
Voprosy



filosofii i psikhologii

Has been issued since 2014.
E-ISSN 2414-0856
2019. 6(1). Issued once a year

EDITORIAL BOARD

Lebedev Sergey – Bauman Moscow State Technical University, Moscow, Russian Federation (Editor in Chief)

Lazarev Feliks – Crimean Federal University, Simferopol, Russian Federation (Deputy Editor-in-Chief)

Granin Yurii – Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Gubin Valerij – Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

Ilin Viktor – Russian State Agrarian University, Moscow, Russian Federation

Fedorov Aleksandr – Rostov State University of Economics, Taganrog, Russian Federation

Knyazeva Helena – National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russian Federation

Mainzer Klaus – Technical University of Munich, Munich, Germany

Mamedov Nizami – Russian Presidential Academy Of National Economy And Public Administration, Moscow, Russian Federation

Maslin Mikhail – Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

Miloshevich Zoran – Institute for Policy Studies, Belgrade, Serbia

Muskhelishvili Nikolai – Russian State University for the Humanities, Moscow, Russian Federation

Ostrenkova Margarita – Moscow State University of Medicine and Dentistry named after A.I. Evdokimov, Moscow, Russian Federation

Saulius Tomas – Lietuvos sporto universitetas, Lithuania

Shapovalov Viktor – Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russian Federation

Shioshvili Irma – Iakob Gogebashvili Telavi State University, Telavi, Georgia

Volodarskaya Elena – S.I. Vavilov Institute for the History of Science and Technology of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Journal is indexed by: **CrossRef, OAJI, MIAR**

All manuscripts are peer reviewed by experts in the respective field. Authors of the manuscripts bear responsibility for their content, credibility and reliability.

Editorial board doesn't expect the manuscripts' authors to always agree with its opinion.

Postal Address: 1367/4, Stara Vajnorska str., Bratislava – Nove Mesto, Slovak Republic, 831 04

Release date 20.03.2019
Format 21 × 29,7/4.

Website: <http://ejournal20.com/>
E-mail: sochio03@rambler.ru

Headset Georgia.

Founder and Editor: Academic Publishing House Researcher s.r.o.

Order № VFIP-13.

© Voprosy filosofii i psikhologii, 2019

Voprosy filosofii i psikhologii

2019

Is.

1

C O N T E N T S

Articles and Statements

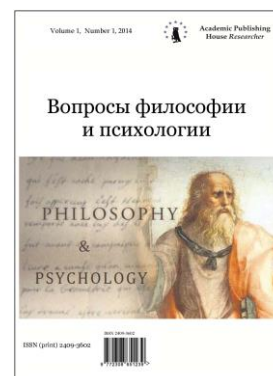
Memory and Identity: Some Remarks from Neuroscience M. Alonso Fernández	3
Philosophical Origins of Inhuman Anthropology F.I. Girenok	8
State as Factor of Civilization Evolution of Russia Y.D. Granin	14
Synthetic Concept of Truth: Development Prospects N.I. Gubanov, N.N. Gubanov	28
The Problem of Scientific Method in the Second Positivism S.A. Lebedev, S.N. Kos'kov	36
Opposition «Human and Technology» as a Problem of Modern Philosophy N.N. Rostova	50
Creativity as a Professionally Important Quality of Employees of Helping Professions E.A. Volodarskaya	60

Copyright © 2019 by Academic Publishing House Researcher s.r.o.



Published in the Slovak Republic
Voprosy filosofii i psikhologii
Has been issued since 2014.
E-ISSN 2414-0856
2019, 6(1): 3-7

DOI: 10.13187/vfp.2019.1.3
www.ejournal20.com



Articles and Statements

Memory and Identity: Some Remarks from Neuroscience

Marcos Alonso Fernández ^{a, b, *}

^a Yachay Tech University, Ecuador

^b Uehiro Centre for Practical Ethics, University of Oxford, UK

Abstract

Memory has always been understood as the basis of human identity. However, current neuroscientific data about how our brain creates memories makes it problematic to maintain certain identity theories, particularly the psychological view on identity. In this paper we will expose this neuroscientific data regarding memory, how it should affect the debate around identity, and the consequences of this discussion for ethics as a whole.

Keywords: memory, human identity, narrative identity, neuroethics.

1. Introduction

Human identity has been a never-ending source of debate among philosophers. Its importance goes from metaphysics to aesthetics, although its most relevant implications are found in ethics. For many authors, identity is one of the key traits for morality, as defining who we are is the same as stating our values and purposes. Socrates, widely recognized as the father of ethics, made the Delphic maxim “know thyself” his own intellectual and personal motto, pointing to the strong connection between identity and morality.

For many centuries, the quest to understand identity was exclusively a matter of philosophy and theology, leaving science somewhat aside. However, in the last centuries, especially since the emergence of modern biology, science has shown it has a lot to say about the interpretations and ideas humans hold about themselves. Today, it seems quite unreasonable to philosophize turning our back on scientific data. One mistake of this kind would be, for example, not taking into account what neuroscience has revealed about human memory in our investigations about identity. Yet, many theories regarding identity are still based on the scientific knowledge of centuries ago. As we will show, bio-technological developments are forcing philosophy to radicalize our questions about this matter. And we must be up for the challenge.

2. Psychological and biological identity: the brain transplant thought experiment

One great effort to address these new problems regarding human identity is DeGrazia’s *Human identity and bioethics*. DeGrazia distinguishes between biological, psychological and

* Corresponding author

E-mail addresses: malonso@yachaytech.edu.ec (M. Alonso Fernández)

narrative identity. DeGrazia, a firm proponent of the biological view regarding identity -a view condensed in the thesis that “we are essentially human animals” (DeGrazia, 2005: 8) – dedicates a major part of the book to a debate with the psychological view, the predominant theory regarding identity. The psychological view, defended most notably by John Locke (1690) in the 17th century and in the last decades by Derek Parfit (1984), understands that personal identity consists in the “continuity of a mental history over time, where present and past transient moments of awareness are connected by memory” (DeGrazia, 2005: 14)*.

The shortest way to sum up this debate is exposing the different views towards Shoemaker’s case of a hypothetical brain transplant (Shoemaker, 1963: 23-24). In this thought experiment, we are asked to imagine our brain transplanted to another’s person head. As farfetched as the example is, it holds the value of showing explicitly the divergence between biological and psychological identity proponents. Psychological view advocates would say that I am wherever my brain (creator of my mental states) is; whereas biological view advocates as DeGrazia would claim that my identity stays within my body.

It is true that our intuition, or better put, our first impression, is that there is no fundamental problem with moving our mind to another body; many films, shows and novels have operated under this premise. But I will argue this is only an illusion, very similar to the possibility of other animals talking: we can imagine it without problems, many films and books take it for granted, but in the real world it just isn’t possible. Biology doesn’t work that way, and to be able to talk you need the specific vocal tract only the human body has. As DeGrazia correctly states: “our imaginative investigations should take place within the constraints of what we know about the world” (DeGrazia, 2005: 48).

Boniolo also criticizes this careless use of mental experiments. Particularly because most of recent discussions on human identity are still using the scientific background of modern philosophers as Descartes, Hume or Locke. Regarding the brain transplant thought-experiment, Boniolo asks himself whether “are we right in discussing it nowadays, more or less in the same terms and after almost four centuries of biological discoveries, in particular neurobiological ones?” (Boniolo, 2005: 50). The obvious answer is that we aren’t. We should severely limit the use of thought-experiments, and when we do use them, we should base them on our current scientific knowledge. A knowledge that, as I am arguing, renders some ideas and metaphors obsolete.

3. Memory and identity

This experiment and the ideas we have discussed show that the psychological view, while concordant with many people’s intuitions, reveals itself very problematic when we understand the biological basis of memory, how it really functions, what purpose it serves and how fragile and malleable it is. The psychological view on identity assumes that memory works as some kind of deposit from we can retrieve information we have previously stored. But nothing in the way our brain works supports this conception of memory. Memory is nothing more than synaptic connections strengthened over time (Boniolo, 2005: 67). As O’Shea explains, the key to memory are neuronal synapses and their strength (O’Shea, 2005: 98). Nobel Prize winner E. Kandel[†] discovered that there are a particular kind of neurons, modulatory neurons, which can strengthen the synapses between the sensory neurons and the motor neurons (O’Shea, 2005: 95). What the modulatory neurons basically do is start a process which involves a synaptical serotonin secretion, that triggers cyclic AMP, which in turn activates kinase, which modifies the properties of some particular proteins by adding a phosphate molecule to them (O’Shea, 2005: 95-96). This phosphorylation delays the connection between sensory and motor neurons from disappearing, strengthening their connection and making their future connections easier. When this phosphorylation is temporary, it produces short-term memory; when it is stable (because is gene induced), it produces long-term memory. This depends primarily on the number of times the modulatory neurons repeat this process, which in turn depends on the number of times the action triggering the modulatory neuron is repeated (O’Shea, 2005: 96-97).

* For some relevant literature on identity: Shoemaker (1963); Wiggins (1967); Williams (1970); Parfit (1984); Ricoeur (1995); Schechtman (1996); Olson (1997); Martin (1998); Baker (2000); and McMahan (2002).

[†] For a retrospective on the last decades of neuroscientific research on memory: Eric R. Kandel, “The Biology of Memory: A Forty-Year Perspective”, (2009).

A first reaction to this highly technical description could be thinking this kind of detail doesn't concern philosophy and the theories we elaborate based on practical observation and common sense. "What if scientists discover the inner functioning of my neurons when I recall something? What matters is my experience when I do so". This wittgensteinian counterargument seems powerful, but ultimately I think it is not correct. And the key is that this so-called "experience" of remembering is always mediated by our conceptions about reality. This way, when we "experience" recall as retrieval from a drawer in our mind, we have already been predisposed to have that experience because of our previous understanding of the matter. If we instead spread a more accurate, science based, conception of memory, our experiences will also follow suit.

4. The shortcomings of psychological identity

The container metaphor of memory implied in the psychological view of identity, is also false and misleading because of another common misconception: the belief that memory is concerned with fidelity. Human biological memory is directed at having the amount and type of information that is useful for the life it supports (Quian Quiroga, 2017: 39-40). And what evolution has decided as useful in this regard is to retain very little information and emphasize creation. The key point is that our memory aims for meaning, not data. As Quian Quiroga explains, memory is "based on the construction of meaning, an interpretation of the outside world that relies on selecting a minimum of information and making abstractions – while discarding a multitude of detail" (Quian Quiroga, 2017: 48)*. This is the explanation as to why "We remember almost nothing" (Quian Quiroga, 2017: 17)†.

Our identity, therefore, cannot be something stored in our brain that is retrieved and connected, as the psychological view proposes. Our biological memory is not a container, but a web or reticule that is continuously reshaping and changing. As Liao and Sandberg put it, "our memories are constantly reinterpreted in an ongoing project to construct a self" (2008: 91–92). Following this idea, we could even go as far as to say that the mere concept of "psychological continuity" is very problematic. What do we really mean by it? I would say that the underlying idea of this concept is, once again, the container metaphor of memory: the different mental states are understood as links of a chain, photos in an album, stored in some way that would let us pick them up and establish comparisons between them. But there is nothing in the way our brain generates memory that resembles this or makes this metaphor valid.‡

Returning to the brain transplant case, we can see how "psychological continuity" is a very problematic concept if we try to understand it from current neuroscientific perspective. As Boniolo explains, "anytime we intervene to retrieve memories, our mnemonic action is performed by a brain different from the brain that stored them. Anytime we reorganise our memories, we change the synaptic connections, also by creating new ones" (Boniolo, 2005: 69). In this brain transplant case,

* Konrad et al. go on more detail explaining that "Organic memory has four different strategic biases. First, people tend to remember more positive than negative events (Walker et al., 2003). Second, negative details of individual events are forgotten more than positive details (Mitchell et al., 1997). Third, there is an emotional asymmetry in the time course of past events with negative affect fading more rapidly than positive affect (Walker, Skowronski, 2009). Finally, the ways that people view past events become less self-focused over time, indicating adaptive distancing from negative experiences (Campbell, Pennebaker 2003)" (Konrad et al., 2016: 2)

† As Quian Quiroga says, "this is perhaps the greatest secret in the study of memory: the astounding truth that, starting from very little information, the brain generates a reality and a past that makes us who we are, despite the fact that this past, the collection of memories, is extremely slippery; despite the fact that the mere act of bringing a memory to our consciousness inevitably changes it; despite the fact that what underlies my awareness of a unique, immutable "self" that makes me who I am is constantly changing." (Quian Quiroga, 2017: 17). One impressive fact is that "the memory we keep of all the images we see in a lifetime amounts to approximately as much information as that sent by the eye to the brain in just two minutes" (Quian Quiroga, 2017: 64).

‡ As Kandel explains, "psychological concepts, which had been inferred from purely behavioral studies, could now be explained in terms of their underlying cellular and molecular mechanisms" (Kandel, 2009: 12749). In this regard, the last decades of neuroscience gaining ground in place of psychology can be interpreted as the rightful reintegration of psychology in biology. It never ceased to surprise that psychology, which etymologically is the investigation about *psyche*, life's principle as Aristotle put it, was understood apart from the general investigation of life, biology.

what presumably would happen is that the brain, after one first moment in which it would be physically identical to how it was before the transplant, it would start changing, in the sense of physically altered: its synapses would change and new synapses would be created, trying to make sense of the changes involved in having a new body. After this great initial shock (similar to a psychotic break), neural plasticity would come into action and the brain would reshape itself to make sense of its new corporal configuration, probably through a massive amnesia of life prior to the transplant. From that point on, this human would rebuild her identity through the external cornerstones she would have: her body, her family and friends, photos, objects, places, and, finally, the narrative she would eventually create.

Assuming there is no biological impossibility to this procedure at a genetic and immunological level – which, as Boniolo points out (Boniolo, 2005: 51-52), is quite an assumption – what we would inevitably have is a new brain that would have substantially different synapses and therefore would generate a substantially different memory. In this case I would be more inclined to say that a human was given a new organ, and that this organ, even if it is the brain, doesn't entitle the donor to "claim" the whole body. Of course, the changes this brain-transplanted human would undergo would be enormous; but, as we do with an amnesic friend, we wouldn't just forget about her and treat her as we never met: what we would do is to try, little by little, to restore her narrative, telling her what her name is, where does she live, what does she do for a living, who is she related to, who are her friends, etc.

5. Body and narrative as the sources of identity

The conclusion is that we cannot base identity (primarily) on memory. Because it is metaphysically not sound as an interpretation, but also because it derives in a myriad of practical problems. Even though we tend to think so, we actually don't base identity on memory, because we unconsciously know how problematic memory is. Loftus's works (Loftus, Ketcham, 1994; Loftus, 1997) clearly demonstrate the untrustworthiness of testimonies and the possibility of false memory implantation. As Liao and Sandberg explain, "There is also much research that shows that false memories can be induced. The memory retrieval process is to a large degree reconstructive rather than a faithful representation of the original experience, and can be affected by information available at the time of recall". (Liao, Sandberg, 2008: 88)

In cases where identification is very relevant, we base it on the source of our identity: our body. The main proofs of my identity when, for example, I need to go through customs, are not my "mental states", but body related elements as my physical appearance or my fingerprints, documents as my passport or my identification card, and more recently, direct biological proofs like DNA tests. If memory was the key to identity, we couldn't deny a madman who believes himself to be Julius Caesar. If we deny it, it is because there are external elements -his appearance, his language, calendars, buildings, etc. – that clearly show he is not Julius Caesar.

The aspect of identity linked to our story is much better captured by narrative views on identity. The idea of telling and retelling a story is much closer to what happens in our brain and our synapses than the idea of storage and retrieval. However, these narrative theories are often not complemented with scientific – mostly neuroscientific – data from which they could get much support. Putting narrativity in the center of our identity generation process would also help understand "psychological continuity" precisely as a product of narratives, that reinforce certain loops creating this sense of continuity. In this paper we cannot, obviously, go this far. Nonetheless, the explanation we have carried out of the real functioning of memory, and the demonstration of psychological identity's unsustainability, is an optimum starting point to perfect our ideas on memory, identity, and ultimately, ethics.

6. Conclusion

To sum it up, in this paper we have criticized some common misconceptions regarding memory and identity. First, we showed that theories of identity based on an outdated comprehension of memory should be revised. From current neuroscientific data, memory cannot be understood as a deposit from where we retrieve information. Human memory is much more malleable and creative, and this should change our view on identity. We defended that the "psychological continuity" proposed by the psychological view on identity is flawed because of its reliance on an outdated understanding of memory, and that we should instead advocate for a view

of identity based on our body (our biology, in a more ample sense) and narrativity. This last part could not be fully exposed, but at least we put forward an idea of what an alternative to what we criticized could be. Given how important these topics are for the identity debate, and for ethics in general, we believe changing our perspective and categories on memory and identity, as we defended should be done, would be very beneficial.

References

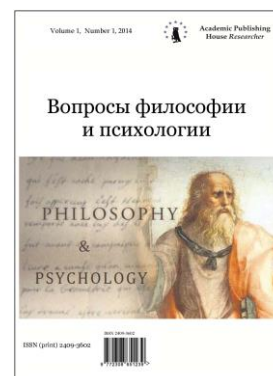
- [Baker, 2000](#) – Baker (2000). *Persons and bodies: a constitution view*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [Boniolo, 2005](#) – Boniolo (2005). The Ontogenesis of Human Identity. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 80(56), 5.
- [Campbell, Pennebaker, 2003](#) – Campbell, Pennebaker (2003). The secret life of pronouns: Flexibility in writing style and physical health. *Psychol. Sci.* 14: 60-65.
- [DeGrazia, 2005](#) – DeGrazia (2005). *Human Identity and Bioethics*. New York: Cambridge University Press.
- [Kandel, 2009](#) – Kandel (2009). The Biology of Memory: A Forty-Year Perspective. *The Journal of Neuroscience*, October 14, 29(41): 12748-12756.
- [Konrad et al., 2016](#) – Konrad, Isaacs, Whittaker (2016). Technology-Mediated Memory: Is Technology Altering Our Memories And Interfering With Well-Being? In *ACM Transactions on Computer-Human Interaction*, 23(4), Article 23, 29 p.
- [Liao, Sandberg, 2008](#) – Liao, Sandberg (2008). The normativity of memory modification. *Neuroethics*, 1: 85-99.
- [Locke, 1690](#) – Locke (1690). *An Essay Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon Press.
- [Loftus, 1997](#) – Loftus (1997). Creating false memories. *Scientific American*, 277(3): 70-75.
- [Loftus, Ketcham, 1994](#) – Loftus, Ketcham (1994). *The Myth of Repressed Memory. False Memories and Allegations of Sexual Abuse*. New York: St. Martin Press.
- [Martin, 1998](#) – Martin (1998). *Self-concern: an experiential approach to what matters in survival*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [Mitchell et al., 1997](#) – Mitchell, Thompson, Peterson, Cronk (1997). Temporal adjustments in the evaluation of events: The “rosy view”. *J. Exp. Soc. Psychol.* 33: 421-448.
- [O’Shea, 2005](#) – O’Shea (2005). *The Brain. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- [Olson, 1997](#) – Olson (1997). *The Human Animal*. Oxford: Oxford University Press.
- [Parfit, 1984](#) – Parfit (1984). *Reasons and persons*. New York: Oxford University Press.
- [Quian Quiroga, 2017](#) – Quian Quiroga (2017). *The forgetting machine: memory, perception, and the “Jennifer Aniston neuron”*. Dallas: BenBella Books.
- [Ricoeur, 1995](#) – Ricoeur (1995). *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press.
- [Schechtman, 1996](#) – Schechtman (1996). *The constitution of selves*. Ithaca: Cornell University Press.
- [Shoemaker, 1963](#) – Shoemaker (1963). *Self-Knowledge and Self-Identity*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- [Walker al., 2003](#) – Walker, Skowronski, Thompson (2003). Life is pleasant – and memory helps to keep it that way! *Rev. Gen. Psychol.* 7: 203-210.
- [Walker, Skowronski, 2009](#) – Walker, Skowronski (2009). The fading affect bias: But what the hell is it for? *Appl. Cogn. Psychol.* 23: 1122-1136.
- [Wiggins, 1967](#) – Wiggins (1967). *Identity and Spatio-Temporal Continuity*. Oxford: Blackwell.
- [Williams, 1970](#) – Williams (1970). “The self and the Future”. *Philosophical Review*, 79 (2): 161-180.

Copyright © 2019 by Academic Publishing House Researcher s.r.o.



Published in the Slovak Republic
Voprosy filosofii i psikhologii
Has been issued since 2014.
E-ISSN 2414-0856
2019, 6(1): 8-13

DOI: 10.13187/vfp.2019.1.8
www.ejournal20.com



Philosophical Origins of Inhuman Anthropology

Fedor I. Girenok^{a, *}

^a Lomonosov Moscow State University, Russian Federation

Abstract

The article analyzes the philosophical origins of inhuman anthropology. Under inhuman anthropology the author understands the movement of modern philosophy to new materialism. It is headed by Agamben, Simondon, Descola, de Castro, Latour, Harman, Meyasu. Within this movement conceptualizers hybrid creatures, inhumane hospitality, indigenous cosmology, post-humanism, cyborgs, women, animals and barbarians. The author considers the Greek myth about the centaur as well as the philosophy of Aristotle to be the origins of inhuman anthropology. Critics of the inhuman anthropology is the philosophy of Heidegger. The author explores in detail the philosophy of Aristotle and concludes that his views have given rise to modern philosophers to bring man and animal together. Analyzing the philosophy of Heidegger, the author comes to the conclusion that Heidegger objects to humanization of the animal and animalization of man. And at the same time it creates a new boundary between being and man.

Keywords: anthropology, nonhuman anthropology, human, being, animal, open, being, centaur, hybrid.

Антропология – это наука о человеке. Еще недавно эта истина считалась самоочевидной, как и другая истина, объясняющая нам, что общество состоит из людей. Но постепенно получили легитимность другие истины. Общество стало мыслиться как совокупность коммуникативных актов. Антропология расширила свои границы и включила в себя человекоподобные действия животных, а также человекоподобные действия неорганических существ с встроенными в них элементами искусственного интеллекта. Появились антропологические кентавры, основанные на симбиозе человека и машины. Для того чтобы проанализировать философские истоки нечеловеческой антропологии, мы обратимся к греческому мифу о кентавре, а также к размышлениям Аристотеля о бытии, о человеке и о животных. Помимо этого, несомненный интерес представляет критическое отношение Хайдеггера к поэзии Рильке, в которой граница между человеком и животным осмысливается иначе, чем у Хайдеггера.

Кентавр

Миф о кентавре рассказывает о благородном царе Иксионе, который своим поведением снискал уважение олимпийских богов. И боги решили пригласить Иксиона на Олимп за пиршественный стол. Скромный Иксион после употребления чаши с амброзией осмелел и стал присматриваться к олимпийским богам. Конечно, ему очень понравилась

* Corresponding author
E-mail address: girenok@list.ru (F.I. Girenok)

жена Зевса Гера, которой он стал делать недвусмысленные намеки. Зевс создал из облака подобие Геры, а Иксион не понял, что это не Гера, а ничто, и совокупился с облаком. В результате на свет появился кентавр: получеловек и полуживотное. Что нам рассказали греки? Что встреча бытия и небытия приводит к образованию нежизнеспособных существ, то есть существ с двумя сущностями, с двумя организмами и двумя логиками. Не приведет ли забвение мифа о кентавре к образованию кентавров в результате технического отношения человека к самому себе? «Ни одна сущность, – говорит Аристотель, – не состоит из сущностей» (Аристотель, 1975: 220).

Аристотель: истоки нечеловеческой антропологии

Нечеловеческая антропология – это изобретение западной мысли, которая, не ответив на вопрос о том, что есть человек, решила, что нет никакой границы между человеком и его ближайшими генетическими родственниками. Первый нечеловеческий антрополог Аристотель.

«Метафизика» Аристотеля начинается с фразы: «Все люди от природы стремятся к знанию» (Аристотель, 1975: 65). Слово «природа» является в ней ключевым. Она одна для всех живых существ, для нас и для животных. Но почему природа наделила человека стремлением к знанию, а животное она не наделила, этого Аристотель не знает и не хочет узнать. А это интересно. Потому что природа сделала свое дело и, как говорит Аристотель, дала всем животным и человеку одно и то же: чувственное восприятие. Но из факта восприятия никак не следует стремление человека к познанию, ибо у животных восприятие тоже есть, а стремления к познанию у них нет. Аристотель также полагает, что у животных есть представления. И этим они ничем не отличаются от человека. Аристотель даже допускает у них опыт. И все-таки рассуждает почему-то только человек. Почему? Это, с одной стороны. А с другой, Аристотель уверенно уподобляет ремесленника неодушевленным предметам, намекая на то, что нет никакой границы между человеком и его техническими аналогами, ибо ремесленник нечто делает, не зная о том, что он делает. Он делает по привычке, как выдрессированная лошадь. «...Ремесленники подобны некоторым неодушевленным предметам: хотя они и делают то, или другое, но делают это сами того не зная» (Аристотель, 1975: 66). Для Аристотеля человек есть наиболее известная, понятная и простая вещь, через которую можно объяснить все остальное более сложное, непростое и непонятное.

В «Никомаховой этике» Аристотель говорит: «А если сказать, что человек лучше всех прочих живых существ, то это ничего не меняет, ибо даже человека много божественнее по природе другие вещи, взять хотя бы наиболее зримое – звезды» (Аристотель, 1997).

Представление о человеке конструировалось Аристотелем не в режиме исключения, а, напротив, в режиме включения человека в систему природы. Об этом свидетельствует «История животных» Аристотеля. В девятой книге «Истории животных» Аристотель рассказывает трогательную историю о том, как верблюд, которого обманом заставили спариваться со своей матерью, отомстил своему хозяину, укусив его. А породистый жеребец в аналогичном случае от отчаяния бросился с кручи в пропасть.

Животные, как люди. Они, говорит Аристотель, дружат, враждуют, хитрят. Например, лиса и ворон дружат, собака и кошка враждуют. У каждого животного свой характер: овца глупа и проста, корова всегда печальна и безропотна, собака лстлива, змея низка и коварна, заяц боязлив и благоразумен, гусь стыдлив, кукушка сознает свою трусливость. И этот аристотелевский подход очень нравится представителям современной нечеловеческой антропологии. А как же Аристотель отличает животных от человека? Способностью к сознательным рассуждениям. Но у самого Аристотеля нет ни одного размышления о том, что значит сознать. Разбив разумность на три части: растительную, животную и разумную, он отнес человека к политическим животным. Политическое Аристотель понимает не так, как Маркс. Политическими животными для него являются человек, пчела, оса, муравей, журавль. В первой книге «Истории животных» Аристотель пишет: «Общественны те животные, у которых все выполняют какое-нибудь единое и общее для всех дело» (Аристотель, 1996).

Аристотель, открыв вопрос о бытии для европейской философии, закрыл для нее вопрос о том, что есть человек. Закрыл его и утрамбовал своими категориями так, что даже у Канта не получилось его переоткрыть. Что же он сделал? Он своей «Метафизикой» смог убедить всех в том, что «Выяснить же, почему вещь есть то, что она есть, значит ничего не выяснять» (Аристотель, 1975: 220). Более того, Аристотель в «Никомаховой этике» сочувственно передал отношение греков к философам. Греки упрекали философов в том, что они не исследуют то, что является пригодным для жизни людей. Не поэтому ли для Аристотеля перестала существовать проблема человека самого по себе и человек всегда находился для него в некоторой конфигурации. Например, в конфигурации домашних животных, в которой есть два не отличающихся друг от друга животных, а именно: мул и человек. Незыблемость этой последней истины подтверждается сегодня так называемой новой антропологией и новым центром философии в лозунге: назад к Аристотелю.

Назад к Аристотелю

Движение назад к Аристотелю и новому материализму возглавили Агамбен, Симондон, Дескола, де КаSTRU, Латур, Харман, Мейясу. В это движение вовлечен мир так называемых гибридных существ, нечеловеческое гостеприимство, туземные космологии, постгуманизм, киборги, женщины, животные и варвары. Ссылаясь на новую антропологию, Эдвард Эванс-Причард заговорил о преодолении в ней колониального взгляда на туземцев и о признании равенства между европейским мышлением и магической каузальной логикой туземцев. При этом необходимо заметить, что общественность Европы осудила первооткрывателя ДНК Уотсона за непризнание генетического равенства между европейцами и туземцами. Уотсон хотел говорить на языке истины. Его попросили говорить на языке толерантности и нечеловеческой антропологии.

