

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Федеральное государственное автономное образовательное
учреждение высшего образования
«ЮЖНЫЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ»

Институт философии и социально-политических наук

СОВА:
ЕЖЕГОДНЫЙ СБОРНИК НАУЧНЫХ РАБОТ
СТУДЕНТОВ И АСПИРАНТОВ ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ
И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК
ЮЖНОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА – 2021

Ростов-на-Дону – Таганрог
Издательство Южного федерального университета
2021

УДК 1:[316+32](078)

ББК 87+60+66 я46

С56

Редакционная коллегия:

В.Д. Бакулов, С.Н. Астапов, Т.С. Паниотова, М.А. Дидақ, Л.С. Деточенко,
А.В. Тихонов, С.В. Силенко, А.А. Кириллов, Е.И. Шашлова,
Е.Ю. Браерская, А.Н. Раевский, А.Г. Краснова, Д.А. Вакуленко,
О.Н. Годованая, М.Г. Подгорная

С56 СОВА: Ежегодный сборник научных работ студентов и аспирантов
Института философии и социально-политических наук Южного федерального
университета – 2021 / Под общ.ред. Е.В. Сердюковой, Т.С. Киенко ; Южный
федеральный университет. – Ростов-на-Дону ; Таганрог : Издательство
Южного федерального университета, 2021. – 172 с.

ISBN 978-5-9275-3997-0

Одной из важнейших задач Института философии и социально-политических наук является подготовка кадров для науки будущего, поиск и поддержка талантливой и творческой молодежи из числа студентов и аспирантов. Настоящий сборник стал результатом научной работы аспирантов и студентов бакалавриата и магистратуры, обучающихся по направлениям подготовки «Философия», «Теология», «Культурология», «Политология», «Социальная работа» ИФиСПН ЮФУ в 2020-2021 гг. под руководством сотрудников Института. Сборник предназначен для студентов, аспирантов, преподавателей и специалистов в области социально-гуманитарных наук.

ISBN 978-5-9275-3997-0

УДК 1:[316+32](078)

ББК 87+60+66 я46

© Южный федеральный университет, 2021

ВВЕДЕНИЕ

В 2014 году приказом ректора ЮФУ М.А. Боровской факультет философии и культурологии был преобразован в Институт философии и социально-политических наук (ИФиСПН ЮФУ), в состав которого вошли также кафедры факультета социологии и политологии, СКНЦ ВШ, научно-образовательные центры и другие подразделения. Научные исследования ИФиСПН ЮФУ с этого момента реализуются по широкому спектру направлений. Ведущими областями наук, в которых сотрудники, молодые ученые, аспиранты и студенты Института выполняют научные исследования традиционно выступают философские и политические науки, религия и теология, культурология, социальная история и технологии, социальная работа. Приоритетными темами Института являются фундаментальные и прикладные исследования в области методологии и истории философии, социально-гуманитарного знания, культурологии, различные аспекты политических и геополитических, социологических и социономических проблем. В разрезе международной классификации Институтом выполняются исследования в человеческом обществе (Studies in Human Society), философские и религиоведческие исследования (Philosophy and Religious Studies), исследования в области социологии (Sociology), философии (Philosophy), искусства и гуманитарных наук (Arts and Humanities), истории (History and Archaeology) и образования (Education) и др.

Одной из важнейших задач Института является подготовка кадров для науки будущего, поиск и поддержка талантливой и творческой молодежи из числа студентов и аспирантов. С 2020 года на конкурсной основе ведется отбор лучших научных статей для выпуска ежегодного сборника научных работ студентов и аспирантов Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета. Настоящий сборник стал результатом научной работы студенческой молодежи ИФиСПН ЮФУ в 2020 - 2021 гг. под руководством сотрудников Института – профессоров, доцентов, преподавателей.

В сборнике представлены работы аспирантов и студентов бакалавриата и магистратуры, обучающихся по направлениям подготовки «Философия», «Теология», «Культурология», «Политология», «Социальная работа».

Научными руководителями и научными редакторами настоящего сборника выступают: д.ф.н., проф., зав. каф. философии и методологии науки ИФиСПН ЮФУ В.Д. Бакулов; д.ф.н., проф., зав. каф. философии религии и религиоведения ИФиСПН ЮФУ С.Н. Астапов; д.ф.н., проф. каф. теории культуры, этики и эстетики ИФиСПН ЮФУ Т.С. Паниотова; к.ф.н., доц., зав. каф. истории зарубежной и отечественной философии ИФиСПН ЮФУ М.А. Дидык; к.ф.н., доц., зав. каф. социальных технологий ИФиСПН ЮФУ Л.С. Деточенко; к.ф.н., доц. каф. истории зарубежной и отечественной философии ИФиСПН ЮФУ А.В. Тихонов; к.ф.н., доц. каф. философии и методологии науки ИФиСПН ЮФУ С.В. Силенко; к.ф.н., доц. каф. социальной философии ИФиСПН ЮФУ А.А. Кириллов; к.ф.н., доц. каф. истории зарубежной и отечественной философии ИФиСПН ЮФУ Е.И. Шашлова; к.ф.н., к.ф.н., доц. каф. теории культуры, этики и эстетики ИФиСПН ЮФУ А.Ю. Браерская; к.ф.н., ст. преп. каф. философии религии и религиоведения ИФиСПН ЮФУ А.Г. Краснова; ст. преп. каф. английского языка гуманитарных факультетов ИФиЖМК ЮФУ Д.А. Вакуленко; ст. преп. каф. английского языка гуманитарных факультетов ИФиЖМК ЮФУ О.Н. Годованая; ст. преп. каф. философии и методологии науки ИФиСПН ЮФУ М.Г. Подгорная. Общую редакцию научного сборника осуществляли директор ИФиСПН ЮФУ к.ф.н., доц., Е.В. Сердюкова и заместитель директора ИФиСПН ЮФУ по науке к.с.н., доц., Т.С. Киенко.

Проблема бытия в философии Парменида и Платона: антропологические предпосылки метафизики

Хмелевской Даниил Олегович

*Институт философии и социально-политических наук, Южный
федеральный университет, г. Ростов-на-Дону, Россия
danielhmex@icloud.com*

*Научный руководитель: Андрей Владимирович Тихонов
кандидат философских наук, доцент, Институт философии и
социально-политических наук, Южный федеральный университет*

Аннотация: Метафизика определяет первопричины бытия, одной из предпосылок мышления о бытии в философии Парменида и Платона — антропология. Прозмий поэмы «О природе» аллегорически выражает акт познания как инсайд. Бытие открывается для человека с помощью акта познания. Ноūс, высшая познавательная способность души, указывает на божественное свойство ума и его связь с бытием. Акт познания для Парменида и Платона — философское путешествие. Платон продолжает философию Парменида, детализируя переход знания от мнения к бытию демонстрируя через познавательные способности души.

Ключевые слова: Платон, Парменид, бытие, метафизика, антропология.

Введение

Метафизика, осуществляет определение первопричин бытия, одной из неявных предпосылок поиска подобных основ является человек. К онтологическим частям философии Парменида и Платона обращаются и сегодня, что отражено в работах А.В. Ахутина, Л. Бриссона, У.К.Ч. Гатри, Г.В. Драча, Ю.А. Шичалина И.А. Протопоповой, А.В. Тихонова, Л. А. Уилкинсон, М. Л. МаКферрана. Необходимо определить взгляд Парменида и Платона выявить

антропологические предпосылки проблемы бытия в метафизике древнегреческих философов. Для этого необходимо выполнить следующие задачи:

- рассмотреть точку зрения Парменида на отношение мышления и бытия;
- проанализировать отношение души и идей в философии Платон.

Отношение мышления и бытия в поэме Парменида

При анализе философской составляющей поэмы Парменида «Περί φύσεως» принято пропускать проэмий: «Цитируя Корнфорда, “Нам не нужно задерживаться на аллегорическом проэме», то есть нам не нужно задерживаться на проеме, потому что он «аллегоричен», а в «аллегории» или «повествовании» нет ничего философски важного.» [16, с. 71] отмечает Л. Атвуд. Однако такой подход в оценке проэмия Парменида — несправедлив, форма и содержание в произведении дополняют друг друга. «Во всяком случае, с самого начала до всего сказанного поэтический склад речи указывает слушателю, как настроить внимание, чтобы услышать сказываемое.» [1, с. 572] утверждает А.В. Ахутин. Поэма полна художественного символизма, акцентирующего акт мышления человека, то есть способ получения ἀλήθεια. Между тем истина в древнегреческом языкеозвучна слову «странствие» (*ἀλητεία*). Философия, а, следовательно, и акт мышления, — путешествие, именно такое определение философии [14, с. 289] мы вскоре встретим в диалоге Платона «Софист».

В проэмии Парменид повествует о некоем путешествии человека из тьмы в мир света, уже в художественном образе день—ночь прослеживается дихотомия «ἔστι γάρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν». Путешествие — это всегда переживание, порой оно бывает внутренним. Как отмечает Г.В. Драч «Так что два исходных понятия, *kouros* (юноша, посвящённый) и *hodos* (путь), нацеливают наше внимание на внутреннее познание, самопознание, чем и является, собственно говоря, основание фабулы — путешествие поэта по пути Солнца.»

[5, с. 256]. Из этого можно сделать вывод, что в путешествии поэта выражается акт рефлексии, где начинает раскрываться мышление.

Поэта несут кони туда, куда достигает мысль. Философ вступает на путь божества «многовещий» (πολύφημον), этим термином подчёркивается истинность пути, по которому следует философ. Мудрые кони продолжают вести поэта, а возглавляет их Девы Дочери Солнца, которые откидывают руками покрывала — символ обретения истины, религиозного акта, так как истинность, а, следовательно, и бытие обладают божественным статусом. По замечанию Ф.Г. Юнгера, Гипериона — отца бога Гелиоса — отождествляют с богом Солнца, «Их часто сливают в одно лицо, так, например, происходит у Гомера, который отождествляет Гелиоса с его отцом. Гелиоса также называют Гиперионидом.» [13, с. 39]. Как отмечает Ф.Ф. Зелинский «О природе Гелия общепринятых убеждений нет.» [6, с. 38]. Однако, традиционно его представляют юношей в золотой колеснице. Бог перемещается по небу в колеснице, а отблески от неё — это свет солнца. Тем не менее Ф.Ф Зелинский наделяет природой бога Солнца, а именно «И Гелий для нас прежде всего — бог, очищающий; как его ярые лучи обезвреживают своей палящей силой всякий тлен, так и его дух разгоняет всякую скверну, всякое наваждениеочных страхов» [6, с. 38]. Можно сделать вывод, что Девы Дочери Солнца, возможно, олицетворяют лучи самого бога Солнца, а они очищают поэта и его мышление ото лжи.

Поэт продолжает своё путешествие в колеснице Гелиоса. Парменид лирически выделяет стремительность колесницы, подчёркивая её божественную мощь — это выражено в отрывке первого фрагмента: «Ось, накалившись в ступицах, со скрежетом тёрлась о втулку: «Ибо с обеих сторон ее подгоняли два круга Взверченных вихрем...» (fr. 1.7). Юноша прибывает к воротам Дня и Ночи, ключи от которых хранит богиня Правды (Δίκη). «Никто не может пройти без ее разрешения, то есть если его проход не обусловлен правом и божественным благоволением.» [4, с. 33] замечает У. Гатри. Девы Дочери Солнца уговаривают богиню, чтобы она открыла ворота.

Существует два пути, говорит богиня Правды, первый — убеждения путь, второй сообщающий что «не есть» нельзя познать. «Ибо мыслить — то же, что быть» (fr. 3) заключает Правда. Здесь мы встречаем глагол «мыслить (νοεῖν)». Как утверждает, У. Гатри: «Глагол, переведенный как «мыслить что-то» (νοεῖν) во времена Парменида и раньше мог не нести в себе идею представления о чем-то несуществующем, ибо означал главным образом акт посредственного осознания.» [4, с. 45]. В произведениях Гомера можно встретить употребления глагола «мыслить» в качестве глагола, связанного со зрением.

Особенность слова «νοεῖν», которое в дальнейшей философской традиции Европы занимает не последнее место, заключается в характере божественного, бессмертного, связующего человека с вечным бытием. Процесс мышления — «индуктивный скачок, схватывающий всеобщие истинны и тем самым обеспечивать исходные условия, или принципы, на которых основаны дедуктивные доводы.» [4, с. 47]. В то же время согласно содержанию «νοεῖν», можно судить о религиозном или божественном откровении, но философского содержания. При интерпретации философии Парменида М. К. Мамардашвили указывал на особое значение мышления, а именно: «...если есть бытийная мысль, то я могу увидеть законы в том, что может существовать.» [7, с. 52]. Человеческий ум может следовать по двум путям: путь истины и мнения. Первый путь обращается напрямую к геометрически плотному бытию, которое обеспечивает устойчивость положений ума. Второй путь повествует о мнении (**δόξα**), где «... Парменид попытался во второй части своей поэмы, показать, как следовало объяснить мир с точки зрения обычного способа представления.» [12, с. 61], поэтому человек начинает совмещать бытие и небытие в своём мнении о мире, и всё мироздание начинает состоять из «пламени огонь эфирный» и «Ночь — тяжёлое, плотное тело».

Таким образом, проэмий Парменида можно рассматривать как олицетворение акта мышления через путешествие. Акт мышления описывается в лирическом ключе связанный с мифологией древних греков. Данный акт можно представить, как быстрое погружение в человеческое сознание отыскания

истины через очищение ото лжи. Цель проэмия показать, что достижение истины – захватывающее путешествие с оттенком мистики. Однако, существует и религиозная трактовка этого путешествия, которой придерживается У. Гатри. Понятие «*воеῖν*» выражает способность через индукцию — подобной быстрому скачку, который совершает поэт на колеснице — понимать истины, которые базируются на доводах.

Отношение души и идей в философии Платона

Необходимо обратиться к диалогам зрелого периода творчества Платона, где можно зафиксировать отношение идей и души: «Теэтет», «Софист», «Парменид», «Государство». По мнению Ж. Делёза, основная мотивация теории идей — отбор [3, с. 329], поскольку именно в гносеологической философской конструкции, содержащейся в данных диалогах, отражается онтологическая картина мира Платона продиктованная природой человека.

Обратимся к диалогу «Теэтет», в издании Трасилла носит тематический подзаголовок «О знании». «Стоит напомнить, однако, что в «Теэтете» речь идёт не только о чувственном мире — пытаясь ответить на вопрос, что такое знание, собеседники проходят три круга предложений: знание как ощущение, которое также приравнивается к «представлению», «фантасии» (*φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις*) (152b11-с1); знание истинное мнение (*ή ἀληθῆς δόξα ἐπιστήμη εἶναι*) (187b5 – 6); знание как истинное мнение с логосом (*μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι*) (201c9-10).» [9, с. 15] отмечает И.А. Протопопова.

Фантасия (*φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις*) заключена в недолжном схватывании, основанном на чувствах, знания о предмете. Предмет познания быстро передвигается, меняется, и зафиксировать устойчивое зрение с помощью чувств, по мнению Аристокла, — невозможно; субъект в равной степени влияет на предмет и наоборот, что даёт изменчивость в ощущениях от предмета (Plat. Theaet. 160a).

В свою очередь, истинное мнение (*ή ἀληθῆς δόξα ἐπιστήμη εἶναι*) — более точное определение предмета познания. Платон рассуждает о природе души через существо памяти. Человеческая душевная память философ определяет

через образ «восковой дощечки» (*κήρινον ἐκμαγεῖον*). Качества памяти, зависят от индивидуальных способностей души, в тоже время память — дар богини Мнемосины. Ложное мнение формируется посредством неправильного сопоставления информации поступающей из чувств и её сопоставления с оттисками (*σημεῖον*) на памяти. Допуская уже ясный знак, существующий в памяти. Другими словами, мнение зависит от чувств, памяти и мысли, т.е. от человека (Plat. Theaet. 195d).

Далее истинное мнение прибавляется логосом (*μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν* *ἐπιστήμην εἶναι*), который приближает истинность к субъекту. Объяснение, прибавленное к знанию, бывает трех типов: «изображение мысли в звуке» (*τὸ μὲν γὰρ ἦν διανοίας ἐν φωνῇ*), «переход от начал к целому» (*διὰ στοιχείου ὁδὸς ἐπὶ τὸ ὅλον*), «отличительный признак вещи» (*τῶν ὄντων τὴν διαφορὰν τῶν ἄλλων*). Сократом в конце диалога признаётся подобающим последний тип знания, поскольку обладание отличительным признаком укрепляет различие среди предметов, там самым делает человеческий рассудок более точным.

Сосредоточим наше внимание на диалоге «Софист», в котором рассматривается способность *voûç*. Метод диалектики предполагает, на момент создания данного диалога, «как полезный для упражнения вид рассуждений в вопросах и ответах по определённым правилам» [10, с. 24]. Изменение содержания диалектики, последний этап становления этого метода в философии Платона, по замечанию Ю.А. Шичалина, связывают с влиянием Аристотеля на Платона. Однако «Диалектическое философское рассуждение есть освещение конкретики обсуждаемой вещи, есть познание содержания этой вещи» [11, с. 14] отмечает А.В. Тихонов.

Философ обращает наше внимание на другие две противоположные точки зрения на бытие: тех, кто считает, что бытие материально «тела и бытие как одно и тоже (*ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὥριζόμενοι*)» (Plat. Soph. 246b) [9, с. 136], и тех, кто что бытие — идеи (Plat. Soph. 246c). Философские взгляды представителей двух разных взглядов на бытие опровергается Платоном за счет того, что они вынуждены признать существование нематериальных феноменов, например,

справедливости. «Идеалисты», приверженцы бестелесного бытия, признают движение бытия, так как бытие воздействует на человека при познании, то есть движется. После критики всех позиций Платон заключает что бытию присуще движение и покой, что отличает Платона от Парменида Элейского. Изучая бытие, Платон прибавляет к движению и покою «тождественное» и «иное». Все перечисленные качества бытия тождественны и иные, поскольку не могут существовать друг без друга. Инаковость качества превращает его в не-сущее (*τὸ μὴ ὄν*), но является сущим согласно причастности (*μέτειαι*) самой сущности (*εἶδος*). Причастность к сущности объясняется через различие одного от другого. Поэтому инаковость присутствует везде. Инаковость выраженное в не-сущем есть отрицание, которое слито с бытием, так как оно есть проявление иного (Plat. Soph.257b—259d). Различие же, производиться путём диалектики и при помощи ума, то есть человеком.

Диалектика выражается в переходе противоположных определений мышления друг в друга, например, одного и многое единого тождественного себе и иного отличного от себя самого, данный метод содержится в диалоге «Парменид». Диалог затрагивает ключевую проблему платонизма – причастность идей к вещам. Онтологические представления молодого Сократа подвергаются критике со стороны его собеседников, так начинается критика теории идей Платона. Мы встречаем следующий ряд апорий, содержащиеся в отрывке 130a-133a. При всех возникающих затруднениях, идеи являются познаваемыми, в «Федоне», их познает разумная часть души. Взаимоотношение существования идей указывает нам на то, что мы при познании, можем сравнить идеи. Если это условие существования идей не соблюдается, то идеи являются обособленными от самих вещей, а, следовательно, непознаваемыми. Платон ассоциирует моральные ценности, как и факты, качества вещей, с *εἶδος*, что позволяет Л. Бриссону назвать Платона предшественником морального реализма [2, с. 145].

