите, приятие вечности на фоне суетливого, а подчас и абсурдного, утратившего всякий здравый смысл, жизненного контекста.

Во-вторых, можно наблюдать значительную активизацию исследовательского потенциала в стане профессиональной философствующей братии, которая, безусловно, тем самым исполняет свой долг, свою профессиональную неизбывную работу, связанную с критической и честной оценкой той социальной реальности, в которой пребывает общество и мы сегодня. И здесь, конечно, вечная философия выступает поручкой оправданных соотнесений, выводов, параллелей и философских аллюзий. Сколько великолепных острых монографий и исследований подарила эпоха перемен (А. С. Панарин «Православная цивилизация в глобальном мире»; В. В. Кожин «Победы и беды России», «Россия. Век XX (1939-1964)»; ряд ярких и полемических работ С. Кара-Мурзы). Какое напряжение метафизических усилий и поисков в анализе и глобальных мировых тенденций и социально-исторических коллизий в судьбе России, ее культуры она (эпоха) вызвала, и факт этот также очевиден, поскольку плоды этого нелегкого труда – давать честные оценки и делать обобщенные выводы, с целью выявления наметившихся тенденций, как в общемировом, так и в более частном социально-историческом движении, постоянно дают о себе знать [1; 2].

Но есть еще одна неумолимо и исподволь, но осуществляющая логика живой философии, которая не связана напрямую ни с преподаванием философской дисциплины в

вузах, ни с программами университетских философских курсов от мастеров «схольной», академической философии, не связана непосредственно с работой по-философски рефлектирующего слоя серьезных общественных аналитиков и глашатаев значимых идей и ценностей, эта живая философия вызревает в глубинах самосознания тех представителей здоровой части общества, которых только и можно по определению к нему отнести. Речь идет о гражданах, равнодушных к содержанию социальной жизни, ставящих интересы общества гораздо выше своих отдельных эгоистически личных интересов. Собственно, емкое понятие народ содержательно сопряжено с пробуждением такого гражданского самосознания, которое намеренно включает в себя определенные ценностные установки и ориентиры личности, не только не входящие в противоречие с установками общественного организма, но как раз только и обеспечивающие его здоровье.

Философская рефлексия, живая энергия философского самосознания выражается не только и не столько в опыте профессионального критического осмысления реальности. Философский смысл становится все более необходим по мере того, как в обществе нарастает ощущение смыслооставленности, оторванности от смысловых основ того или иного способа существования. Настоящей реальной почвой порождающей энергию философского поиска, актуализации философских вопросов является констатация непроясненности значимого идейного поля и острое переживание обществом осознания необходимости воплощения идейного содержания самой что ни на есть реальной формы социальной жизни. Так, смысл политической борьбы состоит в том, что к рычагам управления в условиях здоровой конкуренции прокладывает себе дорогу политическая сила, уверенная в том, что она сможет наиболее эффективно с точки зрения интересов государства и граждан-

ского общества использовать властный ресурс, смысл образования во всяком государстве состоит не в том, чтобы образование приносило немедленную прибыль, и прибыль в буквальном смысле, особенно тем, кто паразитически, только ради нее, а значит будучи совершенно чужд процессу образования, но внедряется в его систему, а в том, чтобы подготовить действительно востребованного системой общественной жизни, хозяйствованием и экономикой не только профессионального специалиста, но и ответственного гражданина, члена общественного целого. Какую бы сферу социальной самореализации человека ни возьми – всюду в основе идейные принципы и смысловые доминанты. Ни вуз, ни производственный процесс, ни медицинское, ни административное учреждение не выстоит, если ключевой жизненный смысл игнорируется и не воспроизводится в повседневном воплощении. Аналогичный вопрос, для философии это очевидность, о воплощенности смысла и его реализации может быть поставлен и относительно такой масштабной реалии и концепта как само государство, о таком понятии как народ, его судьба, история, о понятии культура, о понятии общество как таковое, в итоге о таких понятиях как человек и его - человеческая жизнь.

В период крушения прежних кумиров, настоятельно предлагаемых новых идеологем и ценностных доминант (будь то националистические или сепаратистские идеи, или, наоборот, по-новому прочтенная проблема социальной толерантности и глобального мультикультурализма и нео-интернационализма) народ как раз и получает очередной карт-бланш на историческое самоопределение. Осуществление этого невидимого процесса кристаллизации значимых смыслов неизбежно. В нем-то и получает свое самое что ни на есть жизненное выражение и существование философия.



Собственно академическая философия с актуальным полем наиболее остро обозначаемых тем и вопросов в такие периоды – своеобразная лакмусовая бумажка, индикатор ведущего социального интереса и интеллектуального спроса. Более-менее внимательный обзор, муссируемой на философских форумах и конференциях и постоянно артикулируемой проблематики – явный показатель ведущих социальных настроений. Так VII Всероссийский философский конгресс 2015 года (состоявшийся в Уфе, 6-10 октября), симпозиумы и научные конференции философов, гуманитариев и обществоведов в последующий 2016 год - показывают насколько круг интересующих вопросов не только тематически многообразен, насколько он в своей общей направленности отражает адекватность реакции представителей отечественной современной философии на изменения, происходящие в обществе и культуре в общероссийском и мировом контексте [3, с.8-72]. Духовно-идейный запрос со стороны общества, безусловно, стимулирует социально-философский и историософский интерес со стороны интеллектуального авангарда, но только одних этих усилий недостаточно, так как важен поступательный процесс рефлексивного пробуждения и прозрения самого народа, его сознательное вхождение в поле творчества и утверждения социальных идеалов, значимых и для действительного текущего контекста, но имеющих вместе с тем, непреходящее значение.

### **Библиографический список:**

1. Чумаков, А. Н. Глобализация: контуры целостного мира [Текст] / А. Н. Чумаков. – М. : Проспект, 2011. – 432 с.
2. Степин, В.С. Цивилизация и культура [Текст] / В. С. Степин. – СПб. : СПбСГУП, 2011. – 408 с.
3. Итоги VII Российского философского конгресса. / Вестник РФО № 1 (77). – Москва, 2016. – с. 8-72.

4. Инговатов, В. Ю. Возможности и перспективы культурной традиции в глобализирующемся мире [Текст] / В. Ю. Инговатов, А. Г. Инговатова // Научные открытия в эпоху глобализации: сборник научных статей Международной научно-практической конференции в 2-х ч. Ч.1. – Уфа : МЦИ ОМЕГА САЙНС, 2016. – с. 198-200.
5. Инговатова, А. Г. Мультикультурализм как антитеза онтологической обоснованности ценностного и правового сознания [Текст] / А. Г. Инговатова // Гражданское общество и правовое государство. – 2015. – № 1. – с. 73-75.

**Т. В. Фаненштиль**

Алтайский государственный технический университет  
им. И. И. Ползунова

**ПОВСЕДНЕВНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ  
СУБЪЕКТА И СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ  
В РАМКАХ УРОВНЕВОЙ МЕТОДОЛОГИИ  
В. С. БАРУЛИНА**

В.С. Барулин анализирует на протяжении ряда своих работ взаимосвязь человека и общественного мира. Для понимания этого процесса он предлагает использовать и использует сам особый методологический прием: уровневая методология. Обратиться к ней мыслителю позволяет особое видение общества и процессов, творящихся в нем: «Общественный мир представляет собой определенную целостность, которую можно рассматривать в пространстве своеобразной вертикально-познавательной разверстки. На одном полюсе этого пространства находится мир локальных чувственно-фиксированных, единичных общественных ситуаций, явлений, на другом – самые общие, самые глубокие закономерности, в рамках которых живет и развивается общество» [2, с. 53].

Барулин называет этот подход «вертикальной» методологией, именно она позволяет преодолеть своеобразную одномерность, одноплоскостность, внутреннюю недифференцированность в описании человека и общества и его закономерностей.

Однако есть оговорки в применении этого метода, о чем В. С. Барулин не забывает упомянуть: во-первых, «вертикальная» методология – лишь строительные леса, которые помогают подобраться ко всему зданию, но ниче-

го не говорят о содержании самого здания. Они бессодержательны. И, во-вторых, сама по себе методологическая ориентация не является императивом, который следует учитывать в первую очередь и безусловно.

Прежде всего, говорит Барулин, необходимо прислушиваться к самому объекту, который исследуется, он сам продиктует объективные запросы. Именно этим принципом объясняется выбор мыслителем так называемой уровневой методологии, хотя она и обращена на общественную жизнь человека, и этим несколько ограничена. (Это не совсем устраивает философа, потому как первичной задачей для него является изучение человека, и лишь в контексте этой задачи он рассматривает взаимосвязь человека с общественным миром). Однако именно первичным социально-антропологическим интересом В. С. Барулина объясняется некая аналогия в различении уровней человеческой сущности и социального взаимодействия человека и общественного мира. «Уровневые дифференциации человека и общественного мира не суть нечто раз и навсегда заданное и неизменное. Нет, эти дифференциации есть явление исторически развивающееся» [2, с. 70].

Причем это развитие обнаруживается неодинаково у человека и общественного мира. Онтологически более фундирован анализ этих дифференциаций именно в общественном мире, так как эмпирически человек более целостен, и поэтому не дан явленно. Общественный мир же более открыт, поэтому доступен для теоретизирования. Хотя возможно эти уровни творились именно исходя из внутреннего устройства человека. «Поэтому и с этих позиций обращение к уровневой дифференциации общественной жизни как своеобразной исходной модели аналогичной дифференциации человека вполне оправдано», - считает В. С. Барулин [2, с. 71]. Хотя понимание уровней общест-

венного развития в историческом контексте более полноценно, нежели человека.