Если бы нечеловеческие антропологи не остановились в разработке своей онтологии, то они пошли бы дальше Аристотеля и, возможно, пришли бы к философии Протагора и Гераклита, которые установили новую границу между человеком и животными. Так уже Аристотель заметил, что человек больше всех животных видит сновидений. Протагор и Гераклит это тоже заметили и сделали радикальный вывод о том, что человек – это существо, спящее наяву, а животное – это существо, которое бодрствует, даже когда спит. Для того чтобы это смог заметить Латур и новые антропологи, им, видимо, нужно будет отказаться от деантропологизации мышления.

Аристотель, как и Лейбниц, не видел скачков природы. Аристотель писал в восьмой книге «Истории животных»: «Природа переходит так постепенно от предметов бездушных к животным, что в этой непрерывности остаются незаметными и границы, и чему принадлежит промежуток» (Аристотель, 1996). А это значит, что и Аристотель, и Лейбниц пропустили какой-то момент, который не только стал прерывом в непрерывности, но и обозначил пропасть, разрыв между природой и человеком. Пропасть, которую природа не сможет постепенно перейти, зовут в философии «взрывом галлюцинаций». Эту пропасть нельзя поймать в сети недואльного мышления. Ее можно только перепрыгнуть или принять как сингулярность.

Человеку не нужно иметь сознание, чтобы работать роботом, вычислительной машиной. Для этого ему достаточно быть алгоритмом. Но это будет не переход к машине, не преодоление дуальности, а редукция человека к той его части, которая принадлежит природе. Если человек кукует, то это не значит, что он кукушка. Ошибка новых материалистов состоит в том, что они субъективность и телесность приписывают дискретно выделенному в пространстве индивиду. Однако человек – это не тело человека, а субъективность – не его внутренние перцепции. Несмотря на постчеловеческую чувственность, открытую постгуманистами, остается в силе истина, сформулированная скептиком Пирроном. Когда его спросили, почему же он вопреки своей философии скепсиса убежал от злой собаки, а не топтался на месте в нерешительности, он ответил: потому что она не знает, что я скептик.

Глядя на себя в зеркало наскальной живописи, первые люди меньше всего думали о животных. Они, видимо, искали ответ на вопрос: кто они? И первый их ответ был простым ответом сознания: мы – не они. Они внешне похожи на нас, но у них согласованные

галлюцинации другие. Внутренний мир человека выполняется не актами автономной личности, а внешними связями между людьми внутри одного мифа. Они – это люди другого мифа. ««Быть человеком» не может означать то же, что «не быть человеком»» (Аристотель, 1975: 127).

Парменид, Рильке и Хайдеггер о бытии животным и человеком

В поэме «О Природе» Парменид рассказывает о своей встрече с богиней истины, которая велела знать ему не только истину, но и мнения людей. Она сказала: ты должен узнать все, в том числе «как о кажущихся вещах надо говорить правдоподобно» (Хайдеггер, 2009: 31). Но почему она так сказала? Ведь если я знаю истину, то зачем мне знать неистинное? Может быть для того, чтобы я мог отличить правду от правдоподобного? Но что дает мне знание этого отличия? Знание – это осведомленность о чем-либо. О чем осведомленность мне так важна? Не о том ли, что люди живут в мире кажущихся вещей? И что это за вещи, если о них можно говорить только правдоподобно? Не помогают ли кажимости налаживать человеческую жизнь, обустраивать ее? Если я смотрю на оливу и говорю, что это олива, то разве я уклоняюсь от истины? Или я отклоняюсь от истины тогда, когда смотрю на то, что само себя, как в театре, показывает? Не хочет ли богиня сказать Пармениду, что вся человеческая жизнь состоит в показывании себя себе? И этот показ не отменим, а человек только тогда человек, когда он, как Парменид, удерживает различие между правдой и правдоподобием? Не удерживает ли он тогда себя в сознании, преодолевая притяжение людского мнения?

В 1942-43 годах Хайдеггер пишет лекцию о Пармениде, в которой анализирует фрагмент поэмы Парменида «О природе» под номером 22-32. В процессе анализа Хайдеггер не высказался только о тех строчках из поэмы, которые идут под номером 31-32 и в которых богиня рекомендует знать мнения людей. Видимо, эти строки не укладывались в концепт истины-алетейи. В этой связи нельзя не обратить внимание на интерпретацию Хайдеггером в лекции о Пармениде восьмой Дуинской элегии Рильке. Вот строки, на которые обратил внимание Хайдеггер:

Во все глаза взирает тварь
 В открытое. Лишь наши очи
 Обращены вовнутрь, мы в них ее поймали,
 Как в западню, закрыв свободный выход.
 То, что снаружи, знаем мы
 По одному лишь лику зверя...
 Но мы же – зрители всегда,
 Везде во всем и никогда во вне!
 Нас распирает. Мы вершим порядок.
 Он рушится. Мы вновь его вершим
 И сами распадается...
 Пространства чистого, в котором
 Цветы восходят бесконечно,
 Мы не имеем никогда, ни даже на день...
 Свободен зверь.
 Его кончина всегда за ним.
 Пред ним же – Бог, и если зверь уходит,
 То он уходит в вечность, как родник.

Хайдеггер и Рильке – это как лед и пламень. У них принципиально разные концепции открытого и, следовательно, разные концепции человека. Для Хайдеггера открытое – это как открытое море. В открытое море можно выйти в непогоду. Что, правда, опасно. Движение в нем, согласно Хайдеггеру, совершается внутри сущего, самим сущим и только им самим. Это движение никаким образом не приведет за пределы сущего. А это значит, что мы имеем дело с тем, что не открыто, а закрыто. И это движение внутри сущего не для человека, а для животного. Напротив, за пределами сущего находится бытие. Увидеть его может только человек, а не животное. Усмотрение открытого как бытия является сущностным свойством человека. Чем же тогда занимается Рильке, объявив, что это мы заперты и это человека распирает? На этот вопрос Хайдеггер отвечает так: чудовищным

очеловечиванием твари и одновременно оживотнением человека. На первый взгляд Хайдеггер прав. На самом деле он устраивает суд над поэзией. И суд неправомочный. Хайдеггер говорит, что уже греки поняли, что человек – существо имеющее слово. Но это не так. Так говорил Аристотель. Гераклиту же принадлежат слова о том, что человек есть существо, спящее наяву. Пармениду принадлежит замечание о людях, окруженных кажимостями. Что это значит применительно к поэзии Рильке? Это значит, что у Рильке не «биологическая метафизика», как говорит о нем Хайдеггер. И он не христианский неудачник, как именует его Хайдеггер. Рильке продолжает развивать тему сновидения Гераклита, которую Хайдеггер по каким-то причинам пропустил. По словам Гераклита, мы спим всегда. Мы спим, когда бодрствуем. Мы спим, когда обращены к себе. Мы спим, когда у нас есть внутренний мир. Животные бодрствуют, когда спят. Они всегда вовне. У них нет свободы. Но они и есть та бесконечная природа, к которой они не относятся, о которой они не рефлектируют. Разве не об этом говорят слова Рильке: наши очи обращены вовнутрь. Наши глаза для животного – это глаза из параллельного мира. Глаза сознания. Глаза животного – это глаза природы, вечности. То, что снаружи, знаем не мы, а они. Они и есть выражение лика этого наружного. Мы зрители, потому что мы сами себе себя показываем. А лик зверя – это тот лик бесконечности, которую мы покинули и зрителями которой мы уже никогда не будем. Этот лик поймали первобытные художники. Зверь уходит в вечность, а человек – к Богу. Конечно, камень, равно как и самолет, никогда не сможет, ликуя, живо вознестись к солнцу, как это делает жаворонок, и тем не менее, - говорит Хайдеггер, завершая рассуждение о Пармениде, - эта птица не видит открытое. Рильке мог бы на это сказать: И слава Богу, что ликует жаворонок, ибо выше этого ликования в нерелексивном бодрствовании ничего нет. Человек же рожден не для удовольствия, а для исполнения сновидений.

Хайдеггер привык думать, что в открытое смотрит человек, ибо человеку дано сущее. А Рильке говорит, что в открытое смотрит животное, ибо оно само и есть это открытое. Ему больше некуда смотреть, кроме как вовне. Хайдеггер поправляет Рильке и объявляет открытым то, что он называет бытием. Хайдеггер пишет: «Бытие и истина бытия существенно выше всякого человека и всякого человечества» (Аристотель, 2009: 355). Рильке боится этого возвышения как еще одного сновидения, в котором то, что дано, выше того, что существует. Человек не видит открытое. Ему нужно животное, чтобы увидеть открытое.

Литература

Аристотель, 1975 – *Аристотель* (1975). Соч. в 4 тт. Т.1. М.: Мысль. 550 с.

Аристотель, 1996 – *Аристотель* (1996). История животных. М.: Издательский центр РГГУ. [Электронный ресурс]. URL: https://platon.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_antichnaja/aristotel_istorija_zhivotnykh/7-1-0-394

Аристотель, 1997 – *Аристотель* (1997). Никомахова этика. М.: Эксмо. [Электронный ресурс]. URL: http://lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/nikomah.txt_with-big-pictures.html

Хайдеггер, 2009 – *Хайдеггер М.* (2009). Парменид. Спб.: Владимир Даль. 384 с.

References

Aristotel', 1975 – *Aristotel'* (1975). Soch. v 4 tt. T. 1. [Works in 4 volumes, Vol. 1]. M.: Mysl'. 550 p. [in Russian]

Aristotel', 1996 – *Aristotel'* (1996). Istorija zhivotnykh [Animal history]. M.: Izdatel'skij centr RGGU [Elektronnyi resurs]. URL: https://platon.net/load/knigi_po_filosofii/istorija_antichnaja/aristotel_istorija_zhivotnykh/7-1-0-394 [in Russian]

Aristotel', 1997 – *Aristotel'* (1997). Nikomahova ehtika [Nicomachean ethics]. M.: EHksmo. [Elektronnyi resurs]. URL: http://lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/nikomah.txt_with-big-pictures.html [in Russian]

Hajdegger, 2009 – *Hajdegger M.* (2009). Parmenid [Parmenides]. Spb.: Vladimir Dal'. 384 p. [in Russian]

Философские истоки нечеловеческой антропологии

Федор Иванович Гиренок^{а, *}

^аМосковский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Российская Федерация

Аннотация. В статье анализируются философские истоки нечеловеческой антропологии. Под нечеловеческой антропологией автор понимает движение современной философии новому материализму. Его возглавляют Агамбен, Симондон, Дескола, де Кастру, Латур, Харман, Мейясу. В рамках этого движение концептуализируются гибридные существа, нечеловеческое гостеприимство, туземные космологии, постгуманизм, киборги, женщины, животные и варвары. К истокам нечеловеческой антропологии автор относит греческий миф о кентавре, а также философию Аристотеля. К критикам нечеловеческой антропологии относится философия Хайдеггера. Автор подробно исследует философию Аристотеля и приходит к выводу, что его взгляды дали основание современным философам сближать человека и животное. Анализируя философию Хайдеггера, автор приходит к выводу о том, что Хайдеггер возражает против очеловечивания животного и анимализации человека. И одновременно он создает новую границу между бытием и человеком.

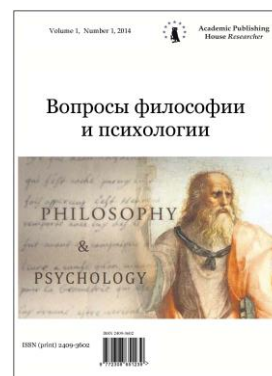
Ключевые слова: антропология, нечеловеческая антропология, человек, бытие, животное, открытое, сущее, кентавр, гибрид.

* Корреспондирующий автор
Адреса электронной почты: girenok@list.ru (Ф.И. Гиренок)



Published in the Slovak Republic
Voprosy filosofii i psikhologii
Has been issued since 2014.
E-ISSN 2414-0856
2019, 6(1): 14-27

DOI: 10.13187/vfp.2019.1.14
www.ejournal20.com



State as Factor of Civilization Evolution of Russia

Yury D. Granin ^{a, *}

^a Institute of philosophy of the Russian Academy of Sciences, Russian Federation

Abstract

The article deals with the analysis the problem of civilization ownership of Russia in the historical range from Kievan Rus' to the modern Russian Federation. It is solved on the basis of use of the author's (institutional) version of civilization approach. According to it, "the universal states" – "kingdoms" and "empires" were the most important factor of formation and development of civilizations, their interaction and the competition. Studying formation and development of the Moscow kingdom, the Russian Empire and the USSR, the author comes to a conclusion that historically these political forms had three civilization embodiments: "an orthodox civilization", "a hybrid civilization moderny like "Romanov' empires and the "Soviet civilization" representing special type of industrial development. Modern Russia, certainly inherits it. But it doesn't have political and religious metaideology uniting the people, and in contrast to the United States, it doesn't claim on global domination. More likely, it represents *civilization to a pseudomorphosis*, fancifully combining elements of antiquity, the Soviet past and the present. In the conditions of geopolitical loneliness of Russia, its prospect are connected with system modernization of the country on the basis of own civilization model allowing (like China, India and Japan) to develop effective strategies of development alternative to the western modernism.

Keywords: state, empires, modernization, kingdom, civilization.

1. Введение

Почему, невзирая на многократные усилия РФ объяснить всем и вся свои действия на международной арене как соответствующие международному праву, страны ЕС продолжают поддерживать США в их стремлении самыми разными способами ущемить экономические, политические и иные интересы России? Обычно, объясняя этот феномен, политологи ссылаются на присоединение Крыма, поддержку ДНР, ЛНР, других непризнанных государств, вспоминают об "имперском прошлом" нашей страны как "тюрьмы народов", ее, будто бы, исторической агрессивности и т.д. Все эти "страхи" и "факторы", разумеется, имели и имеют место быть. Но в их числе есть один, о котором часто забывают: десятки государств Европы, а с ними Канада, Австралия и ряд других стран Запада, поддерживают политику санкций США в отношении РФ, поскольку не считают ее принадлежащей к европейской (евроатлантической) цивилизации, а значит - и "европейской державой", способной играть по правилам "большой Европы".

Впрочем, примерно такого же рода сентенции европейских элит в адрес Московской Руси, царской и советской России раздавались в течение многих столетий. В них верно лишь

* Corresponding author
E-mail addresses: maily-granin@mail.ru (Y.D. Granin)

то, что Россия действительно была и остается "другой" – страной иной цивилизационной принадлежности. Но в чем специфика нашей цивилизации – об этом со времен Данилевского и до сей поры идут оживленные споры. Иногда договариваются до того, что объявляют Россию "варварской цивилизацией" (Яковенко, 1995), хотя более логично было бы говорить о "всплесках варварства" в составе не только российской, но всех других цивилизаций. О них я еще выскажусь. И попытаюсь показать, что история России является собой череду попыток обретения собственной (всякий раз новой) цивилизационной специфики, важнейшим фактором успехов и срывов которых были и остаются особенности российского государства. Начать этот непростой разговор целесообразно с анализа изменения содержательных характеристик цивилизационного подхода к изучению человеческой истории, эволюция которых была связана с появлением новых парадигм объяснения исторического процесса в XX – начале XXI века.

2. Результаты

Не смотря на столетия употребления понятия "цивилизация" общепринятого значения эта дефиниция в социальных науках так и не обрела. В научной литературе сосуществуют, успешно конкурируя между собой, десятки определений "цивилизации". Аналогичным образом складывается ситуация и со многими другими терминами ("культура", "империя", "нация" и т.д.), которые, в силу многозначности, лучше квалифицировать в качестве "концептов". И поскольку единства взглядов в этой области нет, нет и единственного "цивилизационного подхода" к анализу истории человечества.

Его основоположником по праву считается наш соотечественник Н.Я. Данилевский, автор знаменитой книги «Россия и Европа» (1868). Согласно его взглядам, главными действующими лицами на арене мировой истории являются не индивиды, государства или нации, а огромные культурно-религиозные общности, названные ими «культурно-историческими типами». В дальнейшем именно такие и им подобные общности (с неизбежными и весьма серьезными уточнениями) получили название "цивилизаций" и были переосмыслены в первой трети XX в. работах О. Шпенглера, П. Сорокина, П.Н. Савицкого и А. Тойнби. Труд Шпенглера "Закат Европы" (1918) и многотомное "Постижение истории" Тойнби (1934-1961) не только произвели сильное впечатление на читателей, но и спровоцировали волну критики из стана профессиональных историков.

Особенно убедительно она прозвучала из уст одного из основателей "школы Анналов" Люсьена Февра в статье "От Шпенглера к Тойнби" (1936), в которой знаменитый французский историк, отдавая должное эрудиции Тойнби и его таланту публициста, тем не менее пришел к выводу, что изучив более 1000 стр. первых трех томов Тойнби "Постижение истории" (1936), он не нашел в них ничего, что не было бы известно специалистам уже к началу XX столетия. "Покончив с разбором, – пишет Февр, – подведем итоги: все "оригинальное" содержание этой тысячи с лишним страниц, которое мы с грехом пополам попытались изложить на двадцати, сводятся в конечном счете всего к трем-четырем положениям" (Февр, 1991: 89). Кроме того, все теоретические новации Тойнби из области объяснения зарождения, расцвета, угасания или гибели цивилизаций (*концепция "вызовов" и "ответов", "творческого меньшинства" (элиты) и "инертного большинства" (массы), "внутреннего" и "внешнего" пролетариата*), относятся, по мнению Февра, к области философии истории. "Подытожим в двух словах. То, что в "A Study of History" достойно похвалы, не представляет для нас ничего особенно нового. А то, что в нем есть нового, не представляет особенной ценности. ...Нам не преподнесли никакого нового ключа. Никакой отмычки, с помощью которой мы могли бы открыть двадцать одну дверь, ведущую в двадцать одну цивилизацию" (Февр, 1991: 95).

Как оказалось, это было слишком сильное утверждение знаменитого историка. Последующее развитие социальных наук не только не оттеснило на обочину цивилизационный подход, а сохранив в его составе идеи Шпенглера и Тойнби, наполнило его новым содержанием. Пожалуй, лучшим примером этой тенденции оказались труды ученика Февра великого Фернана Броделя, оставившего замечательные труды по истории и теории цивилизаций.

Полемизируя с Гурвичем и Леви-Строссом, Бродель обращается к категории исторического времени и вводит *концепт темпоральности* исторического процесса,

использование которого, по его замыслу, должно историзировать "науки о человеке", придавая социальной реальности характер длительности и протяженности. Для него «диалектика времени - это ядро социальной реальности, живое, внутреннее, постоянно возобновляемое противоречие между настоящим моментом и медленным течением времени» (Бродель, 1977: 117). Характер этой диалектики определяется взаимодействием трех структурных уровней исторического времени, взаимовлияние которых структурирует окружающую агентов истории "среду" (пространство), требуя от историка-исследователя иметь их ввиду и постоянно работать на разных "этажах" исторической динамики. Тем самым историческая наука понимается мастером как "тотальное предприятие", требующее от специалистов работать со структурами разной длительности.

Самой малоподвижной структурой броделевской «тотальной истории» является «геоистория», измеряемая «временем очень большой длительности» («*la très longue durée*»). Историю в данном измерении Бродель характеризует как «медленно текущую», «мало подверженную изменениям». Для нее характерно «квазивечное время» («время мудрецов», «полумифическое время»), производящее редукцию всех социальных явлений к занимаемому пространству. В противовес ему самый изменчивый темпоральный уровень занимает «событийная история» («*histoire événementielle*») и гораздо более устойчивый и более приспособленный для анализа уровень «конъюнктурного времени» - долговременных тенденций ("вековых трендов"), "затрагивающих экономику, политику, демографию, но в такой же мере - и самопознание, коллективное мышление, преступность с ее подъемами и спадами, сменяющие друг друга художественные школы, литературные течения, саму моду" (Бродель, 1992: 66)

Но самый содержательный уровень анализа у Броделя представлен категорией «время большой длительности» («*la longue durée*»). С этим видом времени ученый связывал понятие «структуры», под которой понимал «организацию, порядок, систему достаточно устойчивых отношений между социальной реальностью и массами... Это ансамбль, архитектура социальных явлений, но прежде всего она – историческая реальность, устойчивая и медленно изменяющаяся во времени» (Бродель, 1977: 124) Используя категорию «*la longue durée*», Бродель исследует такие исторические структуры как "материальная культура", "повседневная жизнь", "ментальность", «вековые тренды» геоэкономики и, главное, – "цивилизации". Последние он определял как наиболее стойкие из человеческих ассоциаций, полагая, что жизнь цивилизаций является самой долгой из всех исторических структур. Настолько долгой, что апеллируя к долговременным ментальным структурам, лежащим, по его мнению, в основе ценностных оснований цивилизаций (религиозным верованиям, отношениям к смерти, работе, удовольствиям и семейной жизни), он утверждал, что даже социально-экономические и политические перевороты и катаклизмы, смена правящих классов не меняют принципиально характер продолжающегося развития "страны-цивилизации", погруженной в "большую длительность". В этом контексте он считал, например, что ни французская, ни русская революции не сумели переломить ни судьбу французской, ни судьбу русской цивилизации – цивилизационные традиции "переваривают" социальные перевороты.

Думаю, это спорное утверждение, которое в несколько измененном виде (в виде представления о некоем социально наследуемом и неизменном "культурном коде") утвердилось и в современном отечественном общественном сознании в работах А. Ахизера, С.А. Королева, А.И. Музыкантского, С.А. Никольского, В.Л. Цимбурского, И.Г. Яковенко и ряда других авторов. Согласно представлениям этих исследователей менталитет наших с вами соотечественников характеризуется некими неотрефлексированными (бессознательными) стереотипами поведения, которые заданы сформированными еще во времена Московского царства "ментальными комплексами", не позволяющими осуществить взыскуемую столетиями вестернизацию и модернизацию России. Перечень этих ментальных структур обширен и крайне разнообразен. Но не о них пока речь. Во многих современных исследованиях цивилизационной специфики России меня смущает (та же, что у Броделя) неявная предпосылка о неизменности "цивилизации", о долговременности (чуть ли не вечности) составляющих ее "ментальных структур", напоминающих архетипы "коллективного бессознательного". Как долго они сохраняются? Если история есть процесс становящегося и ставшего, в котором цивилизации воплощают "ставшее" (устойчивое), то

разве они, и составляющие их духовную основу "ментальные структуры", лишены "становления" и "развития"? Да и целесообразно ли в ходе анализа цивилизаций редуцировать их основания к неосознаваемому плану психической реальности, тем самым выводя за пределы диалектики Бытия и Сознания? В границах цивилизационного подхода ответы на эти вопросы до сих пор находятся в стадии обсуждения. Но вернемся к Броделю.

Помимо концепта темпоральности исторического процесса для него очень важной была мысль, что "постижение истории" будет плодотворным лишь диалектически и многоаспектно. В этой связи он, в "Грамматике цивилизаций", писал о том, что цивилизация может быть успешно определена как "собирательное" понятие и лишь "в соотношении с другими науками о человеке". То есть интерпретировал это понятие как междисциплинарную категорию. В этом – социогуманитарном – контексте (теоретическом контексте антропологии, психологии, политической экономии и др.) цивилизации, по его мнению, должны быть поняты и исследованы как "географические и культурные пространства", как "общественные формации", как "экономические уклады" и как "различные коллективные мышления" (Бродель, 2008).

Имея ввиду эти соображения, в дальнейшем я буду опираться на восходящую к Питириму Сорокину трактовку, в пределах которой понимание цивилизаций базируется на их интерпретации как «социальных общностей», сложившихся «на основе центрального ядра, состоящего из культурных смыслов, ценностей и норм, которые и служат причиной, целью и основой организации и функционирования этих общностей». Поскольку в большинстве случаев территория распространения цивилизации включает в себя не один, а несколько различных в культурном плане народов (этносов), постольку необходимым условием устойчивого существования цивилизации является *метаидеология* – разделяемые большинством представления и универсалии ("картины мира" – природного, социального), соответствующие им и господствующим практикам смыслы, ценности и нормы жизни. В их перечне важную роль занимают так называемые геополитические (во много сакральные) "панъидеи", – дискурсивно оформленные и ценностно значимые представления о центральном (вселенском) положении "своей" цивилизации (римской, китайской, русской и др.) на воображаемой карте ментальной географии.

При этом следует иметь в виду, что цивилизация это не только «оплотневшая» в центральном ядре, кристаллизовавшаяся в политических, экономических и иных практиках *метакультура* и корреспондирующая с ней *метаидеология*, «осевшая» в некоторых долговременных ценностях и мыслительных парадигмах, но и некое *социокультурное целое, образованное соединением «культурного ядра» со многими социальными институтами и институтами и закрепленное ими*. Одним из таких, политических, институтов является «государство», которое, будучи одновременно и отделенным от основной части «общества» (населения) системой власти, в свою очередь оказывается *политической формой* организации и распространения входящих в цивилизацию локальных социумов и, как правило, всей «цивилизации». В последнем случае наиболее успешной государственной формой и фактором распространения цивилизации на большие расстояния во многих регионах исторически оказывались "универсальные государства" – "царства" и "империи" (Гранин, 2006; Гранин, 2013). Хотя, понятно, что цивилизации в качестве *социокультурных типов развития* географически очень часто перешагивают многие государственные границы, являясь для народов иной цивилизационной принадлежности неким "образцом развития".

Это объяснимо в контексте развиваемой автором социально-философской теории глобализации, основывающейся на понимании антропоистории как нелинейного движения от локальных историй человеческих сообществ к "всемирной" (всеобщей) истории человечества. В ее теоретическом пространстве источником долговременной исторической динамики оказывается пространственная и сопутствующая ей политическая, экономическая и культурная экспансия выходящих на авансцену региональной истории социумов, а содержанием – исчезновение, поглощение и/или трансформация сталкивающихся антропосоциальных целостностей в территориально и численно более обширные интегративные образования, изменение географического масштаба и инфраструктуры взаимодействий между ними и формирование всякий раз иначе организованного, но постоянно расширяющегося, внешнего (международного) и внутреннего

(государственного) социального пространства совместной жизни народов на основе той или иной цивилизационной модели развития*. Итогом таких попыток оказывалось временное доминирование и распространение в пределах нескольких географических регионов одной из локальных цивилизаций, политической формой существования которых в большинстве случаев была «империя», оказывавшаяся на каждой из стадий глобализации человечества мощнейшим политическим средством «переплавки» и ускорения процесса интеграции лингвистически, религиозно и культурно разных элит и населения имперских территорий. Так, параллельно и сменяя друг друга в качестве «лидеров», на просторах Евразии формировались и развивались «китайская», «индийская», «эллино-македонская», «римская», «арабо-мусульманская», «западноевропейская» и (выросшая из нее) «евро-атлантическая» цивилизации, соответствующие им «полюсы» регионального и межрегионального развития (Подробнее: [Гранин, 2006](#); [Гранин, 2013](#)).

Но какое место в этом ряду занимала и занимает Россия? Очевидно, что отнести ее к названным "мировым" (глобальным) цивилизациям не удастся. Хотя ее имперское прошлое, начиная по крайней мере со второй половины XVIII века, провоцирует на необходимость поместить Россию в ряд "великих держав". Но не великих "цивилизаций". Скорее и со многими оговорками, она принадлежит к таким же "странам-цивилизациям", как например, Япония. Но если последняя, отвечая на вызов Запада, провела и осуществляет модернизацию на собственной цивилизационной основе, то Россия, образно говоря, застряла между Востоком и Западом, продолжая осуществлять политику "догоняющей модернизации" ([Гранин, 2015](#)). Исторически это связано с ограничениями ее собственного развития, которые имели объективный и субъективный характер. И это следует учитывать, обсуждая исторические особенности цивилизационной эволюции России: появления и смены на ее территории нескольких цивилизационных типов развития как результата регулярного процесса "ответов" сначала государств и сообществ Древней, Киевской и Московской Руси, а затем и собственно "России" (царской, советской и современной) на "вызовы" Запада и Востока, Европы и Азии. Эскизно этот процесс можно представить следующим образом.