Затруднения, которые мы встретили в диалоге, показывают нам неоднозначность и сложность теории идей. По-видимому, сам Платон это

понимал, поэтому есть основание оценивать диалог «Парменид» как критическое воззрение на теорию идей.

Обратим внимание на VI книгу «Государства» Платона. Философ предлагает обозначить связь двух областей, зримого (*γένους*) и незримого (*νοούμενου*), с помощью прямой линии, на которой в иерархическом порядке располагаются способности души, соответствующие статусу познаваемых существ. Прямая разделена на две неравные части, каждая из которых также делится надвое. Два отрезка первой части, зримый мир, соответствуют: один — образам (теням, отражениям), другой — части мира, наполненными прообразами. В этой первой части образ относится к образцу как неподлинное к подлинному. Аналогичное соотношение сохраняется и в другой части прямой, представляющей умопостигаемый мир: «Один раздел умопостигаемого (τοῦ νοητοῦ) душа вынуждена искать на основании предпосылок, пользуясь образами из получившихся у нас тогда отрезков и устремляясь поэтому не к началу (οὐκ ἐπ’ ἀρχὴν), а к завершению (ἐπὶ τελευτῆν).» (Plato Rep. 6.510 b). Второй отрезок, который расположен выше предыдущего, постигается с помощью диалектической способности (τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει) души, она была продемонстрирована в диалогах «Софист» и «Парменид». Вместе с тем, диалектическая способность, обращающаяся к беспредпосыльному началу всего не требует чувственного подхода к ним. «но лишь самими идеями в их взаимном отношении, и его выводы относятся только к ним.» (Plato Rep. 6.511c). Согласно позиции Хью Х. Бенсона, диалектика и метод διάνοια, т.е. дианоэтика, различны. Диалектика и дианоэтика по-разному интерпретируют свои предпосылки (*ὑπόθεσις*). Первый метод рассматривает их исключительно как неизвестные, второй метод в них полностью уверен. «Идея, по-видимому, заключается в том, что дианоэтика использует чувственное восприятие для изучения или изучения вещей, которые должны быть изучены мыслью или разумом. Дианоэтика использует чувственное восприятие как способ изучения Форм. Диалектика — нет.» [15, с. 196] заключает Хью Х. Бенсон.

Вывод

Таким образом, Платон, подобно Пармениду, рассматривает бытие, однако приходит к нему с антропологических предпосылок, и указывает, что чем больше мы погружаемся в свои душевые способности, тем больше точны в различии предметного мира, а, следовательно, ближе к бытию. В то же время оба философа указывают на высшую умственную способность человека через слово νοῦς. Парменид полагает свою философию дедуктивно, а Платон индуктивно, т.е. постепенно взираясь к бытию подобно онтологической линии в VI книге «Государства». Однако для обоих философов философия — путешествие. Антропологические предпосылки общее для философии Парменида и Платона — акт познания и душа человека.

Список использованных источников

1. Ахутин А.В. Античные начала философии. СПб., 2007. 784 с.
2. Бриссон Л. Платон: пер. с фр. М., 2019. 285 с.
3. Делёз Ж. Логика смысла. М., 2011. 472 с.
4. Гатри У.К.Ч. История греческой философии в 6 т. Т. II: Досократовская традиция от Парменида до Демокрита: пер. с англ. СПб., 2017. 33 с.
5. Драч Г.В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. М., 2003. 256 с.
6. Зелинский Ф.Ф, История античных религий. Том 1-3. СПб., 2014. 38 с.
7. Мамардашвили М.К. Лекции по античной философии. М., 2016. 52 с.
8. Платон Собрание сочинений в 4 т. М.: Мысль, 1990-1994.
9. Платон. Софист: исследование, перевод, комментарий, приложения И.А. Протопоповой СПб., 2019. 261 с.
10. Платон. Парменид: перевод, введение, комментарии, приложение, указатель имен Ю.А. Шичалина. СПб., 2017. 24 с.
11. Тихонов А.В. Проблема микро- и макрокосмоса в философии Платона: автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук: 09.00.03 / Тихонов А.В.; РГУ Ростов-на-Дону 2003. 20 с.
12. Целлер Э. Очерк истории греческой философии: пер. с нем. М., 2012. 352 с.

13. Юнгер Ф.Г. Греческие мифы: пер. с англ. СПб., 2006. 39 с.
14. Parmenides.[Nature. English & Greek.] The fragments of Parmenides: by A. H. Coxon. Rev. 2009. 461p.
15. McPherran M. L. (ed.) Plato's 'Republic' A Critical Guide. Cambridge 2010. 273 p.
16. Wilkinson L.A. Parmenides and To Eon: Reconsidering Muthos and Logos. Continuum Studies in Ancient Philosophy 2009. 167 p.

Особенности образования в буддизме

Викснэ Алиса Константиновна

Институт философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет, г.Ростов-на-Дону, Россия

viksne@sfedu.ru

*Научный руководитель: Александр Николаевич Раевский
кандидат философских наук, Институт философии и социально-
политических наук, Южный федеральный университет*

Аннотация: Данная статья посвящена буддийскому комплексу образовательных идей, представленных главным образом в двух моделях образования – южной и северной. Особое внимание уделяется их структуре, элементам, идеалам воспитания, отношениям учителя и ученика, образовательной среде, а также современному состоянию буддийской системы обучения в тибетском буддизме. Автор исследования полагает, что в качестве ключевой особенности буддийского обучения выступает важность практического вживления знаний во внутреннюю, ментальную реальность обучающегося с помощью специальных практик созерцательного освоения.

Ключевые слова: буддизм, Дхарма, Махаяна, Тхеравада, обучение, образование, образовательные идеи.

Введение

Институты образования всегда находятся в поисках нового и того, что будет влиять на их качество положительно, в связи с чем важным становится взаимообмен разных культур образовательным опытом, при котором каждый сохраняет свою идентичность.

Путь, пройденный буддийской моделью образования, насчитывает две с половиной тысячи лет, что является собой невообразимый потенциал его наследия и приемов.

Буддийское образование вписано в особую социокультурную структуру, идеалом которой выступает бесконечное самосовершенствование универсальной природы Будды в каждом из нас, доступное не после смерти, а в рамках наличного существования. Исходя из этого, образование в буддизме обретает особенности, соответствующие его культуре, и направляется, прежде всего, на достижение указанной цели.

Что удерживает его существования в быстро меняющемся мире, который на современном этапе развития описывается через понятия глобализации, потребления, технологизации? Чем буддизм может быть полезен для нас и происходит ли в нем динамика?

Идеи буддийского образования, как и его философия в целом, получают своё распространение благодаря монашеским наставникам. Уже с начала своего появления буддийские монастыри воплощают в себе центры образования. В первых проповедях традиции Будда обозначает статус своих наставлений не как религию, а как учение - Дхарму, сам он выступает учителем, а своих слушателей и практикующих Дхарму называет учениками. Монашеские центры ориентируют адептов к непрерывному процессу обучения на протяжении всей жизни, что закладывает многообразие их образовательных идей и приемов.

Связь ученика и учителя становится ключевой в результате понимания природы нирваны как запредельного, неописуемого переживания, где для обыденного сознания остается не доступен опыт нирваны, нирвану воплощают те, кто через неё прошел или проходит, воплощая в себе путь и абсолютное, а не относительное, знание.

Выбранная тема актуальна в виду того, что исследования по буддизму довольно редко рассматривают его в срезе образования, упуская содержащуюся в нем модель обучения. Обращение к его образовательным принципам подводит

к пониманию самого буддизма, которое необходимо в свете его распространения в западной культуре.

Объектом данной работы является буддийское образование.

Под предметом здесь понимаются образовательные идеи Тхеравады и Махаяны, а также тибетская модель образования. Цель исследования – выявить особенности буддийского типа обучения и его потенциал для современного образования.

Для достижения указанной цели решаются следующие задачи:

1. Проанализировать южную модель образования:

А. Рассмотреть её появление и причины.

Б. Обратиться к каноническому содержанию как ключевому источнику образовательных идей.

В. Определить структуру образования Тхеравады.

Г. Изучить элементы данной модели – цели, идеалы, функции учителя и его взаимодействие с учениками.

Е. Обозначить особые характеристики психологии в южном образовании и её роль.

2. Проанализировать махаянскую модель образования.

А. Обратиться к её содержанию – ценностям, методам.

Б. Раскрыть её структурный, системный характер.

В. Изучить взаимодействие учителя и ученика.

Г. Показать отличия и общие черты обеих моделей.

3. Осуществить анализ тибетского буддийского образования.

Методы, используемые в данной работе – анализ, аксиоматический метод, синтез, сравнение, аналогия, структурно-функциональный метод.

Особенности становления южной модели образования

В Тхераваде образование институализируется при императоре Ашоки. Именно в период его правления сын Ашоки обосновывает «Великий монастырь» в древней столице Шри-Ланки. В III веке д.э. из него образуются три центра – Маха-вихара, Абхаягири-вихара и Джетавана-вихара.

Утверждается лесное направление обучения, при котором внимательность направляется на частных преподавателей и собственный медитативный опыт, и городское – признающее как главную ценность каноническое содержание.

Изначально буддизм утверждает себя как традиция устной передачи учения, где разные группы учеников заучивают его определенные части, после письменной фиксации запоминание продолжает практиковаться, однако монахи раннего периода начинают составлять и комментирующие тексты к канону, один из известных комментаторов – Буддагоша (V в. до н.э.).

К образованию допускаются независимо от сословия и происхождения, в том числе и миряне, крестьяне. Обучение основывается на разучивании Типитаки и её трех корзин – Винам, Сутты и Абидаммы. Лишь после изучения оригинальных текстов осуществляется переход на комментарии к ним. В городских центрах образования заключительный экзамен выявляет среди учеников Держателя корзин, который способен воспроизвести весь канон по памяти. В современных лесных монастырях происходит отказ от изучения текстов, ученики уходят в странствия под руководством учителей.

Сутты Тхеравады как источник образовательных идей

Идеи об образовании обнаруживаются, прежде всего, в первой и последней суттах. Первая сутта «Запуска колеса Учения» описывает изначальную стадию учения, когда Будда впервые излагает свое учение – правильный срединный путь и его четыре благородные истины как содержание, сердцевину учения и как решение неправильного пути, который ведет к крайностям удовольствия или аскетизма. Ученики воспринимают его речь и один из них (Каундинья) постигает её суть. Будда видит его понимание чистым и неомраченным, то есть подводит итог, дает оценку. Их реакция на слова демонстрирует обратную связь между ними и учителем. Так, запускается колесо Дхаммы, то есть учения как бесконечного образовательного процесса. Будда определяет цели и задачи правильного срединного пути – видение, знание, постижение как познавательные цели и умиротворение, пробуждение и покой как психические задачи. Он говорит о состоянии абсолютной свободы. Таким образом, система

взаимосвязи учителя, учения и ученика приходит в действие с самой первой буддийской проповеди.

Истины – это всеобщие факты бытия. Первые две, о страдании и его причине, доступны обычному мышлению, последние истины, о прекращении страдания и пути, возможны для нас потенциально, но для их реального воплощения в опыте они требуют от нас личных усилий, особого состояния сознания. Они переживаются Архатами и Пробужденными. Истины не могут быть сведены к простым утверждениям или теориям, они обретают конкретное, реальное выражение в опыте как результате практики. Истина познается через её освоение.

«Сутта Великого Успокоения» повествует о последнем периоде жизни Гаутамы Будды, подчеркивает важное значение тренировки нравственности, созерцания, мудрости, наставляет на полном осознании своих ежедневных действий. Будда наблюдает беспокойство в общине, связанную с его уходом, и как учитель он принимает меры по её предотвращению, это раскрывает отношения учеников и наставника. Во-первых, он успокаивает их своим обращением: «Будьте сами себе светильником, прибежищем, опираясь на Дхамму», то есть он указывает им на их внутреннюю опору внутри них самих, а не в чем-то внешнем. Он поручает им не беспокоиться об отсутствии учителя и смотреть на учение, так как для него Учитель и есть само Учение. Во-вторых, он выстраивает между ними доверие и утверждает, что ничего не скрыл от них в учении.

Далее Будда снова воспроизводит процесс обучения как изучение, развитие, практику и напоминает о целях в виде чистоты существования, чистоты слов, поступков, мыслей ради блага живых существ.

Учение предполагает правильный подход, Будда подчеркивает каков он – учение не должно восприниматься с похвалой или порицанием, каждые слова и слоги должны быть внимательно изучены и сопоставлены с содержание Сутт и Винаи.

В последние часы жизни Будда принимает отшельника Сибхадду, который наполнен неуверенность и поиском того, что её разрушит. Будда видит в нём жажду познания и допускает его к себе, несмотря на уговоры Ананды этого не делать. Данный отрывок показывает какое фундаментальное значение для буддизма имеет принцип сомнения. Прийти к истине представляется возможным только через поиск, а уверенность в понимании реальности не ведет к совершенствованию знаний. В этом смысле, буддийский подход схож с западным идеалом сомнения в философии.

Перед уходом Будда уточняет есть ли что-то непонятое в его учении для слушателей, ему отвечают молчанием и это символизирует завершенность его миссии.

В Кеватте Сутте «Чудо учения» Будду просят продемонстрировать сверхъестественные способности для приобщения к учению большого количества сторонников, но Будда отвечает отказом. Чудом является само Учение, так как оно способно направить мысли правильным путем и доводит до пути развития, освобождает от страданий и совершенствует людей. Другие чудеса он обозначает как «нарушение чистой нравственности», так как они вызывают споры, ослепляют своей властью и не ведут к нирване.

Обучение становится чудом, когда ученик проявляет активные усилия по направлению своего сознания в сторону наставлений, когда он не просто усваивает информацию, а когда знания становятся его состоянием.

Структура образования в Тхераваде

Образовательный путь представляет собой этапы или стадии обучения, но в последующем конкретизируется в более сложную структуру восьмеричного пути.

Учение выстраивается как система: на первой стадии происходит смена социальной среды на образовательную, на философском уровне осуществляется поиск истинных фактов, на психологическом – осознаются цели и назначение учения, то есть осмыслиается мотивационный аспект обучения, так как именно цели определяют деятельность, в том числе и психическую. На второй стадии

ученик еще больше погружается в учение, на философском уровне он осваивает природу учения, на психологическом – содержание транслируется из внутренней области во внешнее пространство учеников. И наконец, на третьей стадии обучение приводит к результатам – постижению, освоению, радости.

Выделяются и такие этапы обучения, как: 1) Рождение доверия к учителю. 2) Общение с трансляторами учения. 3) Сближение с учителями. 4) Получение знаний посредством слушания и анализа слов. 5) Память об услышанном в лекции. 6) Понимание смысла учения. 7) Установление связи между различными элементами учения. 8) Воодушевление, а не разочарование. 9) Проявление мотивации и решимости. 10) Созерцание. 11) Реализация новой модели мышления в практическом, деятельностном срезе. 12) Устранение в психике омрачений, наличие которых затрудняет видение.

В рамках более усложненной структуры учения его программа описывается через восьмеричный путь – правильное воззрение, правильный помысел, правильная речь, правильное поведение, правильные образ жизни, правильное усердие, правильная внимательность, правильное сосредоточение. Почему структура именно такова? Правильное воззрение как понимание благородных истин и закона кармы, позволяет обрести правильный помысел – стремление не к удовольствию и насилию, а к освоению учения в собственном опыте как состояния своего сознания. Помысел приводит к моральной чистоте, а для чистоты ума используется правильное усердие, внимательность, сосредоточение, благодаря которым развивается высшая мудрость. Таким образом, мудрость присутствует даже в начале образования, но в минимальном виде как воззрения и помысел, а затем развивается в конечный результат.

Общие особенности модели Тхеравады: функции, идеалы, содержание

Из сутт следует, что учение тождественно в буддизме понятию пути. Правильный путь определяется по тому, насколько он достоверен и приводит к цели. Содержание пути поддерживается опытом учителя – это то, через что он прошел сам, с другой стороны – его содержание объективно, поскольку оно описывает универсальные истины бытия и не зависит от личности, её

авторитетности, то есть учение обладает открытостью для критического мышления. Будда призывает сомневающихся проверить его на себе.

В виду того, что учитель познает предмет прямо и непосредственно, выходя за пределы умственных концепций о нем, то для него становится возможным применение следующих приемов: он способен объяснить объект для облегчения познания, указать на высказывания о нем, внести очевидность в его содержание.

Какие функции несет в себе учение? Во-первых, оно восстанавливает в обществе порядок. Во-вторых, оно открывает обычному восприятию глубинный, невидимый слой реальности. В-третьих, оно ориентирует в существовании на правильный путь. В-четвертых, оно активизирует видение.

Содержание учения исследуется в собственном опыте при образовательном методе созерцания. Его основой служит обуздание ума, которое подразумевает под собой ничто иное, как направленность сознания на само себя, контроль и волевое подчинение психики, невозмутимость. Правильное образование изменяет состояние ума, благодаря которому преодолевается неудовлетворительная исходная ситуация существования.

Также обуздание описывается как установление ясности ума, который при обыденном состоянии необразованного человека омрачен, хаотичен, нераспознаваем и зависим от настроения и обстоятельств. Глупый человек толпы не обладает знанием о природе реальности, набрасывает на неё представления о своем, совершает зло, не понимает причины страдания, не использует учение на благо. Мудрец независим от социума и стереотипного мышления, поведения. Таким образом, образование определяется как внутренняя трансформация.

Идеал учения – зрелая личность Мудреца, побеждающая страдания и развитая до состояния чистоты, счастья. Она реализует цели учения и является пробужденной, умиротворенной, постигающей истину. Счастье является естественной потребностью человека, которая определена нашей природой, поэтому путь развития приводит к нему и Будда называется учениками как

Блаженный. Чистый же ум, воплощенный в идеале Мудреца, составляет условие видения (то есть освоения знания).

Задачи на пути к прекращению страдания и счастью – зарождение интереса, правильное мышление, чистота и цельность личности, создание внутренних условий для достижения зрелого, счастливого состояния.

Психология в образовательной модели Тхеравады

В основе содержания Будда закладывает не метафизические проблемы, а то, что освобождает от страдания и ведет к спокойствию, лучезарности сознания. Что же к этому относится? 1) Универсальные факты бытия, например, факт непостоянства всех вещей. 2) То, что стимулирует к совершенствованию себя (восьмеричный путь).

Вместо разработки онтологии нашего мира, Будда раскрывает психологические основы наших представлений о нем – предпосылки нашего обыденного, искаженного переживания реальности, особенности нашего восприятия и ощущения мира. Также он акцентируется на понимании блага посредством причинного анализа, на работе со сферой ума (его заблуждениями). Таким образом, содержание образования в Тхераваде выстраивается вокруг человека, его сознания и личного опыта. Доминирует философская и психологическая проблематика, которая в будущем дополнится этической в буддизме Махаяны.