Приоритет общественных уровней над человеческими - это не реальная данность, а вновь методологический прием. Это вовсе не означает, что в реальности этот примат действителен. Этому скорее способствует особенность предмета исследования и теоретическая доступность такового. Опять же этот прием вовсе не означает, что общественные уровни являются зеркальным отражением человеческих уровней.

Таким образом, очерчивая уровневый методологический принцип, В. С. Барулин во взаимосвязи социальной реальности и субъекта выделяет следующие уровни:

1. Взаимосвязь абстрактно-субстанциального человека и социума.
2. Взаимосвязь социолого-функционального человека и системно-целостного универсума.
3. Взаимосвязь экзистенциально-индивидуального человека и социумиров повседневности.

Мы в своем исследовании обращаемся к третьему уровню барулинской классификации. Оставаясь в поле социальной философии, в отличие от автора этой классификации, мы говорим о том, как на уровне повседневности в социальную реальность вписывается природная телесность человека, как это во многом способствует существованию культуры. Как сам субъект, как существующий, как познающий, вписывает себя во время и пространство социальной реальности. Какие есть алгоритмы действий для этого, предусмотренные самим обществом и какие установки порождают его собственные потребности быть вписанным в этот социальный контекст.

По той причине, что нами исследуется уровень, а не уровни, уровневая методология, о которой так хвалебно и

весьма заслуженно отзывается Барулин, в этом исследовании может применяться как предметная парадигма, а не объектный путь исследования.

От различения особенностей методологических приемов необходимо обратиться к тому предмету, который выступает в творчестве В. С. Барулина в новом исключительно эвристичном образе, а именно к взаимосвязи социальной реальности и субъекта. И прежде всего, резонно начать с обрамления категорий ее составляющих: «социальная реальность» и «субъект».

Барулин вместо категории «социальная реальность» предлагает категорию «общественный мир». Так как она скорее фиксирует некое явление, чем действительно обобщает. Однако она оказывается выгодно широкой и позволяет за этот счет «раскрыть любое собственное содержание того или иного уровня общественной жизни. Она достаточно «широка», чтобы вместить в себя все уровни жизни общества, и достаточно «неопределенна», чтобы освободить их от своего «давления» и дать им возможность раскрыться во всей полноте своего собственного содержания» [2, с. 74-75].

Если следовать определению Т. Парсонса – общество как в высшей степени самодостаточная социальная система, то хотелось бы выяснить в связи с этим, какими жертвами и условиями обеспечивается эта самодостаточность со стороны субъекта, включенного в это общество. Если же следовать исторически за Р. Коллинзом, понимая общество как тип дискурса, то становится непонятно, где находится тот, кто его читает и вообще кто он по отношению к самому этому дискурсу. Так что общество, с одной стороны, да обеспечивает воплощение универсально-общих форм общественного мира, с другой стороны, является само весьма проблемным.

К обществу относится все, что выходит за пределы индивидуального бытия человека, и касается взаимосвязей, касается всеобщности, что с точки зрения Барулина является горизонтальным видением общества. Плоскость этого горизонта объясняет и принципиальную невхожесть вопросов обыденности в социально-философский анализ ранее: «... в этом мире есть всеобщие формы, общие институты – и то, что категория общества отражает именно эти институты, вполне оправданно. Это с одной стороны. С другой стороны, в общественном мире имеется огромный слой жизни, развертывающийся на локально-обыденном, эмпирически-ситуативном уровне» [2, с. 79]. Существует и такой вариант, что эта индивидуальная жизнь есть отражение всеобщих законов и алгоритмов, однако, у Барулина есть свое объяснение этому. Он настаивает на том, что необходимо различать понимание реальности повседневности как единичных проявлений всеобщего и как части целого. В первом случае это будет индивидуальное проявление всеобщего, а во втором случае это будет обыденность – уровень повседневности как уровень общественной жизни.

Категория субъекта находится в приоритетном положении в исследовании Барулина. Этому есть гуманное объяснение: смещение решения проблемы взаимосвязи в сторону субъекта образует из социально-философской специфики социально-антропологическую специфику. Эта методологическая установка позволяет в принципиально ином ракурсе увидеть философское наследие. Так Барулин обращается к творчеству И. Канта, и приходит к выводу, что категории субъекта, индивида, личности, гражданина – это разные модификации человека.

И категория человека, которая концентрирует вокруг себя социально-антропологическое знание, не может, как

субъект, сохранить исследуемую проблематику повседневного взаимодействия социальной реальности и субъекта в рамках именно социальной философии. Поэтому мы в своем исследовании делаем выбор в пользу категории «субъекта».

В социально-антропологическом контексте важным для Барулина является тот факт, что человек не только и не столько ограничен рамками своего земного существования, сколько представляет собой нечто выходящее за эти рамки, нечто гораздо большее. Выпячивание подобных качеств, смазывает всеобщие качества человека, кроющиеся в его духовности, рассуждает он. ( Речь идет о человеке Фейербаха и теории К. Маркса) Именно поэтому не раз высказывается опасение по поводу существования социальной реальности как чего-то абстрактно объединяющего субъектов, а потому и пожирающее их. В частности подобным вопросом задается М. С. Каган, когда рассматривает проблему взаимодействия общества и субъекта на уровне общения.

При этом следует также учесть, что излишняя концентрация на приземлено-конкретном в человеке настолько упрощает подход к нему, что до философского рассмотрения взаимосвязи человека и общества дело может и не прийти. И вопросы о том, как человек создает общество, создает ли вообще, какова взаимосвязь человека и общества – останутся не раскрытыми.

Поэтому важно признавать и помнить об ограниченности «упрощенно-материального видения» человека и его ценности лишь в общем социальном контексте. Таким образом, в социально-философском исследовании взаимодействия социальной реальности и субъекта на уровне повседневности человек является интегрально-целостным



субъектом, а повседневная реальность мыслится частью целого контекста, творимого самим человеком.

Барулин выделяет три уровня взаимодействия социальной реальности и субъекта, одним из уровней является уровень взаимодействия экзистенциально-индивидуального человека и социумов повседневности. Общество представляет собой взаимодействие этих уровней, и каждый из них невозможно представлять отдельно существующим, это Барулин называет неправильной и даже опасной гносеологической установкой. Уровни следует рассматривать как грани общественной жизни, каждая из которых особенная, не сводимая к другой, но и неотделимая от всеобщей целостности (по принципу политической экономии К. Маркса).

Также Барулин различает два разряда социума повседневности. Социомикромир повседневности, который и можно назвать повседневностью человеческого бытия в чистом смысле. Барулин его вводит с целью подчеркнуть объективность этого фрагмента общественного мира, что немаловажно для социогуманитарных наук сегодня. Подразумевает под ним уровень локально-непосредственных взаимосвязей мира, уровень конкретности, единично-конкретных свойств, и намеренно не называет повседневность сферой, так как сферы принадлежат к системно-целостному универсуму.

И второй разряд: социомакромир повседневности, которым мыслитель именуется проявленность миров повседневности на уровне функционирования системно-целостных универсумов.

К характеристикам социомикромира относятся следующие качества:

- антропоцентричность, потому как человек в этом разряде выступает как «непосредственный творец суб-

станции как социума, так и социомикромира повседневности» [2, с. 271]. В. С. Барулин указывает на то, что сущность ролей субъекта на высшем и низшем уровнях совпадают. В этой связи он задает достаточно провокационный вопрос: «не содержится ли в этом совпадении роли человека в глобально-социумном и локально-жизненном пространстве некая всеобще-глубокая истина о социальной роли человека вообще?» [2, с. 271]. Этот вопрос задает перспективу выхода из повседневности с одной стороны, и саму возможность этого выхода с другой стороны.

- целостность социомикромира повседневности, на которую также указывает в своем творчестве Б. Вальденфельс, когда подбирает для образа повседневности «плавильный тигель».

- пространство и время, «здесь человеческая позиция – это своеобразный центр пространства, а его границы определяются пределами непосредственной человеческой досягаемости. Это пространство, которое человек-субъект непосредственно наблюдает, с чем он непосредственно соприкасается» [2; с. 272]. Время носит антропогенный характер, его задает человек и он же является его центром. Рождение и смерть – полюсы, крайние точки времени, а события в жизни человека – это константы этого времени. Поэтому, это время однонаправлено, это «время-стрела»:

- временность самой повседневности, Барулин подразумевает временную наполненность повседневности, непрерывность, недифференцируемость.

- коммуникативность; это то качество повседневности, о котором писал и Гоффман: ситуации «лицом к лицу», где субъект вступает в разговор с другим научают его быть собеседником самому себе.

- духовность социомикромира повседневности, «здесь, - пишет Барулин, - как нет какого-то мира вне соответст-

вующей духовности, так и нет своеобразной духовности, вне и отдельно от этого мира существующей» (анализ Н. С. Трубецкого атрибута русского менталитета: «бытового исповедничества») [2, с. 274].

- стабильность и динамизм социомикромиров повседневности. С одной стороны, «скрытые типификации» (характеристика А. Шюца), так называемое знание рецептов – позволяет быть социомиру повседневности стабильным и устойчивым. С другой стороны, постоянно проявляется динамизм социомикромира повседневности: «микрочеловеческие взаимодействия и действия таковы, что каждое из них возникает в каком-то отношении впервые, оно всегда в определенной мере неповторимо. Здесь в полной мере проявляется бесконечная вариативность, в значительной мере – непредсказуемость человеческой жизни» [2, с. 276].

Именно в этих характеристиках проявляется взаимосвязь экзистенциально-индивидуального человека и социомиров повседневности. Пусть не прозвучит ни одна из них принижено этим уровнем или пафосно для такой непосредственности жизнедеятельности человека. Барулин называет эту связь открытой, в том числе и чувствам, эмоциям, воле, открытой взаимодействию разума и чувств, проявлению его переживаний, его постоянной эмоциональной реакции, которую он скрывает, выступая на иных гранях социальных взаимоотношений.