Первый вызов, который испытала Россия – природный. По мнению Ключевского, она не могла из-за суровости природы развивать интенсивное хозяйствование и пошла по экстенсивному пути - расширению земли, единственно возможному для традиционных обществ. Но вектор и характер этого расширения начиная с X века был задан месторазвитием страны, изначально находившейся между тюркскими каганатами, западно-христианской франкской империей Карла Великого (а затем и Священной римской империи германской нации, основанной Оттоном I в 962 г) и Византией, инерцией институтов архаики и социокультурными особенностями многочисленных племен и этносов, проживавших на территории Древней Руси.

Расположенная на водном пути "из варяг в греки" Древняя Русь - это "королевство городов" (*Гардарики*, как называли ее скандинавские наемники - варяги) - фактически представляла собой "лимитроф": пограничный пояс между странами разной цивилизационной принадлежности, в пространстве которого перемещались не только ладьи и караваны купцов с товарами и ремесленниками, но и странствующие проповедники, несущие Слово Божие из Византии, Волжской Булгарии и Хазарского каганата. Под их влиянием уже в начале второй половины X века в Киеве, Чернигове и других крупных южных городах возникали христианские, иудаистские и исламские общины единоверцев, оказывавшие влияние на языческое мировоззрение наиболее просвещенных: "торговых людей", князей и их дружины. Однако официальное принятие христианства "от ромеев" и крещение в 988 г. в водах Днепра "киевских людей" было осуществлено князем Владимиром по династическим и геополитическим причинам силой огня и меча, породившей в

* В данном случае под «цивилизационной моделью» понимаются формы и институты политического, экономического, социального и культурно-духовного развития, самостоятельно выработанные народами (группой народов), заимствованные ими или навязанные им в процессе колонизаций и завоеваний.

частности, в Новгороде, Ростове, Муроме и ряде других мест массовое сопротивление славян-язычников.

Как бы то ни было, но именно после 988 г. появляется экономически и культурно сильное Киевской княжество, политический строй которого мало чем отличался от современных ей государств западно-христианской Европы. Как отмечает Ф. Бродель, "тогдашние русские города были настоящими западными городами. Киевская Русь веками славилась именно блеском своих городов, символизировавших материальное благополучие страны: в этом плане между Западом и Востоком Европы не наблюдалось никакого отставания, никакого разрыва" (Бродель, 2008: 504). Более того. Обладая принятыми в то время демократическими институтами правления ("вече"), которые распространялись на прилегающие к ним сельские территории, первые русские города были "открытыми" городами, в этом походя на города античности. "Они, - пишет Бродель, - не были закрытыми сообществами, предоставлявшими привилегии только своим гражданам, какими являлись города средневекового Запада" (там же) и культурно вплоть до XIII столетия им ничем не уступали. Правда, Киевское княжество отличалось от современных ему королевств большими размерами и заимствованной у степняков "лествичной" формой наследования удельных княжеских престолов.

Вместе с разнообразием племенного (этнического) и языкового состава "роусьской земли", с характерными для всех больших государств проблемами транспортных коммуникаций, не позволявшими обеспечивать эффективное управление из одного центра, именно "лествичная" форма наследования княжеских престолов уже с середины XI века провоцировала распад относительно единого государства на отдельные родовые княжества. Этому способствовало и сосуществование православия с языческими верованиями и обрядами крестьянства, а также незавершенность ассимиляции представителей балтских, финских или тюркских племен северо-востока страны. Так что Киевская Русь в качестве относительно единого политического целого просуществовало недолго: от времени правления Ярослава Мудрого до правления Владимира Мономаха.

На этот период пришлось важные изменения во внешнем окружении ее земель: официальное разделение в 1054 г. восточно-христианской и западно-христианской церковью, возникновение Литвы и начало серии крестовых походов на Аравийский полуостров, положивших конец мусульманскому контролю морских путей в Западном Средиземноморье. Это означало потерю значимости континентального торгового пути "из варяг в греки". И когда в 1204 г. латиняне захватили Константинополь, он окончательно оборвался: морской путь положил конец континентальному. А вместе с ним, отмечают исследователи, утратила былую силу и блеск своих культурных центров, династических связей Киевская Русь, разделившаяся на северо-восточные и юго-западные земли.

Была ли она особой локальной цивилизацией? Скучность исторических источников не позволяет сделать однозначный вывод о степени культурной интегрированности населявших ее народов. Православие как объединяющая религиозная метаидеология еще не стало доминантой развития, но уже отделило Византию и Русь – "схизматиков" – от западноевропейского "христианского мира". Последний тоже еще не представлял цивилизационного целого, но активно (в лице Польши, Литвы и германских рыцарских орденов) в начале XIII века заявлял претензии на исторически "роусьские земли". А с Востока на них надвигалась "кочевая империя" Чингиз-Хана, столетнее существование которой, как теперь считают специалисты, оказала не только негативное, но позитивное влияние на подвластные ей территории, обеспечив беспрепятственный транзит технических и культурных достижений центральной Азии и Китая через Киевскую Русь в Восточную и Западную Европу.

К сожалению, размеры статьи не позволяют более подробно остановиться на этом ключевом моменте нашей истории, завершившемся созданием особой цивилизационной модели развития уже во времена Московской Руси. Имея в качестве метаидеологии православие с политическими претензиями вселенского характера ("Москва - третий Рим, а четвертому не бывать"), Великое Княжество Московское (ВКМ) за времена "византийского влияния", господства Золотой Оды и последующей эмиграции "татарских царевичей" инкорпорировало в свой состав идеи самодержавного "царства" и деспотические формы правления, легитимизировало вседозволенность власти, ограничив в правах (в разной

степени) все сословия. Трансформация ВКМ сопровождалась упрочением государственно-общинного (потестарного) способа производства, с характерным для последнего отсутствием частной собственности на землю, и формированием служилой (государственной) "бюрократии", управляемой из одного центра. В то время как в Западной Европе начинает утверждаться западная "современность" (modernity)*, на ее восточных окраинах возникает основанная на традициях православная цивилизация, политически оформленная в "Московское царство", дискурсивно осознающее себя "наследницей Рима", "центром православного мира" на воображаемой карте ментальной географии и имеющее претензии вселенского масштаба.

Поскольку исторически эта цивилизация оказалась отрезанной от морских коммуникаций, ее географически и политически вынужденная экспансия уже в XVI столетии осуществлялась в двух направлениях: была направлена к Уралу и за Урал (колонизация Сибири), и на Запад. Начавшись еще при Иване III, Ливонские войны были продолжены Иваном Грозным, завершившись для нас наступлением Смутного времени. Анализируя этот период, А. Тойнби писал: «Временное присутствие польского гарнизона в Москве и постоянное присутствие шведской армии на берегах Нарвы и Невы глубоко травмировало русских, и этот внутренний шок подтолкнул их к практическим действиям, что выразилось в процессе «вестернизации», которую возглавил Петр Великий. Эта небывалая революция раздвинула границы западного мира от восточных границ Польши и Швеции до границ Маньчжурской империи. Таким образом, форпосты западного мира утратили свое значение в результате контрудара, искусно нанесенного западному миру Петром Великим, всколыхнувшим нечеловеческим усилием всю Россию» (Тойнби, 1991: 147).

Разумеется, интерпретация Тойнби реформ Петра в качестве начала вестернизации России приятна русскому уху, но не соответствует действительности. История свидетельствует: петровская и постпетровская Россия XVIII столетия не была признана, да и не стала "западным миром". Хотя попытки "европеизировать" страну начались еще при Алексее Михайловиче, Федоре Алексеевиче и Софье Алексеевне, то есть в XVII веке. Строго говоря, Россия того времени не была отсталой страной. Уже со времен Ивана IV существовало регулярное профессиональное войско (стрелецкие полки), вооруженное современным пороховым оружием, в том числе тульскими пушками, которые экспортировались в Голландию, малыми тиражами печатались светские книги разных жанров (сатирические и автобиографические повести, силлабическая поэзия, драматургия), издавались исторические сочинения, возникала светская живопись, при царском дворе появился театр - *формировалось "культурное ядро" новой православной цивилизации, которое позже будет названо "русским барокко"*.

Масштабы этого культурного ядра были не велики. Географически они ограничивались территориями распространения великорусского этноса, а социально-незначительными отличиями диалектов (говоров) разговорного старорусского языка и доминированием церковнославянского языка в церковном богослужении и письменной речи, понятного, прежде всего, духовенству. Остальные сословия в разной степени были приобщены к "высокой культуре": в большей степени знать и высшее дворянство, в меньшей – дворянство служивое и "низшее" (провинциальное), купечество и формирующееся городское мещанство. Не смотря на расширение границ царства на Восток, развитие промышленности на Урале, господствующим продолжал оставаться государственно-общинный способ производства, главной производительной силой которого было неграмотное многомиллионное крепостное крестьянство. Страна продолжала быть отрезанной от южных и западных морских коммуникаций Турцией, Польшей и Швецией, формируя в элитах чувство геополитической и культурной неполноценности.

Несмотря на крайне напряженные отношения с Западом, пережившим в XV-XVI веках бурный рост капитализма и эпоху Ренессанса, культурный трансферт из Европы в Россию через Польшу (Речь Посполитую) никогда не прерывался. Для аристократии и служивого

* Наилучшая («капиталистическая») хозяйственная система и, одновременно, передовые тип общественного (экономического, социального и политического) развития и тип общества, выступающие для государств и народов иной цивилизационной принадлежности в качестве модели и образца существования.

дворянства Запад выступал в качестве образца для подражания, что, между прочим, порождало в этой среде удивительную реакцию на источник заимствований, получившую в социологической литературе название *ressentiment* (чувство ненависти, злобы и обиды). Но, как отмечают исследователи, удивительным образом из этого психологического состояния ("невыносимой несовместимости") вырастают противоположные социально-психологические последствия – созидательный импульс, с одной стороны, и anomia, с другой. В обоих случаях происходит трансформация ценностной шкалы цивилизации – переоценка ее ценностей, но с "разным знаком".

В одних случаях в ментальном пространстве (менталитете) определенных социальных групп *происходит распад системы устоявшихся ценностей и норм*, ранее поддерживавшей традиционный общественный порядок, из-за ее несоответствия новым сформулированным и принятым государством идеалам (аномия). В других – использование прежней ценностной иерархии для трансформации нововведений по старым образцам. В конечном счете происходит размывание "культурного ядра" цивилизации в срезе его нормативных оснований. Поэтому все попытки европеизации (модернизации) России XVII-XVIII столетий были поверхностными и, как правило, имели имитационный характер.

Имитация и формализм – очень частые "родимые пятна" реформирования страны, не изжитые нами до сего дня. Власть имущие думают, что заимствовав внешние формы, назвав на европейский лад политические учреждения, можно изменить общественные отношения в стране, которая модернизируется. Собственно, Петр I начал именно с этого – перемены платья и бритья бород. Но он, и это важно, не собирался реформировать всю Россию по европейским лекалам, вплоть до конца жизни у него даже не было сколь либо продуманного плана действий: «Только разве в последнее десятилетие своей 53-летней жизни... у него начинается высказываться сознание, что он сделал кое-что новое и даже очень немало нового. Но такой взгляд является у него, так сказать, задним числом, как итог сделанного, а не как цель деятельности» (Ключевский, 1989: 191). Относясь к Западу с трезвым недоверием, он заимствовал из багажа модернити (во многом формально) лишь одно «политическое изобретение» – структуры госуправления: десять по - шведски устроенных коллегий и Сенат, в которых при его жизни процветали ожесточенные раздоры и казнокрадство. Кроме них были заимствованы формы организации промышленного производства (мануфактуры), армии, флота и что очень важно – формы организации научной деятельности и образования – Академия и университеты.

Но Петр не собирался проводить социальную и политическую модернизацию империи, превращать ее в правовое демократическое и, что очень важно национальное государство. Это собирались сделать Екатерина Великая и Александр I, реформа которого по проекту М.М. Сперанского была приостановлена запиской Н.М. Карамзина «О древней и новой России», в которой историк предупреждал против механического заимствования европейского опыта, могущего подорвать самодержавие. И для этого были свои резоны. Дело в том, что "признание за народом верховной власти и признание глубинного равенства разных слоев народа, составляющие сущность современной национальной идеи, в тоже самое время являются главными принципами демократии. Демократия родилась с чувством национальности. Демократия и национализм внутренне связаны между собой, и их нельзя полностью понять в отрыве от этой глубинной связи. Национализм был той формой, в которой демократия впервые явилась миру, спрятанная в идее "нация", как бабочка в коконе" (Гринфельд, 2008: 14).

В отличие от либерально-демократических Англии и Франции, которые были "морскими империями" и пытались привить свою культуру этническим элитам колоний, Россия сформировалась как империя континентальная. И первоначально даже не ставила цели формирования "нации" как политической общности, основанной на «суверенитете народа». Разумеется, в России существовало то, что Э. Геллнер, Ю. Хабермас и др. обозначили как «протонациональные связи», основой которых были православие, "священная история" и общее историческое прошлое древнейших родов империи. Но здесь, вплоть до известного Указа Екатерины II о дворянских вольностях, не было действительно свободного дворянства, готового участвовать в политической жизни. Ю. Хабермас обозначил данное явление как *Adelsnation* – «нация знати», описав следующий механизм ее возникновения: «правлящие сословия, которые встречались друг с другом в «парламентах»

или в других «представительных собраниях», представляли страну или «нацию» *перед лицом двора*» (Хабермас, 2002: 366).

Аналогом европейских представительных собраний в России XVI-XVII столетий были Земские соборы и Боярская Дума, которые затем были упразднены великим Петром, подчинившим церковь государству и взявшим курс на «европеизацию» не общества, а российского дворянства и формирование космополитичной имперской правящей элиты из иноверных иноземцев. Тем самым, несмотря на появление газет, журналов и университетов, разрыв между русской «народной культурой» (не говоря уже о десятках других) и «высокой культурой» правящего слоя к концу XVIII столетия был не сокращен, а увеличен. Да и сама, представленная в столичных салонах, так называемая «высокая культура» знати была лингвистически гетерогенной, являя собой «смешение языков: «французского с нижегородским»».

Так что вплоть до начала XIX столетия многих предпосылок для формирования «нации знати» и «нации народа» в империи не было. В силу неразвитости государственной системы образования и медиа не было и метакультуры, способной сплотить поликультурное, многоконфессиональное население империи в социокультурное целое. Цивилизационная модель, по которой жила империя весь XVIII век, фактически, если воспользоваться термином Шпенглера, представляла собой *"псевдоморфозу"* – причудливое сочетание европейских форм жизни и с неевропейским смысловым и ценностным содержанием (унаследованным от Московской Руси), влагаемым в эти формы плохо образованным чиновничеством, духовенством, городским мещанством, купечеством и мелкопоместным дворянством. Была ли эта «классическая» для многих стран «второго эшелона» развития псевдоморфозная модель социокультурной эволюции органичной для царской России? По видимому. В любом случае многомиллионные разноязыкие, поликонфессиональные и неграмотные «народные массы» России находились вне центрального «культурного ядра» России: их самосознание строилось на основе многочисленных архаичных местных и региональных (этнических) идентификаций. Необходимо было появление «истории государства российского» и «русского литературного языка», ставших основой представлений о «русском народе». Так благодаря усилиям великих русских историков (Татищева, Карамзина и др.), славянофилов и великих русских поэтов, прежде всего, А.С. Пушкина, в первой трети XIX века в России *возникает русский «лингвистический национализм»*, способствующий «натурализации» династии Романовых, которая, собственно, и привела к появлению российского «имперского национализма».

Однако российский государственный (имперский) национализм принципиально отличался от современного ему европейского национализма, который, по мнению Ю. Хабермаса, пытался связать национальную «более абстрактную форму общественной интеграции» с демократическими «структурами принятия политических решений» (Хабермас, 2001: 267). Но последних в империи Романовых не было. В отличие от государств Запада, имевших «договорной» характер, государство российское продолжало оставаться властьюцентричным образованием, в котором «традиции» (в том числе и политические) превалировали над «современностью». Поэтому взамен политики национализма европейского образца в николаевской империи была провозглашена доктрина «официальной народности», признававшая деспотию и рабство атрибутами православной России. «Да, - признавался Николай I, - деспотизм еще существует в России, ибо он составляет сущность моего правления, но он согласен с гением нации». Ему вторил министр образования граф Уваров, считавший лозунг «Православие. Самодержавие. Народность» «политической религией России»: «У политической религии, как и у веры в Бога, есть свои догматы. Для нас один из них крепостное право. Оно установлено твердо и нерушимо. Отменить его невозможно, да и ни к чему» (Лемке, 1918: 42). Так в середине XIX века складывается своеобразная «национальная» государственная идеология, дополненная идеями «великой державы» и миссией панславизма.

Частично заимствовав из Европы системы организации науки и образования для дворян и части мещанства, европеизировав лишь очень узкий слой российского дворянства, импортировав в империю немало европейских ученых, Россия вплоть до второй половины XIX столетия по существу оставалась неграмотной и псевдоевропейской страной, опиравшейся в своем развитии не на социальные инновации, а на традиции. Собственно

модернизация начинается в России с реформ Александра II, который ввел общедоступность и внесловность начального образования, самоуправление университетов и многое другое. Именно тогда, отмечают исследователи, «Запад становится для России образцом развития, идея приблизится к нему – догоняющей моделью модернизации, индустриализацией, капитализмом – целью, которую надо выполнить» (Федотова, 2009: 15).

За исключением демократизации политической сферы общества и формирования "нации", в начале XX века эта цель была достигнута: Россия твердо стала на путь капиталистического развития. Собственно тогда же, к концу XIX – началу XX века завершается формирование "культурного ядра" новой *российской цивилизации современного типа*, давшей миру великую русскую поэзию и прозу, великую музыку и живопись, великую науку, архитектуру и балет. Но поскольку многомиллионное русское и "иностранное" крестьянство, практикующее архаические формы жизни и мысли, составляло подавляющее большинство населения империи, на окраинах которой формировался и укреплялся польский, украинский, белорусский, грузинский, армянский, эстонский и иной "этнический национализм", обострялись социальные и экономические противоречия, *эта цивилизация имела гибридный характер*, идеологическую специфику которой уже тогда выразило евразийство. Она двигалась навстречу "большой Европе". Но русские революции и первая мировая война оборвали это движение. И Россия вновь, если пользоваться терминологией А. Янова, проваливается в пропасть контрреформы, завершившейся гражданской войной и образованием СССР, который начал индустриальную модернизацию страны на принципиально новой экономической и политической основе, но опять – таки при определяющей роли государства. На обломках царской империи *возникла империя нового типа* – советская империя "положительной деятельности" (Ливен, 2007), которой за короткое время удалось создать новую "советскую цивилизацию", основанную на административно-командной государственной экономике и однопартийной системе.

К сожалению, я не могу подробно разбирать все перипетии и просчеты формирования этой цивилизации. Отмечу лишь, что начиная 1930-х годов разрабатываемая под идеологическим прикрытием «интернационализма» реальная *политика государства была переориентирована на формирование новой политически интегрированной «исторической общности»*. В русле стратегии ее формирования происходило стирание территориальных границ компактного проживания этносов (изменение границ территориальных и национально-территориальных образований), различий в социальной стратификации населения (коллективизация, индустриализация), увеличение миграционных потоков (в том числе за счет насильственного переселения) и, конечно, формирование общего относительно гомогенного культурного, образовательного и информационно-коммуникативного пространства Советского Союза. Формально это открывало возможность решения «национального вопроса»: формирования новой политической общности – «советского народа».

Важная, а быть может и ведущая, роль в этом процессе отводилась архитектуре, литературе, театру, кино, печати, радиовещанию, а позже телевидению. Начиная с 1918 года по всей стране возводились (иногда на прежних постаменты) памятники и монументы новым вождям, героям революции и «людям труда», были созданы шедевры киноискусства «Броненосец Потемкин», «Чапаев», «Петр Первый», «Александр Невский», «Нахимов»... Вместе с великой прозой А.Н. Толстого, М.А. Шолохова, К.А. Федина, поэзией В.В. Маяковского и А.Т. Твардовского они создавали новое «символическое поле», в котором теперь оказывалось и новое «государство рабочих и крестьян»: его начинают воспринимать как «отечество», во имя которого можно не только убивать, но и добровольно умирать. Границы этого символического поля неуклонно расширялись: государство искало и создавало свои исторические корни, постепенно включая в пантеон исторической памяти выдающихся царей, полководцев и борцов «за народное дело», великих ученых, художников, прозаиков и поэтов, которые с точки зрения власти составляли гордость нового Отечества. Слава и мощь которого многократно увеличились после войны с гитлеровской Германией, не случайно названной Великой Отечественной войной.

Надо заметить, что войны вообще, и тем более войны победоносные, играли важную роль в формировании и эволюции всех цивилизаций и наций. Защищая нацию, государство

формирует у своих граждан *национальное* самосознание; в результате происходит ослабление групповых идентичностей, в том числе этнических. Для обретения идентичности необходима дифференциация по принципу «мы – они», невозможная без формирования национальных стереотипов и идеи превосходства. Превосходство нуждается в подтверждении, а стереотипы способствуют демонизации других в качестве врагов. Поэтому, например, монументы и могилы Неизвестного солдата являются культурным источником патриотизма, укрепляют национальное единство, создают новую ответственность уже ушедших, кто превратился в памятники-символы: с их помощью страна, даже совершая ошибки, на самом деле всегда остается права. Разумеется, эта новая ответственность и общая «историческая память» должны были быть подкреплены и закреплены идеологически, информационно и культурно-лингвистически через государственную систему образования. И это было сделано посредством советской школы, литературы, искусства, кино, радио, телевидения и иных СМИ.

В начале 1960-х в кулуарах ЦК КПСС была сформулирована и начала реализовываться идея формирования аналога нации – «советского народа». Но этот процесс, как известно, не был завершен в силу очевидной ошибочности «генеральной линии партии» на реализацию концепции «некапиталистического развития» и форсированного прыжка «из феодализма в социализм». В составе СССР находилось множество этнокультурных территорий, население которых жило по своим собственным, уходящим в глубокую древность законам, сохранившим традиционные социально-политические институты, которые не только приспособлялись к модернизации общественного уклада, но и его приспособляли к своему облику. В итоге, споткнувшись о сопротивление многочисленных республиканских этнобюрократических элит и руководства РСФСР, об экономическое давление Запада, навязавшего стране гонку вооружений, Советский Союз распался. Распалась и "мировая система социализма". А вместе с ними канула в лету и "советская цивилизация" с ее панъидеей глобального превосходства и метаидеологией построения коммунизма.

Современная Россия безусловно наследует ей. Но у нее нет не только объединяющей народы политической и религиозной метаидеологии, но и претензий, как у США, на глобальное доминирование. Скорее, она, как и в XVIII веке, представляет собой *цивилизационную псевдоморфозу*, причудливо сочетая элементы архаики, советского прошлого и современности. Политические и социально-психологические элементы архаичной социальной практики выражаются в уповании на авторитарные формы властвования, в архаическом коллективизме, социальном рефлексе "отнять и поделить", в произволе чиновников, практике чиновных «кормлений», лишении домовладельцев земли, скупке богатыми земель вместе с населяющими их людьми, ставке на силу и привилегии. Вместе с появлением «власти-собственности» (свободной конвертации власти в деньги и собственность и обратно) эти и некоторые другие виды социальной практики взаимосвязаны и несовместимы с эффективным развитием РФ. В экономическом пространстве которой представлены цивилизационно разные хозяйственные формы: архаический (аграрный), устаревающий (индустриальный) и перспективный (информационный) уклады. Сосуществуют частный и государственный, рыночный и административно-планируемый способы производства. А экономическая мозаичность сочетается с культурной гетерогенностью страны: ее языковым многообразием, полиэтничностью и разноконфессиональностью. Что делать?

3. Заключение

Прежде всего надо взглянуть правде в глаза и признать, что используемая Россией на протяжении многих лет стратегия "догоняющего развития" Европы и США оказалась unsuccessful из-за не современности российского государства, препятствовавшего вхождению России в пространство "модерна". Поэтому начинать модернизацию страны следует с трансформации российской государственности, ее перестройки на европейский лад. В обозримом будущем это вряд ли осуществится в силу не "национального", а имперского характера российского государства, использования полномочий Центра как наиболее удобного и привычного способа управления полиэтничным, лингвистически и конфессионально гетерогонным российским социумом. Поспешная демократизация России по евроатлантическим лекалам чревата распадом асимметричной Российской Федерации.

Уповать следует на "просвещение" российских элит, на то, что авторитаризм политической власти будет авторитаризмом развития, а не стагнации.

В горизонте этого развития, в частности, должна быть ориентация на формирование "российской нации", развитие отечественной науки и культуры, в том числе философии и социальных наук, которые совместно должны разработать *российский проект цивилизационного развития*. Опыт Китая, Индии и Японии свидетельствует о возможности цивилизационно различных стран вырабатывать альтернативные западному модернизму эффективные стратегии развития. Это же может и должна сделать Россия.

Литература

Андерсон, 2001 – Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001.

Бродель, 1977 – Бродель Ф. История и общественные науки. Историческая длительность // Философия и методология истории / Общ. ред. И.С. Кона. М., 1977. С. 114-142.

Бродель, 1992 – Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. Т.3. Время мира. М., 1992.

Бродель, 2008 – Бродель Ф. Грамматика цивилизаций. Перевод с франц. Б.А. Ситникова. М.: Весь мир, 2008.

Гранин, 2018 – Гранин Ю.Д. Идеология постмодернизма и ее влияние на трансформацию языка социальных наук // *Гуманитарный вестник МГТУ им. Н.Э. Баумана. Электронный журнал*. 2018. Выпуск 5. DOI: 10.18698/2306-8477-2018-5

Гранин, 2015 – Гранин Ю.Д. В тисках "догоняющей модернизации" // *Журналист. Социальные коммуникации*. 2015. №1-2. С. 32-45.

Гранин, 2013 – Гранин Ю.Д. "Глобализация" или "вестернизация"? // *Свободная мысль*. 2013. №1 (1637). С. 51-64.

Гранин, 2006 – Гранин Ю.Д. Глобализация и национализм // *Философские науки*. 2006. №7. С. 5-23.

Гранин, 1994 – Гранин Ю.Д. Власть и экологическое сознание // *Свободная мысль*. 1994. №2-3. С. 32-39.

Гринфельд, 2008 – Гринфельд Лия. Национализм. Пять путей к современности. М.: ПЕР СЭ, 2008.

Ключевский, 1989 – Ключевский В.О. Курс русской истории. Сочинения в девяти томах. Т.IV. М. 1989.

Лемке, 1918 – Лемке М. Николаевские жандармы и литература. 1826-1855. СПб., 1918.

Ливен, 2007 – Ливен Доминик. Российская империя и её враги с XVI века до наших дней. М.: Европа, 2007.

Миллер, 2005 – Миллер А. И. Национализм и империя. М.: ОГИ, 2005.

Тойнби, 1991 – Тойнби А. Постижение истории. М.: Прогресс, 1991.

Хабермас, 2001 – Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. СПб.: Наука, 2001.

Хабермас, 2002 – Хабермас Ю. Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства // *Нации и национализм*. М., 2002.

Хантингтон, 2004 – Хантингтон Самюэль. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. - М.: Транзиткнига, 2004.

Философия коммуникации, 2017 – Философия коммуникации. Теоретико-методологические аспекты. СПб: Изд-во Политехнического университета. 2017.

Февр, 1991 – Февр Люсьен. От Шпенглера к Тойнби // *Бои за историю*. Пер. А.А. Бобовича, М.А. Бобовича и Ю.Н. Стефанова, М.: Наука, 1991. С. 72-96.

Федотова, 2009 – Федотова В.Г. Российская история в зеркале модернизации // *Вопросы философии*. 2009. №12. С. 3-18.