В психологической проблематике излагаются не только знания о психике, но и конкретные методы: 1. Различие того, что обуславливает приязнь и неприязнь, согласие и протест. 2. Различие элементов как грубых, зависимых и как утонченных, умиротворенных. 3. Врашивание усердия как того, что борется с грубыми элементами. 4. Внутренний баланс как отсутствие неконтролируемых реакций.

В буддийском образовании психика и действие связываются на основе закона кармы как импульса. Действие определяется психическими состояниями и влияет на последующую психическую ситуацию в потоке жизни.

Психика возбуждается омрачениями, поэтому образовательные методы направляются на борьбу с ними как к препятствию на пути к ясности ума. Омрачениям противоположны моральные качества сострадания и любви, они их проявление возможно для чистого сознания, осознающего их необходимость. И омрачения, и нравственные основы накапливаются как отпечатки, формируя психическую картину.

В структуре психики признается и глубинный уровень, который называется неопределенным. Это сознание без объекта, лишенное содержания, которое ведет к инсайтам и открытиям. Ему противопоставляется обычное сознание, которое должно отождествлять себя с объектами мира. Данный уровень может быть сравним с глубоким сном без сновидений.

Образовательная среда и учитель в южной парадигме

Так как главным в образовательной модели является преобразование сознания и его дальнейший рост, то важно обратиться к тому, за счет чего это происходит. Буддизм Тхеравады не отрицает факта того, что образовательная среда приводит к мимезису, это свойство любого социума. Во-вторых, рост гарантируется наличием поведенческих правил в сообществе. Под влиянием среды у ученика аккумулируется выработка определенной модели поведения. В-третьих, учитель преобразует изначальную среду ученика в высшую, благоприятную.

Главное требование, которое выдвигается кителю, - достижение того, чему он обучает. Миссия – открыть правильный путь благополучия учеников, закрыв дорогу к ложному; делиться тем, что им обретено, исходя из дружелюбия и правильности своих взглядов. Ученики невнимательны к учению тогда, когда учителем не достигнута цель. Методология обучения предполагает сначала распознавание учителя как носителя учения и себя как обучающегося, благодаря чему собственные действия начинают быть сознательными. После этого устанавливается контроль над волей, за которым следует активная деятельность мышления и анализ учения.

У неправильных учителей к действию сподвигает страсть – к материальному накоплению, к известности и успешности. Правильные бескорыстны в своей деятельности, они добродетельные, понимающие, знающие, уединенные, освободившиеся, то есть таковы, каково их учение.

В функциях учителя сливаются познавательное назначение (наставление, трансляция, передача, пошаговое объяснение, установление причинно-следственных связей) и мотивационное (воодушевление, ободрение, поддержка, рождение радостного отклика, сонастроенность с учениками). Учитель открывает путь, но то, будет ли ему следовать ученик правильным образом, зависит не от него, а от самого ученика. Почему всё устроено так? Выше мы уже отмечали, что обучение в раннем буддизме – это обращение вовнутрь себя, внутреннее совершенствование, обуздание и ясность собственного ума, поэтому не только к учителю выдвигается требование работы над самим собой, но и к ученику. Учеником не может стать тот, кто не активизирует свой ум, кто не обращен к учению пределами своих способностей, кто нетерпелив и отвергает значимое. От ученика ожидается самостоятельное проявление усердия, устремления к развитию и практики созерцания. К образованию человека выталкивает общая для всех неудовлетворительная ситуация. Таким образом, учение осознается как необходимость, обусловленная нашей реальностью, а не как случайное явление. Однако, не каждый в рамках данной ситуации становится учеником или учителем.

Содержание махаянской модели образования

Махаянская модель образования зиждется на тибетском каноне, включающим в себя «Слово Будды» и «Трактаты». Особое место уделяется «Наставлению в четырех сотнях строф» Арьяядевы.

Весь процесс обучения восходит к тому, чтобы направить учащихся из наивного состояния к определенному, зрелому образу существования, выражаемому в мышлении и поведении (методология), т.е. высшая ценность состоит в зарождении духа пробуждения. Человеческая жизнь как условие этого

развития – драгоценность. Сформированный ученик представляет собой сосуд Учения, он открыт, а не разочарован.

Арсенал используемых методов огромен. Упоминаются как познавательные методы – критический анализ, логический метод, интроспекция, методы памяти (удержание в памяти совершенных качеств и основ учения), так и другие – развитие терпения, телесные методы по работе с дыханием через контролирование ума и распознавание глубинного, неопределенного уровня психики. К более специализированным методам можно отнести: очищение, демонстрацию как образец, создание мотивации, освоение медитации и привыкание как введение часто повторяющегося процесса в привычку.

Учение не постигаемо для всех. Те, кто ленивы и безразличны, безвнимательны и агрессивны, не открыты к его восприятию. В образовательной модели буддизма момент личного усилия и самостоятельного усердия оказывается первостепенным.

Этапы и стадии обучения

Образование носит системный, взаимосвязанный характер. Донесение учения возможно при поэтапном преподавании. Приведем один из примеров последовательного изложения: 1. Сначала мы описываем непостоянство всех вещей мира. 2 Затем – переходим к тому, что из этого вытекает мучительность для нас и отсутствие в этих вещах самости (не нужно воспринимать объекты как своё). 3. На третьем шаге проясняется необходимость их отбрасывания. 4. Объясняется важность пробуждения. 5. Далее – мы обучаемся поведению пробужденных. 5. Анализируем омрачения как препятствия. 6. Осваиваем методы тотальной тренировки сознания.

Внимание к познавательной сфере и к сознанию сохраняется, но на начальном этапе образования самым главным является порождение заинтересованности, мотивации, так как вопросы проблематизируются вокруг высшей цели – всеобщего блага. Поскольку без собственного побуждения научить чему-либо невозможно, используются мотивационные методы –

рассуждение о ценности учения и о собственных целях в нём, культивирование заботы к Другим (как один из мотивов).

Выделяют также такие стадии в обучении как: 1. Пассивное слушание. 2. Активный диалог с предметом и его анализ. 3. Созерцание как освоение.

Учитель и ученики

Сутры Праджняпарамиты: отношения учителя и учеников выстраиваются таким образом, что Будда испытывает к их мыслям внимательность и почтение. Так, он даёт им право прояснять тексты, в учебном сообществе начинает формироваться дискурс. Ученик на определенном этапе обретает роль учителя, ученики могут быть учителями и друг для друга, но изначально учащиеся воспринимаются как дети.

Культивируются идеалы альтруизма и уважения к ученикам. Учитель, будучи зрелой личностью, направляет весь процесс обучения на пользу учащимся, в то время как ученик, будучи наивным, не знает, в чем состоит польза даже для него самого. Ученик, как и в раннем буддизме, - обуздываемый (в переводе). Он инфантильно понимает реальность и не распознает собственные эмоции. Однако, под обузданием подразумевается самоконтроль ума, подчинение его своей воле.

Учитель взаимодействует с омраченным состоянием сознания своих учеников, его этическое назначение – отделить их от дурного, чтобы они не отождествляли себя с преходящими, негативными эмоциями. При неправильном поведении, он сострадает им, подобно любящей матери.

Отличия от ранней модели образования в буддизме

В ранней традиции буддизма образование представляется закрытого типа - без дальнейшего выхода в социум, который описывается через обыденного мышление как толпа, поэтому значение уделяется направлению сознания на само себя, работе с эмоциональной сферой, познанием. Идеал взрослого адекватно воспринимает окружающую среду, он автономен (не зависит от воздействия клеш) и просветлен не ради других. Проблема Другого не ставится. Главные

качества – моральная и познавательная чистота (отсутствие возбудителей и заблуждений).

В Махаяне учителя могут обращаться в мир и использовать его как инструмент для различной деятельности, но они никогда не относятся к нему как к подлинной реальности, а это означает открытый тип образования. Отказ от обыденного и массового продолжает присутствовать, но Другой начинает актуализироваться. Из взаимообусловленности Я и Другого вытекает переживание страданий Другого как своих собственных (эмпатия). Идеал воплощается в образе Бодхисаттвы, который возвращается в мир для устраниния страдания всех живых существ, обучает зрелости других. Счастье обретается не только для себя, но и для других (меняется цель). На теоретическом уровне сознание направляется с себя на Другого, на практическом – учитель реализует в ученике природу Будды как общую характеристику существ, на познавательном уровне – учитель превосходит представления об онтологическом статусе непостоянных объектов как самосущих и не отождествляет себя с такими феноменами.

После обучения выстраивается связь со средой, в которой ученик положительно влияет на неё, распространяя благо и пользу. Другие существа принимаются с материнским чувством сострадания и любви. Ответственность за других не связывается с чувством вины. Мораль не устанавливается внешними структурами мира, она действует как общий закон бытия. Любое неправильное действие рождает неблагоприятный опыт в виде страдания (закон кармы).

Победа над омрачениями и заблуждениями возможна в связи с тем, что природой ума является ясность.

Общие замечания по обеим моделям

Обучение – это то, что должно преобразовывать, так как изначальные условия личности – неудовлетворительность (обладание и потеря, удовольствие и неприятное, слава и неизвестность, хвала и порицание), а образование вырастает из сопротивления неудовлетворительности, массовости. При этом, толпа не трактуется как несклонная к оригинальности в стиле западной

философии, толпа – это те, кто не способен обуздать себя, не осознан, не имеет в качестве мотивационной основы альтруизм.

Вместо обсуждения образовательных технологий как в западных ценностях образования, буддизм вводит следующий критерий качества образования: учитель, прежде чем преподать учение, должен погрузиться в работу над собой, в проверку и корректирование своих данных. Ученик должен стать взрослым, а взрослый человек свободен, соответственно, учитель не надзирает его, не постоянно держит его под присмотром, ученик обладает собственной кармой. Наставник стимулирует его обратиться к своей истинной природе, к своему внутреннему учителю. Другой критерий – это не слова или совокупность информации, а реальный образ учителя как образца, который воплощает учение.

Можно ли говорить о западной ценности «цельной личности» в учении, которое утверждает отсутствие «я»? В своем учении буддизм не обходит стороной проблему целостности ученика, однако с точки зрения буддийского учения, цельность заключается в том, что учение воплощается во всех уровнях существования – когнитивной, мотивационной, эмоциональной, деятельностной. Во-вторых, цельность – это адекватное восприятие реальности и Другого, при котором «Я» не захвачено идеей своей центральности в мире и не набрасывает на мир и социум свои оценки и представления. Следовательно, в основе буддизма лежит парадоксальный принцип, согласно которому цельность достигается через освобождение от ложного представления о своем «Я», через преодоление страха о потере Я в отношениях с Другими и после смерти.

В обоих направлениях корнем экзистенциальных проблем признается авидья, то есть неведение, поэтому проблема знания – одна из ключевых. Подчеркивается, что не всякое знание является полезным, необходимым. Активно разрабатываются дисциплина нравственности, эмоций, ума. Будда обучает тому, что прокладывает путь к высшей цели – устранению страдания. Знание глубинно и подлинно, когда оно является не просто информацией, а переживанием в опыте, исходя из которого и возможно кардинальное

преобразование, совершенствование. В западном образовании знание улучшает и дополняет личность, но не перестаивает её в корне.

Производство умом понятий и представлений – привычный и легкий механизм обыденного мышления (в отличие от западной рациональности), в его рамках нарастание умственных концепций не приносит перспектив и решений, т.к. не несет в себе качественного роста. Альтернатива этому западному идеалу – подключение и активация всего потенциала своих психических возможностей в опыте, без субъектно-объектного разделения реальности. Сознание реализует себя настолько всецело, что становится неотрывным от мира, а потому такое действие называется недеянием.

Знание – это видение или переживание, то есть созерцательное освоение, которое не может быть понято сугубо через аналитический, словесный уровень, поэтому в буддизме встречается частое использование метафор.

Общие сведения о современном тибетском образовании

В тибетской школе Гелуг, основанной в 15 веке, предметная база состоит из: собрания тем коренных текстов (дуйра), из буддийской психологии, изучающей то, как происходит познание (лориг), из логики и диспута (тариг), из истории философии (думта), и из основных дисциплин – из описания пути к запредельной мудрости (парчин), из теории достоверного познавательного акта (цэма), из теории об элементах мира (дзо), и из монашеских правил (дулва).

Программа длится около двадцати лет, в отличие от школ Ньингма и Кагью, которые уделяют программе меньшее время в сравнении с тантрической практикой. Ранние лекции направлены на изучение канонических текстов с объяснением учителей, дневные занятия представляют собой дебаты учеников друг с другом, вечером внимание уделяется индивидуальному чтению канона и запоминанию его содержания наизусть.

В результате образования ученикам выдаются ученые степени. Высшей считается степень «геше», она подразумевает знание текстов и успешное прохождение экзаменационных диспутов с участием ученых монахов. Часто эту степень сравнивают с западным званием доктора философских наук.

Образование существует не только как передача канона, но и как постижение, в этом отличие от западной учености как схоластики.

Новые тенденции в тибетском образовании

Как буддийское образование реагирует на столкновение с новыми для него западными стандартами? В тибетской культуре наблюдается приближение формы образования к светской, которое выражается в следующем: 1) В Центральном тибетском университете объем изучаемых текстов становится меньше, так как учениками института являются не только монахи, в основном принимаются тибетские беженцы, которые обучаются культуре. Из поля изучения упускается Виная. 2) Четыре года длится общее среднее образование, три года бакалавриат и два года магистратура. 3) Обучение проводится не в исключительной для буддизма форме диспута, а в виде лекций. 4) Помимо философии, есть медицинский, астрологический и искусствоведческий факультеты. Преподаются общие предметы индийского стандарта – литературы, экономическая и историческая науки.

После завершения обучения допускается поступление в традиционное, конфессиональное заведение. Геше могут преподавать в светских заведениях. На уровне социально-культурного контекста это позволяет сохранять трансляцию учения.

Главный представитель тибетского буддизма – его святейшество Далай-Лама выступает за модернизацию и обновление некоторых аспектов образования, что позволяет буддизму не утрачивать свою актуальность. Так, Далай-Лама выступает за введение ученой степени «геше» для женского пола. С 2014 года первым этапом образования он обозначает умопостижение объектов, а не доверие к учителю.

Пока буддизму удается не утрачивать самобытности своей культуры, даже поддавать некоторым веяниям современной цивилизации, главное – чтобы и сакральные аспекты учения не переставали освещаться учителями, поскольку учение утверждает важность выхода за пределы ума.

Заключение

В обоих моделях образования индивидуальное сознание представлено как потенциально пробужденное и противопоставляется массовому, омраченному сознанию. Причины, устанавливающие процессы образования, обнаруживают себя в изначальной неудовлетворительности среды, то есть в страдании как универсальном факте реальности, который оформляет образование не как стихийно складывающееся явление, а как необходимое и закономерное следствие, вытекающие из природы бытия. Противопоставление профанному и инфантальному, лежащее в основе его моделей, позволяет буддизму делать содержание своего мышления нестандартным и быть устойчивым, а не преходящим учением в рамках явления глобализации. Речь Будды и обратная связь на нее от учеников запускает в ранних канонических текстах колесо учения как непрекращающийся процесс образования.

Путь обучения представляет собой ряд образовательный стадий – слушание, анализ, опытное освоение, но в процессе изложения конкретизируется в более сложную структуру – восьмеричный путь. Само обучение определяется как преобразование, совершенствование и доведение до зрелого образа существования (миссия наставника). Учитель воплощает содержание своего учения, это критерий правильности пути и учителя. В Тхераваде учитель делится освоенным опытом, так как исходит из дружелюбия и истинности взглядов, в Махаяне из сострадания ко всем живым существам. То есть для реализации совершенной, чистой природы человека предлагается два подхода: внутренняя сосредоточенность на собственном сознании или осуществление пользы Другим.

В ранней модели образования обучения осуществляется ради направления сознания вовнутрь себя, ради обращения к себе как возможности развития. В Махаяне рефлексия не исключает взаимодействия со средой, при которой ученик несет пользу и сострадание людям. Актуализируется проблема понимания Другого. Отрицание постоянства субъекта расширяет благо с сугубо индивидуализированного уровня до блага всех живых существ, так в Махаяне появляется ответственность за Других.

Оба подхода представляются важными, так как первый будет полезен для нас в качестве устранения стереотипного мышления и поведения, без него невозможно быть собой, быть свободным, то есть найти опору в своей подлинной природе. Без второго не представляется сохранение этой опоры в масштабах всего мира.

Идеалами образования выступают зрелые личности. Однако, в южном подходе это пробудившийся Мудрец, который достиг очищения как самоценности, поэтому данная модель учения закрыта от внешней среды и знакомит ученика с самим собой. В Махаяне это Бодхисаттва, реализующий чистоту ради всеобщего блага, из чего вытекает открытость к среде для положительного воздействия на нее.

Содержание образования сосредотачивается только на знании, которое необходимо и полезно в осуществлении высшей цели – освобождении от страдания, отсюда вытекает отход от онтологических и метафизических проблем. Главное – философская и психологическая проблематика, раскрывающая природу человека, сущность его ментальности (в том числе и неопределенный уровень психики). На пути к этому задачей ученика становится обуздание ума, полное активизации его потенциальных ресурсов, поэтому знание понимается не как совокупность информации, а как его практическое, созерцательное освоение, как его встроенность в наш опыт и нас самих. Учитель – транслирует, показывает путь, но следование ему зависит от личных усилий, поэтому внимание уделяется мотивационным методам. В качестве целей и задач образования также описываются – спокойствие, постижение, пробуждение.

Тибетский буддизм содержит в себе не только специализированные дисциплины, но и общие. Ключевым методом становится диспут, который оказывается решающим и при получении высшей научной степени «геше». Образование продолжает пониматься в нем не просто как схоластика, а как постижение. При встрече с современными тенденциями образования тибетский буддизм испытывает на себе изменение некоторых содержательных форм, однако в целом не утрачивает своей уникальности, а все большее приобщение к

тибетскому образованию светских людей помогает сохранять и распространять учение. Инновации в сфере обучения получают свою поддержку его святейшеством Далай-Ламой, который тщательно отбирает среди новых образовательных приемов наиболее важные для его культуры.

Изучение образовательных моделей буддизма может быть использована в рамках философии образования, так как оно влияет на саморазвитие осознанности, на работу по контролированию и обузданию ума, на установление эмоциональной стабильности, а также развивает принципы ненасилия и альтруизма, важные в диалоге с Другими. Буддийская традиция во всем своем многообразии учит не простому теоретизированию, а практическому применению знаний в образе своего существования и мышления, то есть позитивной трансформации.