Принимая это видение жизни субъекта в социальном контексте, мы принимаем скрытые иными (более высокими) социальными задачами намерения разобраться, понять и этот фрагмент социальной реальности. Для того, чтобы совершить это намерение, субъект использует социальную дистанцию по отношению к социуму, он необходимо должен отстоять от объекта, предмета, чтобы проникнуть в его смысл, история философии неоднократно указывает на

это, говоря об одиночестве, о уединении, но не как о кризисе, а как о жизненно необходимом методе. О преимуществах социальной дистанции применительно к развитию отечественного общества пишет в духе Ж. Бодрийара и И. В. Киреевского сам В. С. Барулин в работе «Российский человек в XX веке. Однако метод социальной дистанции – это всего лишь шаг на пути поиска и обнаружения человеком самого себя. Используя его преимущества, крайне необходимо двигаться дальше. «Чтобы осознать, освоить, оценить собственную сущность, ему необходимо было ее первоначально как бы оторвать от себя, воплотить в отчужденно-фетишизированной особой форме абсолютизма. И лишь затем, сверяясь, соотносясь с этой отчужденно-фетишизированной формой, вернуть ее себе. В этом контексте идентификация партийно-государственного абсолютизма с сущностью человека выступает не просто как «лишение» человека его сущности, а как своеобразная противоречивая фаза развития самого человека на пути к обретению им своей сущности» [1, с. 401].

Цель постижения такого уровня собственных взаимоотношений с социальной реальностью в том числе – это поиск своей укорененности в ней.

«Час за часом, день за днем они (люди) проводят у телевизора и радиоприемника, прикованные к ним. Раз в неделю кино уводит их в непривычное, зачастую лишь своей пошлостью, воображаемое царство, пытающееся заменить мир, но которое не есть мир... сейчас под угрозой находится сама укорененность сегодняшнего человека. Более того: потеря корней не вызвана лишь внешними обстоятельствами и судьбой, она не происходит лишь от небрежности и поверхности образа жизни человека. Утрата укорененности исходит из самого духа века, в котором мы рождены» [4, с. 105-106].

В связи с этим поиском субъектной укорененности Ф. Бродель в рамках мир-системного подхода в структурной методологии изучает «структуры повседневности». Именно эта категория позволяет исторически схватить те особенности микроистории, свидетельствующие об укорененности человека в социомикромирах повседневности. Столь медлительный ритм жизни средневекового мира в отсутствии динамики в рамках смены поколений жизнь субъекта стала доступна для изучения, для понимания. Барулин также указывает на разные типы укорененности человека в истории и ставит к различению этих типов аксиологический вопрос: какой субъект ценен, или так сказать аутентичен для научной теории: субъект, который укоренен в своем «прописанном сверху» социомикромире и не выходящий за его пределы, или же динамичный новоевропейский субъект, покидающий пределы традиционного социомикромира и смешивающий различные типы человеческой укорененности. И для истории и для философии этот вопрос остается открытым и дискуссионным.

Важно указать на предостережения В. С. Барулина и У. Эко в деле применения структурного метода в исследованиях социальных взаимодействий. Структуры выделяются для того, чтобы разобраться в существовании системы взаимосвязей, но никогда структуры, положенные как действительные, а не только гносеологически существующие, не воплотят в жизнь саму систему.

Попытка субъекта разобраться в системе функционирования его взаимосвязи с социальной реальностью в разряде социомикромира, кроме задачи обретения собственной укорененности ставит иную проблему – проявление меры самореализации. Эта проблема непосредственно связывает субъекта с его же укорененностью в социомикромире. Именно этот конкретно-эмпирический, чувственно-

эмоциональный пласт жизни человека дарит ему то самое ощущение «настоящести» жизни. «Повседневное бытие человека — это его реальное преобразование себя и действительности, его самореализация. Формы проявления человеческой самореализации в социомикромире повседневности исключительно многообразны» [2, с. 302-303]. В. С. Барулин указывает вновь на взаимосвязь уровней отношений социальной реальности и субъекта, утверждая, что самореализация на уровне социомикромира не просто важна и ценна сама по себе для субъекта, она представляет собой фундамент для самореализации на высших уровнях, делает ее возможной. Потому отсутствие самореализации в социомикромире, выбивая жизненные опоры из-под ног субъекта может привести к трагедии и деградации.

Возможно, что это связано с тем, что природный слой жизнедеятельности человека, связанный с практическим выживанием человека включен в социомикромир повседневности. Поэтому самореализация напрямую связана с выживанием человека, отсюда страдания и пессимизм в случае неустроенности – Барулин ссылается на органическую теорию человека и Х. Плеснера.

Аналогично взглядам Барулина Мамардашвили пишет о личностном действии, деятельность субъекта в социомикромире повседневности также безусловна, так как касается его жизни непосредственно: «личностное действие — это то, для чего не надо указывать никаких причин, что невыводимо из того, как принято в данном обществе, невыводимо и совершилось не потому, что в данной культуре такой навык и так уговорились считать, поступать, делать... для него нет никаких условных оснований. Оно безусловно» [3, с. 10].

Однако существует и иная перспектива взаимодействия субъекта и социальной реальности на уровне социомикромира повседневности: тормозящее и сдерживающее его развитие воздействие. Так Барулин дополняет список характеристик социомикромира повседневности и к уже обозначенным добавляет:

- консервативность, в процессе описания которой Барулин обращается к «скрытым типификациям» А. Шюца (или так называемому «знанию рецептов»). Субъект, воспитанный в рамках своей социальной группы, определен системой рецептов, алгоритмов, которые часто ограничивают самого субъекта, скрывают возможности его свободной воли и выбора, управляют и подавляют. Обретая необходимое знание, субъект неизбежно жертвует традиционным устоям своей группы свободу и возможность нарушения заданных культурных исторических границ. Хотя именно жесткость подобных неписанных границ сподвигает субъекта на сопротивление.

- неповторимая человеческая индивидуальность, что, как выясняется, не всегда приводит к позитивному восприятию мира и самореализации субъекта. Попытка подтвердить уникальность субъекта может заикнуть его на самой себе и тем самым затормозить и приостановить. (об ужасах этого вечного поиска и подтверждения уникальности субъекта красочно пишет Ж. Бодрийяр в «Системе вещей»).

Барулин всякий раз при исследовании повседневности напоминает, что это одно из звеньев цепи, что это переходный период, и развитие человека, разобравшись с этим уровнем неизбежно должно идти дальше; духовная индивидуальность человека, которая проявляется и на экзистенциально-индивидуальном уровне социомикромира повседневности: «Следует отметить, что человеку свойствен механизм особой лично-индивидуальной трансформации

всего общественного богатства, ассимилируемого человеком. Человек имеет как бы свой имманентный фильтр-преобразователь. Все, что он осваивает и принимает в свой субъективно-духовный мир, он как бы пропускает через этот фильтр, переосмысливает и наделяет все, что он осваивает, своим собственным личностным смыслом. Все, что есть в духовности человека, как бы наполнено его личностным смыслом, личностным отношением, его индивидуальной неповторимостью. Эта индивидуализация духовного мира личности раскрывает подлинную ценность, подлинное назначение всей общественной культуры, всего сознания общества» [2, с. 279].

Таким образом, применяя уровневую методологию к исследованию повседневности и обращаясь к творчеству В. С. Барулина, мы приходим к ряду важных выводов в этом процессе. Выделение уровней взаимодействия социальной реальности и субъекта условно и не гарантирует действительного устройства этого процесса. Погранично мыслятся категории «социальной реальности» и «субъекта», поскольку тотальная расстановка приоритета одной из них приводит к перекосу всей системы социальных знаний. Потому так важно социальному исследователю соблюдать баланс в этом категориальном отношении. В. С. Барулин, предлагая такие категории повседневного взаимодействия как социомир повседневности и его разряды: социомикромир и социомакромир, вновь указывает на условность проведенных им границ, лишь с целью понять и разобраться в этом уровне социального взаимодействия. Повседневность является фундаментом для построения более высоких социальных отношений, что обязывает позаботиться о его прочности, однако не останавливаться на нем, а развиваться и строить целостное здание социума.



Несмотря на то, что для российского современного человека это как никогда сложно.

### **Библиографический список:**

1. Барулин, В. С. Российский человек в XX веке. Потери и обретение себя [Текст] / В.С. Барулин. – СПб. : Алетейя, 2000. – 431 с.
2. Барулин, В. С. Социально-философская антропология. Человек и общественный мир [Текст] / В. С. Барулин. – Москва : Академический Проект; Альма Матер, 2007. – 600 с.
3. Мамардашвили, М. К. Философия и личность [Текст] / М. К. Мамардашвили // Человек. – 1994. – № 5. – с. 10.
4. Хайдеггер, М. Разговор на проселочной дороге [Текст] / М. Хайдеггер. – М. : Высшая школа, 1991. – с. 105–106.

**Н. С. Логинова**

Алтайский государственный аграрный университет

## **ИДЕАЛЬНЫЙ ПОРТРЕТ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ФИЛОСОФА**

Для того чтобы описать идеальный портрет современного российского философа необходимо обратиться к опыту прошлого, к истории философии. Пифагор в споре с тираном Леонтом впервые назвал себя философом – любознательным, упражняющимся в мудрости, испытывающего влечение к ней. В Китае мудрец не отделял науку от религии, теорию соединял с практикой и/ или с древними культурами/ с ритуалами. Философ должен был уподобиться ребенку, быть способным удивляться вечным истинам, обнаруживаемым в гармонизирующих тайнах мироздания. В Индии философ - обладатель способностей особого (теоретического или рефлексивного) либо абсолютного видения при раскрытии различных форм Единого.