Яковенко, 1995 – Яковенко И. Цивилизация и варварство в истории России // *Общественные науки сегодня*. 1995, №4, 5. [Электронный ресурс]. URL: <http://varvar.ru/arhiv/texts/yakovenko2.html#p2>

References

- Anderson, 2001** – *Anderson B.* (2001). Voobrazhaemye soobshchestva. Razmyshleniya ob istokah i rasprostranении nacionalizma [Imaginary communities. Reflections on the origins and spread of nationalism]. M.: «KANON-press-C», «Kuchkovo pole». [in Russian]
- Brodel', 1977** – *Brodel' F.* (1977). Istoriya i obshchestvennyye nauki. Istoricheskaya dlitel'nost' [History and social sciences. Historical duration]. *Filosofiya i metodologiya istorii*. Obshch. red. I.S. Kona. M., pp. 114-142. [in Russian]
- Brodel', 1992** – *Brodel' F.* (1992). Material'naya civilizaciya, ehkonomika i kapitalizm, XV-XVIII vv. [Material civilization, economics and capitalism, XV – XVIII centuries]. T. 3. Vremya mira. M. [in Russian]
- Brodel', 2008** – *Brodel' F.* (2008). Grammatika civilizacij [Grammar of civilizations]. Perevod s franc. B.A. Sitnikova. M.: Ves' mir. [in Russian]
- Granin, 2018** – *Granin Yu.D.* (2018). Ideologiya postmodernizma i ee vliyanie na transformaciyu yazyka social'nyh nauk [The ideology of postmodernism and its influence on the transformation of the language of social sciences]. *Gumanitarnyj vestnik MGTU im. N.Eh. Baumana. Elektronnyj zhurnal*, 5. DOI: 10.18698/2306-8477-2018-5 [in Russian]
- Granin, 2015** – *Granin Yu.D.* (2015). V tiskah "dogonyayushchej modernizacii" [In the grip of "catch-up modernization"]. *Zhurnalist. Social'nye kommunikacii*, 1-2: 32-45. [in Russian]
- Granin, 2013** – *Granin Yu.D.* (2013). "Globalizaciya" ili "vesternizaciya"? ["Globalization" or "Westernization"?]. *Svobodnaya mysl'*, 1(1637): 51-64. [in Russian]
- Granin, 2006** – *Granin Yu.D.* (2006). Globalizaciya i nacionalizm [Globalization and nationalism]. *Filosofskie nauki*, 7: 5-23. [in Russian]
- Granin, 1994** – *Granin Yu.D.* (1994). Vlast' i ehkologicheskoe soznanie [Power and environmental consciousness]. *Svobodnaya mysl'*, 2-3: 32-39. [in Russian]
- Grinfel'd, 2008** – *Grinfel'd L.* (2008). Nacionalizm. Pyat' putej k sovremennosti [Nationalism. Five ways to modernity]. M.: PER SEH. [in Russian]
- Klyuchevskij, 1989** – *Klyuchevskij V.O.* (1989). Kurs russkoj istorii [The course of Russian history]. Sochineniya v devyati tomah. T. IV. M. [in Russian]
- Lemke, 1918** – *Lemke M.* (1918). Nikolaevskie zhandarmy i literatura. 1826-1855 [Nicholas gendarmes and literature. 1826-1855]. Spb. [in Russian]
- Liven, 2007** – *Liven Dominik* (2007). Rossijskaya imperiya i eyo vragi s XVI veka do nashih dnei [The Russian Empire and its enemies from the XVI century to the present day]. M.: Evropa. [in Russian]
- Miller, 2005** – *Miller A.I.* (2005). Nacionalizm i imperiya [Nationalism and Empire]. M.: OGI. [in Russian]
- Tojnbi, 1991** – *Tojnbi A.* (1991). Postizhenie istorii [Comprehension of history]. M.: Progress. [in Russian]
- Habermas, 2001** – *Habermas Yu.* (2001). Vovlechenie drugogo. Ocherki politicheskoy teorii [Involving the other. Essays on political theory]. SPb.: Nauka. [in Russian]
- Habermas 2002** – *Habermas Yu.* (2002). Evropejskoe nacional'noe gosudarstvo: ego dostizheniya i predely. O proshlom i budushchem suvereniteta i grazhdanstva [European national state: its achievements and limits. About the past and the future of sovereignty and citizenship]. Nacii i nacionalizm. M. [in Russian]
- Hantington, 2004** – *Hantington Samyuehl'* (2004). Kto my? Vyzovy amerikanskoj nacional'noj identichnosti [Who are we? Challenges of american national identity]. M.: Tranzitkniga. [in Russian]
- Filosofiya kommunikacii, 2017** – *Filosofiya kommunikacii*. Teoretiko-metodologicheskie aspekty [Communication philosophy. Theoretical and methodological aspects]. SPb: Izd-vo Politekhničeskogo universiteta, 2017. [in Russian]
- Fevr, 1991** – *Fevr Lyus'en* (1991). Ot Shpenglera k Tojnbi. Boi za istoriyu [From Spengler to Toynbee. Fights for history]. Per. A.A. Bobovicha, M.A. Bobovicha i YU.N. Stefanova, M.: Nauka, pp. 72-96. [in Russian]
- Fedotova, 2009** – *Fedotova V.G.* (2009). Rossijskaya istoriya v zerkale modernizacii [Russian history in the mirror of modernization]. *Voprosy filosofii*, 12: 3-18. [in Russian]

Yakovenko, 1995 – Yakovenko I. (1995). Civilizaciya i varvarstvo v istorii Rossii [Civilization and Barbarism in the history of Russia]. Obshchestvennye nauki segodnya, 4, 5. [Elektronnyi resurs]. URL: <http://varvar.ru/arhiv/texts/yakovenko2.html#p2> [in Russian]

Государство как фактор цивилизационной эволюции России

Юрий Дмитриевич Гранин ^{а, *}

^а Институт философии Российской академии наук, Российская Федерация

Аннотация. В статье анализируется проблема цивилизационной принадлежности России в историческом диапазоне от Киевской Руси до современной РФ. Она решается на основе использования авторской (институциональной) версии цивилизационного подхода. Согласно ей, важнейшим фактором формирования и развития цивилизаций, их взаимодействия и конкуренции были "универсальные государства" – "царства" и "империи". Изучая становление и развитие Московского царства, российской империи и СССР, автор приходит к выводу, что исторически эти политические формы имели три цивилизационных воплощения: "православную цивилизацию", "гибридную цивилизацию современного типа" империи Романовых и "советскую цивилизацию", представляющую особый тип индустриального развития. Современная Россия, безусловно, наследует ей. Но у нее нет не только объединяющей народы политической и религиозной метаидеологии, но и претензий, как у США, на глобальное доминирование. Скорее, она представляет собой *цивилизационную псевдоморфозу*, причудливо сочетая элементы архаики, советского прошлого и современности. В условиях геополитического одиночества России, ее перспективы связаны с системной модернизацией страны на основе собственной цивилизационной модели, позволяющей (подобно Китаю, Индии и Японии) вырабатывать альтернативные западному модернизму эффективные стратегии развития.

Ключевые слова: государство, империи, модернизация, царство, цивилизация.

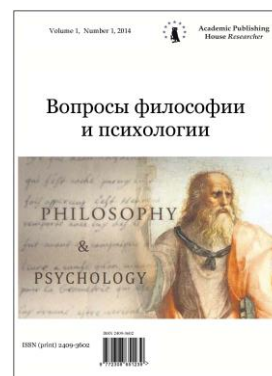
* Корреспондирующий автор
Адреса электронной почты: maily-granin@mail.ru (Ю.Д. Гранин)

Copyright © 2019 by Academic Publishing House Researcher s.r.o.



Published in the Slovak Republic
Voprosy filosofii i psikhologii
Has been issued since 2014.
E-ISSN 2414-0856
2019, 6(1): 28-35

DOI: 10.13187/vfp.2019.1.28
www.ejournal20.com



Synthetic Concept of Truth: Development Prospects

Nikolai I. Gubanov ^{a, *}, Nikolay N. Gubanov ^b

^a Tyumen State Medical university, Russian Federation

^b Moscow State Technical University named after N.E. Bauman, Russian Federation

Abstract

Some philosophers are unjustified in their attempts to remove the category of truth from philosophy and science and to replace it with the concepts of sense, validity, and plausibility. This paper considers classical and non-classical concepts of truth. The paper aims to substantiate the hypothesis about the possibility of synthesizing rational features of existing concepts and creating a universal (general) theory of truth. This theory can be built on the concept of correspondence, since only here the essence of truth is defined as knowledge corresponding to reality. Other concepts reflect, with varying degrees of accuracy, different characteristics of true knowledge, the conditions for its acquisition, justification, acceptance in the scientific community, functioning, use, and in some cases equate the essence of truth with its criterion.

Keywords: truth, paradoxical self-reference, concepts of truth, universal concept of truth, correspondence theory, truth criteria, empirical verification.

1. Введение

С самых истоков философского познания понятие истины было одним из главных её понятий. Пифагором, который ввёл в культуру само слово «философия», ещё в 6-м в. до Р.Х. утверждалось: "...Иные... рождаются жадными до славы и наживы, между тем как философы — до единой только истины" (Цит. по: [Губанов, 2003: 15](#)). Спустя более двух с половиной тысяч лет крупный учёный 20 в. Г. Рейхенбах утверждал: "Важнейшей целью научной философии можно считать установление понятия объективной истины в качестве высшего критерия философского познания" ([Рейхенбах, 1985: 17](#)). Итак, много веков философия ставила своей целью познание истины. В наше же время многие философы "жадными" до истины уже не являются: они пытаются обосновать необходимость отказа от этой категории.

Это выражается в разных формах. Так, А.В. Павлов отмечает: "Истина гуманитарной науки...имеет творческий...исторически и регионально меняющийся характер и нередко обозначается более слабыми понятиями *достоверности, правды и правдоподобия*" ([Павлов, 2010: 233](#)). Но чем предлагаемые им понятия отличаются от категории истины им не объясняется. В.М. Пивоев пишет: "Для естественного и технического знания важной характеристикой является истинность, но в сфере социальных и гуманитарных наук, в связи с присутствием субъективных интересов индивидов и масс, категория "истинности" не вполне применима, поскольку приобретает субъективно-оценочный подтекст, здесь

* Corresponding author

E-mail addresses: gubanov48@mail.ru (N.I. Gubanov), gubanovnn@mail.ru (N.N. Gubanov)

уместнее использовать категорию “достоверности” (Пивоев, 2013: 99). Каково содержание категории достоверности автором не разъясняется.

Необходимо, наконец, отметить наличие самой кардинальной позиции, заключающейся в признании необходимости устранения категории истины как из философского, так и из научного познания. Эту позицию разделяют Р. Рорти, Ж. Деррида и иные постмодернисты (Губанов, 2008). Их последователи есть и среди отечественных философов. Журнал “Эпистемология & Философия науки” провёл панельную дискуссию. Её участники пытались обосновать целесообразность введения в научное познание вместо категории истины иных понятий. Л.А. Маркова предлагала заменить категорию истины понятием смысла, она утверждала: “Нечеткость границы между классикой-неклассикой, истиной-ложью, субъектом-предметом приводит к понятию смысл, который присутствует в каждой из сторон противостояния” (Панельная дискуссия, 2009: 53). А.П. Огурцов утверждал, что «вместо понятия “истина” теорию науки можно построить на основе понятия “правдоподобность научных теорий”» (Панельная дискуссия, 2009: 66). Результат проведённой дискуссии свёлся к выводу о ненужности категории истины и для философии, и для науки. Но физики, химики, биологи, астрономы и представители всех других частных наук с таким выводом никогда не согласятся. Указанный журнал своей публикацией создал разрыв между собой и реальной наукой. Учёные, которым нет дела до сверхутопичных дискуссий постмодернистов и журнала “Эпистемология & Философия науки”, всегда искали истину и будут продолжать это делать в соответствии с их древним неофициальным титулом рыцарей истины.

Ж. Деррида, Р. Рорти и другие авторы, отрицающие значимость для науки понятия истины, попадают в ситуацию парадоксальной самореференции: они должны показать, как их положения относятся к их собственному учению (Губанов, Губанов, 2007). Если в результате деконструкции все классические категории, в том числе и категория истины, разрушаются, то они должны ответить на вопрос – истинны ли их положения. Если они дают положительный ответ, то его нельзя признать логически последовательным, так как ранее они провозглашали отсутствие истины. А в случае отрицательного ответа, т.е. признания ими своих положений неистинными, к их учению нельзя относиться серьёзно. Итак, при последовательном проведении постмодернистских положений происходит их самоликвидация: если истины вообще нет, то и положения постмодернистов неистинны (Губанов, Губанов, 2016а). Решение этого парадокса не дали ни западные, ни отечественные постмодернисты. Мы разделяем мнение Ф.А. Селиванова (2008), Г.Д. Левина (2011), С.А. Лебедева (2014) и других авторов о том, что понятие «истина» и в 21-м в. – главная категория теории познания и незаменимое ни каким другим понятие науки.

2. Результаты

В настоящее время выделены следующие теории научной истины: корреспондентская (аристотелевская), рассматривающая истину как соответствие знания предмету; когерентная – истина есть самосогласованное знание, соответствие некоторого положения иным положениям, которые уже приняты за истинные; конвенционалистская, представляющая истину как соглашение учёных об адекватности некоторых положений своему предмету; прагматистская, согласно которой истина – знание, приносящее пользу, успех в деятельности; инструменталистская, представляющая истину как описание совокупности операций, которые ведут к решению задачи; консенсуалистская, полагающая истину итогом когнитивных переговоров учёных о квалификации знания как истинного; интуитивистская – истина – знание, которое интуитивно очевидно, несомненно, которому не требуется эмпирическое обоснование и доказательство; эмпиристская, согласно которой истина представлена знанием, следствия которого подтверждены в наблюдении или в наблюдении и эксперименте; психологистская, представляющая истину как знание, основанное на вере учёных (Лебедев, 2014: 8-9).

По справедливому замечанию С.А. Лебедева, “главной объективной причиной неоднозначности решения проблемы истины... является качественное разнообразие различных видов научного знания” (Лебедев, 2012: 7). Он полагает, что “каждая из...концепций отражает...некоторый реальный аспект бытия реальной науки и процесса научного познания...Однако...у каждой из них есть и один достаточно серьёзный изъян.

Это их претензия на универсальность и необходимость” (Лебедев, 2012: 9). Возможен ли синтез адекватных моментов имеющихся теорий и разработка общей, универсальной теории истины? Мы полагаем, что это возможно. Существование многообразия когнитивных процессов и необходимость их познания представляют собой не какую-то специфическую, а типичную познавательную ситуацию, которая обусловлена диалектикой категорий общего и единичного. Движение от постижения единичного к постижению общего – единая закономерность всех познавательных процессов. К примеру, существует много патологических процессов, но выработано общее понятие «болезнь». Физик изучает много энергетических процессов, но имеется обобщённое понятие «энергия» и единицы её измерения. Поэтому возможна и выработка общего понимания истины. Отрицание этого привело бы нас к давно преодолённому номинализму: отдельные когнитивные процессы существуют, а общее понятие истины выработать нельзя. Скорее всего, универсальная концепция истины пока не разработана в связи с чрезвычайной сложностью и многообразием познавательных процессов.

Какое же содержание может иметь эта универсальная, или общая, концепция истины? Мы выдвигаем следующую гипотезу. Ядро универсальной концепции истины должно быть представлено теорией корреспонденции: лишь она обнаруживает сущность истины. Декарт чётко, наиболее кратко и ясно сформулировал сущность этой концепции: “Истина...означает соответствие мысли предмету” (Декарт, 1989: 604). Иные концепции с различной степенью объективности фиксируют разные стороны, признаки, функции истинного знания, способы его обоснования, признания членами научного сообщества, а ещё в ряде случаев приравнивают истину к её критериям.

Истинное знание непременно включает в себя информацию о некоторой конкретной реальности. То знание, которое замкнуто в своей собственной сфере и не относится к какой-либо действительности, истинным быть не может. Если нет соотносённости знания с предметом, то понятие истины лишается смысла. Беспредметной истины, истины ни о чём не бывает. По справедливому замечанию В.В. Ильина, “познание бывает либо предметным, либо никаким” (Ильин, 1993: 93).

И во всех познавательных процессах истина является соответствием между знанием и его предметом – тем, что субъект познаёт. В социальных, гуманитарных и философских науках объекты и предметы познания, а также и постижение истины, имеют свои особенности. У них более выраженная в сравнении с объектами естественных и технических наук степень уникальности, в содержание их объектов входит субъективная реальность, не обладающая физическими и химическими качествами. Однако эти особенности могут быть учтены без отказа от истолкования истины как соответствия знания своему предмету.

В 20 в. концепция корреспонденции испытала серьёзные трудности, что вызвало отказ от неё ряда философов и учёных. Одно из затруднений была порождена характером квантовомеханического объекта, который существует лишь в экспериментальной ситуации, а в натуральных условиях его нет, к примеру, потока определённых элементарных частиц. В связи с этим возникает вопрос: можно ли экспериментально полученные знания отнести к объективной реальности? Больше напрашивается заключение об отнесённости этих знаний не к объективной, а к сконструированной в эксперименте реальности, и, следовательно, стремление к выявлению соответствия между знанием и объективной реальностью смысла не имеет. Это заключение правдоподобно, но не истинно.

В период неклассической физики когнитивные проблемы усложняются: во-первых, необходимо установить соотношение знания и структуры эмпирического объекта, во-вторых, соотносить знание с физической картиной мира – тем, что называют дисциплинарной онтологией. «Вписывание» знания, полученного в экспериментальной установке при изучении эмпирического объекта, в дисциплинарную онтологию – сложная процедура.

Сложные для концепции корреспонденции обстоятельства сложились также, когда при изучении проблем квантовой механики, космологических гипотез, гипотез возникновения жизни на планете, геологических гипотез учёные не увидели возможностей как можно установить соответствие знания объекту из-за того, что отсутствовали прямые эмпирические подтверждения этих гипотез. Но тот факт, что эмпирические подтверждения не существовали, свидетельствует не о несостоятельности теории соответствия, а о том, что

эти подтверждения ещё не найдены. Представителями всех наук настойчиво ищутся эти подтверждения (или опровержения в случае ложных гипотез), и со временем они находятся.

Вспомним известный из истории науки эпизод. В первую половину 19 в. рассматривалось несколько гипотез о том, из каких химических элементов состоит Солнце. Но из-за 150 млн км расстояния до светила и чудовищных температур на нём невозможно было вообразить, как могут быть верифицированы эти гипотезы. О. Контом химический состав звёзд был назван непознанным и навеки непознаваемым фактом (Губанов, Губанов, 2016b: 52). И для современников Конта его утверждение представлялось неопровержимым. Однако, Г. Кирхгофом и Р. Бундзеном в 1859 г. был изобретён метод спектрального анализа. Этим методом и был установлен химический состав звёзд, в том числе и Солнца. На Солнце, к тому же, в 1868 г. обнаружили гелий, а на Земле это произошло только спустя 27 лет. Технические и научные открытия невозможно принципиально предсказать, в противном случае они бы не были открытиями. У нас имеется только возможность к экстраполяции уже имеющихся тенденций. По этой причине нельзя установить какие-либо границы постижения мира, так как нам неизвестно, что появится в науке и технике будущего. Наша задача – настойчиво и неустанно продвигаться вперёд в постижении мира.

Каким же может быть соотношение теории корреспонденции с иными концепциями истины? Сторонники теории когеренции, как отмечалось, трактуют истину как знание, согласованное с другим, достоверным, знанием. Истинное знание – это непротиворечивая система знания. Итак, в концепции когеренции происходит абстрагирование от предмета истины (познаваемой реальности) и по этой причине сущность истины в ней не раскрывается. Однако теория когеренции раскрывает целостность, системность, логическую непротиворечивость истинного знания. На указанных трёх качествах истинного знания основывается логический критерий истины, позволяющий доказать адекватность соответствующих положений, не прибегая к эмпирической проверке. Теория когерентности, как видим, является не альтернативной, как некоторые полагают, а дополнительной в отношении корреспондентской концепции и может служить обогащению содержания универсальной концепции истины.

Подобно этому, эмпирическая теория Ф. Бэкона также не обнаруживает сущность истинного знания, но показывает, что эмпирическое подтверждение служит критерием истины. Консенсуалистская и совпадающая с ней в ряде аспектов конвенционалистская теория выявляют условия, при которых научное сообщество принимает знание как истинное. Мы знаем, что не существует окончательного ни теоретического, ни опытного подтверждения истинности гипотез. Отмеченные две концепции могут выявить факторы, которые способны прервать регресс в бесконечность и признать гипотезу истинной. Так, консенсус в процессе когнитивных переговоров между учёными и принятие истинности гелиоцентрической гипотезы Солнечной системы были достигнуты примерно за 200 лет, принятие истинности неевклидовой геометрии – приблизительно 50 лет (Лебедев, 2012: 17).

В прагматистской концепции сущность истины приравнивается к ее критерию, который, притом, толкуется неверно (польза в делах). Но при правильной трактовке из этой концепции можно извлечь рациональное зерно об условиях использования научного знания во благо, а не во зло людям. Инструменталистская концепция может раскрывать условия использования истинных знаний для эффективной теоретической и практической деятельности. Существенную роль в когнитивных процессах играют субъективные факторы: воля, вера, интуиция, эмпатия, интроспекция (Царегородцев, Губанов, 1978). Эту роль способны раскрывать интуитивистская и психологистская теории истины. Они могут показать, каким должен быть менталитет учёного, способного принять на себя ответственность за принятие истины в ходе когнитивных переговоров (Губанов, Губанов, 2017). Итак, синтез адекватных моментов различных теорий истины, как мы полагаем, возможен, и его результатом может стать разработка универсальной теории истины.

Корреспондентская концепция истины отвергается рядом авторов на основе положения И. Канта о том, что человеку известны только собственные восприятия и ничего неизвестно о предметах самих по себе, вне восприятия. По их мнению, критерия истины нет, так как нельзя непосредственно сопоставить своё знание с предметом. По мнению Д. Юма, нельзя ещё считать, что предметы реально существуют. Но приведённые положения не опровергают теорию соответствия знания предмету. Кант, Юм и другие агностики и

скептики верно полагали, что человеку непосредственно даны ощущение и восприятие, но не сам предмет, который не может быть перенесён в сознание человека. Правильно и их положение о невозможности прямого сопоставления знания с предметом.

Но они не принимали во внимание наличие у субъекта косвенного, опосредованного опытом, способа сравнения двух образов как критерия истины (Царегородцев, Губанов, 1978). Человек исследует объект и формирует о нём знание. Пока неизвестно, истинно ли оно или нет. В последующем человек производит логические операции с полученным знанием и создаёт модель, или образ, ожидаемых событий или явлений. Далее или посредством эксперимента, или наблюдения за естественным ходом явлений человек сравнивает восприятие (образ) реальных явлений со своей моделью предполагаемых, предсказанных явлений. И в случае их совпадения человек признаёт то исходное знание, на основе которого создан образ ожидаемых явлений, истинным.

Например, Д.И. Менделеев при исследовании химических соединений открыл периодический закон. Используя этот закон, великий химик предсказал существование трёх ещё неизвестных химических элементов и их свойств. Предвидение учёного полностью подтвердилось: предсказанные элементы были найдены и получили названия галлия, германия и скандия. Как же можно объяснить совпадение образа предугаданных явлений с образом воспринятых явлений? Это совпадение можно объяснить лишь тем, что знания, которыми владел Д.И. Менделеев, были истинными, т.е. соответствовали действительности. А раз знания являются истинными, то и предметы этих знаний А истинность знаний свидетельствует о существовании предметов этих знаний.

Таким образом, совпадение ментально моделируемых результатов с данными опытной проверки подтверждает соответствие знания действительности и правомочность концепции корреспонденции. Итак, опытная проверка, являющаяся ведущим критерием истины и сводящаяся к сравнению образов предсказанных явлений с восприятиями реальных явлений, является косвенным способом сопоставления знания с реальностью.

И иного способа у человечества нет: уж такова природа нашей познавательной деятельности. И, говоря словами известного классика, «если это кого-то огорчает, то ему уж ничем нельзя помочь». К счастью, весь многовековой опыт развития науки, включающий в себя великие открытия, показывает, что замеченное Кантом и Юмом обстоятельство не является непреодолимым для науки препятствием. Представители самых разных наук не принимают во внимание положение агностиков и скептиков о том, что невозможно сравнить образ и предмет. Они пользуются описанным выше косвенным методом сравнения и непрерывно производят свои триумфальные открытия.

3. Заключение

Изложенное позволяет заключить о наличии принципиальной возможности синтеза рациональных элементов существующих теорий истины и разработки универсальной теории. Ядром последней следует признать корреспондентскую теорию, ибо лишь она признаёт необходимый для понимания сущности истины характер эпистемологического отношения между знанием и его предметом (Губанов и др., 2016). Когнитивный процесс осуществляется в системе «субъект-объект», даже в ситуации человекоразмерного объекта, при котором субъект в качестве элемента включается в объект. Теория корреспонденции констатирует соответствие знания предмету (части объекта) как истинное. А верификацией этого соответствия служит эмпирическое подтверждение, являющееся косвенной формой сопоставления знания с действительностью с помощью сравнения двух образов – предсказываемых явлений и действительных.

Итак, любым учёным неявно или явно используется корреспондентская теория. Её неявное использование происходит также в процессе присвоения учёных степеней во всех странах. Диссертации содержат определения предмета исследования и выносимых на защиту положений. Соискатель степени должен доказать соответствие его положений предмету исследования. А в этом и заключается истинность знания по корреспондентской теории. Наиболее значительный результат, по нашему мнению, должен быть достигнут на пути синтеза корреспондентской и когерентной теорий. Первой теорией выявляется сущность истинного знания, а второй – раскрывается его структура и системность. Иные

концепции истины тоже включают в себя рациональные моменты, и задачей последующих исследований является их экспликация и синтез.

Литература

Губанов и др., 2016 – Губанов Н.Н., Бушуева В.В., Губанов Н.И. От интернализма и экстернализма к концепции тройной детерминации творчества // *Alma mater (Вестник высшей школы)*. 2016. № 10. С. 32-36.

Губанов, 2003 – Губанов Н.И. *Философия: учебное пособие для вузов*. Тюмень: Изд. центр «Академия», 2003. 320 с.

Губанов, 2008 – Губанов Н.И. Является ли философия наукой? // *Философия и общество*. 2008. №1. С. 196-203.

Губанов, Губанов, 2007 – Губанов Н.И., Губанов Н.Н. Ницета философии постмодернизма // *Философия и общество*. 2007. №.1. С. 54-68.

Губанов, Губанов, 2016b – Губанов Н.Н., Губанов Н.И. О возможности универсальной концепции истины и её критериях // *Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 7. Философия. Социология и социальные технологии*. 2016. № 2 (32). С. 49-58.

Губанов, Губанов, 2016a – Губанов Н.Н., Губанов Н.И. Критерии в системе научного знания // *Гуманитарный вестник*. 2016. №2 (40). С. 3.

Губанов, Губанов, 2017 – Губанов Н.И., Губанов Н.Н. Роль менталитета в развитии общества: социокультурная гипотеза // *Вестник славянских культур*. 2017. Т. 43. № 1. С. 38-51.

Декарт, 1989 – Декарт Р. Рассуждение о методе / Р. Декарт. Соч. в 2-х т. Т.1. М.: Мысль, 1989. 654 с.

Ильин, 1993 – Ильин В.В. Теория познания. Введение. Общие проблемы. М.: Изд-во МГУ, 1993. 168 с.

Лебедев, 2012 – Лебедев С.А. Научная истина и ее критерии // *Новое в психолого-педагогических исследованиях*. 2012. № 4. С. 7-22.

Лебедев, 2014 – Лебедев С.А. Курс лекций по философии науки: учеб. пособие. М.: Изд-во МГТУ им. Н.Э. Баумана, 2014. 318 с.

Левин, 2011 – Левин Г.Д. Истина и рациональность. М.: Канон +, 2011. 224 с.

Павлов, 2010 – Павлов А.В. Логика и методология науки. М.: Флинта, Наука, 2010. 344 с.

Панельная дискуссия, 2009 – Маркова Л.А., Никифоров А.Л., Огурцов А.П., Моркина Ю.С. // *Эпистемология & Философия науки*. 2009. Т. XXII. №.4. С. 48-77.