Список использованных источников

1. Бернюкович Т. В. Особенности буддийского образования и его роль в трансляции буддийской культуры // Интеллектуальная Россия. 2010. Выпуск 4.
2. Дядык Н. Г. Практики самопознания в буддизме и современное философское образование// Социум и власть. 2020, № 4 (84). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/praktiki-samopoznaniya-v-buddizme-i-sovremennoe-filosofskoe-obrazovanie/viewer>
3. Ерохин А.К. Дхаммапада: у истоков буддийского философского образования. Балтийский гуманитарный журнал. 2019. Т.8. № 3 (28). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/dhammapada-u-istokov-buddiyskoy-filosofii-obrazovaniya/viewer>
4. Князев Е.А. История педагогики и образования: учебник и практикум для академического бакалавриата. — Москва: Издательство Юрайт, 2019.
5. Кожевникова М.Н. Буддизм как образование (по суттам Палийского канона) // Сб. материалов Международной научно-практической конференции «Периховское наследие». Т.III. Восток-Запад на берегах Невы. – СПб.: Периховский центр СПбГУ, 2007. Ч.2.

6. Кожевникова М.Н. Учение: книга о философии образования в буддизме: в цитатах, примерах и размышлениях. – СПб.: Алетейя, 2014.
7. Кожевникова М.Н. Философия образования в буддийской традиции. Дисс. на соиск. науч. степ. к. филос. н. СПбГУ, Философский факультет, 2009.
8. Нестеркин С.П. Образование в тибетском буддизме: современные тенденции // Вестник Бурятского госуниверситета. Философия. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского госун-та, 2017. Выпуск 5. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/obrazovanie-v-tibetskom-buddizme-sovremennoye-tendentsii/viewer>
9. Степанянц М.Т. Философия буддизма: энциклопедия. ИФ РАН. – М.: Восточная литература, 2011.
10. Топоров В.Н. Дхамапада и буддийская литература. М.: Восточная литература. 1960.
11. Уланов М.С. Буддизм на Западе: социокультурный анализ. Элиста: Издательство калмыцкого университета, 2014.
12. Чимитдоржиев В.Л. Проблемы интеграции светского и духовного образования // Мир буддийской культуры. Улан-Удэ, 2006.

Утверждение христианской парадигмы в русской культуре

Дэгг Эндрю Брайан

*Институт философии и социально-политических наук, Южный
федеральный университет, г. Ростов-на-Дону, Россия*

andydeggru@gmail.com

*Научный руководитель: Таисия Сергеевна Паниотова
доктор философских наук, профессор, Институт философии и
социально-политических наук, Южный федеральный университет*

Аннотация. В работе рассматривается вопрос формирования русской культуры в условиях Средневековья. Древняя Русь на заре своего существования представляла собой конгломерат языческих племён, по-особому воспринимавших мир, не отделяя себя от природы. Тенденции в формировании государства наметили безуспешность языческой культуры в деле централизации. Данное обстоятельство подтолкнуло Русь к поискам успешной социокультурной системы, в результате чего выбор пал на Византийскую Империю. Принятие византийской культурной парадигмы определило дальнейшее развитие Руси векторе восточно-христианской цивилизации. Русская культура приняла и творчески переработала полученное наследие. В статье ставится цель определения степени влияния культурно-исторического наследия Византии на средневековую русскую культуру. Задачами выступают: рассмотрение языческой стадии в развитии Руси и анализ художественной, религиозно-философской сферы в киевский и московский периоды истории русской культуры.

Ключевые слова. Средневековая Русь, Византия, диалог культур, православное искусство, тип человека, Феофан Грек, Андрей Рублёв

Актуальность темы исследования подтверждается нынешним состоянием русского общества, которое находится в состоянии внутреннего конфликта, суть которого заключается в выборе цивилизационного вектора развития. Также известно, что Россия на протяжении многих столетий ищет наиболее оптимальный путь развития, находящийся в контексте дилеммы «Запад-Восток». Изучение данной проблематики поможет обогатить общую дискуссию и в дальнейшем найти ответы на вопросы, связанные с цивилизационным выбором.

Основы русской культуры были заложены благодаря византийской цивилизации, существовавшей в сходном положении постоянных контактов с Западом и Востоком. Цель исследования - определение степени влияния культурно-исторического наследия Византии на средневековую русскую культуру. Задачами исследования являются рассмотрение языческого, киевского, московского периода русской культуры, анализ её византийских основ и результатов их переработки.

Работа опирается на широкую источниковедческую базу: труды по истории, культурологии, философии, филологии, истории искусств. Необходимо отметить вклад в развитие тематики лишь наиболее заметных авторов в данном вопросе: К. Леонтьев, Н. Данилевский, И. Киреевский, А. Хомяков, Ф. Достоевский, В. Розанов, А. Лосев, И. Ильин, П. Флоренский, Л. Гумилёв, В. Бычков, Д. Лихачёв, И. Экономцев. Методологию исследования образуют сравнительно-исторический и аналитический методы.

Основу будущего древнерусского государства в раннем Средневековье составляли многочисленные восточнославянские племена, их союзы. К IX веку это достаточно аморфное образование пришло к своей государственности. Базисом тогдашнего мировоззрения по-прежнему являлось славянское язычество, не испытавшее сильной дифференциации по этно-территориальному признаку. Все славянские пантеоны и мифологии демонстрировали значительную схожесть, что позволяет иметь хотя бы приблизительное представление о том или ином элементе мифологии, отсутствовавшем у одной

из славянских групп, на примере соседней. У восточных славян нам известны их представления о двойственности мира, в котором в вечном противостоянии находится нечто высшее, священное и обыденное, мирское, что свидетельствует о довольно развитом космогоническом мышлении, которое мы можем увидеть, например, у древних греков. Человек отождествлялся с природой, находился в полном слиянии с ней, созерцал её, о чём свидетельствовали различные мистические и оккультные практики. Мир же цивилизации отвергался. Но славянское мироощущение, тем не менее стремилось к большей упорядоченности и систематизации, что выразилось к X веку в тенденциях в сторону языческого монотеизма с культом бога Перуна. Это обстоятельство было созвучно желанию Князя Владимира I усилить свою власть и заняться централизацией молодого не окрепшего государства. И он нашёл средство для реализации своей цели в христианстве. Географическое положение Руси давало ей уникальный шанс соприкоснуться со всеми религиями, но близость столь могущественного и развитого соседа, как Византийская Империя, предопределило её выбор в пользу восточного христианства – Православия. Новая универсальная вера могла помочь молодой славянской культуре преодолеть изначально свойственную ей самоизоляцию, обрести себя, отделиться от природного мира и занять достойное место среди национальных культур Европы. И, действительно, приняв византийское православие, Древняя Русь возвела себя в ранг «культурного», равноправного члена семейства христианских стран. Желание Владимира исполнилось – он смог объединить рыхлое государственное образование благодаря новой религиозной идеи, наладить дипломатические отношения с европейскими домами, обогатиться культурно.

С приходом православия на Русь двинулся мощный поток информации, его можно назвать «текстоцентричным». Восточные славяне долго не знали письменности, но теперь они начали её активно осваивать благодаря проникавшим греческим и южнославянским текстам, прежде всего болгарским. И огромная заслуга в этом просвещении принадлежит греческим братьям-

монахам Кириллу и Мефодию. Их жизнь сложилась в тесной связи со славянами, которые к тому времени наводнили собой почти весь Балканский полуостров, включая даже его греческую коренную часть, где располагался родной город братьев Салоники, названный славянами в искажённой форме Солунью. Братья были учёными, образованными людьми и поэтому Византия использовала их в своей политике вовлечения разных варварских народов и государств в сферу своего влияния через культуру и религию. Кирилл и Мефодий занимались активной миссионерской деятельностью и в этом проявили гибкость, создав первую славянскую азбуку – глаголицу, чтобы переводить Библию на новообразованный старославянский язык. Эта история до сих пор имеет важное значение для ряда славянских стран и России, которые чтят память двух монахов специальным праздником – Днём славянской письменности и культуры. Постепенно освоив грамотность, русские авторы создали отличительные черты национальной литературы: «Для русской литературы всегда были характерны огромный накал духовных страстей, поиски праведной жизни. Д. С. Лихачёв назвал древнерусскую литературу литературой одной темы – мировой истории, и одного сюжета – смысла человеческой жизни» [5, С. 478]. Русь, помимо доступа к богатейшим церковным, государственным, историческим византийским сочинениям, смогла приобщиться и к великим античным источникам, ревностно охраняемых Византией. Однако «Из огромного наследия Византии, востребованного Русью, возобладала аскетическая традиция, характеризующаяся определённым равнодушием к античному наследию, восходящая к идеалам первоначального христианства» [5, С. 478].

Изначальное языческое мировоззрение русских, которое соединялось с природой и «лицезрело» её, чувственно переживало, стало важной основой в формировании самобытного русского православия, носящего синкретических характер. Языческая культура не была окончательно уничтожена в архетипическом сознании людей и соединилась с христианством, что получило название так называемого двоеверия, в котором причудливо сочетались строгая христианская традиция с дionисийским, страстным началом, языческим и

псевдоязыческим фольклором. Также русское православие было замкнуто между двумя типами христианской религиозности: западным, более утилитарно-практическим, и восточным, более интеллектуально-мистическим. В итоге на Руси сложилась духовность, более близкая восточной, однако, всё же со своими особенностями: «Её специфика – внутреннее, мистическое, интуитивное восприятие Бога, происходящее, как правило, не через Слово, а через символ и образ» [6, С. 389].

Таков был ранний период русского православия. В эпоху Московского Царства укрепление веры продолжается. В условиях татаро-монгольского ига формируется будущее независимое русское государство, и православие играет здесь крайне важную роль объединителя русского народа, защищающего его самосознание и основы национальной культуры. Всё более и более религиозная жизнь на Руси становится самостоятельней, приобретает всё больше особенностей, что прежде всего было связано с падением Византии как «опекуна, окормлявшего» весь восточно-христианский мир, с административной раздробленностью Русской Церкви, попавшей под влияние разных культурных ареалов. Русь однозначно убеждается в истинности своей веры, жёстко отвергает попытки Римской Церкви навязать духовную унию, ревностно охраняет своё религиозное наследие. Помимо концепции «Третьего Рима», всё большую популярность приобретает понятие «Святая Русь». За этим понятием «стоит отнюдь не... национальная идея, не географическое и не этническое понятие. Святая Русь – категория едва ли не космическая. По крайней мере, в её пределы (или в её беспредельность) вмещаются и ветхозаветный Эдем и евангельская Палестина», что является «стремлением к абсолюту, свойственным русскому человеку» [5, С. 497]. Москва всё большей тяготеет не только к полной политической самостоятельности, но и к церковной независимости, реализованной в виде автокефалии в 1448 году, что стало основой для будущего Московского Патриаршества.

С победой иконопочитания связан момент «цементирования» всех сфер византийского общества. В IX веке византийская культура вступает в период

своей зрелости и демонстрирует свою уникальность в мировом пространстве. Имеет смысл назвать это время, продлившееся, примерно, до XII-XIII века, формированием и господством, так называемой «классической» византийской культуры. Эта классическая культура родилась в результате существования двух основных направлений в византийской эстетике, которые выделил русский культуролог, философ и историк эстетики Виктор Бычков – патристического и антиклизирующего. В патристическом направлении «Идеальный эстетический объект был... однозначно усмотрен в духовной сфере, которая заняла верхние уровни в иерархии ценностей» [1, С. 499]. Его эстетическим абсолютом был выбран Бог, переосмыслились задачи, функции культуры, отношение к каноничности и мимесису. Антиклизирующее направление своим идеалом выбрало античное наследие, но отвергнув его изначальное языческое содержание и сконцентрировавшись на внешних художественно-эстетических формах. По факту, это направление существовало всегда, так как рефлексии на тему античности не покидали византийское общество, но только в этот период смогли оформиться в осознанное отдельное течение, находившееся в соперничестве с патристическим. Оно смогло примирить в своей философии два противоположных полюса – античную телесность и христианскую одухотворённость, результатом чего стали мощные культурные подъёмы Византии, выразившиеся в Македонском, Комниновском и Палеологовском Возрождении.

Каноническое искусство согласно сложившимся представлениям византийских мастеров должно было создавать, как это сформулировал Бычков, «особый мир образов, отображающих чувственно невоспринимаемый духовный мир, вневременный и внепространственный. Поэтому и художественное пространство (в широком смысле, включая и время) должно быть по-своему вневременно и внепространственно, или всевременно и всепространственно» [1, С. 518]. Чтобы понять, как создавался канон, необходимо упомянуть его основные типические признаки: 1) отказ от использования классической художественной перспективы, использование «обратной перспективы»; 2)

сознательное замедление действий путём их превращения в символический жест; 3) деформации фигур и объектов, так называемым корректирующим и экспрессивным методом; 4) использование неизменяемых трафаретных изображений людей: фронтально стоящая или сидящая фигура, фигура в нимбе, распятая фигура на кресте и прочее. Особое внимание уделялось свету, цветовой гамме канона. Создавалась сложная иллюзия «пропитанности» светом всей композиции при помощи золотого фона. Основные цвета имели важную символическую составляющую. Пурпурный цвет – символ божественности и императорского достоинства. Красный – биполярен, одновременно цвет жизни и страданий Христа. Белый – цвет святости. Чёрный – цвет смерти, траура и монашеской отрешённости. Зелёный – цвет земной жизни, радости, юности. Синий или голубой – символы потустороннего, недоступного человеку мира.

Принятие Древней Русью православного христианства определило её дальнейшее пребывание в тесном общении с византийской культурой. Почти девственная в культурном понимании страна получила доступ к огромному пласту социально-политического, духовного и художественного опыта. В художественной культуре Руси, на её первых порах, важным достижением стало усвоение строительных практик. Каменная архитектура перенимает систему крестово-купольного храма и наиболее ярким примером здесь может считаться собор Киевской Софии, являющийся во многом попыткой повторить чудо христианской культуры – Храм Святой Софии в Константинополе. В техническом смысле Киевская София во многом повторяет язык византийской архитектуры и в общих чертах напоминает константинопольский образец. В философском смысле она также посвящена одному из важных понятий восточного христианства: «Софии» - «Премудрости Божией». Но русский храм несколько изменяет акцент, для него «София» - чистилище мира, чистота человека, сосредоточение его лучших качеств, дарованных Богом. Совершенство Бога, его мудрость заключается в том, как устроен этот мир – согласно соподчинённости и иерархичности. И София Киевская стремится воплотить в своей тектонике, внутренней и внешней, этот принцип. Он выражается в

постепенном, ритмическом нарастании объёмов. Конструкция массивная, тяжеловесная, создающая чувство замкнутости и весомости. Но членение форм добивается игры света внутри, что подталкивает к эмоциональному подъёму, ощущению лёгкости, радости за мир. В последующие времена русский храм осваивает всё более сложные техники и приобретает характерные национальные черты: пёстрица, пирамидальность, шатровое строение.

В изобразительном искусстве Русь в ранний период в целом не отличается какими-либо значимыми достижениями и движется в общем фарватере византизма. Это также обусловлено следованию средневековой парадигме, в которой автор не имеет значения, из-за этого искусство теряет персонализацию и значимую часть преобразующего, новаторского начала. Но подъём культуры в XIV-XV веках, совпавший с западноевропейским Ренессансом, имел с ним схожие черты, в том числе в отношении авторства. Л.С. Лихачёв, ориентируясь на модель западноевропейского Ренессанса, определяет этот подъём как «Предвозрождение, так и не перешедшее в Возрождение в силу различных социальных причин» [5, С. 484-485.]. В свою очередь, игумен И. Экономцев «развивает теорию восточного Возрождения, оплодотворённого учением исихазма» [5, С. 485]. И, действительно, феномен эпохи, исихазм, повлиял на новый этап русского искусства, даровав такие великие имена, как Феофан Грек, Андрей Рублёв, Дионисий.

Феофан Грек, проживший часть своей жизни в Византии, где происходил духовный подъём, распространение исихастского учения, стремился воплотить в своих творениях идеи этой аскетической концепции.

Монашеская практика исихастов предполагала очень сильное напряжение духовного и физического состояния, во время созерцания божественного света. Именно это состояние Феофан передаёт в росписях храмов. Его фрески обладают особой цветовой гаммой создающей эффект парения, невесомости, постоянной подвижности мира. Феофановский Христос очень суров. Композиция драматична, напряжена, преобладают красно-коричневые тона. Тревога и страх внушаются зрителю. В центре внимания – глаза Христа, которые Феофан

подчёркивает множеством белых линий. Глаза пронзают своим невероятным сосредоточением. Однако, даже здесь, когда Господь пребывает в роли Суды, мы находим объяснение такому положению – глаза Бога отнюдь не устрашают грешника, а находятся в поиске правды, в желании «услышать» несчастных и помиловать их, снова возлюбить.

Андрей Рублёв, знакомый с Феофаном, отходит от его грозного мистицизма. Рублёв создал свой язык. Произведения очень спокойны, искренни и лиричны. В центре его философии понятие Добра как высшего и наилучшего проявления Бога. Даже сцены Страшного Суда, его основные действующие лица, в рублёвском понимании, однозначно без неопределённости должны ободрять человека, вселять в него надежду. А его главное творение – «Троица» - является одним из главных символов русской культуры и безусловной трансформацией византийского канона. Переосмыслив ветхозаветный сюжет о трёх странниках, как о триедином воплощении Бога, явившемся перед Авраамом, Рублёв создал композицию из трёх ангелов, разрешившую серьёзную богословскую проблему. Он чётко показал троичность в единстве и единство в троичности. Произведение основано на эллипсе, круговом движении и полно лирического символизма.

Достойным приемником Рублёва стал Дионисий. Но он отошёл от рублёвского символизма, развивая собственные эстетические представления. Его персонажи более независимы от общей картины, в некоторых деталях наблюдается некий собственный стандарт, вносятся новые представления о цвете. В целом, Дионисий был очень плодовитым мастером, оказав серьёзное влияние на дальнейшее развитие всего русского искусства.

Выводы. Языческие восточнославянские племена представляли неоднородную массу, которая, тем не менее, имела общие представления об окружающем мире. В языческой культуре человек не выделялся из природы, а древнерусское общество поддерживало самоизоляцию. И лишь выбрав православие, определившее всю дальнейшую историческую судьбу России, русы заняли осознанное место в мире, получив богатейший пласт восточно-христианской культуры, которая видоизменялась на русской почве. Русь

получила свою письменность, литературу с особым отношением к человеку, создала народно-фольклорную синкретическую религию – двоеверие, разработала пассионарно-религиозные концепции, в центре которых были понятия «Святая Русь», «Москва-Третий Рим».

Начиная с XIV века, когда Русское государство крепло и наблюдался подъём национальной культуры, мы видим общемировой вклад русского искусства, связанный с появившимся феноменом авторства, которое ассоциируется, прежде всего, с именем Андрея Рублёва.

В целом же, говоря о роли православия в средневековой русской культуре, нужно подчеркнуть, что оно стало её основой, дав письменность, язык, прочное государство, без которого невозможно было бы выживание народа. Появился новый типа человека, обращенного вглубь себя, сосредоточенного на поиске божественной истины и её хранения. Сложились типические черты русского национального характера, такие как мессианизм, «соборность», ориентация на прошлый опыт, патриархальность и многие другие.