Россия не только органично соединяет некоторые особенности западного и восточного мировоззрения, но и (как целостная самобытная культурная система) вырабатывает свои механизмы функционирования и развития. Данную специфику более четко осознают, выражают мудрые люди не только в периоды перехода, но и в ситуации стабильного развития. Проанализировав биографию наиболее известных философов России, можно прийти к выводу, что в России философ обладал высоким уровнем нравственности, был образцом морали (за редким исключением), часто воплощал идеал антропокосмизма. Любопытствие было тесно связано с религией и/ или с решением социально-

политических проблем. Абсолютизация утилитаризма, замкнутость на общественной жизни, на интеллектуальных схемах (в данном вопросе мы согласны с мнением Н.А. Бердяева) губительны для русского философа и для русской философии.

Специфика российской философии, в т.ч. ее универсализм – переработка, переосмысление европейских, а позднее и восточных философских идей, а также бесконечная интерпретация текстов, подтекстов, изменение контекстов развития сформировали новые требования к идеальному портрету философа. На наш взгляд, философ, в т.ч. современный российский философ, обладая высокими нравственными и умственными способностями, должен уметь аккумулировать целостность человеческого опыта. Философ – один из “пассионариев” (как минимум третьего, а не первого уровня), который способен дать адекватный “ответ” на “вызовы среды” (природы, общества, Универсума). Он выше “серой массы”, но не испытывает презрения к ней. Более того, вместо массы, электората, он видит народ, мир - общество. Мудрецу чужда гордыня, тщеславие, самолюбование. Он находится “по ту сторону” потребительства, его нельзя назвать “рыночной личностью”. Он не будет продавать себя за возможность признания заслуг, за материальные поощрения.

Такой мудрец способен отличить симулякр от истинных ценностей, в идеале он чужд “мира”. Пребывая в реальности, точнее связывая субъективную, объективную, трансцендентную реальности в единое целое, философ должен бесконечно преобразовывая себя, совершенствовать мир. При этом мудрец не привязывается к последствиям исполнения своего долга. Кажущаяся одинаковость иерархии ценностей, текучесть идеалов общества не делают его националистом или космополитом. Сливаясь с

Универсумом, мудрец не растворяется в нем, сохраняет свою идентичность. Философ имеет религиозные, художественные и пр. предпочтения, но данные специфические особенности проявления его личности не мешают ему объективно оценивать прошлое, настоящее, позволяют максимально точно прогнозировать будущее.

Наталья Петровна Бехтерева писала, что наиболее выгодным с точки зрения длительности плодотворных фаз жизни является наличие у индивидуумов программы, цели жизни. Мудрец не только четко осознает свой смысл жизни, знает о цели своей жизни, анализирует изменения мировоззрения. В современных условиях развития российской культуры в первую очередь мудрецу, а не человеку-функционеру свойственно "... умение усматривать элементы будущего и даже сверхбудущего (сверхорганизации) в настоящем" [7, с. 127]. Философ мыслит глобально, в масштабах Вселенной/ Универсума. При этом символическое бессмертие (через потомство, через свои труды, через устойчивое влияние на других людей и пр.) не является целью его жизни, хотя он осознает ответственность за распространение своих идей (за качество ноосферы, семиосферы, инфосферы и пр.), за свои действия, а также за бездействие. Смысл в том, что мудрец и мир соборно значимы друг для друга, микрокосм и макрокосм целокупны, равнозначны.

Философ в любых условиях (даже в ситуации реализации теории "Золотого миллиарда", стратегии "Бильдербергской группы", "Комитета 300") способен самостоятельно принимать решение без оправдания сложными условиями в процессе полифуркации/ бифуркации. Совершая выбор, мудрец творчески доопределяет бытие/ овозможняет невозможное. Он способен даже на стадии цивилизации, в условиях тотального отчуждения, распада мира на-

ходиться в состоянии счастья/ атараксии, бесконечного духовного прогресса за счет сохранения целостности “истинного Я” / не “эго” через неструктурируемые компоненты (дух, душа) системы “человек”.

Принимая в себе биологическое начало, в т.ч. психологический функциональный уровень, мудрец также не заикливается на социальном и даже на культурном уровнях. Он целокупен. Концепция “Я-Личность” не вписывается в отношения гармонии с миром, а язык неоднозначно влияет на познавательные способности Личности. Мудрец способен воспринимать, перерабатывать и сверхсознательную информацию, выходить за пределы бытия, в т.ч. за счет паритетных отношений – совершенствования себя и мира через любовь вместе с теми, кто занимает такую же позицию.

Философ не только проецирует, но и без принуждения согласовывает свои образы идеального государства, общества, человека, т.е. исполняет роль Иоанна, а чаще (к сожалению) Петра (картина А. Дюрера “Четыре апостола”) в процессе передачи Истины людям. При этом современный российский философ является представителем интеллигенции (в особом, российском понимании данного термина). Он генератор идей, ориентированный на поступок (служение Истине, обществу). Образ философа из “мира”, честно исполняющего свой долг, принимающего высшие ценности через переосмысление “народной мудрости” после внутреннего приятия религиозного мировоззрения в настоящее время потерял актуальность.

Реализация подобного идеального проекта в современных условиях развития российского общества является скорее целью, чем реальностью. Агрессивность и увеличение количества деструкторов, а также размножение функционеров в обществе (разрастание нейтральной зоны куль-

туры), которым не нужна Истина, где осмеяны высшие ценности, ставят современного философа перед дилеммой выбора. Первый вариант - не смотря на моральное унижение служить истине, отстаивать ее до конца, используя любые средства, быть готовым принести себя и даже своих близких в жертву служению. Второй вариант - приспособиться, пойти на компромисс, на сделку со своей совестью, пожертвовать бóльшим ради сохранения толики Добра, должности/заработной платы даже при снижении социального статуса. Обе позиции объединяют такие понятия, как жертва, власть, авторитет.

Абсолютный отказ от реализации идеала влечет за собой деградацию на всех трех уровнях субстанционального бытия. Лучшим выходом из данной ситуации, на мой взгляд, является третий вариант, воплощенный в образе странствующего философа, каким был Григорий Саввич Сковорода. Это путь сильных, уже постигших мудрость, высокодуховных людей, это пусть избранных.

С точки зрения синергетики, оптимальным выбором является тот, который позволяет сохранить максимум энергии системы для ее структуризации, для распределения функций в новом состоянии целостности, гармоничного развития. Таким образом, для современных условий возможна реализация четвертого варианта. На первом этапе бесконечное душевное, духовное самопреобразование становится не только фундаментом, но и в дальнейшем сквозной задачей современного философа. Достигнув определенного уровня зрелости, когда количество знаний, в т.ч. жизненного опыта переходит в качество (не раньше 30-35, не позднее 60-65 лет), когда изменятся социальные роли (уменьшится прямая зависимость от социальных институтов), возможен переход на иной уровень, требующий со-

хранение стойкости духа, глобального мышления, независимости от материальных субстанций.

С учетом высоких требований, предъявляемых к понятию “философ” (все чаще профессия преподавателя философии не гарантирует проявление особых внутренних качеств, а еще чаще излагаемые им идеи противоречат его поступкам), зрелость не всегда приходит с возрастом, более того, она требует определенной среды – контекстов созревания. Трудные условия, преодоление препятствий, достойный выход из запутанных, сложноразрешимых в моральном плане ситуаций, приобретение подлинной свободы при отказе от своих пороков, способность самоанализу, к самоизменению в любви и ради любви – важнейшие условия для дальнейшего формирования идеального философа. Четкие инструкции по воплощению заданного идеала невозможны, т.к. человек есть сложная система, развивающаяся не только по общим, но и по специфическим, а также по специальным законам Универсума.

### **Библиографический список:**

1. Бехтерев, В. М. Бессмертие человеческой личности как научная проблема / в сб.: Бехтерев В. М. Объективное изучение личности. Избранные труды по психологии личности в 2-х томах, Том 1. – СПб. : Алетей, 1999. – 239 с.
2. Бехтерева, Н. П. Магия мозга и лабиринты жизни. – М. : АСТ Сова – СПб., 2007 – 401 с.
3. Бодрийяр Жан Символический обмен и смерть. – М. : Добросвет, 2000. – 387 с.
4. Вехи: Сб.ст.о рус. интеллигенции Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, М. О. Гершензона, А. С. Изгоева, Б. А. Кистяковского, П. Б. Струве, С. Л. Франк. – М. : Новости (АПН), 1990 . – 212 с.

5. Гране, М. Китайская мысль от Конфуция и Лао-цзы. – М.: Алгоритм-книга, 2008. – 528с.
6. Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. тома и авт. вступ. ст. А. Ф. Лосев; Перевод М. Л. Гаспарова. – М. : Мысль, 1986. – 571 с.
7. Индийская философия: энциклопедия / отв. ред. М. Т. Степанянц. – М. : Вост. Лит., 2009. – 950 с.
8. Князева Е.Н. Мыслитель эпохи междисциплинарности / Е.Н. Князева, Е.С. Куркина // Вопросы философии. – 2009. – №9. – С. 116-131.
9. Сковорода Григорий Саввич Сочинения в двух томах. Том 1. – М. : Мысль, 1973. – 509 с.



**Н. Д. Золотова**

Алтайский государственный технический университет  
им. И. И. Ползунова

## **ПРОБЛЕМА ОТЧУЖДЕНИЯ В ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОГО РОССИЯНИНА**

Проблема отчуждения человека волновала теоретиков «общественного договора» (Т. Гоббс, Ж. Ж. Руссо и др.), философов-просветителей (П. А. Гольбах, Д. Дидро), представителей немецкой классической философии (Г. Гегель, Л. Фейербах).