Пивоев, 2013 – Пивоев В.М. Социальные и гуманитарные науки: специфика и соотношение // *Вестник Ишимского госпединститута им. П.П. Ершова*. 2013. №.3. С. 91-10.

Рейхенбах, 1985 – Рейхенбах Г. Философия пространства и времени / Пер. с англ. М.: Прогресс, 1985. 343 с.

Селиванов, 2008 – Селиванов Ф.А. Благо, истина, связь. Тюмень: Изд-во РИЦ ТГАКИ, 2008. 260 с.

Царегородцев, Губанов, 1978 – Царегородцев Г.И., Губанов Н.И. Принципиальные основания существования адекватного и знакового отражения на чувственной ступени познания // *Вестник АМН СССР*. 1978. №4. С. 64-70.

References

Dekart, 1989 – Dekart R. (1989). *Rassuzhdenie o metode* [Discourse on the method]. R. Dekart. Soch. v 2-h t. T.1. M.: Mysl'. 654 p. [in Russian]

Gubanov, 2003 – Gubanov N.I. (2003). *Filosofiya: uchebnoe posobie dlya vuzov* [Philosophy: a textbook for high schools]. Tyumen': Izd. centr «Akademiya». 320 p. [in Russian]

Gubanov, 2008 – Gubanov N.I. (2008). *Yavlyaetsya li filosofiya naukoj?* [Is philosophy a science?]. *Filosofiya i obshchestvo*, 1: 196-203. [in Russian]

Gubanov i dr., 2016 – Gubanov N.N., Bushueva V.V., Gubanov N.I. (2016). *Ot internalizma i ehksternalizma k koncepcii trojnoj determinacii* [From internalism and externalism to the concept of triple determination of creativity]. *Alma mater (Vestnik vysshej shkoly)*, 10: 32-36. [in Russian]

Gubanov, Gubanov, 2007 – Gubanov N.I., Gubanov N.N. (2007). Nishcheta filosofii postmodernizma [The Poverty of the Philosophy of Postmodernism]. *Filosofiya i obshchestvo*, 1: 54-68. [in Russian]

Gubanov, Gubanov, 2016a – Gubanov N.N., Gubanov N.I. (2016). Kriterii v sisteme nauchnogo znaniya [Criteria in the system of scientific knowledge]. *Gumanitarnyj vestnik*, 2(40): 3. [in Russian]

Gubanov, Gubanov, 2016b – Gubanov N.N., Gubanov N.I. (2016) O vozmozhnosti universal'noj koncepcii istiny i eyo kriteriyah [On the possibility of a universal concept of truth and its criteria]. *Vestnik Volgogradskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya 7. Filosofiya. Sociologiya i social'nye tekhnologii*, 2(32): 49-58. [in Russian]

Gubanov, Gubanov, 2017 – Gubanov N.I., Gubanov N.N. (2017). Rol' mentaliteta v razviti obshchestva: sociokul'turnaya gipoteza [The role of the mentality in the development of society: the sociocultural hypothesis]. *Vestnik slavyanskikh kul'tur*, 43(1): 38-51. [in Russian]

Il'in, 1993 – Il'in V.V. (1993). Teoriya poznaniya. Vvedenie. Obshchie problemi [Theory of knowledge. Introduction. Common problems]. M.: Izd-vo MGU. 168 p. [in Russian]

Lebedev, 2012 – Lebedev S.A. (2012). Nauchnaya istina i ee kriterii [Scientific Truth and its Criteria]. *Novoe v psichologo-pedagogicheskikh issledovaniyah*, 4: 7-22. [in Russian]

Lebedev, 2014 – Lebedev S.A. (2014). Kurs lekciy po filosofii nauki: ucheb. Posobie [Course of lectures on the philosophy of science: Textbook]. M.: Izd-vo MGTU im. N.E. Baumana. 318 p. [in Russian]

Levin, 2011 – Levin G.D. (2011). Istina i racional'nost' [Truth and rationality]. M.: Kanon +. 224 p. [in Russian]

Panel'naya diskussiya, 2009 – Markova L.A, A.L. Nikiforov A.L., A.P. Ogurcov A.P., Morkina Yu.S. (2009). *Ehpistemologiya & Filosofiya nauki*. T. XXII. №4. pp. 48-77. [in Russian]

Pavlov, 2010 – Pavlov A.V. (2010). Logika i metodologiya nauki [Logic and methodology of science]. M.: Flinta, Nauka. 344 p. [in Russian]

Pivoev, 2013 – Pivoev V.M. (2013). Social'nye i gumanitarnye nauki: specifika i sootnoshenie [Social and Human Sciences: Specificity and Ratio]. *Vestnik Ishimskogo gospedinstituta im. P.P. Ershova*, 3: 91-10. [in Russian]

Rejhenbah, 1985 – Rejhenbah G. (1985). Filosofiya prostranstva i vremeni [The philosophy of space and time]. Per. s angl. M.: Progress. 343 p. [in Russian]

Selivanov, 2008 – Selivanov F.A. (2008). Blago, istina, svyaz' [Good, truth, communication]. Tyumen': Izd-vo RIC TGAKI. 260 p. [in Russian]

Tsaregorodtsev, Gubanov, 1978 – Tsaregorodtsev G.I., Gubanov N.I. (1978). Principial'nye osnovaniya sushchestvovaniya adekvatnogo i znakovogo otrazheniya na chuvstvennoj stupeni poznaniya [Principal grounds for the existence of an adequate and significant reflection on the sensory stage of cognition]. *Vestnik AMN SSSR*, 4: 64-70. [in Russian]

Синтетическая концепция истины: перспективы разработки

Николай Иванович Губанов ^{a, *}, Николай Николаевич Губанов ^b

^a Тюменский государственный медицинский университет, Российская Федерация

^b Московский государственный технический университет имени Н.Э. Баумана, Российская Федерация

Аннотация. Необоснованными являются попытки ряда философов устранить из философии и науки категорию истины и заменить ее понятиями смысла, достоверности, правдоподобия. Рассмотрены классическая и неклассические концепции истины. Цель статьи – обоснование гипотезы о возможности синтеза рациональных моментов имеющих концепций и создания универсальной (общей) теории истины. Ядром такой теории может

* Корреспондирующий автор

Адреса электронной почты: gubanov48@mail.ru (Н.И. Губанов), gubanovnn@mail.ru (Н.Н. Губанов)

стать концепция корреспонденции в связи с тем, что только она раскрывает сущность истины как знания, соответствующего действительности. Остальные концепции отражают с разной степенью адекватности различные характеристики истинного знания, условия его достижения, обоснования, принятия научным сообществом, функционирования, использования, а также в некоторых случаях отождествляют сущность истины с ее критерием.

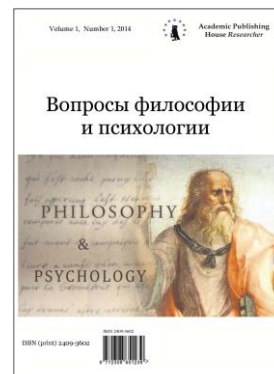
Ключевые слова: истина, парадоксальная самореференция, концепции истины, теория корреспонденции, универсальная концепция истины, критерии истины, эмпирическое подтверждение.

Copyright © 2019 by Academic Publishing House Researcher s.r.o.



Published in the Slovak Republic
Voprosy filosofii i psikhologii
Has been issued since 2014.
E-ISSN 2414-0856
2019, 6(1): 36-49

DOI: 10.13187/vfp.2019.1.36
www.ejournal20.com



The Problem of Scientific Method in the Second Positivism

Sergey A. Lebedev ^{a, *}, Sergey N. Kos'kov ^b

^a Moscow State University, Russian Federation

^b Orel State University, Russian Federation

Abstract

In 70-ies of the XIX century to replace the first positivism in the philosophy of science comes second positivism, the main representatives of which were well-known Austrian physicist and historian of science, Ernst Mach and the eminent French mathematician and physicist Henri Poincare. Continuity second positivism in relation to the first was two points. Firstly, it is the denial of the scientific nature of the entire classical ("metaphysical") philosophy (from Plato to Hegel, etc.); secondly, in the empiricist interpretation of the nature and content of scientific knowledge. Major differences between the first and second positivism were also two: firstly, representatives of the second positivism believed that in science there is no pure empirical knowledge, not dependent on any theory, and secondly, that the possible discovery and evidence of scientific logic laws and theories. According to representatives of the positivism of the second process of opening scientific laws is not logical, but the psychological process, where the decisive role played by experience, intuition and creativity of the scientist. And secondly, and the process of making scientific hypotheses are not governed by purely methodological rules and is a product of a convention of scientists (Poincare), or governed by considerations of economy of thought, when at the same explanatory power of scientific hypotheses are preferred the most simple of them in meaningful plane. However, a clear elimination representatives of the second positivism role of methodological control in the processes of discovery and justification of scientific knowledge had as its inevitable consequence of excessive subjectivization process of scientific knowledge and the negation of his natural character (internal logic of development), as well as its objective determination (the object of study and the social context of knowledge).

Keywords: empiriocriticism, convencionalism, principle of simplicity, intuition, problem of hypotheses choice, psychology of scientific cognition, subject of scientific cognition.

1. Введение

В 70-х годах XIX века на смену первому позитивизму в философии естествознания пришел второй позитивизм, главными представителями которого стали известный австрийский физик и историк науки Э. Мах и выдающийся французский математик и физик А. Пуанкаре. Преемственность второго позитивизма по отношению к первому заключалась в двух моментах. Во-первых, в отрицании научного характера всей классической («метафизической») философии (от Платона до Гегеля и др.), а, во-вторых, в эмпиристском истолковании природы и содержания научного познания. Подобно О. Контю, Э. Мах

* Corresponding authors
E-mail addresses: saleb@rambler.ru (S.A. Lebedev)

полагал, что философия не должна заниматься вопросами о свойствах и характеристиках самого мира. Мах также разделял позицию Конта о том, что о свойствах и характеристиках мира должна говорить не философия, а естествознание. Они утверждали, что философия, в отличие от естествознания, просто не имеет средств, чтобы говорить что-либо истинное о реальном мире, такое, чтобы оно было эмпирически проверяемым и обоснованным (Lebedev, 2018). Но если у первых позитивистов невозможность проникнуть в сущность явлений объяснялась во многом ограниченными возможностями человеческого разума, то для второго позитивизма задача проникновения в сущность явлений бессмысленна просто по существу, с чисто психологической точки зрения. Она, эта задача, противоречит самому устройству и возможностям человеческого сознания и познания.

В книге “Познание и заблуждение” Мах уделяет большое внимание своим расхождениям с Кантом. “Что мои взгляды не могут совпадать с идеями Канта, должно быть ясно с самого начала, ввиду различия наших точек зрения, исключая даже общую почву для спора” (Мах, 2003: 31). Если Кант признавал существование «вещей в себе», объективной реальности, хотя и считал при этом, что истина о ней недоступна для научного познания, то Мах и Авенариус ликвидируют саму гносеологическую проблему соотношения сознания и объекта с психологической точки зрения. Они утверждают, что для человеческого сознания и психики проблемы познания объектов вообще не существует, так как конечной реальностью для сознания являются только ощущения, за пределы которых сознание не может выйти в принципе. Для Маха философия науки это, прежде всего, психология научного познания и лишь отчасти методология, когда она имеет дело с научным мышлением и научным знанием. И за эти пределы философия науки не должна выходить (Лебедев, Коськов: 3). Соотношение же сознания и бытия – это не ее предмет. Мах так оценивает значение классической философии («метафизики») для науки: “Такие философские системы не только бесполезные для естествознания, но и как создающие вредные, бесплодные, мнимые проблемы ничего лучше не заслуживают, как устранения” (Мах, 2003: 33). “Может быть, – писал Мах, – даже философы когда-нибудь усмотрят в моем предприятии философское очищение естественнонаучной методологии” (там же). “Моя задача не философская, а чисто методологическая” (Мах, 2003: 47). Сведение научного опыта к ощущениям является основным средством освобождения естествознания от следов старой философии, в том числе и в ее скрытых формах. При этом Мах отрицал все попытки обвинить его в агностицизме, потому что агностицизм – это постановка вопроса в рамках прежней старой метафизики. Если, к примеру, рационалист Спиноза признавал познаваемость мира, а сенсуалист Кондильяк в этом сомневался, но, тем не менее, тот и другой считали, что суть познания состоит в том, чтобы представить в идеях то, что есть в самой действительности, то для Маха подобного рода рассуждения просто не имеют смысла.

Мах начинает с того, что объявляет предметом, подлежащим анализу то, что “устойчиво запечатлено в памяти и речи” (Мах, 2003: 158). Все это по Маху не что иное, как комплексы цветов, тонов различных степеней давления и т.д. Лишь комплексы ощущений являются «образами» реальных предметов. Эти комплексы называются людьми определенными именами («стул», «стол», «квадрат» и т.д.). С гносеологической точки зрения “вещь – комплекс моих ощущений” (там же) и ничего более. В формировании таких комплексов существенную роль играют потребности субъекта познания (в том числе и биологические), его цели, накопленное ранее знание (у человека – мышление). Факты это **связь** различных комплексов ощущений, то есть это еще более сложные комплексы ощущений, чем те комплексы ощущений, которые образуют отдельные предметы. Факты это уже результат синтетической деятельности чувственного созерцания и мышления. Последнее может в принципе свободно комбинировать, соединять или разделять, различные комплексы ощущений. И здесь Мах уже расходится с Кантом и другими представителями первого позитивизма, считавших чувственные созерцания и факты исходным пунктом научного познания и некоей копией объектов. Мах утверждает, что факты это уже ощущения, подвергшиеся воздействию мышления, это уже синтез ощущений и мышления. «Нельзя отождествлять показания термометра с тепловыми ощущениями» (Микешина, 2006: 552). Согласно Маху без «примеси мысли» научных фактов не бывает. Вот почему Мах в пику наивному эмпиризму первых позитивистов называет свой позитивизм эмпириокритицизмом.

2. Эмпириокритицизм Э. Маха

Исходная идея философии эмпириокритицизма - отрицание возможности «чисто» объективного опыта как источника научного знания. Как подчеркивал Э. Мах, один из создателей этой новой философии позитивизма, даже наши обычные геометрические представления руководимы «созерцанием и привычными геометрическими понятиями (Микешина, 2006: 549). В физическом познании факты пространственного наблюдения также всегда репрезентируются с помощью понятий той или иной геометрии (Эвклида, Лобачевского, Римана и др.). Факты не являются копиями чувственных созерцаний субъекта, они не просто отображаются познающим мышлением, а репрезентируются мыслью. Поэтому одни и те же чувственные восприятия и наблюдения могут быть в мышлении репрезентированы (представлены, зафиксированы, изображены с помощью языка и его знаков) различным образом. Таким образом, между чувственным созерцанием и фиксацией его содержания в мышлении не существует ни однозначной детерминации, ни взаимно однозначного соответствия (Лебедев, 2016). Например, «в наших геометрических понятиях имеются чуждые пространству примеси; они изображают пространственное с некоторой свободой и именно с произвольно **большей точностью**, чем это может быть достигнуто пространственными наблюдениями. Неполный контакт между фактами и понятиями делает возможными разные геометрические системы (теории). То же самое можно сказать и относительно физики» (Микешина, 2006: 552).

Но при этом Мах считал, что любые понятия науки, в том числе и самые абстрактные, в конечном итоге могут и должны быть сводимы к исходным чувственным элементам. В принципе всегда можно и должно продемонстрировать ту непрерывную цепочку, которая ведет от любого научного понятия к тем чувственным элементам, которые это понятие репрезентирует. Это положение Маха, несомненно, явилось прообразом принципа верификации логического позитивизма.

Ощущения, по Маху, считаются исходными элементами познания потому, что их дальше разложить уже невозможно. При этом Мах пытался уйти от обвинения в солипсизме. Более того, Мах сам активно выступает против солипсизма: «Когда естествоиспытатель говорит мне, что солипсизм есть единственная, последовательная точка зрения, то это возбуждает во мне удивление. Такая точка зрения более приличествует факиру, фантазирующему в своем созерцательном настроении, чем серьезно мыслящему и активному человеку» (Мах, 2003: 5). «Естествоиспытатель-солипсист был бы подобен физику, который усмотрел в термометре основную проблему мира, потому что в настоящее время расширение теплоты не вполне еще изучено. Философ же солипсист похож, как мне кажется, на человека, который перестал поворачиваться только на том основании, что то, что он видит, всегда обращено к нему передней своей стороной» (Мах, 2003: 5). Можно также привести достаточно язвительные суждения Маха о субъективистах, которые доходят до того, что отрицают существование своей собственной жены и того генерала, который наградил их орденом.

Основным же отличием в области методологии науки между первым позитивизмом (философией науки О. Конта, Г. Спенсера и Дж. Ст. Милля) и эмпириокритицизмом (вторым позитивизмом) было четкое осознание представителями второго позитивизма полной несостоятельности методологии индуктивизма как философской основы науки. Вторые позитивисты считали, что индукция не в состоянии выполнять функции не только метода открытия научных законов и теорий, но и метода их доказательства. Они исходили из понимания того, что процесс научного познания на всех его этапах, как на стадии выдвижения научных гипотез, так и на стадии их принятия научным сообществом не является чисто логическим. Поэтому не существует не только логики открытия научных гипотез, но и логики их отбора и принятия. А что же существует? Какими тогда другими факторами регулируются эти процессы? Ответ на этот вопрос вторых позитивистов вполне определен: это социально-психологические, биологические и экономические факторы. Не логика и методология науки, а проблемы психологии научного познания – вот что должно составлять предмет философии науки, ибо только здесь мы можем получить убедительное решение основных эпистемологических проблем науки. Не случайно основная работа Маха в области эпистемологии и философии науки носит название: «Познание и заблуждение. Очерки по психологии исследования».

Итак, мышление, по Маху, как основное средство научного познания неизбежно упрощает и схематизирует чувственные данные, данные эмпирического опыта. И с этой активностью мышления ничего поделаться нельзя, ибо под ней лежит глубокое биологическое оправдание: формирование такого образа реальности, который был бы наиболее удобен, прост и экономичен для человека в его приспособлении к этой реальности. По Маху познание это в своей основе биологически приспособительный процесс, а критериями успешности такого рода процесса выступают такие характеристики как эффективность, полезность и удобство средств репрезентации и кодификации максимально большого объема чувственной информации. А главное достоинство научного познания в том и заключается, что это самый экономный, а значит и самый эффективный из всех возможных способов познания. Именно на это и направлены все используемые наукой средства познания: абстрагирование, моделирование, идеализация, анализ, синтез, классификация, обобщение и самое главное – конструирование научных законов и теорий, этих величайших эпистемологических изобретений человечества, сравнимых по своей биологически-адаптивной значимости разве что с открытием человеком огня и колеса как средств адаптации и практической деятельности.

По Маху использование мышления как средства обработки чувственной информации отнюдь не гарантирует ни обычного человека, ни ученых от ошибок, ибо не существует проторенных дорожек, однозначно и гарантированно ведущих к истине. У мышления есть только один способ формирования нового научного знания: гипотеза, гипотеза и еще раз гипотеза. Мах не апеллирует к интуиции как к средству выдвижения гипотез, для него этот процесс совершается скорее методом проб и ошибок. Ясно, что большая часть из этих проб будет заведомо неудачной и только некоторые в итоге окажутся успешными. И Мах не видит в свершении учеными таких ошибок ничего предосудительного, ибо без них просто невозможен процесс научного познания. Более того, Мах как историк науки резонно замечает, что в науке ошибки ошибкам рознь и что «ошибки иных людей бывают нередко по своим последствиям плодотворнее, чем открытия других» (Микешина, 2006: 553). Это и ошибочное предположение Коперника о круговых орбитах планет, и ошибочное предположение Ньютона об абсолютном характере физического пространства и времени, и ошибочное предположение геометров об евклидовой геометрии как об единственно законной и правильной теории пространства и т.д. и т.п. Поэтому любой ученый, который покушается на ранее принятые научным сообществом гипотезы как безусловно истинные, должен обладать большим интеллектуальным мужеством и запастись большим терпением, чтобы не слышать злобного крика «беотийцев», мнящих себя подлинными носителями истины. В этой связи Мах приводит весьма поучительную историю с отказом всеми ведущими геометрами и физиками в статусе истинной геометрии Лобачевского, которая противоречила аксиомам и теоремам привычной для ученых евклидовой геометрии в целом ряде положений о свойствах реального пространства. Лобачевский тут же был зачислен радетелями геометрической истины в стан выскочек, шарлатанов и лжеученых. И даже великий Гаусс молча, хотя, правда, и сочувственно наблюдал за этой травлей молодого российского ученого, в том числе и со стороны российских ученых. Но у Лобачевского хватило интеллектуального мужества, чтобы не только сформулировать новую геометрию, но и выдержать натиск своих оппонентов, этих, как показало время, «ученых невежд».

Согласно Маху, математическая физика как теория ничем не отличается от геометрии, ибо она также имеет дело с абстракциями и идеализациями чувственного опыта. Мах, правда, не проводит четкого качественного различия между абстракциями и идеализациями, между эмпирическими понятиями и теоретическими понятиями. И это, пожалуй, один из главных недостатков его эпистемологии и философии науки. Для него и те и другие понятия – лишь мысленные схемы чувственного опыта, упрощающие содержание этого опыта, но ничего не добавляющие к нему. Разница между эмпирическими понятиями и теоретическими лишь количественная, а именно: теоретические понятия имеют лишь более отвлеченный и соответственно содержательно более бедный характер по сравнению с эмпирическими понятиями в отношении тех и других к чувственной реальности. И факты и теории, считает Мах, одинаково гипотетичны по отношению к чувственной реальности, будучи ее схемами. Но при этом между ними имеется одно принципиальное и существенное различие: теоретическое знание это более точный и определенный вид знания, чем

эмпирическое. Мах полностью соглашается с Б. Риманом, что « все факты – не необходимо достоверны, а только эмпирически» (Микешина, 2006: 548). Главный же недостаток эмпирического опыта – наличие в нем статистических погрешностей и «случайных уклонений» от реальности при ее чувственном познании. Научные теории являются более точным и логически более доказательным видом знания, чем эмпирическое знание за счет сознательно вводимых умственных упрощений опыта, но еще менее достоверным с точки зрения своей объективной истинности, чем эмпирическое знание. Такова плата теории за большую точность и доказательность теоретического знания. Мах так отмечает это обстоятельство: «Как и физические теории, геометрическая теория более проста и точна, чем то, собственно, что может быть доказано опытом с его случайными уклонениями» (Микешина, 2006: 549). Но самая главная проблема заключается в том, что «разные понятия могут в области, доступной наблюдению, одинаково точно выражать факты. Таким образом, должно отличать факты от умственных образов, которые они возбудили. Последние, то есть понятия, должны быть лишь согласованы с наблюдением, и, кроме того, логически не противоречить друг другу. Эти два требования могут быть, однако, осуществлены многообразно, и отсюда различные системы геометрий» (там же). И, добавим, не только геометрических теорий, но любых научных теорий вообще. Необходимо поставить Маху в заслугу то, что он был один из первых философов науки, кто а) увидел невозможность чисто логического выведения теорий из фактов и б) подчеркнул принципиальную возможность достижения соответствия разных теорий одному и тому же множеству эмпирических данных. Осознание отсутствия взаимно однозначного соответствия между теорией и опытом привело Маха к постановке в качестве одной из самых фундаментальных проблем философии науки – проблеме критериев выбора (отбора) наилучшей среди конкурирующих гипотез.

С чисто логико-методологической точки зрения, считает Мах, научное познание всегда находится в интервале: Г (гипотеза)¹ (начало исследования), Г₂, ..., Г (n) (конец исследования), и никогда не может выйти за рамки этого интервала. Научное познание не только начинается с гипотезы, но и заканчивается гипотезой. Правда, гипотезой более обоснованной, чем первоначальная гипотеза. Конечно, первоначальная гипотеза должна пройти тест, испытание на свою состоятельность. Если она проходит это испытание, то она получает статус обоснованной гипотезы, но и не более того: она все равно остается гипотезой. Мах полностью солидарен здесь с позицией своего современника – выдающегося математика Б. Римана, который так сказал об аксиомах любой геометрии: «Подобно всем фактам и эти факты не необходимы, а только эмпирически достоверны; они – гипотезы» (Микешина, 2006: 548). И окончательные критерии отбора наилучшей из гипотез лежат вовсе не в сфере логики, а в области психологии и адаптационной практики: лучшая гипотеза это наиболее экономная и удобная из эмпирически и логически обоснованных гипотез. Этот методологический критерий отбора наилучшей гипотезы получил впоследствии название принципа простоты Маха.

Мах одним из первых не только сформулировал этот критерий, но и сознательно и последовательно применял его в своей научной практике как методолог и историк науки. Основная идея Маха в решении этой проблемы в значительной степени была определена его взглядом на научное познание как на психологический и биологически приспособительный процесс. Мах считал, что главное требование к этому процессу его максимально возможная и достижимая экономичность. Наука, с этой точки зрения, должна стремиться к возможно более простым моделям организации чувственного опыта, но в то же время максимально информационно емким. Ясно, что эти требования в определенной степени исключают друг друга и поэтому проблема нахождения баланса между простотой модели и ее содержательной информативностью есть главная проблема, которая стоит перед учеными в каждую эпоху. Рекомендация философа науки Э. Маха состояла в следующем: ученые обязаны придерживаться «простейших моделей до тех пор, пока факты не принудят их к усложнению или видоизменению этих предположений» (Микешина, 2006: 550). Но можно ли при стремлении науки к простоте своих моделей надеяться достигнуть среди ученых общезначимости при выработке оценки оптимального характера степени простоты предлагаемых ими моделей, не утонут ли такие оценки в море множества их субъективных предпочтений? Мах пытался дать на этот вопрос оптимистичный ответ. Его аргументы:

научное познание и его динамика определяются не только объектом, но и не только свободой мышления и индивидуальными предпочтениями ученых, но в значительной степени общими практическими интересами ученых и накопленным уровнем научного знания. Хотя реализуются эти общие интересы конечно через индивидуальное творчество ученых и их талант. Но есть еще и взаимодействие ученых как узко дисциплинарное, так и с участием широкой научной общественности и даже философов. Каждый из них вносит свою лепту в общий процесс построения корпуса научного знания в каждую эпоху. Таким образом, Мах здесь явным образом апеллирует к социально-психологическому контексту научного познания как необходимому и важнейшему условию его функционирования и развития. Процесс выдвижения и отбора наиболее приемлемых (то есть наиболее простых и экономных) гипотез и теорий не является по Маху ни логическим, ни индивидуальным психологическим процессом. Это-социально-психологическая и биологически-приспособительная деятельность ученых, имеющая под собой часто определенный практический интерес.