Список использованных источников

1. Бычков В.В. Византийская эстетика. Исторический ракурс. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. – 768 с.
2. Бычков В.В. Древнерусская эстетика. – СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ, 2012. – 832 с.
3. Горский, В.С. Философские идеи в культуре Киевской Руси. XI - начало XII вв. / В.С. Горский. - Киев, 1988.
4. Гумилев Л.Н. От Руси к России. – Москва: Издательство АСТ, 2016. – 512 с.
5. История мировой культуры (мировых цивилизаций) / Под. ред. док. фил. наук Г.В. Драча – Изд. 5-е. – Ростов н /Д.: Феникс, 2007. – 533 с.
6. Кислюк К.В., Кучер О.Н. Религиоведение: Учебник для высш. учебных заведений. – 3-е изд., исп. / Серия «Высшее образование». – Ростов н/Д.: Феникс; Х.: Торсинг, 2004. – 512 с.

7. Повесть временных лет. Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1: XI -XII вв. - СПб., 1997.
8. Флоренский П. Иконостас. – СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. – 224 с.

Представления о душе в христианстве: история и современность

Овод Светлана Михайловна

*Институт философии и социально-политических наук, Южный
федеральный университет, г. Ростов-на-Дону, Россия*

sovod@sfedu.ru

Романовская Дарья Сергеевна

*Институт философии и социально-политических наук, Южный
федеральный университет, г. Ростов-на-Дону, Россия*

drom@sfedu.ru

*Научный руководитель: Алина Георгиевна Краснова
кандидат философских наук, Институт философии и социально-
политических наук, Южный федеральный университет*

Аннотация: В статье рассмотрена история формирования представлений о душе в христианстве, начиная от иудейского наследия и заканчивая оформлением учения в период христианской патристики. Приведены различные коннотации концепта «душа» в библейских текстах, а также рассмотрены ключевые для христианского богословия теории, идеи и персоналии, повлиявшие на формирование учения о душе в христианстве. Выявлены наиболее значимые современные вызовы христианским представлениям о душе, а также сделаны выводы о значимости развития представлений о душе в современном мире, учитывающих как религиозную традицию, так и новые научные данные.

Ключевые слова: душа, христианство, богословие, Библия, патристика.

Представления о душе в христианстве имеют очень длительную и сложную историю. Современное христианское учение о душе невозможно без

понимания этой истории, так как оно сформировано в длительном философском, религиозном и аскетическом поиске в иудаизме, античной философии и христианской патристике. Сложное переплетение многих идей, мыслителей и эпох, повлияли на это учение. Однако актуальность этой темы не угасает, особенно ввиду того, что современный мир меняется и преподносит новые вызовы религии, существующей и развивающейся вот уже две тысячи лет.

Актуальность изучения данной темы обусловлена еще и тем, что, несмотря на весьма объемное представление о душе в христианстве, оказывается невозможным вывести ее четкое определение, которое отвечало бы критериям научности. В принципе христианство никогда и не ставило такой задачи, однако в современном мире, где на первый план выходят техника и технологии, нам представляется важным обратиться к концепту «душа» и, выявив его аутентичные основания, показать его значимость для современности.

Прежде всего, рассмотрим библейские источники формирования представлений о душе в христианстве. В Еврейской Библии (Танахе) в значении «душа» используются три слова: *נפש נפש* («нешама»), *רוּחַ רוח* («руах») и *בָּשָׁר בָּשָׁר* («нефеш»). Первые два означают также «дыхание», а третье имеет множество контекстуальных значений. Синодальный перевод Библии использует слово «душа» для передачи древнееврейского *נפש נפש* («нефеш»). Православная энциклопедия [6] выделяет следующие значения данного слова:

1. Горло, шея: «*Спаси меня, Боже, ибо воды дошли до души [моей]*» (Пс. 68:2)¹.

2. Дыхание: «*Дыхание его раскаляет угли*» (Иов. 41:13). Выражение *הַנֶּפֶשׁ הַחִי* («нефеш хайя» - дословно: дыхание жизни) содержит то же значение этого слова. В синодальном переводе выражение передается как «душа живая»: «*И сказал Бог: да произведет вода пресмыкающихся, душу живую*» (Быт. 1:20), «*душа животных*» (Быт. 1:21: «*И сотворил Бог рыб больших и всякую душу животных пресмыкающихся*»), «живущее» (Лев. 11:10), «животные» (Лев.

¹ Здесь и далее цит. по 2.

11:46), «живущее существо» (Иез. 47:9). Человек как «душа живая» появляется в результате дарования ему Богом «дыхания жизни»: *«И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдохнул в лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою»* (Быт. 2:7).

3. Желание. В ряде случаев **שׁוֹל** («нефеш») обозначает естественное стремление к насыщению пищей (Числ. 21:5, Притч. 16:26) и вообще любое сильное желание, требующее удовлетворения (Исх. 15:9: «...насытится ими душа моя...»).

4. Душа как средоточие или субъект желаний и эмоциональных состояний – скорби, тоски, печали, озлобленности, радости, утешения и др. В используемых в данном значении контекстах **שׁוֹל** («нефеш») наиболее соответствует значению русского слова «душа»: *«Не плакал ли я о том, кто был в горе? Не скрబела ли душа моя о бедных»* (Пов. 30:25); *«Тот, «которого любят душа моя» и та, «которую любит душа моя»* (Песн. 1:6; 3:1, 2, 3, 4).

5. Жизнь, жизненная сила. В большинстве употреблений **שׁוֹל** («нефеш») обозначает противоположное смерти и болезни состояние существования живого существа, что наиболее соответствует русским словам «жизнь» и «здравье»: *«Хранящий заповедь хранит душу свою, а нерадящий о путях своих погибнет»* (Притч. 19:16).

6. Человек, живое существо. Особенно часто в этом значении слово **שׁוֹל** («нефеш») употребляется в юридических формулировках в качестве субъекта какого-либо запрещенного под угрозой наказания действия. Например, *«...если же какая душа, имея на себе нечистоту, будет есть мясо мирной жертвы Господней...»* (Лев. 7:20); *«...истребится душа та из народа своего...»* (Быт. 17:14). Это же значение **שׁוֹל** приобретает в выражениях, указывающих на количество людей: *«В восемнадцатый год Навуходоносора из Иерусалима выселено восемьсот тридцать две души»* (Иер. 52:29), и даже животных: *«...по одной душе из пятисот, из людей и из крупного скота, и из ослов, и из мелкого скота»* (Числ. 31:28). Кроме того, слово **שׁוֹל** используется в качестве эквивалента различных местоимений: «всякий», «каждый», «никто», «кто-нибудь»,

возвратных местоимений: «...ни одна душа из вас не должна есть крови...» (Лев. 17:12).

Если в раннебиблейский период человек рассматривался как целостное существо, в котором тело и душа не различались как отдельные начала, то в более поздних книгах Библии обнаруживается представление о душе как о независимом начале, данном человеку Богом: *«И возвратится прах в землю, чем он и был; а дух возвратится к Богу, Который дал его»* (Еккл. 12:7). Книга пророка Даниила, книга Притчей Соломона, а также эфиопская версия Книги Еноха содержат отчетливые представления о телесности человека как о неком сосуде, или оболочке, в которой душа обитает во время земной жизни и которую после смерти покидает: *«И многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление»* (Дан. 12:2). «Эта новая точка зрения, связывающая посмертное существование души с посмертным воздаянием, постепенно сменяет первоначальную библейскую точку зрения, согласно которой посмертное существование души (если оно вообще допускается, поскольку в древних книгах Библии нет указаний на бессмертие души) мыслится как пребывание в шеоле. Новое представление становится господствующим в послебиблейский период и получает свое развитие в иудаизме, а впоследствии и в христианстве, и в исламе» [17].

Синодальный перевод Нового Завета передает словом «душа» древнегреческое ψυχή («психе»), которое в тексте Септуагинты в основном соответствует древнееврейскому שְׁנָא («нфеш»). В Новом завете слово «душа» чаще всего содержит смысловую нагрузку человеческой жизни в различных ее проявлениях. Например, «...не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить...» (Мф. 6:25); «... пастырь добрый полагает жизнь свою (дословно – душу) за овец» (Ин. 10:11).

Как и в Ветхом Завете, у новозаветных авторов душа является средоточием эмоций. В душе пребывают любовь и благое расположение, довольство, веселье, благодарность, в этом же значении ψυχή («психе») может относиться и к Богу: *«Се, Отрок мой, Которого Я избрал, Возлюбленный Мой, Которому благоволит*

души Моя» (Мф. 12:18). В той же мере душа может находиться во власти печали, смущения и страха: «*душа моя теперь возмущилась; и что мне сказать? Отче! избавь Меня от часа сего! Но на сей час Я и пришел*» (Ин. 12:27).

У апостола Павла слово ψυχή («психе») используется в разных значениях: оно может обозначать «жизнь человека в ее внешних проявлениях, жизнь, которая может подвергаться опасности и быть утрачена, а также самого человека» [6]: «...мы, из усердия к вам, восхотели передать вам не только благовестие Божие, но и души наши...» (1 Фес. 2:8). При этом апостол Павел не использует слово ψυχή в значении души как элемента природы человека, в котором продолжается его жизнь после смерти тела.

Характерной особенностью авторов Соборных Посланий выступает описание ими души через средства к ее спасению и предостережение от опасностей, угрожающих на этом пути. Например, спасение души есть преодоление смерти (Иак. 5:20).

Наиболее разнообразные значения ψυχή («психе») приобретает в книге Откровения Иоанна Богослова. Так, например, только в этой книге Нового Завета ψυχή используется не по отношению к человеку, а к животному: «*И умерла третья часть одушевленных тварей, живущих в море...*» (Откр. 8:9).

Теперь перейдем к рассмотрению представлений о душе в христианском богословии, начавшем свой путь формирования со II века. Сочинения ранних христианских богословов касательно души характеризуются отсутствием терминологической точности и определенности в связи с неоформленностью христианского доктринального учения. Кроме того, ранние христианские апологеты были воспитаны на противоречивых античных философских концепциях. Тем не менее, в этот период рассматривались вопросы (например, Оригеном) «о самосознании души, благодаря которому она должна узнать, какова ее сущность, телесна ли она или бестелесна; проста ли она или состоит из двух, трех или даже большего числа частей; сотворена ли она или вовсе никем не сотворена; и если сотворена, то каким образом сотворена» [9, с. 113].

Большое влияние на формирование представлений о душе в христианском богословии оказали античные авторы. В частности, учение Оригена все пропитано античной философией. Многие христианские авторы, рассматривая структуру и способности души, ввиду недостаточности раскрытия этой темы в Священном Писании пользовались идеей Платона о трехчастном делении души на мыслящую, гневную и вожделеющую части, другие же следовали учению Аристотеля.

По вопросу о происхождении индивидуальных душ восточными апологетами были выработаны три основных подхода. Первый – о «предсуществовании» душ, второй – об их творении Богом, третий – об их рождении от родителей, или теория традиционизма.

Идея предсуществования душ связана в основном с именем Оригена. Она, как говорилось выше, широко известна среди греческих философов, которые были глубоко убеждены, что души отдельно от тел существуют и находятся в специальном горнем мире. Затем эти души посылаются в тела в зависимости от их состояния. Согласно этой теории души не являются неизменными, они также колеблются между добром и злом. Это объясняет, почему некоторые новорожденные бывают слепыми, хотя они не согрешили. Слабая сторона этой идеи в том, что, как писал св. Ириней Лионский, «при переселении душ из тел в тела души не помнят ничего из прежде бывшего» [12, с. 141]. Это очень важно при условии, что именно душа, а не тело является носителем памяти. Также Священное Писание нигде не дает никаких намеков на идею предсуществования душ. Этого нет и у святых отцов.

Вторая идея – креационизма, или творения душ Богом – поддерживается многими богословами Востока и Запада. Основание этой идеи в том, что Бог вдунул душу в человека, а также и то, что каждая душа индивидуальна и неповторима. Многие считают, что душа – это частица Божества, следовательно, она может быть только от Бога. Слабой стороной этой теории является то, что Бог, получается, ставится в зависимость от человека. Возможно, те отцы, которые писали, что Бог дает душу, говорили не о том, что она твориться

исключительно Богом, а о том, что само возникновение души сопряжено с волей Божией, который заповедовал плодиться и размножаться (Быт. 1:28). У этой идеи есть еще одна слабая сторона: грехопадение первых людей внесло принципиальные изменения в человеческую природу, то есть не только в теле, но и в душу. Далее, грехопадение первых людей налагает прямой отпечаток духовного порядка на то, с чем рождаются следующие поколения. Получается, что души появляются искаженные первородным повреждением и родовым грехом. А Бог не может творить душу больную.

Третья точка зрения – происхождение души от душ родителей. Человек рождается целостным, то есть он есть и тело, и душа. Все наши клетки духовнотелесны, и как тело происходит от соединения двух клеток, так и душа происходит от соединения двух клеток. Св. Макарий Египетский писал: «Отцы на земле рождают чад от своего естества, тела своего и души своей» [11, Беседа 30]. Считается, что главным защитником этой идеи является Тертуллиан, который писал: «Поскольку человек был одушевлен, имея одушевленное семя, человек рождает человека, семя же всходит не создаваемое кем-либо, но повинуясь первому повелению Божию» [13, с. 19]. Здесь говорится о том, что Богом вложен этот закон – происхождения человека от человека. По словам св. Феодорита Кирского, «душа создана вместе с телом» [14, гл. 9]. Св. Григорий Нисский в своем трактате «Об устройении человека» пишет: «Поскольку человек, состоящий из души и тела есть единое, то предполагаем одно общее начало его состава, так что он не старше, не моложе самого себя, и не прежде в нем телесное, а потом другое. Несправедливо было бы утверждать, будто произошла душа прежде тела или тело без души» [4]. Это вполне отвечает догматическому учению Церкви. Критика этой идеи строится на античной философской идее простоты души, где простота означает неделимость и, следовательно, бессмертие, потому что все сложное делимо и разрушимо. Следовательно, душа не может отделять от себя никаких частей.

В период ранней церкви начинают складываться первые христианские определения души, но все они пропитаны греческой философией. Так у Оригена:

«Душа есть сущность разумно чувствующая и подвижная» [7, с. 22]. Тертуллиан, следуя стоикам, определяет душу как «рожденную от божественного дуновения, бессмертной, телесной, имеющей облик, простой по сущности, самопретерпевающей, разнообразно действующей, свободно избирающей, подверженной случайным изменениям, изменчивой по способностям, разумной, владычественной, пророчественной, способной к размножению» [13, с. 22]. Определяя сущность души, некоторые доникейские богословы, основываясь на том, что душа создана Божиим вдуновением, считали, что душа имеет нечто божественное. Только одни богословы (как, например, Тертуллиан), высказываясь подобным образом, имеют в виду, что душа есть образ Божий; другие же прямо заявляли о душе как об эманации бога-демиурга.

Разумность, по мнению большинства ранних христианских авторов, является важнейшим свойством человеческой души. Благодаря этому душа обладает свободой выбора. Другое важнейшее свойство души – способность движения и жизни. Однако, душа не может быть источником жизни, и живет она благодаря причастности Духу Божию, Который есть Жизнь.

Такое важное свойство души как бестелесность вызывало множество споров. В доникейский период сторонники идеи телесности души обосновывали это свойство тем, что только Бог бестелесен и невидим по природе, а души, сотворенные Богом, ограничены пространством. Душа обладает материальностью, только более тонкой по сравнению с физическим телом. Некоторые отцы, опираясь на учение стоиков, писали, что душа имеет тонкий облик, который отражает форму человеческого тела. Напротив, представление о бестелесности души также имело множество сторонников. Авторы обосновывали это постулатами о разумности, простоте и неделимости души.

Вопрос о бессмертии души также разделял доникейских отцов. Большая часть их признавала бессмертие души (Иустин Философ, Афинагор, Климент Александрийский, Ориген и др.). Однако они отмечали его особый характер: поскольку душа не безначальная, как Бог, поэтому и бессмертна не по природе,

а по воле Божией. Другие доникейские богословы, в основном гностики, считали душу смертной.

Период с четвертого по девятый века для учения о душе являются основополагающим. Во время классической патристики видными богословами на Востоке и Западе писалось множество сочинений о душе. На Церковном соборе было четко сформировано учение о происхождении души первого человека и утвержден догмат о непосредственном творении Богом души его из ничего, благодаря чему учения гностиков и манихеев о происхождении души из сущности Бога преданы анафеме. По вопросу о способе творения души богословы продолжают, как и в ранний период, опираться на библейское «дыхание» - «вдуновение». В вопросе о происхождении индивидуальных душ Церковью было отвергнуто и осуждено несколькими соборами мнение о предсуществовании душ. Большая часть отцов этого периода придерживается теории креационизма. Об этом говорит тот факт, что, начиная с четвертого века, она практически не подвергалась критике.

Многие отцы дают христианское определение души. Так, согласно Максиму Исповеднику, душа есть «сущность бестелесная, мыслящая, обитающая в теле, причина жизни» [1, с. 2]. В качестве одного из основных природных свойств души рассматривается ее духовность, которая выражается главным образом в других ее свойствах: разумности, самовластии и бестелесности. Другое существенное свойство души выражается в ее способности самодвижения и жизни. Именно с этим посленикейские богословы связывали такую характерную черту души, как добровольная изменчивость. Многие богословы считали, что душа благодаря своей простоте непостижима по сущности. Но простоте души не препятствует наличие в ней множества сил и способностей. С простотой также связаны неразрушимость и бессмертие души, признаваемые и доказанные в специальных сочинениях большинством христианских авторов. Наконец было отмечено, что душа по своей сущности не разделяется на мужской и женский пол.

Богословы выделяли в душе две основные части, или способности: разумную и неразумную. Многие отцы, основываясь на философии Платона, учили о трех составах души: разумной, или мыслительной (которая отражает внутреннюю жизнь души), раздражительной (которая отвечает за проявление души вовне) и вожделеющей (которая определяет стремления души). Платоновский характер понимания прослеживается в высказываниях о надмирном и мировом уме в составе души. Другие богословы (Немезий Эмесский, прп. Анастасий Синайт, прп. Максим Исповедник, прп. Иоанн Дамаскин и др.) следовали аристотелевской трихотомии «растительная жизнь - животная жизнь - разумная жизнь». «Согласно ей душа посредством растительной способности порождает и питает тело, благодаря пяти внешним чувствам душа чувственно воспринимает, сохраняет и сочетает» [6], а разумная часть души способна различить истину.

Современные представления о душе в христианском богословии в целом базируются на вышеизложенном учении, сформировавшемся в эпоху патристики. Поздние отцы, в том числе и современные христианские богословы, мыслят и развивают свои взгляды в рамках этой традиции. Однако, несмотря на достаточно сложное и развитое учение о душе в традиции Восточной Церкви, в ней так и не было дано какое-либо законченное определение понятию «душа». Возможно, причина этого в том, что давать такое определение не было необходимости, так как представления о душе в христианстве развивались в рамках религиозной антропологии и имели конкретный смысл для аскетической практики.