Наиболее полно проблему отчуждения раскрыл К. Маркс в работах: «Экономическо-философские рукописи 1844 года», «Немецкая идеология», «Экономические рукописи 1857-1859 годов. По его мнению, отчуждение выражает противоречия общества, в котором господствуют общественное разделение труда и частная собственность [1, с. 97]. Общественные отношения здесь формируются стихийно, выходят из-под контроля людей, а результаты и продукты деятельности отчуждаются от индивидов и социальных групп, выступают как навязанные другими людьми, либо сверхъестественными силами. Анализируя проблемы отчужденного труда, К. Маркс исходил из того, что смысл и назначение человека – «развитие человеческих сил, которое является самоцелью» [2, с. 387]. Такая самореализация человека должна иметь обязательно целостный характер : «человек присваивает себе свою всестороннюю сущность всесторонним образом, следовательно, как целостный человек» [1, с. 120].

Проблема отчуждения человека актуализируется в условиях капиталистического производства, основанного на крупной частной собственности и машинной индустрии, превращающей работника в придаток технологической

системы. В процессе трудовой деятельности человек неизбежно «изнуряет свою физическую природу и разрушает свои духовные силы» [1, с. 90]. Поэтому личность воспринимает собственную деятельность как несвободную и навязанную извне. Ни о каком всестороннем развитии личности здесь говорить не приходится. Непосредственным следствием отчужденного труда является отчуждение человека от продукта труда, от своей жизнедеятельности, от природы, от своей родовой сущности, а также отчуждение человека от человека. В соответствии с теорией Маркса отчуждение человека может быть преодолено, когда будут устранены его причины (отчужденный труд, основанный на разделении труда, и частная собственность). Перемена труда как социально-технологический способ преодоления отчуждения предполагает полную автоматизацию материального производства, устранение рутинных видов деятельности, выход человека из непосредственного процесса производства. Появляются предпосылки для массового творческого труда, который не измеряется законом стоимости, а, следовательно, исчезает эксплуатация человека человеком, присвоение чужого труда и отчуждение личности.

Несмотря на значительные достижения науки и техники ни в одной из стран современного мира к началу XXI века не достигнуто такого уровня автоматизации производства, которые позволили бы в ближайшей перспективе преодолеть общественное разделение труда и избавиться от частной собственности. Проблема отчужденного труда, разработанная К. Марксом, стала сегодня еще более актуальной. Отчуждение приобрело иные формы. Например, компьютеризация, как показывает анализ медико-социальной статистики США и Западной Европы, устранив тяжелый ручной труд в ряде областей, привела к существенному росту стрессов и организационных конфликтов,

сердечно-сосудистых заболеваний, патологиям нервной системы, органов зрения. Поэтому проблема стрессов, «профессионального выгорания» на работе и отчуждения (мотивационных кризисов) стала предметом пристального внимания антропологов, психологов и социологов.

Конкретные формы отчуждения определяются типом и особенностями индустриального общества. В советской России сохранялись традиционные причины отчуждения человека, обусловленные уровнем развития производительных сил и огосударствлением собственности. Даже к началу перестройки (1985 г.) в России 40 % рабочих в промышленности работали киркой и лопатой, в строительстве доля ручного труда составляла 50 %, а в сельском хозяйстве – 75 %. Что касается собственности на средства производства, то формально она не была частной. Однако она не была и общественной в том смысле, как это понимал К. Маркс, когда каждый человек присваивает и воспроизводит отношения собственности через свою многогранную деятельность. Средствами производства и продуктами труда распоряжались не рабочие и колхозники, и даже не директора заводов и председатели колхозов, а работники министерств и ведомств, партийно-государственные органы. Подобная ситуация характеризовалась усилением бюрократизма, отчуждением наемных работников от власти и идеологическими манипуляциями. На это обстоятельство обращается внимание в работах специалистов по и социально-философской антропологии, отмечается, что далеко не все люди воспринимали образ жизни советской России как свой.

В. С. Барулин связывает формы отчуждения с противоречиями, характерными для революционных перемен в России XX века : «Социально-антропологические последствия установления этого строя крайне противоречивы. С одной стороны, миллионы людей – бывших «господ-

ствующих» классов – были изначально противопоставлены новому обществу. С другой стороны – бесспорно, что миллионы людей из числа трудящихся в условиях этого строя избавились от старых форм порабощения, социального неравноправия, обрели новые социальные гарантии, новую социально-идеологическую идентификацию, новое самощущение своей ценности. С одной стороны, общество партийно-государственного абсолютизма провозглашало верховенство прав, свобод человека, брало на себя социально-экономические функции обеспечения его существования, жизнедеятельности, с другой – произошло «оборачивание» общественных институтов от гуманистических деклараций в сторону безусловного приоритета собственных интересов и всеобщего пренебрежения и подавления интересов людей, их человеческого потенциала» [3, с. 18-19]. По мнению В. С. Барулина, в обществе партийно-государственного абсолютизма не произошло коренного разрешения глубинных противоречий российского человека и форм общественной жизни. Избавившись от одних противоречий старого общества, обретя в советском обществе некоторые перспективы и стимулы личностного развития, российский человек попал под диктат новых форм отчуждения. Главным, но не единственным импульсом, обусловившим радикальный отказ от прошлого в 80-90-е гг. в России, было человеческое неприятие природы прежнего режима. Иными словами, ущемлённость и бесправие человека в рамках этого режима, попрание человеческих прав, глубинное недовольство уровнем удовлетворения потребностей стало глубочайшей антропологической причиной краха советского социализма [3, с. 19].

Думается, что сегодня нельзя определённо ответить на вопрос о возможности окончательного решения проблемы отчуждения человека, так как пока ещё не возникли даже материальные предпосылки для её решения, не говоря уже

о субъективной готовности людей к жизни в социалистическом обществе, если она когда-нибудь возникнет. Опыт истории свидетельствует о том, что для создания предпосылок, позволяющих решить проблему отчуждения кардинальным образом, недостаточно сотни лет. К. Маркс писал о возможности возникновения первоначально грубого уравнилельного коммунизма, когда проблема отчуждения ещё не будет решена [1, с. 115-116]. На это обстоятельство одним из первых обратил внимание В. С. Семёнов, анализируя деформации социализма в России [4, с. 334].

Не только работники предприятий в современной России, но и преподаватели, студенты высших учебных заведений постоянно сталкиваются с проблемой отчуждения в повседневной жизни. Занимаясь бесконечной разработкой стандартов учебных дисциплин, подготовкой всевозможных документов при наличии большой учебной нагрузки, преподаватели не имеют возможности плодотворно заниматься научно-исследовательской работой. Главный труд студентов – учеба - в определённой степени является односторонней, монотонной деятельностью, требующей большого напряжения. Поэтому к концу учебы в университете увеличивается число сердечно-сосудистых и других заболеваний среди студентов. Особенно устают они от лекций, поскольку эта форма в меньшей степени позволяет им проявлять творческую активность.

Создание в обществе такого способа производства и таких организаций, в которых личность сможет преодолеть отчуждение от процесса своего труда, от орудий труда, от продукта труда, от социальных институтов и создать условия для свободного развития творческих способностей, остается перспективной задачей общественного развития и изменения самого человека. Реальной задачей является уменьшение масштабов отчуждения, в том числе, путем создания экологически целесообразной техники, избав-

ляющей человека от рутинных видов деятельности, осуществление перемены труда в разумных пределах, гуманизация процесса обучения, преодоление бюрократизма, повышение духовной культуры личности, а, следовательно, усиление потребности в самореализации. К сожалению, потребность в саморазвитии, в духовном росте не стала ведущей в структуре личности многих россиян. Беседы со студентами свидетельствуют о том, что в свободное время они предпочитают посещать различные спортивные секции или общаться с друзьями. Проблема воспитания духовно развитой личности заключается в том, что не существуют безотказные технологии, позволяющие кардинальным образом её решить. Человека можно временно увлечь какими-либо идеями, запрограммировать на какую-нибудь деятельность, но не навсегда, поскольку он является внутренне активным, в его сознании постоянно происходит сложная работа, анализ сложившейся ситуации и поиск выхода из неё. Никто определённо не может знать, к каким выводам придёт конкретный человек. В своё время А. С. Макаренко обращал внимание на то, что из книги с самым положительным содержанием читатели делают диаметрально противоположные выводы. О том, что одно и то же событие, явление оценивается людьми совершенно по-разному, свидетельствуют дебаты по телевидению. Решение воспитательных задач осложняется тем, что образ жизни в современной России способствует формированию людей, отдающих предпочтение удовлетворению, прежде всего, личных интересов, вследствие чего в коллективах возникают конфликты на почве противоречий общественных и личных интересов. В этой ситуации формирование духовной личности становится задачей, требующей значительных творческих усилий, нестандартных решений со стороны педагогов.

Проблема отчуждения человека в разной степени осознается и ощущается людьми. Многие люди самостоятельно находят способы самореализации и обретения себя в сложном современном мире. В других случаях ощущение одиночества, своей ненужности, отчуждения от общества и других людей становится настолько сильным, что человек пытается свести счеты с жизнью, начинает злоупотреблять, спиртными напитками или употреблять наркотики. Долг социальных работников и психологов оказывать таким людям необходимую помощь.

### **Библиографический список:**

1. Маркс, К. Экономическо-философские рукописи 1844 года [Текст] / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 42. – с. 4-174.
2. Маркс, К. Капитал Т. 3. [Текст] / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – Т. 25. Ч. 2. – 458 с.
3. Барулин, В. С. Российский человек в XX веке. Потери и обретение себя [Текст] : монография ; В. С. Барулин. – Санкт-Петербург : Алетейя, 2000. – 431 с.
4. Семёнов, В. С. Уроки XX века и путь в XXI век : (социально-филос. анализ и прогноз) [Текст] / В. С. Семёнов. – Москва, 2000. – 411 с.