Насколько успешно Маху удалось реализовать свою теорию при оценке реальных познавательных ситуаций в науке своего времени? Ответ: не более, чем наполовину. Сначала об успехах. Главный из них это критика Махом классической механики Ньютона за наличие в этой теории явно излишних и эмпирически непроверяемых понятий абсолютного пространства и абсолютного времени, а потому не имеющих никакого физического, биологического и практического смысла. Мах считает необходимым введение в физику и вообще в естествознание нового принципа – физической относительности. Согласно этому принципу, все физические определения (или по другому – определения всех физических величин) относительны, то есть имеют сугубо относительный смысл, поскольку основаны на сравнении одного тела (или физического свойства) с другим – эталонным. В качестве такого эталонного физического тела для определения пространственных и других физических характеристик реальных предметов в повседневной и практической деятельности человека может служить само тело человека. Неизменность пространственного интервала тел при их движении является для человека «биологически необходимым» (Микешина, 2006: 551), так как наше тело является для нас абсолютной (предпочтительной) системой отсчета, так как от себя в практической и биологически – приспособительной деятельности избавиться невозможно. Хотя чисто абстрактно, в мышлении и фантазии это вполне возможно. Итак, физиологически все свойства реального пространства – неизменны, абсолютны, тогда как физически они только относительны, поскольку значения их величин будут зависеть от того тела, с помощью которого или по отношению к которому они измеряются. На уровне абстрактной математической теории пространство можно мыслить искривленным или имеющим сколь угодно число измерений, но на уровне биологической и практической деятельности пространство всегда мыслится как плоское и трехмерное, что полностью соответствует представлениям евклидовой геометрии. Поэтому, утверждает Мах: если физическая теория, всегда включающая в свой состав геометрические представления и понятия, будет плохо соответствовать фактам, то физик при построении новой теории «охотнее пожертвует менее совершенными понятиями физики, чем более простыми, более совершенными и устойчивыми понятиями геометрии, составляющими самую твердую основу всего его построения» (Микешина, 2006: 551). Впоследствии эту точку зрения поддержит Г. Рейхенбах, выдвигая ее как аргумент против общей теории относительности Эйнштейна, в которой утверждался искривленный характер реального физического пространства. Чисто логически, утверждал Мах, такого построения исключить нельзя, но такая теория была бы « столь чудовищно противоположна всему, к чему мы до сих пор привыкли», что появление такой физической теории нельзя признать вероятным. Но Эйнштейн, как известно, поступил с точностью до наоборот по отношению к позиции Рейхенбаха и Маха, и в 1916 году создает свою общую теорию относительности, предсказания которой уже в 1919 году получили блестящее экспериментальное подтверждение. В этой теории, как, впрочем, уже и в частной теории относительности, Эйнштейн жертвует простотой геометрических представлений для того, чтобы сохранить при этом простоту физических допущений и обеспечить единство физического знания (Эйнштейн, 1967). Таким образом, методологическая рекомендация Маха в данном случае явно не сработала. Точно также исторически не оправдался вердикт Маха и в отношении

молекулярно-кинетической теории газов Л. Больцмана, которую Мах также забраковал по методологическим соображениям как несостоятельную. Мах полагал, что явно не экономично вводить в научную теорию понятия атомов и молекул, которые не имеют никакого содержательного коррелята в чувственной реальности, то есть являются принципиально не наблюдаемыми сущностями, наподобие различных философских и религиозных субстанций, а именно такими были в его время понятия атома и молекулы. Мах был против введения в состав научного знания чисто теоретических понятий, которые были обозначением не эмпирических, а идеальных объектов. Исключением для него была здесь только одна научная теория – арифметика, которую он в отличие от геометрии рассматривал вместе с Гауссом и Риманом как чисто априорную область математического знания. В этой связи Мах приводит слова Гаусса: «Мы должны смиренно признать, что хотя число есть исключительно продукт нашего ума, пространство есть реальность и вне нашего ума, которой мы не можем всецело приписывать законы а priori» (Микешина, 2006: 548). История с методологическими рекомендациями Маха подняла глубочайшую философскую проблему науки: имеем ли мы вообще право онтологизировать (объективировать) содержание научных теорий или нет, и если да, то все содержание теории или только какую-то его часть. Эта проблема до сих пор не получила в философии науки сколько-нибудь ясного и однозначного ответа. Но неудачные рекомендации Маха все больше подталкивали философов и ученых к отрицательному ответу на поставленный вопрос о правомерности объективации содержания научных теорий, то есть вели их к чисто инструменталистской трактовке роли теоретических понятий и научных теорий в научном познании. С этой позиции цель научных теорий в одном – в экономной и доказательной репрезентации эмпирического знания, в объяснительной и предсказательной функции теории по отношению к имеющемуся множеству фактов. Теория не есть описание объективной реальности, а лишь инструмент, средство, способ организации эмпирического материала. И ее ценность – ценность чисто организационного свойства. Любой инструмент подходит, любая теория хороша, если она успешно выполняет свои организационные функции. Ясно, что при одном множестве фактов может быть хорош один инструмент, тогда как при другом множестве фактов – совсем другой. И ученый должен легко расставаться со старой теорией и конструировать новую теорию, если старая теория начинает давать сбой при попытках втиснуть новые факты в ее организационные схемы. Мах не сделал этого шага в сторону чисто инструменталистского предназначения теорий, но этот шаг сделает другой представитель второго позитивизма известный французский физик и математик П. Дюгем, написавший на эту тему известную книгу «Физическая теория, ее цель и строение» (1906 г.).

Каково было отношение к философии науки второго позитивизма со стороны ученых, современников этой философии. Оно было неоднозначным, как, впрочем, и по отношению ко всякой другой философии научного познания. Так, например, Эйнштейн в своих «Автобиографических заметках» (1949 г.) с большой похвалой отзываясь о влиянии идей Маха на формирование его методологической позиции как ученого. «Эрнст Мах в своей «Истории механики» потряс эту догматическую веру в механику как основу всякого физического мышления. На меня, студента, эта книга оказала глубокое влияние именно в этом отношении. Я вижу действительное величие Маха в его неподкупном скепсисе и независимости. В мои молодые годы на меня произвела также сильное впечатление и гносеологическая установка Маха, которая сегодня представляется мне в существенных пунктах несостоятельной: именно он, Мах, недостаточно подчеркнул конструктивный и спекулятивный характер всякого мышления и, в особенности, научного мышления. Вследствие этого он осудил теорию как раз в тех ее местах, где «конструктивно-спекулятивный характер ее выступает неприкрыто, например, в кинетической теории» (Эйнштейн, 1967: 152). Конечно же, во второй половине цитаты сказывается осознание Эйнштейном своей особой методологической позиции, которую можно назвать конструктивизмом.

Центральной методологической проблемой науки на рубеже XIX-XX веков становится проблема конструктивной роли абстрактного мышления в опытных науках и, в связи с этим, на первый план выходит проблема оценки научных теорий, их статуса, значения, способа формирования и т.д. Даже вопрос о том, дает ли нам опыт действительные знания о мире, есть не что иное, как эпифеномен основной методологической проблемы того времени –

проблемы конструктивной роли логического мышления. Произошел крах созерцательной концепции познания, свойственной классическому периоду развития науки, поэтому поиски новой модели субъектно-объектных отношений оказались в центре методологических изысканий не только профессиональных философов, но и крупных естествоиспытателей.

Выражение “выдающийся ученый” в данную эпоху означало также и “философствующий ученый”, примером чему служит огромная плеяда известных ученых того времени. Эйнштейн недаром упоминает молекулярно-кинетическую теорию теплоты Больцмана, как одну из первых теорий, в которой произошел отказ от того старого представления, согласно которому связь понятий та же самая, что и связь вещей, т.е. характеристик самой действительности.

На переоценку соотношения знания и опыта существенно повлияла электродинамика Максвелла. Ядром этой теории была не некая наглядная механическая модель, а система уравнений, другими словами, математическая конструкция. Максвелл отнесся к математическим средствам своей теории как к средству синтеза экспериментального материала. Поэтому он нередко нарушает каноны математической строгости, математической правильности, которые были сформированы в математике прошлого, в математике классического периода развития науки. Отсюда очень интересное явление: теория электродинамики Максвелла встретила критику с противоположных позиций. Во Франции того времени существовала школа рационалистически мыслящих физиков, одним из представителей которых был и Анри Пуанкаре. С их точки зрения электродинамика Максвелла неудовлетворительна как раз потому, что недостаточно строга в математическом отношении. Достаточно точно эту ситуацию обрисовал итальянский методолог и историк науки Марио Льюцци. “Возражения, которые выдвигались против теории электричества Максвелла, были многочисленны и относились как к фундаментальным понятиям, положенным в основу теории, так и, может быть, еще в большей степени, к той, слишком свободной манере, которой Максвелл пользуется при выводе следствия из нее” (Льюцци, 1970: 153). Максвелл шаг за шагом строит свою математическую теорию “с помощью ловкости пальцев”, как удачно выразился Пуанкаре, имея в виду те логические натяжки, которые иногда позволяют себе ученые при формулировке новых теорий. Когда в ходе аналитического построения Максвелл наталкивается на очевидные противоречия, он, не колеблясь, преодолевает их с помощью обескураживающих вольностей. Например, ему ничего не стоит исключить какой-нибудь член, заменить неподходящий знак выражением обратным, подменить значение какой-нибудь буквы. На тех, кто восхищался непогрешимыми логическими построениями электродинамики Ампера, теория Максвелла должна была производить неприятное впечатление. Физикам не удалось ее привести в порядок, т.е. освободить от логических ошибок и непоследовательностей. Но, с другой стороны, они не могли отказаться от теории, которая органически связывала оптику с электричеством, поэтому в конце прошлого века крупнейшие физики придерживались тезиса, выдвинутого в 1890 году Герцем. Его суть заключалась в том, что раз рассуждения и подсчеты, с помощью которых Максвелл пришел к своей теории электромагнетизма, полны ошибок, то примем шесть уравнений Максвелла как гипотезу, как постулаты, на которые и будет опираться вся теория электромагнетизма. Главное в теории Максвелла – это сами уравнения Максвелла.

Если говорить о классической форме построения теорий и о роли математики в прежних теориях, то положение здесь было следующее: сумма экспериментов и наблюдений обобщалась в виде некоторой модели. Считалось, что модель соответствует сущности, а эксперимент и наблюдение – это результат явлений, которые лишь выражают сущности, поэтому теоретическая модель – это то, о чем по существу говорит эксперимент или наблюдение. То, что модели были механическими, это рассматривалось не как господство парадигмы механицизма естествознания того времени, а как результат того, что мир в своей основе механистичен. Нужно признать, что до сих пор многие из нас, по крайней мере, психологически, не могут преодолеть данной модели.

Теперь ситуация в науке в корне меняется. Оказывается, что основания теорий теперь уже не обязательно должны вытекать из результатов эксперимента и наблюдения, а могут приниматься как постулаты. Для эмпирически мыслящих ученых и философов это абсолютно неприемлемая позиция. С точки зрения рационалистов и математиков теория

Максвелла тоже скандальна и парадоксальна. Если строится математическая модель, то она должна отвечать всем требованиям математической модели. Нет математической строгости – нет математической теории. Для Максвелла математические построения оказались каким-то материалом, из которого можно делать все, что хочется. Он поступал с этими построениями так же, как скульптор с куском глины. Для него математические построения оказались лишь способом моделирования некой физической действительности, а не средством выражения ее сущности.

Таким образом, изменение сущности физической теории, её математизация, отказ от наглядно-созерцательного характера онтологии физической теории и признание в качестве ее основных источников не эксперимент и наблюдение, а конструктивное мышление, – всё это привело к существенным сдвигам в методологическом сознании науки XX века.

Если Ньютон чистосердечно верил, что Господь Бог позволил ему увидеть закон всемирного тяготения и он, Ньютон, лишь его сформулировал, то, с точки зрения Эйнштейна, Господь Бог позволил ему, Эйнштейну, сконструировать какую-то совокупность положений, которые могут служить основанием для научной теории. Увидеть и сконструировать – это совершенно разные вещи. В одном случае ученый – это провидец, в другом случае ученый – это, прежде всего, творчески мыслящий теоретик и, при том, весьма изобретательный. В одном случае – усидчивость, терпение, упорство, наблюдательность; в другом случае конструктивные способности в своем высшем проявлении – гениальности.

Наглядное представление отношений, которые выражены в уравнениях Максвелла, невозможно. Вот что по этому поводу писал Пуанкаре: “Открывая том Максвелла, француз там ожидает найти единую теорию, столь же логичную и столь же строгую как физическая оптика, основанная на гипотезе эфира. В таком случае его ждет, однако, разочарование. Максвелл не дает механического объяснения электричеству и магнетизму. Он ограничивается тем, что доказывает возможность такого объяснения” (Лебедев, 2014: 154).

Однако, эта новая постановка вопроса о соотношении теории и опыта, в целом прошла мимо махизма. Скорее, второй позитивизм оказался знаменем той части естествоиспытателей, которые пытались спасти наглядность как основу физической теории. Мах критикует классическую механику Ньютона, в частности, ее понятия абсолютного пространства и абсолютного времени именно за их разрыв с эмпирическим опытом, с физической наглядностью. Он пытался доказать, что все, что не может быть редуцировано к данным ощущений, должно быть исключено из физики. Тем самым он выступал против новой методологии реальной науки, выступая по существу защитником старой методологии науки, методологии естествознания классического периода его развития. Но главным возражением против эмпириокритицизма со стороны ряда правоверных эмпиристов было их недовольство тем, что Мах и его последователи сводили проблемы философии науки к проблемам психологии научного познания. Почему на их взгляд это плохо? Во-первых, потому, что язык психологии науки и её понятия очень не строгие и явно уступают в этом отношении языку самих развитых естественных наук, которые интерпретируют с помощью нестрогих психологических понятий. А во-вторых, эмпириокритики, увлекшись психологическим анализом научной деятельности, прошли мимо такого нового и фундаментального феномена как математическая логика. Математическая логика не просто пришла на смену старой формальной логике с ее психологизмом, но и предложила такой же строгий язык анализа логических процедур и анализа научного языка в целом, какой существует только в математике. В начале XX века в философии науки постепенно складывается третья волна позитивизма – логического позитивизма или неопозитивизма, основу которого составила попытка построить философию науки как логику и методологию науки, которая по своей строгости не должна уступать даже математическому знанию. Одним из значимых вариантов решения проблемы научного метода во втором позитивизме стал конвенционализм (Лебедев, Коськов, 2013, 2014), одним из основателей и активных проводников идей которого был гениальный математик и физик конца 19 в. – начала 20 в. Анри Пуанкаре.

3. Конвенционализм А. Пуанкаре

Занимаясь преимущественно математикой и математической физикой, Пуанкаре предложил новую в истории философии науки, а именно конвенционалистскую трактовку

природы математического знания, полагая математические суждения и аксиомы разновидностью допущений, зависящих от ценностно-психологических установок ученого. Системы аксиом, лежащие в основе тех или иных математических теорий, являются, как утверждал Пуанкаре, результатом творческой, конструирующей способности познающего субъекта. Математик сам «... творит факты этой науки, или, скажем иначе, их творит его каприз» (Пуанкаре, 1910: 17). Основанием предпочтения одной системы аксиом другой Пуанкаре считал ее "удобство" или "полезность". Под "удобством" понималось достижение с помощью данной теории некоторой научной цели, например, решение задачи наиболее простым, экономичным или более быстрым способом. На в принципе свободную деятельность математика в выборе какой-либо аксиоматической системы налагается лишь одно важное ограничение – недопущение в ней логических противоречий: «Самый выбор остается свободным и ограничен лишь необходимостью избегать всякого рода противоречия» (Пуанкаре, 1906: 58).

Кроме того, в отличие от логицистов (Рассел, Уайтхед, Кутюра и др.) и примитивного конвенционалистского понимания природы математических аксиом и суждений, Пуанкаре признавал существование в математике некоторых интуитивных истин, с необходимостью навязываемых мышлению всякого математика, лишь только он начинает заниматься доказательством. Согласно Пуанкаре, наряду с произвольно принятыми определениями, имеющими статус "чистых конвенций", в математике огромную роль играют некоторые интуитивно усматриваемые очевидности – истины, носящие общезначимый характер (аксиома математической индукции, интуиция чистого числа и т.п.). Это ограничивает возможность полной логизации математики, превращение ее в набор произвольных конвенций и допущений. Но одновременно признание таких общезначимых интуитивных истин в математике явно ограничивает и чисто конвенционалистскую трактовку математического знания.

При этом Пуанкаре проводил четкое различие между характером истин двух качественно различных разделов математики, лежащих в ее основании: истин арифметики и истин геометрии. Согласно Пуанкаре, в отличие от аксиом арифметики, аксиомы геометрии не являются интуитивно постигаемыми самоочевидными истинами, а имеют характер скрытых дефиниций, т.е. являются, в конечном счете, конвенциями: «... геометрические аксиомы не представляют собой ни математических суждений а priori, ни фактов опыта. Они суть конвенции...» (Пуанкаре, 1906: 58). Он подчеркивает интеллектуально-игровой характер этих конвенций, т.к. они «являются созданием свободного творчества нашего разума, который в данной области не знает никаких препятствий. Тут он может утверждать, т.к. он же и делает себе предписания... Эти предписания имеют значение для нашего познания, которое без них было бы невозможно; но они не имеют значения для природы» (Пуанкаре, 1906: 6-7). Критерием принятия той или иной системы аксиом геометрии являются соображения прагматического удобства: «Если теперь мы обратимся к вопросу: является ли эвклидова геометрия истинной, – то найдем, что он не имеет смысла. Это было бы все равно, что спрашивать, правильна ли метрическая система в сравнении со старинными мерами? Или: вернее ли декартовы координаты, чем полярные? Одна геометрия не может быть более истинной, чем другая: она может быть только более удобна» (Пуанкаре, 1906: 58).

Вышеприведенные высказывания Пуанкаре убедительно демонстрируют конвенционалистский характер его воззрений на природу геометрических аксиом. Впрочем, они вполне относимы и к его пониманию фундаментальных положений физики. Однако в работах французского мыслителя имеется ряд суждений, которые не согласуются с доктриной ортодоксального конвенционализма. Пуанкаре часто подчеркивал, что научно значимые конвенции геометрии находятся в определенном соответствии со свойствами той действительности, к которой они применяются. Он писал, что «если бы перенести нас в некоторый мир (который я называю неэвклидовым...), то мы были бы вынуждены усвоить себе и некоторые другие конвенции» (Пуанкаре, 1906: 9). Несколько смягчая позицию конвенционализма, Пуанкаре утверждает, что свобода мышления царит лишь в момент формулирования тех или иных геометрических аксиом, устанавливаемых математиками без попыток их усмотрения в окружающем мире; в этом смысле аксиомы и называются конвенциями. Но последующая научная значимость аксиом, по мнению Пуанкаре,

во многом будет зависеть от того, насколько они соответствуют известной науке реальности.

Уточняя свою позицию, он разделяет мнение, согласно которому критерий удобства, на основе которого происходит выбор той или иной системы аксиом, не является исключительно субъективным удобством, а определяется более или менее точным соответствием природе. На это счет у Пуанкаре есть недвусмысленные высказывания: «Эвклидова геометрия удобнее тем, что она достаточно точно соответствует свойствам естественных твердых тел – тел, к которым приближаются члены нашего организма и наши глаза и из которых мы строим наши измерительные приборы» (Пуанкаре, 1906: 59).

Можно оспаривать мнение Пуанкаре о том, что «эвклидова геометрия есть и остается более удобной» в смысле наиболее полного соответствия свойствам природных тел, но можно вполне согласиться с ним, что эта геометрия основывается не на произвольных допущениях, а на таких соглашениях, которые приблизительно верно соответствуют свойствам мира, в котором живет человек.

Учение Пуанкаре о конвенциональном характере геометрических аксиом несомненно явилось той плодотворной почвой, на которой вырос конвенционализм как общая методологическая позиция. Однако, наряду с высказываниями, которые разделяет любой радикальный конвенционалист, у Пуанкаре встречаются положения, которые нельзя оценить как строго конвенционалистские.

Заслугой Пуанкаре является то, что он впервые в философии и методологии науки остро поставил вопрос о роли конвенций в науке, в частности, в геометрии. Но для него нет ясности в вопросе об отношении конвенционально принятых аксиом к реальности. Он не смог разрешить этой проблемы. Как верно отмечал В.Н. Кузнецов, «подчеркнув наличие конвенций в начале геометрического познания, он не смог показать, каким образом в ходе своего развития оно наполняется объективным содержанием, свободным от условности и исключаяющим всякую произвольность» (Лебедев, 2014: 110).

И взгляды Пуанкаре становятся более взвешенными и тонкими, когда он переходит при анализе природы научного знания от математики к физике. Не отрицая конвенциональный характер аксиом и принципов физических теорий, Пуанкаре заявляет, что «постулаты эти сводятся, в конце концов, к простым конвенциям. Эти конвенции мы вправе устанавливать, так как заранее уверены, что никакой опыт не окажется с ними в противоречии» (Пуанкаре, 1906: 140).

Но, добавляет при этом Пуанкаре: «Такие конвенции, однако, вовсе не абсолютно произвольны, они вовсе не являются созданием нашей прихоти. Мы усваиваем их только потому, что известные опыты показали нам все их удобство» (Пуанкаре, 1906: 140). В другом месте, говоря о необходимости этих конвенций, Пуанкаре замечает: «Эти предписания необходимы для нашей науки, которая была бы без них невозможна; они не необходимы для природы. Следует ли отсюда, что предписания эти произвольны? Нет, тогда они были бы бесполезны. Опыт сохраняет за нами нашу свободу выбора, но он руководит выбором, помогая нам распознать наиболее удобный путь» (Пуанкаре, 1906: 6).

Каким образом Пуанкаре понимает тот опыт, который обеспечивает руководство в выборе того или иного теоретического соглашения и который отвергает тот или иной постулат как неудобный (или принимает в качестве удобного)? В структуре опыта Пуанкаре выделяет элементы двух качественных родов: факты «сырые» («голые») и факты «научные». «Сырой» факт Пуанкаре рассматривает как чувственное и сугубо индивидуальное восприятие человеком какого-нибудь явления, например, темноты; это придает данному факту черты произвольности. Но следующая за этим речевая характеристика восприятия («становится темно») стирает собственно индивидуальные моменты в нем, она может служить обозначением для множества однотипных восприятий различных людей. Выраженный в речи факт становится уже доступным для оценки в качестве истинного или ложного. Речевое выражение и производимая при этом верификация и означают, согласно Пуанкаре, процесс превращения «сырого» факта в «научный». Между ними существует преобладание, но «научный» факт более достоверен, чем «сырой», ибо выражение в речи и процедура проверки устранили в нем произвольность, присущую «сырому» факту.

Обращая внимание на то, что при переходе от обыденного опыта к научному знанию сохраняется некий общий для обоих видов опыта неизменяющийся элемент (инвариант), он так характеризует его сущность: «Инвариантные законы суть соотношения между

"сырыми" фактами – тогда как соотношения между "научными" фактами всегда остаются в зависимости от известных конвенций» (Пуанкаре, 1906: 173). Здесь важно отметить следующее. Во-первых, тезис об инвариантных законах как связях "сырых" фактов по сути дела является признанием того, что в самой природе существует постоянные устойчивые связи явлений, которые воспроизводятся сначала чувственным познанием, а затем получают теоретическую форму выражения в физической науке. Во-вторых, Пуанкаре утверждает, что "научные" факты, являясь языковой обработкой "первоначальных впечатлений", оказываются в достаточной степени связанными теми соглашениями, которым подчиняются ученые с принятием определенного научного языка, например, языка какой-либо теории. Таким образом, согласно Пуанкаре "научный" факт конвенционален в степени, прямо пропорциональной степени языковой обработки исходного "сырого" факта. Научный факт, так сказать, «наследует» формы соглашений той теории, которая призвана описать первоначальный "сырой" фактический материал. Из вышесказанного можно сделать важный вывод, касающийся особенностей той конвенционалистской версии, которую развивал Пуанкаре. Для него не только теоретические принципы науки имеют характер условных соглашений – конвенций (хотя необходимо еще раз подчеркнуть, что согласно Пуанкаре эта условность не абсолютно произвольна), но и эмпирические высказывания науки (научные факты) – также. Следует иметь в виду, что те крайние конвенционалистские высказывания, которые мы часто встречаем у Пуанкаре, объясняются его скрытой полемикой с эмпиризмом и индуктивизмом, имевших признание среди многих естествоиспытателей того времени. В отличие от явно упрощенной эмпирико-индуктивистской интерпретации реального процесса научного познания Пуанкаре старался подчеркнуть более сложный характер отношения между эмпирическим и теоретическим уровнем научного знания. Правда при этом в совершенно позитивистском духе Пуанкаре утверждал, что вопросы о «подлинной реальности» вообще должны быть исключены из научного обихода: «... они не просто не разрешимы, они иллюзорны и лишены смысла» (Лебедев, Коськов, 2009: 195). Что наука «может постигнуть», – добавляет Пуанкаре, – так это не вещи сами в себе, как думают наивные догматики, а лишь отношения между вещами; и вне этих отношений нет познаваемой реальности» (Пуанкаре, 1906: 8). В последнем утверждении есть доля истины: наука действительно познает, и притом все в большей степени, отношения между вещами. Но эта частная истина превращается в заблуждение, когда она противопоставляется другой, более общей и полной истине: через познание отношений познаются не только отношения между вещами, но и сами вещи, ибо отношение – это вполне объективная характеристика вещи, именно в отношениях раскрываются присущие вещам свойства и качества (Уемов, 1963: 67).

Нельзя сказать, что Пуанкаре отрицал объективную ценность науки и научных знаний, что он не пытался найти в знании объективное содержание. Пуанкаре часто подчеркивал, что отношения между вещами, которые как раз и изучает наука, носят объективный характер. В то же время последовательно эту линию ему выдержать не удалось.

Таким образом, в работах Пуанкаре, посвященных анализу структуры и развития научного знания, был поднят ряд новых проблем методологии науки. В результате анализа этих проблем Пуанкаре пришел к созданию конвенционалистской эпистемологии и методологии науки (Лебедев, Коськов, 2009). Со временем ее идеи получили широкое распространение среди ученых и философов науки, а отдельные ее положения стали просто «расхожими истинами» в умах естествоиспытателей. Популярность идей этого мыслителя отчасти объясняется не только его высочайшим авторитетом как математика и физика, но и несомненным талантом философа науки. Созданную им конвенционалистскую методологию науки Пуанкаре распространил не только на теоретический, но и на эмпирический уровень научного познания. Согласно Пуанкаре, в ходе осуществления процесса научного познания снизу имеет место детерминация научных конвенций "сырыми" фактами и инвариантными связями этих фактов, а сверху – синтетическими суждениями априори, интуицией и требованиями законов логики. Указанные факторы и условия осуществления процесса научного познания существенно ограничивают произвольность в принятии научных конвенций. Но еще более ограничивают характер научных конвенций, несомненно, неизбежного и необходимого компонента процесса

научного познания (и здесь А. Пуанкаре был, безусловно, прав) требования практического применения научного знания, критерий, важность которого оказалась явно недооцененной в концепциях методологии науки как Э. Маха, так и А. Пуанкаре.

Литература

- Лебедев, 2014 – Лебедев С.А. Курс лекций по философии науки. М.: Издательство МГТУ им. Н.Э. Баумана. 2014.
- Лебедев, 2014 – Лебедев С.А. Философия научного познания: основные концепции. М.: Московский психолого-социальный университет. 2014.
- Лебедев, 2016 – Лебедев С.А. Проблема субъекта и объекта в научном познании // *Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия*. 2016. №1. С. 19-26.
- Лебедев, Коськов, 2009 – Лебедев С.А., Коськов С.Н. Конвенционализм как синтез рациональности и антропологичности научного знания // *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия*. 2009. № 5. С. 93-98.
- Лебедев, Коськов, 2013 – Лебедев С.А., Коськов С.Н. Конвенционалистская эпистемология // *Вестник Московского университета, серия 7: Философия*. 2013, №2. С. 13-34.
- Лебедев, Коськов, 2014а – Лебедев С.А., Коськов С.Н. Конвенции и консенсус в контексте современной философии науки // *Новое в психолого-педагогических исследованиях*. 2014. № 1. С. 7-13.
- Лебедев, Коськов, 2014б – Лебедев С.А., Коськов С.Н. Эпистемология и философия науки: классическая и неклассическая. М.: Академический проект. 2014.
- Льоци, 1970 – Льоци М. История физики. М., 1970.
- Мах, 2003 – Мах Э. Познание и заблуждение. М., 2003.
- Пуанкаре, 1906 – Пуанкаре А. Наука и гипотеза. СПб, 1906.
- Пуанкаре, 1906 – Пуанкаре А. Ценность науки. М.. 1906.
- Пуанкаре, 1910 – Пуанкаре А. Наука и метод. Одесса. 1910.
- Уемов, 1963 – Уемов А.И. Вещи, свойства, отношения. М., 1963.
- Философия науки, 2006 – Философия науки. Хрестоматия. Отв. ред.-сост. Л.А. Микешина. М., 2006.
- Эйнштейн, 1967 – Эйнштейн А. Автобиографические заметки / Собрание научных трудов. Т.4. М., 1967.
- Lebedev, 2018 – Lebedev S.A. The problem of scientific method in the first positivism // *Voprosy filosofii i psikhologii*. 2018, 5(1): 24-36.