Однако современный мир принес христианству новые вызовы, требующие своих ответов. Так, в конце XIX – начале XX начинает развиваться психология, «наука о душе», которая, с одной стороны, является наследницей философии, а, с другой стороны, претендует на естественнонаучную точность своих выводов. С начала XX века мы наблюдаем не только активное развитие психологии как теоретической науки, но и появление практической психологии и психологического консультирования, которое, по сути дела, постепенно

заменяет и вытесняет традиционные формы христианского душепопечения. Психология же, несмотря на то, что в своей как теоретической, и практической форме имеет дело с человеческой душой, от этого понятия в строгом смысле слова отказалась, ввиду невозможности дать ему научное определение. В психологической науке его заменили понятия «психики» и «сознания» (хотя проблема определения сознания в психологии до сих пор существует и стоит довольно остро), а в психологической практике в фокусе работы находятся различные душевные проявления (мысли, эмоции, поведение и т.д.), в целом же человеческую душу охватить представляется почти невозможным.

Важно отметить, что психология практически никак не использует опыт религиозной традиции для развития своей теории и практики, хотя ведет свою историю, начиная с античной философии, и признает вклад западной философии в развитие своих идей. Исключением является религиозная психология [см., напр., 3; 15; 16], однако это, скорее, периферическое направление, которое в настоящее время не оказывает на психологию в целом существенного влияния. Однако, развитие идей гуманистической, экзистенциальной и других направлений психологии, учитывающих духовное измерение человеческого бытия, говорит о том, что психология всё равно не может окончательно отказаться от концепта «душа» и вносит свой вклад в его разработку.

Другим вызовом христианскому учению о душе является возникшее во второй половине XX новое научное направление – так называемая нейротеология. Данное направление молодо, оно находится в стадии формирования своих основных концепций, поэтому выводы его пока дискуссионны, и их нельзя назвать революционными. Тем не менее, данное направление активно развивается, и его основной подход – биологические основания душевной жизни – приходится признать перспективным ввиду последних открытий нейронауки в целом, ставших возможным благодаря развитию современных технологий изучения человеческого мозга.

Всё это наталкивает на мысль, что современные научные взгляды не только не замещают религиозные представления о душе, но, напротив, способны их

обогатить и расширить. Нам представляется, что и психология, и нейротеология могут быть источниками развития сформировавшихся в христианстве представлений о душе, которые требуют не столько пересмотра, сколько систематизации и современного языка изложения.

Таким образом, изучив представления о душе в христианстве от истоков до современности, мы пришли к выводу, что христианское учение о душе сформировалось под влиянием иудаизма, с одной стороны, и античной философии – с другой. Потребовалось несколько веков, чтобы это учение обрело тот вид, который мы имеем в христианской традиции сейчас, однако, оформившись к концу периода патристики, оно до сих пор не претерпело существенных изменений. В христианстве представления о душе носят практический характер, выражающийся в аскетической традиции – знать природу и свойства души важно потому, что это помогает на пути ко спасению. Именно с этой целью в христианстве эти представления развивались и складывались в рамки антропологического учения. Современные представления о душе в христианстве в целом не меняются, однако, новые науки – психология и нейротеология – являются теми вызовами современного мира, благодаря которым в христианстве может быть инициировано дальнейшее развитие представлений о душе, пусть и в рамках традиционной для христианства святоотеческой аскетической базы.

Список использованных источников

1. Амвросий (Погодин), архим. Преподобного Максима Исповедника, О душе (трактат). / «Православный путь». – Церковно-богословско-философский ежегодник. Приложение к журналу «Православная Русь» за 1995 год. – Jordanville Типография преп. Иова Почаевского, 1995. – С. 91–97.
2. Библия. Книги священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. В синодальном переводе. – М.: Никея, 2019.

3. Братусь Б.С. Христианская психология как научное направление: к истории вопроса. // Национальный психологический журнал. 2015. № 3(19). С. 4-14.
4. Григорий Нисский, свт. Об устройении человека. URL: http://www.biblioteka3.ru/biblioteka/grig_niss3/txt11.html (дата обращения: 25.05.2021).
5. Давыденков Олег, иер., Догматическое Богословие, Мнения о происхождении человеческих душ (3.2.6.). ВикиЧтение. URL: <https://religion.wikireading.ru/184778> (дата обращения: 10.05.2021).
6. Душа. Православная Энциклопедия. Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла (электронная версия). URL: <https://www.pravenc.ru/text/180712.html> (дата обращения: 10.05.2021)
7. Ерёмина А. В. Дух и душа в учении Оригена Александрийского // Известия ТулГУ. Гуманитарные науки. 2012. №2. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/duh-i-dusha-v-uchenii-origena-aleksandriyskogo> (дата обращения: 19.05.2021).
8. Иерофеий (Влахос), митр. Православная Психотерапия. Святоотеческий курс врачевания души. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. – 366 с.
9. Киприан (Керн), архим. Антропология свт. Григория Паламы. – М.: Паломник, 1996. – LXXVIII, 449 с.
10. Лука (Войно-Ясенецкий), свт. Дух, душа и тело. Азбука Веры. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Luka_Vojno-Jasenetskij/dukh-dusha-i-telo/ (дата обращения: 05.12.2020).
11. Макарий Великий (Египетский), преп., Духовные беседы. // Добротолюбие. Т.1. – М.: Артос-Медиа, 2008. – 734 с.
12. Систематический свод учения св. отцев церкви о душе человеческой / Сост. свящ. Стефаном Кашменским. Ч. 1–3. – Вятка: тип. К. Блинова, 1860–1865. – в 4 том. / Ч. 2. Отд. 1–3. – 1865. – 296 с.

13. Тертуллиан, De anima. Азбука Веры. URL:
<https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/o-dushe/4> (дата обращения: 17.05.2021).
14. Феодорит Кирский, блаж., Сокращенное изложение Божественных догматов. Азбука Веры. URL:
https://azbyka.ru/otechnik/Feodorit_Kirslij/sokrashennoe_izlogenie_Bogestvennih_dogmatov/ (дата обращения: 17.05.2021).
15. Халаджиева Д.К развитию православной психологии. URL:
<http://pravtaganrog.ru/k-razvitiyu-pravoslavnojj-psikhologii/> (дата обращения: 03.05.2021).
16. Шеховцова Л.Ф., Зенько Ю.М. Элементы православной психологии: Монография. М.: Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2012. – 252 с.
17. Электронная Еврейская Энциклопедия WORLD ORT. URL:
<https://eleven.co.il/> (дата обращения: 25.05.2021).

Михаил Бакунин о проблеме славянского единства

Азаров Артемий Алексеевич

*Институт философии и социально-политических наук, Южный
федеральный университет, г. Ростов-на-Дону, Россия*

arazarov@sfedu.ru

*Научный руководитель: Марина Александровна Дидык,
заведующая кафедрой истории зарубежной и отечественной философии,
кандидат философских наук, доцент, Институт философии и социально-
политических наук, Южный федеральный университет*

Ключевые слова: М.А. Бакунин, славизм, панславизм, славянство, славянское единство, социальный анархизм

Аннотация: В статье будут изложены взгляды русского философа и революционера Михаила Бакунина на перспективы единения славянских народов, в контексте некоторых взглядов его современников в отношении характеристики славянского движения. Для этого мы, во-первых, обозначим европейский идеальный контекст славянского единства, и, во-вторых, представим отличительные взгляды Бакунина в отношении проблемы славянства.

На протяжении всего XIX века идея и практики славянского движения обозначались разными терминами, например, «панславизм», «славянская взаимность» и т.д. [11]. Мы будем опираться на понятие «панславизм», к которому обращались, хотя и по-разному, современники М. Бакунина. А также оперировать термином «славизм», которым «К. Н. Леонтьев обозначал славянскую культуру в единстве религиозных, юридических, бытовых, художественных отличительных признаков» [9].

Предпосылками для «славизма» явились осознание западными славянами своей общей культурной и родовой близости, научный интерес интеллигенции к истории славян и чувство гордости за независимость и стойкость своих восточных одноплеменников – российских славян [10].

Свою ситуированность славянство обретает в Австрийской Империи, в которой славяне находились в угнетённом положении. Мысль о единении славян была выдвинута в 1824 году² чешским протестантским священником и политиком Яном Колларом (1793-1852). Здесь находим представления о культурном единении славян, которое в перспективе предполагало создание общеславянского языка, что являлось «славянской взаимностью» [11]. Как отмечает чешский славист Вольман, «славянская взаимность» — это «все проявления славянской общности, от простого подсознательного чувства до сознания проявления единства, солидарности и сотрудничества» [1].

В конце 40-х годов XIX века западное славянство из сферы культуры перемещается в сферу политическую. Основные идеи были сформулированы на первом Славянском съезде в Праге (1848)³, принявшем тогда «Манифест к европейским народам», предполагавший создание в рамках Австрийской Империи либо федеративной Габсбургской монархии славянских, немецких и мадьярских народов, либо гегемонию славян, то есть, создание славянской империи.

Примерно к 1850 году славянское движение стало являться предметом осмысления со стороны соседей, особенно немцев. Фридрих Энгельс посвятил этой проблеме несколько статей - «Демократический панславизм» (1849), «Панславизм. Шлезвиг-Гольштейнская война» (1852) и «Германия и панславизм» (1855). В первой из вышеперечисленных работ немецкий философ критикует саму правомерность существования идеи славянского единения. Под демократическим панславизмом Энгельс понимал стремления славян

² В этом году выходит его произведение «Дочь Славы».

³ На съезде приняли участие 385 человек. Первая секция - чехо- словацкая (237 человек); вторая - поляко-русинская (61 человек, в том числе Михаил Бакунин и Либельт); третья - южнославянская (42 словенца, хорвата и серба). См. [6].

обособиться в суверенное государство, притязания на независимость от немцев и мадьяр. Оппонируя преимущественно Михаилу Бакунину и его брошюре «Воззвание к славянам» (1848), Энгельс указывает на ряд причин несостоятельности панславистского дискурса: «Здесь нет ни слова о существующих в действительности препятствиях такому всеобщему освобождению, о столь резко различающихся ступенях цивилизации и об обусловленных этим различных политических потребностях отдельных народов. Слово «свобода» заменяет все это. О действительности здесь вообще нет речи» [13] – Энгельса не устраивает скорее не мечтательность и оторванность мысли Бакунина от действительности, но тот характер письма, осуществлённый в его брошюре (что примечательно, Энгельс выдёргивает из текста Бакунина действительно воодушевлённые строки, не уделяя внимания местам, где серьёзность и «приземистость» мысли даёт о себе знать); далее, немецкий мыслитель пытается опровергнуть возможность воссоединения славян, отмечая, что это – «Народы, которые никогда не имели своей собственной истории, которые с момента достижения ими первой, самой низшей ступени цивилизации уже подпали под чужеземную власть или лишь при помощи чужеземного ярма были насильственно подняты на первую ступень цивилизации, нежизнеспособны и никогда не смогут обрести какую-либо самостоятельность»[13] - Энгельс исключает славян из истории как субъектов, наделяя их ролью пассивных и незначительных элементов развития народов; во взгляде немецкого интеллектуала ещё одним важным препятствием для славянского единства непосредственно является карта Европы, на которой, по мнению Энгельса, славянам не остаётся иного пути, кроме как смириться с собственным положением – славяне не едины в корне, они разбросаны на разных территориях, зачастую не понимая даже, казалось бы, своих братьев по крови. Проводя, собственно, как и Бакунин, разделение на народы революционные и реакционные, он делает вывод, что славяне контрреволюционны и не способны на самостоятельное развитие.

Т.П. Матяш справедливо замечает, что предпосылки, «из которых исходил Ф. Энгельс, не позволяли ему... признать, что, защищая свою национальную самостоятельность, они⁴ мужественно заявили о своем несогласии смириться с положением навсегда «прикованных к пришедшим завоевателям их территорий» [9]. Также, необходимо отметить, что хоть Энгельс во многом оправдано критикует бакунинскую мысль, однако он не до конца понял общий посыл брошюры «Воззвание к славянам». Ведь Бакунин, основываясь на истории взаимоотношений славян как внутри славянства, так и снаружи, пытается предложить некий путь, или то политическое направление, которое пользуется не описанием своей современности, но призывом к продумыванию будущего общежития не только между славянами, но всех европейских народов. Следующие слова Энгельса, несмотря на их притязание на критику панславизма, весьма точно подчёркивают революционность посыла Бакунина-панслависта. Панславизм, как пишет Энгельс в работе 1855 г. «Германия и панславизм», – это «... движение, которое стремится свести на нет то, что было создано историей за тысячелетие... Панславизм из символа веры превратился теперь в политическую программу» [14].

В России так же, как и в Европе, задумывались над проблемами «славизма». Интересна позиция генерал-майора Р. А. Фадеева (1824-1883) по этой теме в его работах – «Мнение о восточном вопросе» (1869) и «Записка об отношениях России к освобождённым славянским княжествам» (1878). Его идеи следует воспринимать не как нечто единичное, но как ту множественность, помешённую в военную среду. Как указывает Я. В. Гердт: «Ростислав Андреевич признавал за Российской Империей право вмешиваться в политику освобождённых славянских государств, мотивируя его слабостью малых государств и их потребностью в покровительстве и руководстве» [5]. У Фадеева мы наталкиваемся на утверждение об оправданности Российской экспансии,

⁴ Славяне.

утверждение превосходства не только русского народа и его правительства над остальными славянами, но и над инородческими странами.

Перейдём к позиции Михаила Бакунина. Ряд исследователей уже разрабатывали проблематику бакунинских взглядов на славянское единство, обращаясь преимущественно к «Исповеди» (1851) Николаю I. Приведём несколько тезисов этих исследователей. Сразу укажем на важное замечание, которое делает А. Ф. Луцевич: «...отношение Бакунина к современной России в её притязаниях на всеславянское господство было резко отрицательным» [8]. А. А. Григорьева указывает на то, что «демократический панславизм» «...М. А. Бакунина выступал как «инструмент» для осуществления революционных преобразований, прежде всего, в самой России» [7]. Также, А.В. Тайгильдин пишет, что «...Бакунин под «панславизмом» понимал объединение всех славян на равноправных началах в единую федерацию без какого-либо центра» [12]. Положения, обозначенные этими авторами, составляют основу взглядов панслависта Бакунина до 60-х годов XIX в., который тогда ещё не был «отцом русского анархизма», однако федералистские и республиканские мотивы в период с 40-х до 60-х уже проявлялись.

Стоит также отметить ещё один важный момент. В работах «раннего» Бакунина мы можем найти один интересный организующий всю его теорию элемент – Славянский совет. В воззрениях Бакунина на вольное славянское общежитие, этот совет выполняет организующие и репрессивные функции. В «Основах славянской федерации» (1848) Бакунин пишет о том, что есть этот совет: «Общий союз всех славянских народов есть выражение и осуществление этого соединения. Он представляет все славянство и называется славянский совет (Rada Slowenska). Славянский совет руководит всем славянством, как первая власть и высший суд; все обязаны подчиняться его приказаниям и исполнять его решения. Только Совет имеет право об'являть войну иностранным державам. Никакое славянское племя не может заключать союза с чужими народами; это право исключительно предоставлено Совету» [2, 61-62]. Данный Совет интересен тем, что, с одной стороны, выполняет все главные функции

государства, с другой же - представляет из себя прообраз или аналог марксистской «диктатуры пролетариата», главное отличие здесь в том, что вместо класса выступает объединённое славянство. Не менее интересен позднейший поворот идей Бакунина в сторону анархизма и отказа от фиксирования теории и практики исключительно на национальном материале. Об этом ниже.

С середины 60-х и до конца своей жизни (1876) Бакунин отказывается от идеи славянской федерации, теперь он выступает против любой вертикали власти. В написанной им «Программе славянской секции в Цюрихе» (1872) Бакунин подчёркивает, что славянское революционное движение должно бороться как против пангерманизма, так и против проявлений панславизма, под которым он понимал освобождение «...славянских народов при помощи русской империи» [3, 316-319]. Также, на первый план выходит «...разрушение всех государств, уничтожение буржуазной цивилизации, вольная организация снизу вверх посредством вольных союзов» [3, 287].

Собственно, и национальный вопрос никуда не исчезает, он лишь ставится Бакуниным по-другому. В ниже приведённой цитате мы можем обнаружить смешение национального вопроса, в котором конкретная ссылка на противостояние славян немцам и мадьярам остаётся как бы за кадром, однако её присутствие то и дело проявляется. Как мне кажется, это новое «место» находится между проблемой угнетённости абстрактного рабочего в абстрактном государстве (Бакунин и сам указывает, что любое государство есть зло) и проблемой интернациональности. Вот что пишет Бакунин: «Принимая анархическую революционную программу, которая одна, по нашему мнению, представляет все условия действительного и полного освобождения народных масс, и убежденные, что существование государства, в какой бы то ни было форме, несовместимо с свободой пролетариата, что оно не допускает братского международного союза народов, мы хотим уничтожения всех государств. Для славянских народов в особенности это уничтожение есть вопрос жизни или смерти, и в то же время единственный способ примирения с народами чуждых

рас, например, турецкой, мадьярской или немецкой» [3, 316-319]. Предупреждая разного рода недопонимания по поводу того, почему упразднение государственности для славян «есть вопрос жизни или смерти», следует понять стратегию мысли «позднего» Михаила Александровича, а именно то, что в 60-х годах он возвращается к теоретизированию и абстрагированию. Полёт его мысли несколько подвешен и он не отрывается от земли лишь по причине не решённой практической задачи, проходящей красной нитью через всю его жизнь, - освобождение масс, не абстрактных, но реальных, тех, с которыми он сталкивался во время своей революционной деятельности в Италии, Испании, Германии и Польше. Так вот этот самый «вопрос жизни или смерти» для славян является нам в тексте за границами всяких насущных рассуждений о государстве с пролетарием и о международном братстве. Лишь потому что значится важнейшим не только для славян, но прежде всего для самого Бакунина.

Для доказательности вышеизложенного уместно будет привести отрывок из письма Бакунина к И. Скружеевскому (1849): «Блажен я, если смогу хоть отчасти способствовать освобождению славян, освобождению моего отечества, блажен, если смогу умереть за свободу поляков и русских» [4, 247]. В текстах Бакунин-анархиста, посвящённых конкретным рассуждениям над государственностью, всегда уже заведомо, до нашего прочтения существует фигура рабочего, стеснённого государством. Но откуда в классовой проблеме вдруг то и дело вырисовывается национальность – образ славянина, стремящегося к единству с другими народами. Представляется, что коррелятом в размышлении о сопоставлении государства и пролетария с рабочим интернационалом является нация. Выходит, что без обращения к национальности помыслить революцию и интернационал не получится. В этом заключается одно из отличий как анархизма от условного марксизма, так идей Бакунина от его современников. В любом случае, этот пункт является дискуссионным.