**М. Г. Колокольцев**

Алтайский государственный технический университет  
им. И. И. Ползунова

## **РЕТРОСПЕКТИВНЫЙ ИСТОРИКО- СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС РАЗВИТИЯ РУССКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ**

Государство остается одним из главных политических субъектов в социальных отношениях. Традиционное и индустриальное общества создали разнообразные государственные концепции, которые в современном обществе переживают кризис. Мировоззрение современного общества синтезирует противоречивые в недавнем прошлом либеральные, консервативные и социал-демократические идеологии. Информационное общество породило потребность в оформлении современных концепций взаимоотношений государства, общества и человека. Унификация общественных отношений и дисфункция социальных институтов ставят перед обществом задачу создания новых механизмов и модели взаимодействия и управления. Социолог второй половины XIX века А. И. Стронин утверждал, что переход от прогресса к застою вызывается отсутствием новых идеалов [1]. Догматизация какой-либо идеи при этом приводило в России к диктатуре, деспотизму, бюрократизации, расколу и отчуждению. Американский социолог С. Хантингтон был убежден, что Россия как расколота цивилизация уйдет с исторической арены и основными субъектами в глобальных общественных отношениях станут цивилизации, отстаивающие свои ценности, проекты будущего, типы жизнеустройства [2].

Государство как политический институт возникло на определенном этапе развития общества. Русское государ-



ство было образовано в результате призвания варягов, которые должны были оказать новгородцам услуги административного управления и налогообложения. М. М. Ковалевский, анализируя этот факт, уточнил: «Заимствования в конце концов, по крайней мере в том случае, когда заимствующим является не отдельный человек, а целый народ, заключает в себе элементы самостоятельного творчества» [3]. Иначе прибывшее меньшинство должно было бы создать централизованную бюрократическую структуру власти, которая отсутствовала в древнерусском обществе. «Сплоченность индивидуальных энергий, - продолжает М. М. Ковалевский, - вызвала к жизни эти первичные общественные ячейки». Русское государство создавалось в виде «федерации» племен, в которых существовало вечевое правление. Русская культура объединила союз суперплемен. Горизонтальные социальные связи преобладали над вертикальными.

Такая форма и устройство должны были способствовать развитию прямой демократии, реализации интересов и потребностей народа, что подтверждает, например, факт призвания киевлянами в 1113 г. Владимира Мономаха на княжеский престол. Централизация власти в Киеве привела к междоусобным войнам между князьями. Социолог Н. И. Кареев рассуждал так: «Само происхождение государства из федерации племен и родов вело к тому, что при общем для всех царе сохранялись местные князья племен и родовые главари, составившие аристократический класс и образовавшие аристократический совет при царе. В то же время существовало и народное вече... А при таком строе в “форме правления” было соединение всех трех начал – монархического, аристократического и демократического, причем последнее ослаблялось по мере того, как государство увеличивалось в своем размере» [4]. В последующий период политической раздробленности русские князья

конкурировали между собой по уровню развития их городов, а не за обладание киевским престолом. Социологи на страницах народнического журнала “Неделя” в 1870-е гг. сформулировали идею, что принцип конкуренции, если и будет существовать в социальных отношениях, то он должен соответствовать социокультурной специфике общества. Общинное устройство было механизмом самоорганизации, взаимопомощи и социального обеспечения. При этом княжеская вотчина усиливала свое экономическое и политическое значение.

Древнерусские князья в период нашествия иноземных захватчиков в XIII в. определили евразийскую принадлежность, не заключив союз ни со шведскими войсками, ни с монгольскими. Азиатские, а затем немецкие принципы государственного управления стали прививаться в России. Азиатские деспотические методы, считают историки, впервые стали применяться Александром Невским, который поднял кнут против своего подданного. Вечевые колокола смолкли на Руси. Московское централизованное государство учредило авторитарную государственную власть, которая начала процесс подчинения всех слоев населения. Социолог Н. И. Кареев заметил, «равенство здесь вообще ценилось дороже той свободы, к которой стремились люди так называемых высших классов». Постепенно государство в России отчуждалось от общества. Проблема отчуждения привела к бегству от централизованной власти на окраины страны, в Сибирь, что усилило евразийскую направленность развития. Этот процесс завершился созданием Петром Алексеевичем Романовым империи. Государственная власть оказалась в руках определенной группы людей, которые проводили в политике немецкие, западноевропейские принципы управления. Государственное управление в России в результате синтезировало русские, немецкие и азиатские принципы управления.

Несформировавшееся национальное государство в России перестало существовать. Встала проблема национального единения, согласия и солидарности в российском обществе. «Бытие русского государства не совместимо и с русской национальностью», – звучало со страниц «Колокола» в 1860-х гг. [5] Национальное единство, которое привело к власти на Земском соборе в 1613 г. дом Романовых, было потеряно. Фундамент государственности был разрушен, что стало причиной развития общественного движения в XIX в. Русское общество расколосось на два слоя. Верхний слой, оторвавшись от нижнего, почвы, народа, жил неорганичной жизнью, заимствуя извне и формы, и содержание [6]. Славяновед, член-корреспондент Петербургской Академии наук А. Ф. Гильфердинг писал: «Когда в среде славянской встречаются явления сословного неравенства, то они или имели, например, на Руси источником государственную службу, подобно патрициату в древнем Риме, никогда не признававшем какой-либо «аристократии по праву», или возникали из заимствований чужих учреждений. Напротив, в германском племени аристократия существовала искони, она с нею, как с кровною принадлежностью своего быта, явилась в истории» [7].

Классовая структура, выстроенная античными философами Платоном и Аристотелем, определила социальные изменения западноевропейского общества, которые характеризуются конкуренцией, классовой борьбой. Классовое государство формировалось в Европе, которое выражало интересы определенного класса. Такое развитие закономерно привело к марксистской идеологии классовой борьбы, которая затем была внедрена в российское общество. Политические отношения в Европе предполагают развитие общества через борьбу противоположностей. Социолог В. Берви-Флеровский, как и многие другие русские социологи-народники, был убежден, что развитие общества оп-

ределяет “союз за существование”, а не ”борьба за существование”. Классовое государство сохраняется, что приводит к подавлению интересов меньшинства большинством. Государство пытается сформировать средний класс для продвижения своей политики, реализации своей власти, что становится началом причин политических и социальных конфликтов. Русское государство выросло патриархально, под давлением лишь внешних условий, без борьбы элементов внутри себя. Борьба не определяла ход развития. Классовое государство складывалось в России сверху. Русские социологи представляли в основе структуры государства не какой-либо класс, как в западноевропейской социологии, а личность, социальную группу, общину. Социологи в России уже в конце XIX века используют понятие «сети», анализируя социальные взаимодействия социальных субъектов, объединяя всех как равнозначные элементы системы.

Интересы и потребности различных классов в западноевропейском политическом пространстве выражают партии в парламентах, которые, по мнению русских социологов, не отражают интересы всего общества и не решают проблемы человека. Сибирский социолог С. С. Шашков, анализируя социальные отношения европейских стран, утверждал, что английский парламент, неподконтрольный народу, издавал законы, служившие только интересам партий или отдельных лиц. Верхняя палата назначала депутатов нижней, сотня избирателей выбирала двести депутатов, которые могли заседать в парламенте в продолжение всего царствования, только если король не распускал представительный орган. Неслучайно около 50 % европейцев современной Европы сомневаются, представлены ли в органах власти их интересы.

Социологи-народники, в связи с модернизацией, европеизацией России, выдвигали идею создания в России

трёхпартийной системы, которая бы включала партию прошлого, настоящего и будущего. Население современной России, как показали социологические исследования, можно разделить на конформистов, либералистов и почвенников. 30 % россиян, приверженцы либертариистских взглядов, стремятся обрести максимум индивидуальной свободы от государства и самоуправляться. Около трети электората готовы поддержать политику органов власти с целью стабилизировать отношения и получить определённую выгоду, а ещё треть граждан России считают необходимым опираться на самобытную почву в будущем развитии своей родины.

Политической правящей элитой в процессе развития государства были оформлены социальные и правовые нормы, поэтому правовое государство формируется в России сложно и медленно, так как право не укореняется в обыденном сознании общества. Результатом заимствования византийского и западноевропейского права явился раскол между народом и правящей верхушкой. Законы, созданные немецким правительством имперской России, не регламентировали отношения в обществе. Появился в русском менталитете стереотип, что закон можно обойти и не выполнять. Право должно быть сформировано под воздействием социокультурной почвы, самореализации жизненных сил общества.

Политическая власть, перераспределяемая в государстве, приводила лишь к реализации политической воли нового меньшинства. Реформы в государстве все более усиливали силу чиновничества и, соответственно, проблему отчуждения. Политическая революция в России не сопровождалась социальной революцией. Переворот во власти не приводил к переустройству общества на основе русских традиций, а только лишь вновь воспроизводил западноев-

ропейские ценности и нормы. Поэтому социологи-народники не отождествляли правительство и государство.

Политическая форма, были убеждены социологи-народники, не имеет значение, если она реализует жизненные силы народа. М. А. Бакунин в своей работе «Народное дело: Романов, Пугачев или Пестель», которая стала идеологической основой народнического движения, видел несколько вариантов развития общества, основой которых могла стать только воля народа: либо земская монархия, либо конституционная монархия, либо республика. Политику российские социологи определяли как «социальную технологию», «терапевтику общественной жизни». Социолог Л. Оболенский пришел к выводу в своей статье, что «...задача национального направления заключается в том, чтобы отыскать: в какой форме общечеловеческое содержание с наибольшим удобством усвоится данным народом и затем отстаивать эту форму, как наиболее соответствующую интересам данного народа» [8].