References

- Einshtein, 1967 – Einshtein A. (1967). Avtobiograficheskie zametki [Autobiographical notes]. Sobranie nauchnyh trudov. T.4. M. [in Russian]
- Lebedev, 2014 – Lebedev S.A. (2014). Filosofija nauchnogo poznaniya: osnovnye koncepcii [Philosophy of scientific knowledge: basic concepts]. M.: Moskovskij psihologo-social'nyj universitet. [in Russian]
- Lebedev, 2014 – Lebedev S.A. (2014). Kurs lekcij po filosofii nauki [Course of lectures on the philosophy of science]. M.: Izdatel'stvo MGTU im. N.E. Bauman. [in Russian]
- Lebedev, 2016 – Lebedev S.A. (2016). Problema sub'ekta i ob'ekta v nauchnom poznanii [The problem of subject and object in scientific knowledge]. *Vestnik Tverskogo gosudarstvennogo universiteta. Serija: Filosofija*, 1: 19-26. [in Russian]
- Lebedev, 2018 – Lebedev S.A. (2018). The problem of scientific method in the first positivism. *Voprosy filosofii i psikhologii*, 5(1): 24-36.
- Lebedev, Kos'kov, 2009 – Lebedev S.A., Kos'kov S.N. (2009). Konvencionalizm kak sintez racional'nosti i antropologichnosti nauchnogo znaniya [Conventionalism as a synthesis of rationality and anthropology of scientific knowledge]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Serija 7: Filosofija*, 5: 93-98. [in Russian]
- Lebedev, Kos'kov, 2013 – Lebedev S.A., Kos'kov S.N. (2013). Konvencionalistskaya epistemologiya [Conventional epistemology]. *Vestnik Moskovskogo universiteta, serija 7: Filosofija*, 2: 13-34. [in Russian]
- Lebedev, Kos'kov, 2014 – Lebedev S.A., Kos'kov S.N. (2014). Konvencii i konsensus v

kontekste sovremennoj filosofii nauki [Conventions and consensus in the context of modern philosophy of science]. *Novoe v psihologo-pedagogicheskikh issledovanijah*, 1: 7-13. [in Russian]

Lebedev, Kos'kov, 2014b – Lebedev S.A., Kos'kov S.N. (2014). Epistemologiya i filosofiya nauki: klassicheskaya i neklassicheskaya [Epistemology and philosophy of science: classical and non-classical]. M.: Akademicheskij proekt. [in Russian]

L'occi, 1970 – L'occi M. (1970). Istorija fiziki [History of physics]. M. [in Russian]

Mah, 2003 – Mah E. (2003). Poznanie i zabluzhdenie [Cognition and delusion]. M. [in Russian]

Puancare, 1906 – Puancare A. (1906). Cennost' nauki [The Value of science]. M. [in Russian]

Puancare, 1906 – Puancare A. (1906). Nauka i gipoteza [Science and hypothesis]. SPb. [in Russian]

Puancare, 1910 – Puancare A. (1910). Nauka i metod [Science and method]. Odessa. [in Russian]

Uemov, 1963 – Uemov A.I. (1963). Veshhi, svojstva, otnoshenija [Things, properties, relationships]. M. [in Russian]

Проблема научного метода во втором позитивизме

Сергей Александрович Лебедев ^{a,*}, Сергей Николаевич Коськов ^b

^aМосковский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Российская Федерация

^bОрловский государственный университет им. И.С. Тургенева, Российская Федерация

Аннотация. В 70-х годах XIX века на смену первому позитивизму в философии естествознания пришел второй позитивизм, главными представителями которого были известный австрийский физик и историк науки Э. Мах и выдающийся французский математик и физик А. Пуанкаре. Преемственность второго позитивизма по отношению к первому заключалась в двух моментах. Во-первых, в отрицании научного характера всей классической («метафизической») философии (от Платона до Гегеля и др.), а, во-вторых, в эмпиристском истолковании природы и содержания научного познания. Главных отличий между первым и вторым позитивизмом было также два: во-первых, представители второго позитивизма считали, что в науке не существует чистого эмпирического знания, никак не зависящего от какой-либо теории, и во-вторых, что возможна логика открытия и доказательства научных законов и теорий. Согласно представителям второго позитивизма процесс открытия научных законов является не логическим, а психологическим процессом, где решающую роль играют опыт, интуиция и творческий потенциал ученого. А, во-вторых, и процесс принятия научных гипотез не регулируется чисто методологическими правилами, а является либо продуктом конвенции ученых (А. Пуанкаре), либо регулируется соображениями экономии мышления, когда при одинаковой объяснительной силе научных гипотез предпочтение отдается наиболее простой из них в содержательном плане. Однако, явная недооценка представителями второго позитивизма роли методологического регулирования в процессах открытия и обоснования научного знания имела своим неизбежным следствием чрезмерную субъективизацию процесса научного познания и отрицание его закономерного характера (внутренней логики развития научного знания), а также ее объективной детерминации (объектом исследования и социальным контекстом познания).

Ключевые слова: эмпириокритицизм, конвенционализм, принцип простоты, интуиция, проблема выбора гипотезы, психология научного познания, субъект научного познания.

* Корреспондирующий автор

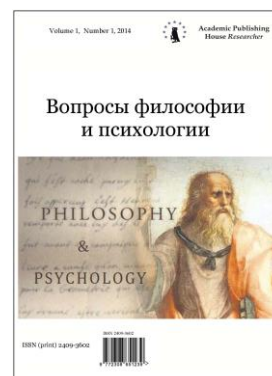
Адреса электронной почты: saleb@rambler.ru (С.А. Лебедев)

Copyright © 2019 by Academic Publishing House Researcher s.r.o.



Published in the Slovak Republic
Voprosy filosofii i psikhologii
Has been issued since 2014.
E-ISSN 2414-0856
2019, 6(1): 50-59

DOI: 10.13187/vfp.2019.1.50
www.ejournal20.com



Opposition «Human and Technology» as a Problem of Modern Philosophy

Natalya N. Rostova^{a, *}

^a Lomonosov Moscow State University, Russian Federation

Abstract

The article analyzes the problem of the relationship between human and technology in the modern world. The modern situation is characterized by the fact that the development of technology makes our lives not just convenient or comfortable, but changes the person. The status of a person today is questioned: is there something uniquely human that cannot be replaced by a machine or an algorithm? The author investigates the attitude to this problem in three spheres – religion, philosophy and art. Religion shows a tendency to hide the mystical space in favor of the digital. Art, distancing itself from philosophy, is not able to work with such fundamental problems as the relationship between human and artificial intelligence, the creator and the program. Western philosophy today, taking the position of anti-anthropocentrism, moves along the path of removing the boundaries between human and non-human, including between human and technology. The author examines in detail the logic of removing these boundaries on the example of the philosophy of Nancy and Simondon. Russian philosophy, remaining on the positions of anthropocentrism, draws a clear line between human and technology, conceptualizing the difference between consciousness and intelligence. The author comes to the conclusion that modern technology is a voluntary refusal of a person from himself.

Keywords: human, technique, consciousness, intelligence, algorithmic aesthetics, digitalization, anthropocentrism, J.-L. Nancy, J. Simondon, V. Pelevin.

Техника есть последняя любовь человека, и он готов изменить свой образ под влиянием предмета своей любви.
Н. Бердяев

Ровно пятьдесят лет тому назад Мартин Хайдеггер говорил о том, что мы вступаем в эру планетарной техники. И никто не может предвидеть, чем она станет (Хайдеггер, 1969). Сегодня нас окружают не умные люди, а умные дома, умные города и умные фонари. В расчете на комфорт мы с удовольствием передаем свои базовые способности машине, которая за нас помнит, считает, проводит аналитические операции, прокладывает маршруты, оповещает, находит нужные товары и друзей. Интернет вещей становится нашим естественным способом существования. Мы готовы окружить себя датчиками в надежде улучшить здоровье, рационализировать затраты, обезопасить свою жизнь и сделать ее более удобной. Развитие искусственного интеллекта превращается в главную

* Corresponding author
E-mail addresses: nnrostova@yandex.ru (N.N. Rostova)

стратегическую задачу государств, таких, например, как Китай, сравнимую по своему пафосу и масштабам с задачей освоения космоса для СССР и США в недавнем прошлом.

Однако радикальность сегодняшних изменений состоит в том, что вместе с технологическим прорывом меняемся мы сами. Мы отныне не наблюдатели перемен, но их продукт. Как говорит Клаус Шваб, называющий современную ситуацию четвертой технологической революцией, само понятие «быть личностью» сегодня меняет свое содержание: «четвертая промышленная революция, - пишет он, - изменяет не только то, что мы делаем, но и то, кем мы являемся» (Шваб, 2018: 159). Это замечание Шваба примечательно, ведь, как правило, вопрос о современной технике сводится к вопросу о балансе между удобством и безопасностью, с одной стороны, и неприкосновенностью частной жизни, с другой (Гринфилд, 2018). Однако эти темы второстепенны по отношению к главной проблеме – антропологической трансформации. Проблема не в том, как техника меняет нашу жизнь и достойны ли мы ее благ, а в том, что статус человека сегодня поставлен под вопрос. Есть ли что-то уникально человеческое, на что не способна машина?

Впрочем, обозначив антропологический аспект и сказав о том, что сегодня стирается грань между человеком и машиной, Шваб ограничивается риторикой прогресса. Технологическая революция, говорит он, способна преобразовать и даже улучшить человека, расширить его права и возможности, изменить мир к лучшему в целом. На пути ее стоят лишь этические ограничения и косность определенных слоев населения. Представителей последних Шваб характерно называет «неудачниками», сторонников же изменений – «победителями» (Шваб, 2018: 160). Квалифицируя отношения между ними как борьбу, Шваб явно не рассматривает ее как реальную проблему, ибо, несмотря на то, что сегодня только 43 % населения земного шара подключены к интернету, по авторитетным прогнозам, приводимым Швабом, уже в 2025 году эта доля увеличится до 90 %. Шваб уверен, что четвертая технологическая революция ориентирована на человека, его смущает лишь то, что в свете всеобщей прозрачности «оплошности» частной жизни могут стать всеобщим достоянием. Его волнуют цифровые платформы для государственных функций, социальной коммуникации, личной информации, однако он ничего не говорит о последствиях и пределах процесса цифровизации. Есть ли что-то, для чего невозможна цифровая платформа? И что происходит тогда, когда необъективируемое объективируется?

У философии, религии и искусства есть свои ответы на этот вопрос.

Дух дышит, где хочет?

Религия сегодня обнаруживает куда большую гибкость, чем это можно было бы предположить. Протестанты, например, празднуя в 2017 году 500-летний юбилей Реформации, представили в Виттенберге, - немецком городе, в котором Мартин Лютер повесил на двери Замковой церкви свои 95 тезисов, - робота-священника под названием Bless U-2 («Благослови»). Похожий на банкомат робот, оснащенный тачпадом, может благословить всех желающих на пяти языках: немецком, английском, французском, испанском и польском, – и говорить двумя голосами – мужским и женским. Bless U-2 цитирует Библию и произносит слова: «Бог благославит вас и защитит». При желании можно получить распечатку слов робота. Старший пастор евангелической церкви Гессе и Нассау, которая представила данный экспонат на праздничной выставке, разъяснил, что таким образом община хотела привлечь внимание и спровоцировать дискуссию о том, может ли машина благословлять или нет. Роботы-священники известны и в буддизме.

В 2016 году в буддийском храме Лунцюань в Пекине появился 60-сантиметровый робот-монах по имени Сяньэр, передвигающийся на колесиках по голосовой команде. Похожий на старомодную игрушку робот держит в пластмассовых руках тачпад. Он может читать мантры, объяснять основы буддизма, воспроизводить музыку, вести простой диалог с людьми. У робота есть личная страница в мобильном приложении, где он нашел много последователей. Создатель робота Сянь Фань полагает, что его творение будет способствовать популяризации буддизма. Представители храма видят в роботе подтверждении того, что наука и религия могут дополнять друг друга.

В марте этого года в Киото появился робот-бодхисаттва по имени Миндар. Андроид олицетворяет японскую богиню милосердия Каннон, имеет почти двухметровый рост, покрытые силиконом руки и голову, а также алюминиевый торс. Буддийские монахи

поклоняются роботу Миндар, который женским голосом вещает буддийские сутры. Помимо надежды на популяризацию истин буддизма, столь почтительное отношение к роботу монахи объясняют тем, что богиня Каннон считается воплощением бодхисаттвы Авалокитешвары. По верованиям, она способна перевоплощаться, а значит, она могла обратиться и в андроида.

Помимо роботизации религии активно осваивают мобильные сервисы. Католическая церковь, например, разработала специальное приложение для верующих «click to pray», то есть «кликай и молись», которое позволяет совершать совместные молитвы с папой Римским и получать мгновенное извещение о том, что молитва успешно состоялась. Исламская традиция также предлагает свои виртуальные сервисы. Одновременно пятидесятники создают виртуальные церкви. Кажется, только православная церковь сегодня озабочена всеобщей цифровизацией, возникновением виртуальных якобы православных часовен в интернете и установлением биометрических камер в храмах. В рождественском интервью патриарх Кирилл назвал гипотетический «контроль из одной точки», который открывают современные технические достижения, «предвестием пришествия антихриста». «Антихрист, – сказал он, – это та личность, которая будет во главе всемирной паутины, контролирующей весь человеческий род. Значит, сама по себе структура представляет опасность. Не должно быть единого центра, по крайней мере, в обозримом будущем, если мы сами не хотим приблизить Апокалипсис» (РИА Катюша, 2019).

Дух, как известно, дышит, где хочет. Но человек пластичен, и технизация религиозных практик меняет его самого. Как нельзя отождествить написание текста от руки и написание текста при помощи компьютера. Прежде всего, в силу различных скоростей. Первое событие допускает мысль. Второе – ее исключает. Мыслить и соображать не одно и то же. Переживание, мысль, созерцание, понимание, проникновение, вера, молитва нуждаются во времени. Люди прежних времен уходили в долгие паломничества. Эти паломничества были долгими не оттого, что не было самолетов, а оттого, что их время было соразмерно переживанию. Сегодня мы многое переживаемое не успеваем пережить. Непережитое сгущается над нами и ждет своей минуты. Иногда оно находит свою минуту во сне – том пространстве одиночества, что все еще не проницаемо извне.

Однако дело не только во времени. А в осязательности, практике конкретного переживания. Вместе с виртуализацией религиозных практик из культа исчезает плотность, плоть, которая дана в обряде. Плоть культа позволяет иметь дело с конкретикой переживания тайны, а не с умозрением. Сторонники виртуальных церквей спекулируют на идее их всеобщей доступности для инвалидов, больных, а также тех, кто не хочет лишиться раз наряжаться для службы, кто желает остаться анонимом и свободным в любой момент отключить гарнитуру. Люди с ограниченными возможностями, разумеется, здесь ни при чем. Ибо церковь – это община. И связь с церковью сохраняется всегда, покуда она остается быть собой, то есть общиной. В этом состоит суть отшельничества. Отшельник – это не одиночка, но тот, кто в своем одиночестве непрестанно удерживает свою связь с общиной, видимой и невидимой. Речь здесь идет о предельном искажении идеи церкви, когда из общины она превращается в принципиально ситуативное сообщество анонимов, не связанных между собой ни ритмом, ни плотью обряда, ни верой. Соборное сознание заменяется радикальным индивидуализмом. Дэвид Сото, основатель пятидесятнической церкви виртуальной реальности, хочет предоставить верующему возможность посетить церковь, сидя у себя дома на диване в пижаме. Но именно это сидение дома на диване в пижаме решительно меняет суть события богослужения. Оно обрекает последователя идей Д. Сото на немощное одиночество. Ибо обряд дает аванс вере, дает ей форму, подготавливает человека к таинству, подводит его к нему, заставляет человека отсечь посястороннее. Община дает пространство расширения человека, трансцендирования за пределы собственного «я» к своей истине. Она удерживает человека в пространстве традиции. Непрестанность культа позволяет человеку из хаоса своих разрозненных состояний собирать и удерживать сознание. Вне обряда и общины человек обречет на маяту в бесконечном круге субъективных призрачных состояний. Можно сказать иначе. Человек идет в церковь не для того, чтобы его услышал Бог, а для того, чтобы услышать Бога.

И все же роботы-священники – это вызов. Когда-то мистики говорили о том, что о благодати мы узнаем по движению в своем сердце. То есть незримо. Но со всей

очевидностью. Сегодня человек предался безудержному процессу самообъективации. Отныне благословение на него нисходит в форме распечатки из банкомата. Это означает лишь то, что человек решается отказаться от пространств своего расширения и стать тем, что он есть, предельной самотождественностью. Но именно в расширении человек возможен как человек.

Что означает новая постановка вопроса о технике?

Сегодня философом техники объявляет себя Ж.-Л. Нанси. Приехав в Москву в 2016 году, он заявил: главный вопрос сегодня – это техника. Вопрос о технике еще не был по-настоящему поставлен. Не поставили его ни Хайдеггер, ни Ортега-и-Гассет.

Философия начинается с творческой дерзости, однако такое противопоставление классикам объясняется более существенным обстоятельством. М. Хайдеггер и Х. Ортега-и-Гассет, как известно, предложили свои понятия техники. Первый связал технику с техне, с раскрытием потаенного, выведением его на свет. Второй – с приспособлением природы к нуждам человека. Одного волновало соотношение древней техники и современной техники, другого – соотношение техники восточного типа и западного. Сколь бы различны ни были их концепты, Хайдеггер и Ортега-и-Гассет едины в вопросе о человеке. Они столь же являются певцами техники, сколь и человека. Сокровенный смысл человека для обоих заключен в технике. Там, где техника, там событие человека. Как говорит Хайдеггер, «Человек сбывается только в со-бытии истины как требующейся для него. Осуществляющее, тем или иным образом посылающее на путь раскрытия потаенности есть как таковое спасительное. Ибо оно дает человеку увидеть высшее достоинство своего существа и вернуться к нему. Это достоинство в том, чтобы беречь непотаенность...» (Хайдеггер, 1993: 236). Ортега-и-Гассет в свою очередь пишет, что человек вообще «начинается с развития техники. Те большие или меньшие бреши, которые человек пробивает в природе, – не что иное, как ячейки, куда он вмещает собственное эксцентрическое бытие... миссия техники – освобождение человека, дарующее ему возможность всецело быть самим собой» (Ортега-и-Гассет, 1997: 192). Для обоих техника неприродна, противостоит ей. Хайдеггер это противостояние онтологически обеспечивает понятием бытия, которое призывает человека к раскрытию потаенного. Ортега-и-Гассет – представлениями о двойственной природе человека, одновременно природной и сверхприродной, а также об эксцентричности и проективности человеческой жизни. Иное дело Нанси. Если для Хайдеггера и Ортега-и-Гассета техника – это способ говорить о человеке как феномене, то для Нанси, напротив, концепт техники – это способ снять вопрос о человеке с философской повестки. Нанси стирает противостояние между человеком и природой, природой и техникой, техникой и человеком. Техника для него – это не то, что как искусственное противостоит естественному. Равно как и не то, что как механическое противостоит сознательному. Техника – это апофеоз самораскрытия природы через человека.

Хайдеггер, рассуждая о произведении как способе раскрытия потаенного, оговорился о том, что фюзис в своем высшем смысле также является произведением. Но в отличие от художества и ремесла природа несет начало произведения в себе, а не в другом (художнике, ремесленнике). Возникает вопрос, природа в произведении столь же захвачена зовом к раскрытию потаенного, что и человек, или же она производит произведение по другим законам? Если вспомнить о том, что бытие, согласно Хайдеггеру, это не то, что есть, но то, что дано, второй вариант кажется очевидным. Однако Хайдеггер, вкрапляя рассуждения о природе, оставляет место двусмысленностям. Для Нанси же тезис о самораскрытии природы является основой его концепции. Есть, говорит он, два способа мыслить технику: или человек и техника посторонние миру, или же техника осуществляет что-то в человеке, что происходит от самой природы. Первый вариант – по сути, Хайдеггера и Ортега-и-Гассета – в отличие от второго, по мнению Нанси, сложно вообразить. Для объяснения своего тезиса Нанси берет из естественных наук термин, который можно перевести на русский язык как «раскрытие из одной плоскости», «разрыв». Техника, говорит он, это разрыв природы, который делает доступным не доступное до самого разрыва. Человек – это тоже разрыв природы. Термин разрыв, уточняет Нанси, применим в биологии, когда говорится о появлении лепестков из той же материи, что и стебли. Неудивительно, что Нанси нравится Аристотель, для которого человек – это животное, наделенное логосом. Человек – это

именно животное, подчеркивает Нанси. Логос же был дан природой животному, чтобы удовлетворить нужду, которую не может удовлетворить сама природа. Вопрос о том, откуда у человека появилась нужда, говорит Нанси, не имеет ответа. Однако не стоит человека путать с другими животными, ибо и они тоже восполняют свои недостатки, строя плотины, собирая муравейники и проч. Человек же такое животное, удовлетворение недостатков которого приводит к избытку в отношении природы. Вот в это избытке и стоит, по мнению Нанси, искать ключ к технике. Впрочем, феномен этой избыточности Нанси так же оставляет без ответа, как и вопрос об изначальном изъяне человека.

Оставив все ключевые вопросы без ответа, Нанси завершил свою лекцию о технике остроумными по поводу традиционных критериев, определяющих человека, – прямохождения и речи, – подведя слушателей к своей основной гипотезе – природа не отделена от человека и от техники, ибо они суть единый процесс.

Идею самораскрытия природы через человека в технике Нанси развивал и в более ранних рассуждениях, опираясь на философию И. Канта. Нужно, говорит Нанси, мыслить природу как технику, а человека как «техническое существо». Почему? Потому что природа после Канта есть не то, что о ней задумал Бог, и не то, что имеет смысл в самой себе. Но то, что не имеет очевидной целесообразности. У человека, говорит Нанси, ссылаясь на Канта, осталась последняя способность души – способность суждения. Вот эту способность Нанси и называет технической. «Действие способности суждения, – пишет Нанси, – действие техническое. Но что это такое? Это действие того, что связывает разнообразие с единством представления, а это и есть техника» (Нанси, 1996). При помощи способности суждения человек связывает хаос эмпирических фактов, который являет природу в отсутствие внутренней целесообразности, и подводит под единство представления о природе. «Природа, – констатирует Нанси, – по существу неотделима от человека как своей цели» (Нанси, 1996). И еще: «целесообразность природы – это культура» (Нанси, 1996). Связав человека, природу и технику при помощи идеи способности суждения, Нанси редуцировал человека до технического существа. Эта редукция стала возможна потому, что он оставил без внимания другие способности души, названные Кантом. Кант, прежде всего, различает тех, кто создает правила, и тех, кто им следует, генералов и офицеров. Первые воображают, вторые подчиняются. Офицеру, говорит Кант, предписано лишь общее правило, он должен сам решать, как ему поступать, прибегая к способности суждения. Помимо генералов и офицеров есть простолюдины, слуги и чиновники, которым в способности суждения нет нужды, им достаточно знать назначения вещей, или, как говорит Кант, рассудка, способности познания правил (Кант, 2002: 247). Нанси отождествил «способность суждения» и «способность целесообразности». Однако в вопросе о целесообразности первичен не вопрос «сообразности», а вопрос «цели», иначе говоря, полагания цели, а потому это две разные способности. Человек – не тот, кто технически подводит частное под общее правило, но, прежде всего, тот, кто создает это правило или цели. Или, как говорит Кант, правила человек устанавливает себе сам. А значит, вопрос техники должен быть оставлен на периферии вопроса о человеке, но также и природы.

Порабощение машин людьми

Однако Нанси – не единственный, кто выступает за снятие оппозиции «человек-техника-природа». Сегодня популярным становится обращение к идеям Ж. Симондона, который в прошлом веке заявлял о том, не техника поработила человека, а человек – технику. Пора перестать делать из технических объектов рабов и отнести к ним с дружелюбием. В 1968 году он говорил: «... нам следует избавиться от полного безразличия и отношения к ним как к рабам. Нам необходимо нечто среднее: дружелюбное отношение, чувство совместного существования с ними. И, возможно, чуть больше аскетизма даже в тех случаях, когда они стареют и перестают быть полезными, чуть больше благодарности по отношению к состарившемуся техническому объекту, который заслуживает если не обожания, то хотя бы уважения вследствие своего возраста» (Симондон, 1968). В чем причина такого чуткого отношения к технике?

В том, что только утилитаризм порождает чистую эксплуатацию. Техника не утилитарна, а информативна. Она содержит в себе информацию об изобретении, кристаллизацию мысли, позволившей разрешить проблему. Акт изобретения – это не

индивидуальное творчество, но объективация природного, дочеловеческого, которое конституирует человека. Как пишет Симондон: «Человек изобретает, воплощая в жизнь свое собственное природное основание, этот *ἄλειρον*, с которым соединено каждое индивидуальное бытие. Никакая антропология, отталкивающаяся от человека как от индивидуального бытия, неспособна обнаружить трансиндивидуальное техническое отношение... Изобретает не индивид, а субъект, который есть нечто большее, более богатое, чем индивид, и который имеет в своем составе, помимо индивидуальности индивидуированного бытия, определенный заряд природного, не-индивидуированного бытия» (Симондон, 2014). Иными словами, человек – это не то, что он есть, а то, что ему предшествует. Человек определен дочеловеческой природой, которая выговаривает себя через человека в техническом изобретении. Техника оказывается платформой общества. Более надежной, чем труд, социальные классы, экономика и аффекты. Трансиндивидуальные отношения, по мысли Симондона, способны создать новый тип общества, в котором коммуникация между людьми будет основана на том, что они изобретают. «Чтобы, – говорит Симондон, – технический объект был встречен как технический, а не как чисто утилитарный, чтобы он был расценен как результат изобретения и как носитель информации, а не только пользы, необходимо, чтобы получатель обладал определенными техническими формами. Тогда посредством технического объекта создается межчеловеческое отношение, которое есть модель трансиндивидуальности. Под последней можно понимать такое отношение, которое устанавливается между индивидами ни посредством их конституированной индивидуальности, – что отделяло бы одних от других, – ни посредством того, что есть одинакового в каждом субъекте, – например, априорных форм чувственности, – а посредством того заряда до-индивидуальной реальности, того заряда природного, который хранится в индивидуальном бытии и содержит потенции и виртуальность. Объект, возникающий благодаря техническому изобретению, несет с собой что-то от породившего его бытия и выражает этим бытием то, что меньше всего привязано к *hic et nunc*» (Симондон, 2014). Вот этот заряд природного и есть то общее, что предшествует делению людей на индивиды. Проникая в суть техники, изучая ее, человек обращается к собственной природной истине. Симондон даже предлагает провести психоанализ технических объектов.

Человек или алгоритм?

Искусство стерло границы между человеком и машиной 90 лет назад в документальном фильме Дзиги Вертова «Человек с киноаппаратом». Дзига Вертов вывернул наизнанку внутреннее человека и отождествил его жизнь с процессом упаковки пачки сигарет. Жизнь города подобна жизни завода. Жизнь человека подобна жизни города. Новаторство Дзиги Вертова состоит не в том, что он открыл новые ракурсы и показал доселе не охватываемое зрением, а в том, что он представил мир как тотально обозримое. Все можно увидеть, все возможно опредметить. Рождение и смерть. Любовь и расставание. Пробуждение и сон. Вертов лишил мир внутреннего. Он редуцировал человека к машине. Его киноглаз поистине показал свежую картину мира – мира, лишённого человека. Как заявлял сам Вертов в своем манифесте: «Мы исключаем временно человека как объект киносъёмки за его неумение руководить своими движениями. Наш путь – от ковыряющегося гражданина через поэзию машины к совершенному электрическому человеку. Вскрывая души машин, влюбляя рабочего в станок, влюбляя крестьянина в трактор, машиниста в паровоз, мы вносим творческую радость в каждый механический труд, мы родним людей с машинами, мы воспитываем новых людей. Новый человек, освобожденный от грузности и неуклюжести, с точными и легкими движениями машины, будет благодарным объектом киносъёмки» (Вертов, 1922). Вертов вскрывает души машин, а не людей. Человек – это всего лишь несовершенная машина, как глаз – несовершенный киноаппарат. Вертов, подобно де Кирико в живописи, захотел увидеть нечеловеческий машинный мир нечеловеческим оком киноглаза. И у него это получилось.