Далее, можно сказать, что взгляд Бакунина на федерализм и славянство полностью меняется. В том смысле, что теперь дискурс в его работах о

революционной борьбе пролетариата и крестьянства направлен против любой государственной власти, независимо от национальности [2, 103], о чём было сказано выше. Общественные отношения, по мнению Бакунина, должны строиться снизу вверх без какой-либо централизации, основываясь лишь на свободно заключённых договорах ассоциаций и упразднении государственных границ. Как можно заметить, ни о каком демократично упорядочивающем жизнь Совета речи уже нет. Бакунин твёрдо уверен, что какая бы то ни была общность людей может самостоятельно организовывать своё существование вне политики, парламентов, бюрократии и всего остального, что отчуждает человека от его совести и поступков. Данный отказ объясняется самим переходом Михаила Александровича на анархистские взгляды. Это ключевой пункт, позволяющий сказать, что в отличие от русских панславистов, с одной стороны, и западных противников онного, с другой, – взгляды Бакунина становятся сугубо антиполитическими. Он придаёт особое измерение власти, в конечном счёте, отрицающем любую власть – негативная диалектика. Не выходя за рамки славянского дискурса, Бакунин не пытался придумать вертикали власти для народов, но, напротив, выступал за полное их разрушение с призывом к международному товариществу рабочих и крестьян на основе вольных анархических коллективов.

Список использованных источников

1. Wollman F. Kollárov mesianismus // Slovanská vzájemnost. 1836–1936. Praha, 1938. S. 34–59;
2. Бакунин М. А. Избранные Сочинения Том III; 202 с.; Электронная библиотека «СКИТ ОТШЕЛЬНИКА»; Интернет; 2017 год;
3. Бакунин М. А. Государственность и анархия – Москва: Издательство АСТ, 2020. – 320 с. – (Эксклюзив: Русская классика);
4. Бакунин М.А. Избранные философские сочинения и письма - Москва: Издательство «Мысль», 1987.
5. Гердт Яна Владимировна Роль экспансии в российских панславистских теориях второй половины XIX века // Вестник ЧелГУ. 2009. №29. URL:

<https://cyberleninka.ru/article/n/rol-ekspansii-v-rossiyskih-panslavistskih-teoriyah-vtoroy-poloviny-xix-veka-1> (дата обращения: 24.06.2021).

6. Г.П. Мельников Первый славянский форум (к 150-летию Славянского съезда в Праге в 1848 г.) // Славянский альманах. 1999. №1998. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/pervyy-slavyanskiy-forum-k-150-letiyu-slavyanskogo-sezda-v-prage-v-1848-g> (дата обращения: 24.06.2021).

7. Григорьева А.А. «Славянская идея» в воззрениях М.А. Бакунина и Ф. Энгельса // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2012. №7. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/slavyanskaya-ideya-v-vozzreniyah-m-a-bakunina-i-f-engelsa> (дата обращения: 24.06.2021).

8. Луцевич Л.Ф. Первый славянский конгресс в Исповеди Михаила Бакунина // Российский гуманитарный журнал. 2013. №4. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/pervyy-slavyanskiy-kongress-v-ispovedi-mihaila-bakunina> (дата обращения: 24.06.2021).

9. Матяш Т.П. Идея славянского культурного типа: три проекта // Гуманитарий Юга России. 2016. №4. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/ideya-slavyanskogo-kulturnogo-tipa-tri-proekta> (дата обращения: 24.06.2021).

10. Пыпин А.Н. Панславизм в прошлом и настоящем. СПб., 1913.

11. Рокина Г.В. Из истории трактовки термина «Панславизм» в работах отечественных и зарубежных авторов XIX века // «Запад-Восток». Научно-практический ежегодник. 2010. №3. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/iz-istorii-traktovki-termina-panslavizm-v-rabotah-otechestvennyh-i-zarubezhnyh-avtorov-xix-veka> (дата обращения: 24.06.2021).

12. Тайгильдин А.В. Славянский вопрос в «Исповеди» русского анархиста М. Бакунина // Вестник Марийского государственного университета. Серия «Исторические науки. Юридические науки». 2017. №1 (9). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/slavyanskiy-vopros-v-ispovedi-russkogo-anarhista-m-bakunina> (дата обращения: 24.06.2021).

13. Энгельс Ф. «Демократический панславизм». URL: <http://lugovoy-k.narod.ru/marx/06/062.htm> (дата обращения: 24.06.2021).

14. Энгельс Ф. «Германия и панславизм». URL:
<https://fil.wikireading.ru/21065> (дата обращения: 24.06.2021).

Сравнительный анализ российского и европейского контекстов идентичности личности

Растворов Антон Иванович

*Институт философии и социально-политических наук, Южный
федеральный университет, г. Ростов-на-Дону, Россия*

rastworov.a@yandex.ru

*Научный руководитель: Андрей Александрович Кириллов
кандидат философских наук, доцент, Институт философии и
социально-политических наук, Южный федеральный университет*

Аннотация: В данной статье исследуются ценности, влияющие на формирование идентичности личности в России и Европе, выявляется понятие «европейская идентичность». Рассматривается проблема идентичности в условиях культурного влияния постмодерна на современную эпоху. Анализируются результаты опросов в Европе и России, которые формируют их идентичность по отношению к государству, рассматривается противопоставление «общественской» и государственной идентичности, а также «советской» и «российской» идентичности.

Ключевые слова: личность, идентичность, европейская идентичность, вестернизация, советская идентичность.

Степень научной разработанности темы. Проблема идентичности подробно рассмотрена в работах Э. Эрикссона, В. Хесле, З. Баумана, М.В. Заковоротной, А.Ю. Шеманова, Н. Л. Поляковой, Н.Н. Ходус и др.

Проблему европейской идентичности исследовали: М.В. Берендеев, В. В. Волков, В.Н. Волкова, И.В. Гладилина, С.В. Серебрякова.

Объект исследования – идентичность личности в контексте европейского и российского обществ.

Предмет исследования – особенности трансформации персональной идентичности в практиках современной культуры.

Цель работы – проанализировать изменения идентичности личности через призму коренных культурных преобразований в обществе Европы и России.

Теоретико-методологические основы исследования. В работе использованы следующие методы: структурно-функциональный, системный, компартивный, анализ, синтез, аналогия, дедукция, индукция, обобщение, абстрагирование.

Теоретическую основу исследования представляет анализ научной литературы следующих авторов: М.В. Берендеева, В. В. Волкова, В.Н. Волкова, И.В. Гладилиной, С.В. Серебряковой.

Понятие «европейская идентичность» прочно вошло в обиход употребления политологов, пытающихся выявить закономерности политических установок европейских граждан [1].

Касаемо вопроса идентичности в российском контексте, стоит отметить, что своё начало исследование берёт ещё с момента распада Советского Союза и даже раньше. Проблема национальной идентичности в России выглядит актуальной ещё и потому, что у людей до сих пор остаются вопросы ввиду социальной нестабильности, насложения многих факторов извне, включая такие, как влияние западных ценностей и оставшийся культурный пласт, на котором базировалось всё население нашей страны до 1991 года. Не стоит также исключать фактор многонациональности и полигэтничности, из-за которых во многом у россиян и возникают вопросы о собственной принадлежности. Можно рассуждать о многослойности идентичности в России точно так же, как и в Европе. Начиная с семьи, заканчивая регионом и целой конгломерацией, как, например, ЕС. В нашем случае принадлежность к стране может означать гораздо меньше, если учитывать ещё и фактор обширной территории. Португальцы и испанцы могут иметь гораздо больше общих черт с поляками и венграми, нежели жители Калининградской области и Дальнего Востока.

Жители Европы могут гораздо лучше понимать друг друга хотя бы потому, что особую роль в становлении европейского менталитета может сыграть языковой критерий [3, с. 12]. На примере Швейцарии можно увидеть, что страна, в которой четыре государственных языка может похвастаться высоким уровнем жизни, если брать за основу уровень паритета покупательской способности, который на душу населения занимает пятое место в мире и индекс человеческого развития, который оценивается как «очень высокий», располагаясь на второй строчке среди показателей остальных стран. В рейтинге лучших городов мира в десятку лидеров вошли три швейцарских города – Цюрих, Женева и Базель. Стоит отметить, что в Цюрихе говорят в основном на немецком языке, а в Женеве и Базеле на французском, что не мешает гражданам понимать друг друга. Швейцарцы могут делать надписи на дорожных знаках сразу на двух языках в одном регионе, не обходя стороной людей, приезжающих из другой части страны. Нам тяжело это представить, но, помимо прочего, швейцарцы славятся своей миролюбивостью и нейтралитетом во время обострений военных конфликтов. В Интернете часто шутят о том, что, если человек не любит конфликты и старается не лезть из кожи вон, чтобы доказать свою правоту, он ведёт себя, «как Швейцария». Часто именно представители этой страны выступают посредниками и незаинтересованной стороной в разрешении конфликтов между двумя враждующими государствами, у которых разорваны дипломатические отношения. Более того, несмотря на то, что Швейцария находится в самом Центре Европы, она не относится ни к НАТО, ни даже к ЕС.

Такого рода преимущество распространяется не только на Швейцарию, но и на все страны Европы. Никуда не делась популярность английского языка, который в Европе знают гораздо лучше, чем у нас в стране. Согласно данным, представленным порталом Languageknowledge и Левада-Центром, в России на английском как на неродном языке разговаривает 15 процентов населения. Из 26 позиций наша страна занимает 19 место. Мальта, лидирующая в этом списке с 53 процентами, занимает 28-е место в мире по индексу человеческого развития, что так же оценивается как «очень высоко». Второе и третье место досталось

Швеции и Дании, ВВП и ИЧР, которых так же соответствует самым высоким позициям – 20 лучших стран. Финляндия и Кипр, идущие на четвертом и пятом местах так же занимают в этих показателях позиции вверху. Языковое многообразие помогает людям из полярно разных точек Европы понимать друг друга.

Если говорить о России, то номинал ВВП на душу населения составляет 11 601 долларов, что является 64-м результатом в мире. Конечно, это связано не только с языковым фактором, но объединить людей на огромной территории только с помощью одного языка очень трудно. Безусловно, язык для россиян – это фундаментальный фактор, объединяющий культуры всех народов и регионов, но история Новгорода и Южно-Сахалинска кардинально разная, жители двух регионов не всегда отождествляют события, происходящее в России конкретно с тем, что касается их регионов. Каким образом отразилось на людях с Дальнего Востока монголо-татарское иго? Как повлияла русско-японская война на жителей «Русского севера»?

До сих пор у россиян не сформировалось чёткой позиции. В воздухе всё ещё витает дух советской идентичности, старшее поколение воспитало людей, которые ностальгируют по временам, которых сами не застали, но и влияние Запада не прошло даром. Либеральная направленность современной российской молодёжи противопоставляется закостенелому авторитаризму советской системы. Синтез из советского прошлого и новых ценностей, нераспространенные в России ещё 15-20 лет назад – то, что из себя представляет российский народ. Конечно, чем старше человек, тем ближе он к периоду, когда в нашей стране торжествовала идеология коммунизма, а чем он младше, тем ближе он тяготеет к западным ценностям. На этом строится весь общественный и культурный конфликт, потому что эта полярность и есть столкновение двух разных культур.

Согласно опросу ФНИСЦ РАН [4], большинство россиян гордится теми достижениями, которые свершились в советский период истории: Великая Отечественная война, успехи в космонавтике и первый полёт человека в космос,

труды великих российских поэтов и писателей, победы советских спортсменов на международной арене – все эти факторы относятся к культурному влиянию в мировом масштабе и относятся к истории Советского Союза, нежели к современности. При этом мало, кто хочет вернуться в те времена, а большинство опрошенных выбирает настоящее время в качестве того, в котором хотелось бы жить, что является ещё одним подтверждением того, что идентичность россиянина всё ещё коррелируется от советского периода к современности.

На вопрос о том, кого, в первую очередь, можно назвать русским человеком, большинство россиян сошлось на варианте «того, кто воспитан в русской культуре и считает её своей». Чуть меньше голосов за пункты – «того, чьи родители русские» и «того, кто любит Россию». Исходя из этих данных, нельзя однозначно утверждать, какие факты более приоритетные в понимании россиянами «русского» человека: биологические, как родиться в семье русских родителей или социальные, как воспитываться в русской культуре. Но не стоит забывать, что у нас в стране всё ещё много сторонников национальных взглядов, которые не допускают мысли о том, что нерусскому человеку невозможно стать русским по духу и здесь может показаться интересным сравнение с Европой.

Европейская идентичность особо интересна в том плане, что существует такая организация, как Европейский Союз, объединяющая 27 государств [5]. В глазах россиян ведь не существует понятий «немецкое влияние» или «французское начало» в отпечатке на российскую культуру. Как складываются отношения у стран, некогда враждующих в двух мировых войнах? Не является ли довольно воинственное прошлое препятствием в сотрудничестве государств и, что самое главное, представлении народов друг о друге. Есть понятия «вестернизация», «западное влияние», которые включают в себя объединение нескольких схожих, либо одинаковых веяний, присущих культуре сразу нескольким странам. То, какие отношения складываются у них – отдельный момент исследования. Интересным становится вопрос того, как граждане стран-членов ЕС воспринимают друг друга и есть ли у них ощущения единения под эгидой

одного большого государства, получается ли у организации сохранять культурные особенности каждого региона Старого света.

Проект «Евробарометр» провёл своё исследование на этот счёт. Согласно их подсчётом, 53 процента опрошенных идентифицируют себя европейцами и только 3 процента таковыми себя не считают. Для 58 процентов этот вопрос оказался важным или очень важным, 40 процентов указали, что это им неинтересно, либо совсем не интересно. Страны, для которых это было наиболее важно – Италия – восемьдесят два процента, Венгрия – семьдесят шесть процентов, Люксембург – семьдесят четыре процента, Чехия, Словакия, Австрия и Финляндия – чуть менее семидесяти пяти процентов. Наименьшие показатели у Латвии – тридцать девять процентов.

Это исследование в принципе показало, что установка европейцев об идентификации себя с ЕС – мобильная процедура. Например, у лидера по показателям важности данного опроса – Италии за год наблюдается прирост на 24 процента. Конечно, стоит отметить тот факт, что люди видят в отождествлении себя с ЕС выгоду – общую и стабильную валюту [2]. Евро как менее значимый фактор идентификации с ЕС просматривается в Дании и Венгрии, в которых расплачиваются датской кроной и венгерским форинтом. Но, конечно, завязано всё не только на деньгах, но и на ценностях, которые являются одним из самых объединяющих аспектов всех европейских стран – ценности демократии, свободы слова, свободы самовыражения. Нельзя сказать, что это нечто новое, что перенимает себе страна, когда вступает в Евросоюз, это, скорее, работает как общий фундамент, на котором строится дальнейшее взаимодействие.

Стоит отметить, что почти каждый десятый гражданин европейской страны родился не в стране, в которой проживает на данный момент, что свидетельствует о подвижности и мобильности европейской идентичности в отличие от российской. Это так же подтверждает и тот факт, что люди, ранее проживающие на территории Советского Союза, до сих пор не могут избавиться от советского прошлого в менталитете. Эстония – лидер по количеству голосов

в вопросе о свободном владении официальном языком государства как о факторе, влияющем на причастность к своей стране – шестьдесят шесть процентов опрошенных. Это показывает нам другую сторону российской или советской идентичности. Либо человек никогда не сможет стать русским, либо, если он когда-то был русским, он им не перестанет быть ещё очень долго. Несмотря на то, что ни в одной прибалтийской стране русский язык не указан, как государственный, в Эстонии, например, у более четверти процентов населения родной язык именно русский. В Литве шестьдесят три процента населения владеет русским языком, а в Латвии есть закон о сохранении и защите латышского языка, который не может считаться иностранным. По отношению к русскому языку такого закона нет.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что у россиян и европейцев есть очень много общих черт, которые коренным образом влияют на идентичность граждан. ЕС и Россия – огромные территории, на которых распространяются многочисленные народы с устоявшимся образом жизни, благодаря чему идентичность очень мобильна и точно не определима.

Список использованных источников

1. Берендеев М.В. «Европейская идентичность» сегодня: категория политической практики или дискурса? // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: Гуманитарные и общественные науки. 2012. № 6. С. 70-79.
2. Берендеев М.В. Дискурс европейской идентичности в условиях кризиса в ЕС // Вестник Балтийского федерального университета им. И. Канта. Серия: Гуманитарные и общественные науки. 2012. №12. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/diskurs-evropeyskoy-identichnosti-v-usloviyah-krizisa-v-es>
3. Волков В.В., Волкова Н.В., Гладилина И.В. Русский менталитет и европейская идентичность. Лингвистический и лингвоментальный аспекты. // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Филология @philology-tversu. Стр.:12

4. Российская идентичность в социологическом измерении. ИС ФНИСЦ РАН. URL: https://www.isras.ru/analytical_report_Ident_8.html

5. Серебрякова С.В. Научное осмысление понятия «Европейская идентичность» в современном общеевропейском контексте // Гуманитарные и юридические исследования. 2017. №1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/nauchnoe-osmyslenie-ponyatiya-evropeyskaya-identichnost-v-sovremennom-obscheevropeyskom-kontekste>

**«Забота о себе» в концепциях Пьера Адо и Мишеля Фуко:
сравнительный анализ**

Азаров Артемий Алексеевич

*Институт философии и социально-политических наук, Южный
федеральный университет, г. Ростов-на-Дону, Россия*
azarov@sfedu.ru

*Научный руководитель: Екатерина Игоревна Шашлова,
кандидат философских наук, доцент, Институт философии и
социально-политических наук, Южный федеральный университет*

В наше время, время самоконструирования новых дискурсов, вызванных эпидемией коронавируса и ответными реакциями «заботящегося» государства, дискурсов, вполне возможно схожих с появлением «чумных» практик отгораживания и распределения, которые описывал Мишель Фуко в работе «Надзирать и наказывать» (1975), - именно сейчас важно проявлять особое внимание к себе. Симметрично располагается проблема, на которую не раз обращалось внимание, что контент, публикуемый людьми в социальных сетях, демонстрирует масочность и подстановку жизни «идеальной» вместо жизни реальной, люди стесняются себя даже несмотря на несколько волн раскрепощений. Проблема соответствия своих стиля жизни и высказывания правды по отношению к себе, что в античности называлось *partesia*, становится всё более трудной. Философы греко-римской эпохи как раз обращали большое внимание на аспекты обладания собой, стиля существования и паррессиастичности. Предметом статьи выступает историко-философское исследование души человека, его состояниях и правдивости в античной культуре. Философы греко-римской эпохи обращали большое внимание на аспекты владения собой и своими страстями. Нас интересует то, какие средства и практики греческий или римский мыслитель предлагал в качестве

конституирующих душу индивида. Что в Античности означало словосочетание «позаботиться о себе»?

Для того, чтобы осветить эту область мы взглянем на неё через оптику двух историков философии: Пьера Адо и Мишеля Фуко. Задачами настоящей статьи являются: 1. Показать специфику полемики Адо и Фуко по вопросу об интерпретации понятий духовных упражнений и практик заботы о себе. 2. Выявить условия возможности иного взгляда на различие подходов Адо и Фуко, а именно проанализировать понятие *parresia* как ключевое для определения различий между интерпретациями Адо и Фуко. Для анализа мы будем рассматривать преимущественно стоическую философию (Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий), на примере которой яснее проявляются как отличия, так и сходства трактовок исследователей.