Государство, полагал М. М. Ковалевский, превращается в посредника человеческих отношений, в фактор роста общественной солидарности. Развитие всего общества, воспринимаемое как «Общее дело», объединяет все политические силы. Социолог Н. А. Серно-Соловьевич определял государство как совокупность всех сословий. Образование государства и право не результат классовой борьбы, а выражение социальной солидарности всех социальных групп. Например, представители русских городов прибыли к Ивану III и, назвав его государем всея Руси, выразили согласие объединиться, но предложили федеративное устройство. Реформы Ивана IV стали не результатом победы одной боярской группы над другой, а объединением социальных групп. Земский Собор, состоявшийся в 1613 г., завершил смутный период в России объединением народа, который выбрал нового царя. Национальное единство,

осознанное и убежденное согласие, являются основой государства. Социолог Л. Оболенский в своих работах не согласился с Н. К. Михайловского в попытках развести народное и национальное как противоположности. «Народность составляет поэтому существенную основу государства, самую причину его существования, и главная цель его и есть именно охранение народности», - отвечает социолог Н. Я. Данилевский.

Недостаток в этническом и государственном уровнях идентичности русские стали компенсировать в региональной самоидентификации [9]. Перенаселение и нехватка плодородных земель в Центральной России способствовало освоению Сибири. Складывался экстенсивный путь развития России. Социальные противоречия и политическая отчужденность обусловили усиление сибирской идентичности. Сибирская идентификация приобрела форму протеста против имперского государства. Старообрядцы, крестьяне бежали в Сибирь от немецкого полицейского государства в поисках свободы и самоуправления. Областники были убеждены, что азиатчина и деспотизм процветает не в Азии, а в Петербурге, так как в Азиатской России в большей мере присутствуют в социальных отношениях русские ценности и нормы. Русская культура и русская интеллигенция создали единство русского государства, отвратили народности от идеи политического сепаратизма [10]. Областники, народники, почвенники заложили основу евразийства. М. А. Бакунин, Г. Н. Вырубов, И. И. Мечников, П. А. Кропоткин, Е. В. де Роберти, М. М. Ковалевский и др. стали предшественниками более позднего евразийства. Евразийство способно было объединить всю Россию, противостоять сепаратизму региональных элит, как историческая общность народов. Сибирь стала возможностью дальнейшего развития России. А. И. Герцен представлял Тихий океан Средиземным морем будущего.

Народники видели конечную цель поэтапной трансформации политической системы в земской федерации, которую, возможно, возглавил бы земский народный царь. Почвенник К. Леонтьев был убежден, что «Славянский Православный Царь возьмет когда-нибудь в руки социалистическое движение и с благословения Церкви учредит социалистическую форму жизни...». Социолог Н. И. Кареев писал, что «...консервативные партии могут находить поддержку в демократических слоях... Но и революция никогда не может быть полным разрывом с прошлым». Народники и сибирские областники видели выход из лжи парламентских форм правления в «коммунальных выборах», когда каждый крестьянин будет нести ответственность за жизнь в своей общине. Общинные сходы, приводили аргумент русские социологи-народники второй половины XIX в., продолжали обсуждать актуальные проблемы общества до тех пор, пока каждый общинник не согласится с общим решением. Политическая власть, централизованно управляемая административным аппаратом, не способна реализовать социально-экономические интересы общин-коммун, которые составляли бы федерацию. Процесс образования государства должен завершиться союзом всех славянских наций в единую федерацию. Ассоциация государств, мировая федерация представляются как конечная цель развития.

Итак, государство как созданное человеком политическое образование разделило общество, что привело к различным социальным и политическим конфликтам по поводу политической власти. Русские социологи дальнейший путь представляли как трансформацию, растворение государства в сформировавшемся гражданском обществе. Согласие и единение, ассоциация и федерация, самореализация жизненных сил человека и общества являются принципиальной основой и целью государственного развития.



### Библиографический список:

1. Оганян, К. К. Концепции личности в субъективной и органической школах российской социологии // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. – 2012. – № 146. – с. 180-187.
2. Ахромеева, Т. С. Новый взгляд на самоорганизацию в некоторых социальных системах / Т. С. Ахромеева, Г. Г. Малинецкий, С. А. Посашков // Социс. – 2014. – № 5. – с. 3.
3. Ковалевский, М. М. Современные социологи. – СПб.: Изд-ие Л. Ф. Пантелеева, 1905. – с. 416.
4. Кареев, Н. И. Общие основы социологии. – М.: Книжный дом “Либроком”, 2010. – с. 194.
5. Бакунин, М. А. Бернские медведи и Петербургский медведь // Бакунин, М. А. Избранные произведения. Т. 3. - Пг. ; М. , 1920. – с. 24.
6. Ефименко, А. Я. Одна из наших особенностей // Неделя. – 1876. – № 3-5. – с. 122.
7. Гильфердинг, А. История славян // Вестник Европы. – 1868. – Том IV. – с. 270.
8. Оболенский Л. По поводу спора о национальном направлении // Неделя. – 1876. – № 42. – с. 1374-1382.
9. Щербинин, Д. И. Проблема идентичности населения Сибири // Современные угрозы социальной безопасности населения региона: сб. ст. / под ред. О.Н. Колесниковой, В.В. Нагайцева. – Барнаул : Азбука, 2013. – с. 152-157.
10. Славинский, М. Русская интеллигенция и национальный вопрос // Интеллигенция в России: сб. ст. – СПб. : Книгоиздательство “Земля”, 1910. – с. 230.

**А. Г. Инговатова**

Алтайский государственный технический  
университет им. И. И. Ползунова

**РОЛЬ ФИЛОСОФИИ  
В ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ  
СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ:  
ФИЛОСОФИЯ КАК ВЫРАЖЕНИЕ  
ИНТЕГРАЛЬНОГО РАЦИОНАЛЬНОГО  
ОПЫТА СОЦИУМА**

Социально-философский дискурс постнеклассической реальности столкнулся с такой формой насущного бытия мира, которая характеризуется беспрецедентной остротой социальных противоречий, несогласованностью внутреннего запроса социального субъекта и того тупикового состояния современных цивилизационных характеристик, которые сформировались в условиях нарастающей деградации значения ключевых, жизненно-значимых форм социальной и культурной жизни. К сожалению, утрата понимания ряда наиважнейших ценностей социально-культурного бытия, наглядно демонстрируется сегодня в таких опасных для жизни мирового сообщества прецедентах как постоянное нарушение норм международного права, попрание общечеловеческих ценностей и норм гуманистического порядка, которые, казалось бы прочно вошли в опыт социального самосознания после трагедии Второй мировой войны.

Философия в нынешних сложных условиях как внутреннего, так и внешнего - мирового порядка, продолжает оставаться фактически единственной формой рационального коммуницирования социальных субъектов и внутри отдельного общества, и в рамках мирового сообщества в

целом. Именно философский дискурс с его метафизической глубиной отвечает задаче формирования нового глобального опыта осмысления характеристик постнеклассической модели самосознания, отвечает масштабности проблем, все больше пронизывающих современную действительность, а значит - условия человеческого существования

В силу своего непреходящего призвания, философия держит в центре своего интереса вопрос о сущности, сущностном содержании того или иного предмета, явления, процесса.

Соответствие сущности, выраженной в любом, имеющем значение понятии действительному положению вещей, процессам, объективированным в опыте социальной реальности – вот та постоянная интеллектуальная сверка, которая и является жизненным полем для философии. Живым импульсом философии является ее и повседневной и вековая (эпохальная) забота о максимальном воплощении и осуществлении подлинного смысла. Благодаря этому философскому напряжению в утверждении истинного смысла, человечество получает своевременный опыт понимания и честных рациональных оценок собственной формы существования, проектов самореализации, стиля и образа мышления, ценностных приоритетов и жизненных целей. Постнеклассическая эпоха – не исключение, поиск ответа на вопрос: является ли форма существования современного человека и те ориентиры, что ему предлагают в качестве значимых, подлинными, то есть соответствующими идее самой человечности, идее человека, ее содержанию и смыслу? Тот образ человека, его смысловой портрет, который вытеснован парадигмой Нового и постнового мировоззрения, сдобренный чертами времени, увы, «победившего» в холодной войне капитализма американизированного толка, насколько он содержательно отвечает

всей логике предшествующего цивилизационного движения, высоте и силе тех завоеваний, которые вошли в копилку взросления человеческого духа, в опыт его человеческого самоутверждения в религиозных откровениях, в научном познании, художественном самопоиске, социально-практическом революционаризме и созидании. Действительно ли настало время человеку успокоиться и сказать «я знаю, что я знаю, что такое человек», «знаю как ему лучше всего быть» и все колоссальные общекультурные и общецивилизационные перипетии и усилия вечно становящегося человека-человечества наконец-то можно считать завершенными в эпоху утверждения тотального потребительского мерила каких бы то ни было ценностей? Все, что было достигнуто культурами, все великие жертвы, что приносились на алтарь движения человеческой истории во всех ее воплощениях – все было свершено ужели (?) ради реализации мирных мещанских запросов респектабельного в своих интересах вполне определенного слоя глобального мирового потребительского сообщества, с выработанным набором критериев, якобы подлинно человеческой реализованности и самоосуществления. И это подлинное самоосуществление прямопропорционально банальной материальной успешности и достатку, тому, что А.И. Герцен, в свое время метко обозначил «подлым мещанским идеалом»?