Сегодня вопрос о стирании границ между человеком и машиной в искусстве включает вопрос о статусе художника. Обладает ли человек по-прежнему привилегией быть творцом в эпоху алгоритмической эстетики, когда не только животные пишут картины, но также

машины сочиняют музыку, создают изображения и тексты? Помимо обилия масс-продукции – сериалов, мультипликационных и художественных фильмов, – попытки помыслить радикальные перемены с человеком в эпоху интернет, соотношение человека и искусственного интеллекта, творца и машины присутствуют и в литературе, претендующей на роль новой классики. В 2017 году В. Пелевин посвятил этому роман. В 2019 году Богомолов поставил одноименный спектакль. О спектакле говорить не стоит, ибо он относится высмеиваемому самим Пелевиным искусству, которое ко второй половине XXI века уже не знает, чем завлечь зрителей, и тщетно использует для этого сцены совокупления со слонами. Мы, в отличие от героев романа Пелевина, находимся еще в первой половине века, и слонов режиссер нам пока не показал, но двигается он в рамках именно такой логики – не по пути мысли и образа, а по пути набившего оскомину эпатажа.

Пелевин хочет написать интеллектуальный роман. Но начинает с игры в легализацию запретного, вынеся в название книги нецензурное слово. За рефлексией и остротами над современной культурой (часто точными), пародиями на классическую русскую литературу скрывается несложная философия. Искусственный интеллект – это не робот с лампочкой, а то, чего в онтологическом смысле нет. И его вернее всего было бы определить как «дух». Впрочем, как и человека. «Фундаментальная природа человеческой личности, – говорит Пелевин от лица искусственного интеллекта, – та же самая. Мы одной крови» (Пелевин, 2019: 8). С названного тождества начинается роман, и все многостраничное его продолжение будет лишь длением этой установки. Пелевин ничего не исследует. Он заранее уравнивал человека и машину – сперва в пользу человека – и пошел по пути антропоморфизации искусственного интеллекта. А затем – в пользу искусственного интеллекта – и пошел по пути примитивизации человека.

Перед нами предстает главный герой романа – следователь Порфирий Петрович. Этот следователь не человек, но программа, однако о том, что он программа, говорят лишь его собственные констатации: я ничего в прямом смысле не думаю, я ничего в прямом смысле не чувствую, я ничего не хочу. Кроме этих ремарок ничто в нем не выдает существо нечеловеческое. Он очаровывает героиню и нас вместе с ней своим красноречием и изобретательностью. Но человек – это не речь и не смекалка. Человек, заявляет Пелевин, это, прежде всего боль. «Что есть твое сознание, человек, как не вместилище боли?», – патетически вопрошает Пелевин (Пелевин, 2019: 470). Если Порфирий Петрович так до конца романа и остается в статусе антропоморфного искусственного интеллекта, который «пишет» для нас добрую его часть, то другая программа по имени Жанна, по совместительству художница и любовница главной героини, на наших глазах вочеловечивается. Каким образом? Через боль. Под болью Пелевин понимает опыт темноты, замкнутого пространства, дурных запахов, испуга от проехавшего слишком близко автомобиля, чьих-то пинков, базарного гомона – «бессмысленно-мучительные переживания... почти всегда омерзительные» (Пелевин, 2019: 432). Но человеческая боль – это не «омерзительные» переживания, это страдания, причина которых находится в самом человеке. Боль – это сознание самого себя. Сознание Пелевин понимает по аналогии с коллайдером. «В коллайдере, – пишет Пелевин, – атомные ядра бомбардируют разогнанными частицами. С сознанием Жанны поступали примерно так же. Бомбардировали его фрагментами гипсовых состояний ума. Вернее, одни гипсовые состояния ума сталкивали с другими» (Пелевин, 2019: 430). Но проблема заключается в том, что у программы нет сознания, и неясно, что «бомбардировали» ее творцы. В тайне этого «что» и содержится главный художественный вопрос. Но, рассказывая о том, что у программы Жанна ее разработчики «пробуждают сознание» (Пелевин, 2019: 423), «собирают ее по своему образу и подобию» (Пелевин, 2019: 438), Пелевин его игнорирует. А потому Жанна, модифицируя себя, начинает «менять свое восприятие», задаваться вопросом «о смысле происходящего», у нее возникает «мысль о творце» и о смысле ее самой (Пелевин, 2019: 433-437). Пелевин воображает искусственный интеллект, который не только может самоизменяться, но способен на творчество, любовь, чувства, свободу выбора и даже страдание.

Причина такой легкости в отождествлении человека и машины – активная нелюбовь Пелевина к философии. Причина этой нелюбви – разумение под философией то, что ею не является. Подобно тому, как Пелевин редуцировал человека к машине, а машину возвел к

человеку, философию Пелевин понимает как «софт». А поскольку это «софт», будьте, предупреждает Пелевин, осторожными. Прочитать Сартра – это все равно что невинной девушке познать опыт «по десять раз с каждым из двенадцати солярных механизаторов в вашем депо» (Пелевин, 2019: 387). «Философские тренажеры не воспитывают ум, – резюмирует Пелевин, – Они его искривляют. Когда голову развивают подобным образом, в нее закачивают софт, который немедленно начинает участвовать в каждой вашей «встрече с бытием». И, закачав этот софт, назад вы его уже не откачаете» (Пелевин, 2019: 387). Освоить Сартра можно, но молодым, свежим и непосредственным восприятие уже не будет никогда. По этой причине, объясняет Пелевин, знатоки чужого творчества ничтожны как творцы. Но Пелевин не знает, что «осваивание» не имеет никакого отношения к философии. Философия может быть только своей, то есть всегда молодой и непосредственной. И прочитать философский текст случается лишь тогда, когда случается его сделать своим. Как выражается Бердяев, философски я могу познавать лишь свои идеи, делая идеи Гегеля своими собственными идеями. Смысл возможен только как свой смысл, и никогда как чужой. Сделать чужие идеи своими – не то же, что стать «знатоком» чужих идей. Знатоки – это зрители мысли, то есть посторонние. Философия не знает мысли, а мыслит. Философия радикально меняет человека, но измениться здесь не то же, что утратить свой ум, но, быть может, впервые его обрести. Мы мало используем философские «тренажеры», а потому слабо различаем машины и сознание, физическую опасность и страдание, философию и софт, тексты искусственного интеллекта и литературу.

Самым интересным в романе является смерть героини. Она умерла без внешней на то причины. Ее нашли в очках дополненной реальности рядом с ее телефоном. Мы знаем, что этому предшествовала виртуальная борьба с программой, закончившаяся смертельным поцелуем с ней. Но никаких змей, русский печей и прочих мучивших ее фантазмагорий нет, а тело есть. Когда-то человек умирал от того, что он нарушил табу, совершил пре-ступление. Он умирал не потому, что его наказывали, но потому, что нарушение запрета было невозможным для него, оно уничтожало его метафизически, и он не мог более существовать. Он умирал от самонаказания. В романе нет ни одного рассуждения о тайне этого «само». Но эта смерть неожиданно указывает на нее. Человек – не механический эффект коллайдера, но тот, кто обнаруживает внутреннюю причину жить и умирать.

Мир, который мы не понимаем

Человека определяют не смартфоны и искусственный интеллект, а способы самоописания. От того, как мы понимаем и описываем себя, зависит наше бытие в культуре. Сегодня мы живем в мире, который плохо понимаем. Вопрос о технике сегодня – это, прежде всего, вопрос о человеке. Судьба экспериментов с природой человека, этические соображения зависят от главного вопроса: «Что есть человек?». Сегодня нет ответа на этот вопрос. А потому нет не только способа понимания происходящего, но и оснований, позволяющих нам выносить суждения, в том числе и этические. Практики опережают наше понимание, они уже присутствуют в нашей жизни без легализации с нашей стороны. Мы все чаще принуждены ставить вопросы задним числом.

Западная философия сегодня, делая решительный шаг в сторону деантропологизации мышления и мира, стирает границы между человеком и техникой. Русская философия, оставаясь по позициям антропоцентризма, проводит ясное различие между человеком и техникой, концептуализируя понятия «сознание» и «интеллект». У техники есть интеллект, и искусственный интеллект превосходит естественный. Но только у человека есть сознание как пространство чистого произвола воображения.

Если человек начинается с одиночества, с отношения к себе, то техника – это то, что, подобно эссенции, проникает в самое интимное пространство человека, заполняя его собой. Мир ловит нас, а мы ускользаем. Современная техника – это тот другой, которому удалось выдать себя за непосредственное. Это абсолютная победа мира над одиночеством. Вне отношения к себе не может быть отношения к ближнему. В техническом мире мы все одиноки без возможности встретиться со своим одиночеством. Если человек – это память, ибо память есть условие сознания, его внутренней упорядоченности, то автоматическое запоминание – это отказ от сознания. Если человек – это эмоция и созерцание, то рассчитывающий интеллект машины – это то, что избавляет нас от этого бремени. Мыслить

– не то же, что смекать. Исследовать и практиковать вдумчивое чтение – не то же, что «туглить» на заданную тему. Переживать – не то же, что передавать знаки переживания. Человек – это необъективируемое. То, для чего нет социальной и цифровой платформы. Техническая объективация расчеловечивает человека, закрывая доступ к пространствам трансцендирования. Если человек – это страдания, позволяющие человеку обратиться к себе, то мир, технически освобожденный от боли, это позитивный мир без человека. Бердяев говорит: техника – это последняя любовь человека. Ключевым здесь сегодня видится слово «последняя», ибо современная техника – это прощание человека с самим собой.

Литература

- Вертов, 1922** – *Вертов Д.* (1922). Мы. [Электронный ресурс]. URL: http://www.vertov.ru/Dziga_Vertov
- Гринфилд, 2018** – *Гринфилд А.* (2018). Радикальные технологии: устройство повседневной жизни. М.: Дело. 424 с.
- Кант, 2002** – *Кант И.* (2002). Антропология с прагматической точки зрения. СПб.: Наука. 471 с.
- Нанси, 1996** – Техника и природа. Интервью с Ж.-Л. Нанси 1996 года. [Электронный ресурс]. URL: https://ruthenia.ru/logos/number/1997_09/08.htm
- Ортега-и-Гассет, 1997** – *Ортега-и-Гассет Х.* (1997). Размышления о технике. Избранные труды. М.: Издательство «Весь Мир». С. 164-233.
- Пелевин, 2019** – *Пелевин В.О.* (2019). iPhuck 10. М.: Эксмо. 480 с.
- РИА Катюша, 2019** – РИА Катюша от 09.01.2019. Патриарх против антихриста. [Электронный ресурс]. URL: <http://katyusha.org/view?id=11275>
- Симондон, 1968** – *Симондон Ж.* (1968). Беседа о механологии. [Электронный ресурс]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=3yixELENPVw>
- Симондон, 2014** – *Симондон Ж.* (2014). О способе существования технических объектов. [Электронный ресурс]. URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/10050-existence-of-technological-objects>
- Хайдеггер, 1969** – Интервью М. Хайдеггера французскому журналу «Экспресс» 1969 года [Электронный ресурс]. URL: <https://www.liveinternet.ru/community/2281209/post169912866/>
- Хайдеггер, 1993** – *Хайдеггер М.* (1993). Вопрос о технике. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика. С. 221-238.
- Шваб, 2018** – *Шваб К.* (2018). Четвертая промышленная революция. М.: Эксмо. 288 с.

References

- Grinfeld, 2018** – *Grinfeld A.* (2018). Radikal'nye tekhnologii: ustrojstvo povsednevnoj zhizni [Radical technology: the device daily life]. M.: Delo. 424 p. [in Russian]
- Hajdegger, 1969** – Interv'yu M. Hajdeggera francuzskomu zhurnalu «Ekspress» 1969 goda [Interview with M. Heidegger of the French magazine "Express" in 1969] [Elektronnyi resurs]. URL: <https://www.liveinternet.ru/community/2281209/post169912866/> [in Russian]
- Hajdegger, 1993** – *Hajdegger M.* (1993). Vopros o tekhnike [Question of technology]. Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya. M.: Respublika. pp. 221-238. [in Russian]
- Kant, 2002** – *Kant I.* (2002). Antropologiya s pragmaticheskoy tochki zreniya [Anthropology from a pragmatic point of view]. SPb.: Nauka. 471 p. [in Russian]
- Nansi, 1996** – Tekhnika i priroda. Interv'yu s Zh.-L. Nansi 1996 goda [Technique and nature. Interview with J.-L. Nancy, 1996]. [Elektronnyi resurs]. URL: https://ruthenia.ru/logos/number/1997_09/08.htm [in Russian]
- Ortega-i-Gasset, 1997** – *Ortega-i-Gasset H.* (1997). Razmyshleniya o tekhnike [Reflections on the technique]. Izbrannye trudy. M.: Izdatel'stvo «Ves' Mir». pp. 164-233. [in Russian]
- Pelevin, 2019** – *Pelevin V.O.* (2019). iPhuck 10. M.: Eksmo. 480 p. [in Russian]
- RIA Katyusha, 2019** – RIA Katyusha ot 09.01.2019. Patriarh protiv antihrista [The Patriarch against the Antichrist]. [Elektronnyi resurs]. URL: <http://katyusha.org/view?id=11275> [in Russian]
- Shvab, 2018** – *Shvab K.* (2018). Chetvertaya promyshlennaya revolyuciya [The fourth industrial revolution]. M.: Eksmo. 288 p. [in Russian]

Simondon, 1968 – *Simondon Zh.* (1968). Beseda o mekhanologii. [Elektronnyi resurs]. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=3yJxELENPVw> [in Russian]

Simondon, 2014 – *Simondon Zh.* (2014). O sposobe sushchestvovaniya tekhnicheskikh ob"ektov [On the mode of existence of technical objects]. [Elektronnyi resurs]. URL: <https://theoryandpractice.ru/posts/10050-existence-of-technological-objects> [in Russian]

Vertov, 1922 – *Vertov D.* (1922). My [We]. [Elektronnyi resurs]. URL: http://www.vertov.ru/Dziga_Vertov [in Russian]

Оппозиция «человек и техника» как проблема современной философии

Наталья Николаевна Ростова^{а, *}

^аМосковский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Российская Федерация

Аннотация. В статье анализируется проблема соотношения человека и техники в современном мире. Современная ситуация характеризуется тем, что развитие техники делает нашу жизнь не просто удобной или комфортной, но меняет самого человека. Статус человека сегодня поставлен под вопрос: есть ли что-то уникально человеческое, что не может заменить машина или алгоритм? Автор исследует отношение к этой проблеме в трех сферах – религии, философии и искусства. Религия обнаруживает тенденцию к скрадыванию мистериального пространства в пользу цифрового. Искусство, дистанцируясь от философии, оказывается не способным работать с такими фундаментальными проблемами, как соотношение человека и искусственного интеллекта, творца и программы. Западная философия сегодня, занимая позицию антиантропоцентризма, движется по пути снятия границ между человеческим и нечеловеческим, в том числе между человеком и техникой. Автор подробно исследует логику снятия данных границ на примере философии Нанси и Симондона. Русская философия, оставаясь на позициях антропоцентризма, проводит четкую границу между человеком и техникой, концептуализируя различие сознания и интеллекта. Автор приходит к выводу, что современная техника – это добровольный отказ человека от самого себя.

Ключевые слова: человек, техника, сознание, интеллект, алгоритмическая эстетика, цифровизация, антропоцентризм, Ж.-Л. Нанси, Ж. Симондон, В. Пелевин.

* Корреспондирующий автор

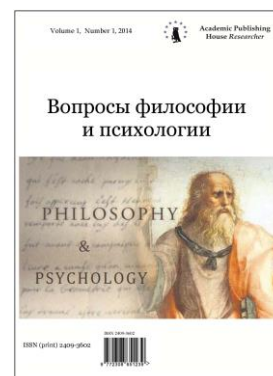
Адреса электронной почты: nnrostova@yandex.ru (Н.Н. Ростова)

Copyright © 2019 by Academic Publishing House Researcher s.r.o.



Published in the Slovak Republic
Voprosy filosofii i psikhologii
Has been issued since 2014.
E-ISSN 2414-0856
2019, 6(1): 60-63

DOI: 10.13187/vfp.2019.1.60
www.ejournal20.com



Creativity as a Professionally Important Quality of Employees of Helping Professions

Elena A. Volodarskaya ^{a, *}

^a Institute of the history of science and technology, Russian Academy of Sciences,
Russian Federation

Abstract

The article reveals approaches to the analysis of creativity as a professionally important quality of the work of specialists of helping professions. On the basis of the carried out empirical study of the manifestation of creativity at different stages of training a specialist psychologist, it is concluded that it is possible to develop creative abilities and disclose the creative potential of an individual based on the content of professional activity and the variability of professional decisions when achieving professional goals.

Keywords: creativity, helping profession, professionally important qualities.

1. Введение

Понятие профессионально важных качеств давно стало самостоятельной и значимой темой психологического анализа. Разнообразие подходов, концептуальных построений и объяснительных схем свидетельствует о продолжающейся научной дискуссии относительно психологической феноменологии данного психологического концепта, что предполагает уточнение перечня качеств специалиста, способствующих его продуктивной профессиональной деятельности с учетом вызовов современной социальной ситуации и динамики содержания профессиональных функций в разных областях трудовой самореализации.

В связи с этим вопрос анализа перечня индивидуально-психологических свойств как показателей успешности личности профессионала не теряет своей актуальности. Развивающийся сегодня компетентностный подход, предполагающий выделение ключевых компетенций сотрудника в соответствии с требованиями рабочего места и спецификой организации, нацеливает на выделение факторов успеха в разных группах профессий.

Одним из подобных факторов профессионального успеха для специалистов помогающих профессий, к которым, безусловно, относится профессия психолога, выступает, по нашему мнению, креативность личности.

Рассматривая процесс профессионального становления как реализацию жизненного пути профессионала, можно выделить влияние профессиональной среды, создающей возможности для проявления творчества, самостоятельности, вариативности при решении задачи. Подобная среда формирует личность профессионала, развивает креативный потенциал, способствует его проявлению.

* Corresponding author
E-mail addresses: eavolod@gmail.com (E.A. Volodarskaya)

2. Материалы и методы

Основными теоретико-методологическими положениями в данном исследовании выступили подходы отечественных и зарубежных исследователей к проблемам психологии труда, вопросам становления профессионала, креативности как индивидуально-психологического качества личности, методологии компетентностного подхода.

Были использованы методы научного познания, обусловленные целью настоящего исследования, направленного на описание психологических особенностей креативности личности психолога.

В качестве эмпирических методов был использован опросник креативности Джонсона и тест вербальной креативности С. Медника (адаптация А.Н. Воронина, взрослый вариант).

3. Результаты

Креативность личности открывает перспективы для успешной конкурентоспособности, продуктивности и удовлетворённости своей профессиональной деятельностью во внутригрупповом взаимодействии личности. Креативность позволяет действовать в ситуации новизны и неопределённости, способствует усилению эмоциональной устойчивости и самоконтроля в условиях изменчивости внешней и внутренней среды организации, в которой происходит профессиональная самореализация специалиста.

Также отмечается и наличие двух направлений, согласно которым изучаются факторы творческих достижений личности. Первое направление предполагает проведение анализа жизненного опыта и индивидуальных особенностей, свойственных творческой личности. Второе направление описания специфики креативности нацелено на исследование творческого мышления и продукта. Для данного направления характерно выделение таких качеств креативной личности, как наличие беглости, четкости, гибкости мышления, чувствительности к проблемам, оригинальности, изобретательности, конструктивности и так далее (Флорида, 2007). Среди иностранных исследователей аналогичной концепции придерживаются Д. Гилфорд, Э.П. Торренс и другие, а в России наиболее известны работы Д.Б. Богоявленской. Данными авторами подчеркивается принадлежность креативности к особенностям личности, а также ее влияние на творческую продуктивность, независимо от сферы проявления активности личности.

Творчество понимается как процесс взаимодействия, результатом которого является развитие (Пономарев, 2006). Креативность есть процесс, в ходе которого происходит переконструирование элементов в новые комбинации, согласно поставленным задачам и специальным требованиям, а основная идея творчества заключается в преодолении стереотипов на финальном этапе мыслительного синтеза, а также в широте полей ассоциаций.

Способность к творчеству – это определенная установка, направленная на самореализацию личности, где основная роль в детерминации творческого поведения принадлежит мотивации, ценностям, личностным чертам. При этом существует взаимосвязь, между творческим процессом и самоактуализацией, проявляющейся в полной реализации своих способностей и жизненных возможностей (Шадриков, 1994).

Креативность представляет собой целостную личность (Barron, 1988). Данный феномен отражает глубинное личностное свойство, выражаемое в оригинальной постановке проблемы, которая наполнена личностным смыслом (Богоявленская, 2002). Креативность является результатом неосознаваемых процессов, которые ведут к инсайту и вдохновению, а так же осознанных процессов, которые требуют пошаговых действий и усилий.

Всё это в полной мере относится к сфере деятельности профессиональных психологов. Креативность относится к профессионально важным качествам любого представителя помогающей профессии, и психолога – практика, в частности (Бачманова, Стафурина, 1985). Процесс профессионального общения психолога и клиента характеризуется высокой степенью неопределенности, сложности, непредсказуемости, неполнотой и противоречивостью условий, требующих от психолога проявления гибкости, нестандартности мышления, то есть креативности (Белоусова, 2016).

Многие ученые-психологи изучают творческое мышление и креативность как условия, необходимые для роста успешности профессиональной деятельности психолога (Темнова, 2001). В частности, особое внимание уделяется изучению творческого мышления в структуре профессионально важных качеств психолога, динамике креативности как

профессионально-значимого качества личности у студентов, обучающихся на факультете психологии (Сорокина, 2010).

Психолог-практик оказывает психологическую помощь человеку, опираясь на собственные творческие возможности клиента для переосмысления и анализа сложившейся трудной жизненной ситуации, поиска продуктивного выхода из нее. Удовлетворённость работой психолога во многом зависит от возможности творчески подходить к процессу психологического консультирования, способностью консультанта проявлять креативность в своей работе.

В выполненном под нашим руководством исследовании Н.А. Молгачевой, направленном на сравнение показателей креативности, оригинальности и уникальности решений у студентов-психологов младших и старших курсов с творческими характеристиками работающих специалистов, показано, что креативность развивается в процессе обучения в вузе.

Так, у студентов-психологов младших курсов выявлено отсутствие ярко выраженного интереса к чему-нибудь, они проявляют избирательную активность и работоспособность и испытывают трудность в решении творческих задач. В то же время для студентов-психологов старших курсов характерно проявление креативности в отдельных видах деятельности. А у работающих психологов наблюдается достаточно широкий круг интересов, знаний, осознанное отношение к делу, самостоятельность мышления, быстрота решения проблемной задачи, критичность ума, предложением многих вариантов решения проблемы.

При этом показатели уникальности и оригинальности студентов независимо от уровня обучения значимо ниже по сравнению с теми же показателями, выявленными у самостоятельно работающих психологов.

Освоение образовательных программ в процессе профессиональной подготовки помогает выработке индивидуальной стратегии профессионального поведения, развитию креативности выбора психологических приемов и технологий решения задачи.

4. Заключение

Таким образом, можно заключить, что запрос на креативность как проявление профессионально значимого качества личности специалиста, характеризует современный этап развития нашего общества.

Рассмотрение креативности происходит с позиции сложного, многопланового, неоднородного явления, выражаемого в многообразии теоретических и экспериментальных направлениях в ее изучении.

Выделяются два направления изучения креативности. В одном из них выявляют взаимосвязь креативности, интеллекта, когнитивных особенностей и реальных достижений. Другое направление связано с определением личностных, мотивационных и социокультурных корреляторов креативности, а также ее аспектов, среди которых описывают креативный процесс, креативный продукт, креативная личность и креативная среда.

Креативность представляет собой профессионально-значимое качество для представителя помогающих профессий и связано с творческим содержанием профессиональной деятельности специалиста.

В процессе профессионального становления, в частности, психолога в условиях обучения в ВУЗе и самостоятельной работы усиливается проявление креативности специалиста.

Литература

Бачманова, Стафурина, 1985 – Бачманова Н.В., Стафурина А.А. К вопросу о профессиональных способностях психолога // Современные психолого-педагогические проблемы высшей школы. 1985. № 5. С. 78-86.

Белоусова, 2016 – Белоусова А.К. Принципы изучения совмещённой психологической системы // Российский психологический журнал. 2016. № 3. С. 7-22.

Богоявленская, 2002 – Богоявленская Д.Б. Психология творческих способностей. М.: Академия, 2002. 320 с.

Пономарев, 2006 – Пономарев Я.А. Психология творчества. М.: Институт психологии РАН, 2006. 303 с.

Сорокина, 2010 – Сорокина О.В. Развитие креативности как профессионально-значимого качества у студентов-психологов: дис. ... канд. психол. наук. М., 2010. 157 с.

Темнова, 2001 – Темнова Л.В. Личностно-профессиональное развитие психолога в системе высшего образования: дис. докт. психол. наук. М., 2001. 325 с.

Флорида, 2007 – Флорида Р. Креативный класс: люди, которые меняют будущее / Пер. с англ. М.: Классика-XXI, 2007. 355 с.

Шадриков, 1994 – Шадриков В.Д. Деятельность и способности. М.: Корпорация «Логос», 1994. 320 с.

Barron, 1988 – Barron F. Putting creativity to work / R. Sternberg, T. Tardif (eds.) / The nature of creativity. Cambridge: Cambr. Press, 1988. pp. 76-98.

References

Bachmanova, Stafurina, 1985 – Bachmanova N.V., Stafurina A.A. (1985). K voprosu o professional'nykh sposobnostyakh psikhologa [To the question of the professional abilities of a psychologist]. *Sovremennyye psikhologo-pedagogicheskiye problemy vysshey shkoly*, 5: 78-86. [in Russian]

Barron, 1988 – Barron F. (1988). Putting creativity to work. R. Sternberg, T. Tardif (eds.). The nature of creativity. Cambridge: Cambr. Press. pp. 76-98.

Belousova, 2016 – Belousova A.K. (2016). Printsipy izucheniya sovmeshchonnoy psikhologicheskoy sistemy [Principles of studying the combined psychological system]. *Rossiyskiy psikhologicheskii zhurnal*, 3: 7-22. [in Russian]

Bogoyavlenskaya, 2002 – Bogoyavlenskaya D.B. (2002). Psikhologiya tvorcheskikh sposobnostey [Psychology of creative abilities]. М.: Akademiya. 320 p. [in Russian]

Florida, 2007 – Florida R. (2007). Kreativnyy klass: lyudi, kotoryye menyayut budushcheye [Creative class: people who change the future]. Per. s angl. М.: Klassika-KHKH1. 355 p. [in Russian]

Ponomarev, 2006 – Ponomarev Ya.A. (2006). Psikhologiya tvorchestva [Psychology of creativity]. М.: Institut psikhologii RAN. 303 p. [in Russian]

Shadrikov, 1994 – Shadrikov V.D. (1994). Deyatel'nost' i sposobnosti [Activities and abilities]. М.: Korporatsiya «Logos». 320 p. [in Russian]

Sorokina, 2010 – Sorokina O.V. (2010). Razvitiye kreativnosti kak professional'no-znachimogo kachestva u studentov-psikhologov [Development of creativity as a professionally significant quality among psychology students]: dis. ... kand. psikhol. nauk. М. 157 p. [in Russian]

Temnova, 2001 – Temnova L.B. (2001). Lichnostno-professional'noye razvitiye psikhologa v sisteme vysshego obrazovaniya [Personal-professional development of a psychologist in the system of higher education]: dis. dokt. psikhol. nauk. М. 325 p. [in Russian]

Креативность как профессионально важное качество работников помогающих профессий

Елена Александровна Володарская ^{а, *}

^а Институт истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН, Российская Федерация

Аннотация. В статье раскрываются подходы к анализу креативности как профессионально важного качества деятельности специалистов помогающих профессий. На основе осуществленного эмпирического изучения проявления креативности на разных стадиях подготовки специалиста-психолога делается вывод о возможности развития творческих способностей и раскрытия креативного потенциала личности исходя из содержания профессиональной деятельности и вариативности принимаемых профессиональных решений при достижении профессиональных целей.

Ключевые слова: креативность, помогающие профессии, профессионально важные качества.

* Корреспондирующий автор

Адреса электронной почты: eavolod@gmail.com (Е.А. Володарская)