Философское несогласие с таким пониманием судьбы человека, с такой реализацией проекта «человек» в пределах земного его существования, конечно, и особенно сегодня, звучит как «глас вопиющего в пустыне». Однако ж, разве не представляется сама мысль о том, что развитие и совершенствование форм человеческой жизни привело к потере смыслового самоопределения человека, нарушению идентичности его духа и сознания, к деградации са-

мой человеческой породы и утрате верного понимания человеком своих подлинных жизненных задач?

Именно человек был и остается, как говорил В. С. Барулин, главным «идентификационным объектом общества», «по образцу и подобию человека как индивида выстраиваются многие общественные образования», кроме того, далее автор подчеркивает, что «в последние века число и разнообразие абстрактных субъектов, то есть общественных объединений, скроенных по мерке человека, но к человеческому виду не принадлежащих, возросло» [1, с. 418-419].

Мысль В. С. Барулина о несводимости каких бы то ни было систем и подсистем социальной реальности к существованию самого человека, с нашей точки зрения, одна из сильнейших его догадок, критерий человечности у него сродни эталонности платоновской идеи. Постнеклассическая эпоха, усугубила проблему человеческой идентичности, так как принятые за норму модели существования социального порядка, не только «не принадлежат» человеческой природе, а откровенно ей противоречат, приводят к ее деградации. В то время как «цельность и универсальность внутреннего строя человека может быть обеспечена его существованием в рамках определенной ценностной парадигмы» [2, с.75]. Иерархия ценностей, их сложное системно-восходящее единство обеспечивается живой органикой культурного существования социального субъекта. Господствующая модель современного глобального мирового порядка, в основе которого установки транснационального капитализма неолиберального толка, нещадно разрушает основы хозяйственного существования, традиционные духовные ценности, необходимые незримые скрепы идейного имматериального порядка.

Всекультурное, мировое значение философии, в связи с вышеизложенным, и сегодня, безусловно, состоит в по-

стоянном, непрекращающемся общении представителей философского, гуманитарного и общего научного и настоящего политического сообщества в диалоге интеллектуально и духовно ответственной части обществ их подлинных, а не псевдо элит. Кризисное состояние мировой культуры, идейный и социальный коллапс как никогда стимулирует всесторонний рефлексивный анализ и осмысление общих и частных проявлений социального бытия, требует системных и комплексных экспертных оценок, следовательно, необходимы базовые общепринятые критерии глобального развития в условиях нового мирового порядка, реалий сегодняшних глобализационных процессов, с учетом специфики новой техногенно-информационной среды.

Постнеклассическая эпоха относительно специфики существования социального субъекта отличается большим значением контекста повседневной реальности, довлеющим над индивидуальным сознанием алгоритмом повседневного бытования человека. Сама процедура, сам факт пристального умственного взора и адекватная оценка содержания, наполняющего жизнь современного человека в силу скоротечности времени и высокой динамики жизненных процессов (перемещение в глобальном пространстве, скорость получения информации, ускорение процессов обучения и получения информации, социальная мобильность) затруднен, зачастую не является значимым в представлении отдельного актора социального действия. Трудно описать, насколько сложен процесс установления должного уровня рациональной коммуникации в масштабах глобальных. Ключевым остается вопрос: на основе какой парадигмы мирового развития, с какими ведущими смысловыми акцентами можно объединить усилия единого коллективного разума, способного преодолевать шаг за шагом ценностные упущения нашего времени?

С одной стороны, в философском социальном и культурном познании последних десятилетий явственно проступает акцентирование необходимости коллективного разумного регулирования процессов глобального порядка, так как нерегулируемость, стихийность процессов и неуправляемая вседозволенность определенных политических сил привели мир к нарастанию насилия, нескончаемым военным конфликтам (военный конфликт, локальная война превратилась в XXI веке в привычную «рабочую технологию» современного политического истеблишмента), утверждению принципа тотальной конкурентности и отсутствию возможностей какого бы то ни было продуктивного диалога. С другой стороны, именно благодаря философии имеет место ясное понимание того, что закономерная диалектика социальных процессов: с одной стороны – изживание несостоятельных тупиковых форм жизненных отношений, а с другой – постепенное формирование, становление и прояснение новых сознательных установок их окончательное прояснение и принятие в опыте самосознания социального субъекта (как в более узком, так и в более широком понимании термина) - требует неизменного уважения к своей логике самоосуществления. Искусственно ни замедлить или затормозить, ни поторопить созревание нового состояния социального духа невозможно, можно лишь быть в русле логики данных процессов, ожидая полноты ее самореализации чувствовать и понимать ее, с максимальной разумной бдительностью и быть, всегда быть внутренне готовыми к тому, что будет предложено миром. Философия и есть, на наш взгляд, непреходящая гарантия такой готовности.

### **Библиографический список:**

1. Барулин, В. С. Основы социально-философской антропологии [Текст] / В.С. Барулин. – Москва : ИКЦ «Академ-книга», 2002. – 455 с.
2. Инговатова, А. Г. Мультикультурализм как антитеза онтологической обоснованности ценностного и правового сознания [Текст] / А. Г. Инговатова // Гражданское общество и правовое государство. – № 1. – 2015. – с. 73-75.
3. Степин, В. С. Философская антропология и философия культуры [Текст] / В. С. Степин. – М. : Академ-проект, ALMA MATER, 2015. – 542 с.
4. Инговатов, В. Ю. Восток-Запад: духовные основы диалога [Текст] / В. Ю. Инговатов, А. Г. Инговатова // Тенденции и перспективы развития науки XXI века: материалы Международной научно-практической конференции – Екатеринбург, 2015. – с. 132-133.



## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

1. **Вознюк Е. Б.**, кандидат культурологии, доцент кафедры «Философия и социология» Алтайского государственного технического университета им. И. И. Ползунова;
2. **Журавлева С. М.**, кандидат философских наук, доцент кафедры «Философия» Алтайского государственного аграрного университета;
3. **Золотова Н. Д.**, кандидат философских наук, доцент кафедры «Философия и социология» Алтайского государственного технического университета им. И. И. Ползунова;
4. **Иванов А. В.**, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой «Философия» Алтайского государственного аграрного университета;
5. **Инговатов В. Ю.**, доктор философских наук, заведующий кафедрой «Философия и социология» Алтайского государственного технического университета им. И. И. Ползунова;
6. **Инговатова А. Г.**, кандидат философских наук, доцент кафедры «Философия и социология» Алтайского государственного технического университета им. И. И. Ползунова;
7. **Колокольцев М. Г.**, кандидат исторических наук, доцент кафедры «Философия и социология» Алтайского государственного технического университета им. И. И. Ползунова;
8. **Логина Н. С.**, кандидат философских наук, доцент кафедры «Философия» Алтайского государственного аграрного университета;
9. **Фаненитиль Т. В.**, старший преподаватель кафедры «Философия и социология» Алтайского государственного технического университета им. И. И. Ползунова;
10. **Черданцева И. В.**, доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой «Социальная философия, онтология и теории познания» Алтайского государственного университета.

# СОДЕРЖАНИЕ

<b>Инговатов В. Ю.</b> БЫТИЕ КАФЕДРЫ КАК ДИАЛОГ ВО ВРЕМЕНИ .....	3
<b>Иванов А. В., Журавлева С. М.</b> МИССИЯ СИБИРСКОГО ФИЛОСОФА В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛЬНОГО КРИЗИСА .....	11
<b>Черданцева И. В.</b> СОВРЕМЕННЫЙ ФИЛОСОФ: ПРЕДНАЗНАЧЕНИЕ И ВОЗМОЖНОСТИ .....	24
<b>Вознюк Е. Б.</b> РАЗВИТИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ФЕНОМЕНЕ ИНТУИЦИИ В ФИЛОСОФИИ .....	31
<b>Инговатова А. Г.</b> ФИЛОСОФИЯ ВСЕГДА И СЕГОДНЯ: О РОЛИ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ В ФОРМИРОВАНИИ ПАРАДИГМЫ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО БЫТИЯ .....	43
<b>Фаненштиль Т. В.</b> ПОВСЕДНЕВНОЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ СУБЪЕКТА И СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ В РАМКАХ УРОВНЕВОЙ МЕТОДОЛОГИИ В. С. БАРУЛИНА .....	51
<b>Логина Н. С.</b> ИДЕАЛЬНЫЙ ПОРТРЕТ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ФИЛОСОФА .....	66
<b>Золотова Н. Д.</b> ПРОБЛЕМА ОТЧУЖДЕНИЯ В ЖИЗНИ СОВРЕМЕННОГО РОССИЯНИНА .....	73
<b>Колокольцев М. Г.</b> РЕТРОСПЕКТИВНЫЙ ИСТОРИКО-СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ДИСКУРС РАЗВИТИЯ РУССКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ .....	80

**Инговатова А. Г.**

РОЛЬ ФИЛОСОФИИ В ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОМ  
КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ: ФИЛОСОФИЯ  
КАК ВЫРАЖЕНИЕ ИНТЕГРАЛЬНОГО РАЦИОНАЛЬНОГО  
ОПЫТА СОЦИУМА ..... 90

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ ..... 97

**Научное издание**

**ФИЛОСОФ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР:  
ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ И  
ПЕРСПЕКТИВЫ БЫТИЯ**

Сборник научных статей

Издано в авторской редакции

Подписано в печать 15.06.2017. Формат 60x84 1/16.

Печать ризография. Усл. п.л. 5,81.

Тираж 150 экз. Заказ 2017 -

Издательство Алтайского государственного  
технического университета им. И. И. Ползунова,  
656038, г. Барнаул, пр-т Ленина, 46.

Отпечатано в типографии АлтГТУ,  
656038, г. Барнаул, пр-т Ленина, 46,  
тел.: (8-3852) 29-09-48