Для начала мы обратимся к оптике Пьера Адо в его работе «Духовные упражнения и античная философия» (1981), в которой он анализирует характер философии, как практики упражнений, направленных на преобразование внутреннего мира, опираясь на тексты Платона, Аристотеля, эпикурейцев, стоиков и религиозных мыслителей. Целью его труда, как он указывает, является: «... не только напомнить о существовании духовных упражнений в греко-латинской античности, но прежде всего конкретизировать значение и важность этого феномена, а также показать его воздействие на понимание античной мысли и самой философии» [1, с. 23]. Предполагается взгляд на античные этические проблематики со стороны понятия философии как практической деятельности. Эта работа разбита на четыре главы, поэтому мы выборочно рассмотрим их, акцентируя своё внимание главным образом на стоиках, а также подчёркивая для себя определённые духовные упражнения.

Адо определяет духовные упражнения, или аскезис, как внутреннюю деятельность мысли и воли, направленную на самопревосхождение себя, уход от индивидуальности и приобщение к Логосу, Космосу, Природе. В первой главе, под названием «Научиться жить», автор характеризует иерархизированный ряд конверсальных практик, которые обнаруживаются у стоиков. Автор указывает

на то, что для стоиков философия являлась прежде всего искусством жить, и в силу того, что стоики, как и остальные философские школы, видели в качестве причины несчастий и беспорядка в жизни - страсти, философия представляла врачеванием страстей. Следует процитировать Адо: «Философский акт располагается не только в порядке познания, но также в порядке «самости» и бытия: это прогресс, заставляющий нас быть больше, делающий нас лучше» [1, с. 24]. Таким образом, задача философии заключается в том, чтобы произвести преобразование видения мира и образа жизни морального субъекта, провести переворот, конверсию. В случае со стоиками, человеческое горе случается оттого, что люди хотят вещей, не представляющих зависимыми от них. Благо есть то, что от нас зависит, то, что мы можем получить. Обратное же должно воспринимать как судьбу. Преодоление «человеческого» или страстного взгляда на вещи для обретения «естественного» или природного можно совершить посредством определённых духовных упражнений, которые Адо находит у Филона Александрийского: «внимание, медитации и «вспоминания о том, что есть благо», затем более интеллектуальные упражнения, то есть чтение, слушание, поиск, углубленное исследование, и, наконец, более активные упражнения, а именно практику самообладания, исполнение долженного, безразличие к безразличным вещам» [1, с. 25]. Внимание, или бдительность - это фундаментальная установка стоика, предполагающая напряжение ума, нескончаемую концентрацию на настоящем моменте с применением фундаментальных принципов школы, которые находятся как бы «под рукой». Оно освобождает от страстей и желания того, что нам не принадлежит и от нас не зависит. Необходимо усвоить правила жизни, чтобы преобразоваться, следовательно, воображение и аффективность должны увязываться вместе с мысленным упражнением. Поэтому, если мы хотим видеть реальность естественным взглядом, то нам потребуются следующие упражнения – медитация и припоминание.

Практика медитации позволяет «обращающемуся» представлять себе гнетущие состояния земной жизни (бедность, страдание, смерть), но помня, что

это не беды, а явления Природного порядка, не зависящие от нас. Индивид должен применять ясные максимы, аргументации усвоенные в школе от наставника, чтобы при необходимости сказать их себе. Таким образом, по словам Адо, данное упражнение направлено на упорядочение внутренней речи, актуализируемой в диалоге с собой, другим или в письме, оно направлено на достижение полного преобразования себя посредством отождествления с Логосом. Но такая практика осуществляется благодаря упражнениям чтения, слушания, поиска и углубленного исследования. Чтение не означает простого прочтения сентенций философов. Это интернализующая практика усвоения мудрости наставника. «Благодаря этому обучению, можно детально изучить все умозрительное построение, лежащее в основе и служащее опорой фундаментальному правилу, сводящему воедино все физические и логические изыскания» [1, с. 29]. С помощью этого мы достигнем отрешённой оптики в физической перспективе. Далее, следуют непосредственно практические упражнения. Адо причисляет к ним самообладание и исполнение общественных обязанностей. «Для стоика философствовать - значит упражняться в том, чтобы «жить»... сознательно (выйти за пределы индивидуальности) и свободно (удовлетворяться только прямому действию, сообразному разуму)» [1, с. 30]. Ключевым моментом в духовных упражнениях является возвышение над человеческим видением мира посредством конверсии. Иными словами, в целом вся эта совокупность практик принадлежит научению смерти, искусству умирать. Что под этим подразумевает Пьер Адо? Он считает, что, воспринимая таким образом духовные упражнения, индивид прежде всего заботится о своей душе, которая имеет интенцию к Космосу или Природе. Адо отмечает, что «...научение смерти, которое заключается в отделении от своего тела, своих желаний и страстей, очищает душу от всех избыточных примесей, и достаточно практиковать это упражнение, чтобы душа вернулась к своей настоящей природе и посвятила себя единственно упражнению чистой мысли» [1, с. 55]. Для стоиков это значит, что следует быть бдительным к себе, своим поступкам и мыслям, концентрироваться на настоящем моменте, отделять независящее от нас так,

чтобы душа стала свободной и подобной Природе. Это приведёт к моральному освобождению души. Таким образом, духовные упражнения являются напряжением ума, постоянным бодрствованием разума с помощью конверсии, абсолютизацией в смысле отхода от индивидуальности, переворот Я на сторону чистой и созерцающей бытие всеобщей субстанцией.

Теперь перейдём к рассмотрению понятия «забота о себе» или «культура себя» (*epimeleia*), которое стало центральным на этапе позднего творчества Мишеля Фуко. Стоит для начала обозначить контекст его исследования античной этики себя. Мишель Фуко не является узким специалистом в области Античности, но ему потребовалось окунуться в неё для того, чтобы осуществить целостную генеалогию субъекта. Эта задача приобретает свою актуальность в условно последнем периоде его творчества (80-е гг.), в котором он разрабатывает проблемы целостной субъективации, дополняя предыдущие исследования, связанные с истиной и управлением. Его занимает вопрос о том, как конструируется субъект, какие дискурсивные практики сопровождают этот процесс, какие реализуются техники, формирующие определённое отношение индивида к себе и другим. Важно учитывать также сам подход к этим проблемам. Фуко смотрит на античную этику в привычном для себя尼цшеанском формате через анализ властных отношений, в которых роль субъекта достигается с помощью восприятия себя и остальных. Это вносит значительные расстановки акцентов при рассмотрении его работ «Использование удовольствий», «Забота о себе», нескольких курсов лекций, статей и интервью, посвящённым теме *epimeleia*. Укажем ещё и то, что он вдохновился книгой Адо «Духовные упражнения и античная философия», поэтому сопоставление их работ не будет отличаться в плане выбора духовных упражнений и практик себя. Но следует обратить наше внимание на несовпадение трактовок, интерпретаций вышеуказанных упражнений. Оба автора придают разные смыслы стоическим техникам по самообладанию.

Для Фуко было важно показать диахронические сдвиги отношения к себе и управления собой и другими, начиная с 5 века до н.э. до 1-3 веков н.э. или

периода Империи. Он отмечает прежде всего то, что в имперскую эпоху, в отличие от греческой, «культура себя» является законченным, обобщённым модусом «заботы о себе» или искусства существования [2, с. 55]. Культура себя – это совокупность техник по самоконструированию себя в качестве морального и политического субъекта. Принцип «заботы о себе» является образом жизни, стилем существования, вбирающим в себя определённые осмысливающиеся и преподающиеся практики и предписания. Так же забота о себе в Империи подверглась медикализации, т. е. стала функционировать в терминах медицины как врачевание души, что для археологической мысли Фуко является важным фактом. Заботиться о себе теперь стало универсальным принципом любого свободного человека, характеризующимся предельной продолжительностью, т.е. до конца жизни мы должны расшифровывать себя, чтобы собой управлять. Теперь мы можем обозначить несколько практик себя у стоиков, среди них: 1) письма друзьям и самораскрытие; 2) испытание себя и совести, в том числе — разбор прожитого дня; 3) askesis, или аскетические практики.

Письмо и самораскрытие, которое мы можем обнаружить у Сенеки, заключаются в том, что, когда мы пишем письмо другу или кому-то иному с целью помочь, мы практикуем себя. Индивид, пишущий письмо самораскрывается, так как он есть конечная реальность письма, тема или объект письменной активности. Фуко отмечает, что с такого рода практикой мы сталкиваемся в письмах Сенеки и Марка Аврелия. В письме подчёркивается то, что ты делал, твои поступки. Таким образом происходит испытание своей совести. Испытание себя характеризуется целью очищения совести при помощи хороших дел и припоминания о них. Эта практика обнаруживается в третьей книге «De Ira» Сенеки, где он проводит как бы административный надзор за своими делами, призванный «...оценить сделанное, воссоздать принципы деятельности и выправив их на будущее» [2, с. 71]. Для Сенеки вопрос заключается не в открытии истины в субъекте, а во вспоминании истины. Субъект представляет собой место пересечения актов, которые должны быть отрегулированы, и правил надлежащего поведения. Следующей техникой себя

является аскезис. Данная практика представляет собой представление морального субъекта неблагоприятной ситуации, в которой он выясняет свою готовность применить принципы и каноны школы. Происходит «расширяющееся осмысление себя или овладение собой». Таким образом, данная правда о себе перетекает из алетеи в собственный ethos, образуя стиль жизни, эстетику существования индивида. Таковы три, выделенные технологии субъективации индивида, которые указывает Мишель Фуко. Говорится об особом дискурсе истины о себе, об определённом образе существования в сфере властных отношений, который имеет своим последствием радость от собственного существования и искусство управлять. Обращение к себе интенсифицирует наслаждение собой, умение властвовать над собой и другими и преобразование бытия индивида. Как можно заметить, ни о какой экстраполяции души в физической перспективе не говорится.

Теперь мы приведём несколько высказываний философов по поводу двух версий обращения к стоикам и вообще к теме работы над собой в истории морали. Первоначально нам следует обозначить собственно позицию Пьера Адо, его взгляда на их с Фуко исследование, который находится в статье «Размышления о культуре себя» (1989). Мы укажем главные критические замечания Адо в отношении исследований Фуко. Адо не соглашается с двумя моментами. Первый - то, что внимание Фуко «...излишне настойчиво сконцентрировано на «себе», или, по меньшей мере, на некоторой концепции "себя"» [1, с. 300]. Проблема связана с тем, что Мишель Фуко представляет греко-римские упражнения по самообладанию, в частности стоические, как своего рода удовольствие, радость существования, наслаждение собой. Адо же указывает на то, что счастье для них заключается не в удовольствии, но в самой добродетели, которая сама по себе есть своё собственное вознаграждение. Второй момент, он состоит в том, что стоики видят свою радость не в своём целокупном Я. Как отмечает Адо, ссылаясь на письмо 23 Сенеки, радость для них - в лучшей части себя. «Лучшая часть себя, это в конечном итоге трансцендентная самость», так как упражнения стоиков по убеждению автора

состоят в превосхождении себя, обратном эманировании к Космосу [1, с. 301]. Адо также усматривает в подходе Фуко некое предложение современному человеку модели существования, которое может привести к дэндизму, эстетизации.

Теперь обратимся к комментарию А.В. Дьякова об этой полемике. Он разводит двух авторов следующим образом: Пьер Адо хочет показать, что философ стремится утратить своё состояние и раствориться в порядке Космоса. Это предполагает данность Я, в то время как Фуко не принимает такой подход и указывает, что Я может быть лишь приобретено в играх истины и господства, в регистре власти. Дьяков подчёркивает, что «Адо интересует утрата Я, тогда как Фуко занимает его обретение» [3, с. 410]. Далее он высказывает близкую мне мысль о не противоположности двух подходов, а наоборот, что это две стороны одной и той же медали.

На мой взгляд, мысль Дьякова корректно передаёт разногласия Адо и Фуко, но ей недостаёт ещё одного аспекта. Следует сказать, что одновременно с написанием второго и третьего томов «Истории сексуальности» (1984), Фуко прорабатывает тему *parresia*, представленную в ряде курсов его лекций. *Parresia* - это мужественное высказывание правды, в котором высказывающийся отождествляет себя со сказанным, уверенный в том, что говорит истину. Посредством *parresia* философия проверяет себя в эргоне, в публичной сфере, а парресиаст учреждает себя в качестве политического или морального субъекта, который способен управлять собой и другими. Фуко выделяет эту технику и предлагает рассматривать историю мысли как историю трансформации *parresia*. Иными словами, это одна из практик управления собой, проблематика которой целиком вписывается в проект генеалогии субъекта.

Подводя итог, отметим, что в целях более целостного анализа как работ Адо и Фуко, так и истории морали, нам нужно схематизировать оба подхода. Это представляется важным в свете, прежде всего, большого как бы разброса в работах Фуко и Адо. Если мы интересуемся изучением этики, духовных упражнений или практик себя через оптику этих двух авторов, то нам следует

составить две структуры подходов. Первая структура - структура Адо. В ней мы должны выделить ряд упражнений и конверсию как фундаментальный механизм этих практик. Напомню, что конверсия в работах Адо состоит из двух противопоставленных элементов: *epistrophe* (изменение ориентации, возврат к себе) и *metanoia* (раскаяние, возрождение). Феномен конверсии отражает непреодолимую двойственность человеческой реальности. С одной стороны, он свидетельствует о свободе человеческого существа, способного полностью преобразовываться, с другой стороны, раскрывает, что это преобразование человеческой реальности происходит от нашествия внешних сил по отношению к «Я» [1, с. 200]. Адо представляет конверсию в качестве учреждающего компонента сознание западного человека. Вторая структура - структура Фуко, которую мы обозначим как схему *epimeleia-parresia*, управления собой и другими. Можно сказать, что *parresia* Фуко можно противопоставить конверсии, и из этого различия мы сможем чётче представить себе оба взгляда, выявить содержание и суть этих практик себя применительно не только к греко-римской и христианской этике, но и к мусульманской, что может выступить интересным предметом исследования. Ключевое отличие в характере распределения внимания обоих авторов: Адо исследует техники самопревосхождения человеком себя, опыт слияния с Космосом в стоицизме, Фуко же интересуют стратегии субъективации в рамках властных отношений. Также можно выделить скорее не горизонтальную противоположность авторов, но скорее вертикальную. Адо и Фуко работают в разных плоскостях и их проблематики зависят прежде всего от задуманного каждым из них проектов - на это нужно всегда обращать внимание. Мы наблюдаем воспроизведение истин.

Список использованных источников

1. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. при участии В.Л. Воробьева. М.; СПб. Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. - 448 с.

2. Фуко М. История сексуальности-III: Забота о себе/Пер, с фр. Т.Н. Титовой и О.И. Хомы под общ. ред. А.Б. Мокроусова. - Киев: Дух и литература; Грунт; М.: Рефл-бук, 1998.- 288 с.

3. Фуко М. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982-1983 учебном году. Пер. с фр. А.В. Дьяков. - СПб.: Наука, 2011. - 432 с.

Проблема «сознание-тело» в философии Джона Сёрла и Дэвида Чалмерса

Михайлов Александр Дмитриевич

*Институт философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет, г. Ростов-на-Дону, Россия
raider061101@gmail.com*

*Научный руководитель: Светлана Владимировна Силенко
кандидат философских наук, доцент, Институт философии и
социально-политических наук, Южный федеральный университет*

Аннотация: Психофизическая проблема впервые на философском уровне была разработана французским философом Рене Декартом (1596-1650) в Новое время. Являясь основоположником субстанционального дуализма, Картезий предложил решение данной проблемы в рамках своей теории, которое было не лишено недостатков. Вследствие этого философы разных времен либо пытались доработать соображения французского философа, либо выступали с критикой против картезианства и разрабатывали собственный метод решения психофизической проблемы. В данной статье мы обсудим взгляды двух современных аналитических философов по вопросу о соотношении сознания и тела и попытаемся показать, что общего у них гораздо больше, чем могло показаться на первый взгляд.

Ключевые слова: Джон Сёрл, Дэвид Чалмерс, сознание, мозг, квалиа, биологический натурализм, натуралистический дуализм.

Введение

В современном мире проблема сознания является центральной в американской аналитической философии, наиболее яркими представителями которой являются Дэниел Деннет (род. 1942), Дэвид Чалмерс (род. 1966) и Джон

Сёрл (род. 1932). У нас в стране в 2009 году был основан Московский Центр Исследования Сознания (МЦИС), содиректорами которого являются двое известных российских философов – В.В. Васильев (род. 1969) и Д.Б. Волков (род. 1976). Другим известным советским и российским философом, являющимся специалистом в области аналитической философии сознания и разработавшим собственный «информационный подход» к проблеме «сознание-тело» является Д.И. Дубровский (род. 1929).

Все эти данные свидетельствуют о том, что проблема сознания является очень актуальной в наши дни, причем не только в кругу первоклассных и профессиональных философов, но и среди студентов. Наш скучный опыт позволяет утверждать, что вот уже второй год как минимум в институте философии и социально-политических наук, на кафедре философии и методологии науки (и других кафедрах тоже) в рамках недели науки проводятся конференции, на которых среди участников обнаруживаются в среднем от двух до пяти человек, готовящих доклад по теме сознания.

О степени разработанности проблемы «сознание-тело» можно судить по многочисленным философам, приложившим руку к ее решению. В истории философии наиболее известными являются: Р. Декарт (1596-1650), Лейбниц (1646-1716), Спиноза (1632-1677), Джон Локк (1632-1704), просветители (Вольтер, Д. Дидро, Гельвеций, Ламетри и др.), И. Кант (1724-1804), вульгарные материалисты (К. Фохт, Я. Молешотт, Л. Бюхер и др.), З. Фрейд (1856-1939), Эдмунд Гуссерль (1859-1938) и др. В современном мире, помимо фигурирующих в названии нашей работы философов, можно назвать Томаса Нагеля (род. 1937), Дэниела Деннета (род. 1942), Вадима Валерьевича Васильева (род. 1969), Дмитрия Борисовича Волкова (род. 1976), Давида Израилевича Дубровского (род. 1929) и др.

Наша авторская гипотеза состоит в предположении о том, что взгляды Сёрла и Чалмерса на самом деле очень похожи (если не идентичны) и единственное различие между ними сводится к терминологическому аспекту. То

есть, мы попытаемся показать, что Сёрл и Чалмерс называют одно и то же разными именами.

Цель нашей статьи заключается в стремлении сопоставить взгляды двух аналитических философов и выявить сходства и различия в их концепциях.

Задачи исследования:

- 1) Рассмотреть концепцию Джона Сёрла и его способ решения проблемы «сознание-тело»;
- 2) Рассмотреть концепцию Дэвида Чалмерса и его способ решения проблемы «сознание-тело»;
- 3) Сопоставить точки зрения двух философов и сравнить.

Объект нашего исследования – проблема сознания в американской аналитической философии.

Предмет нашего исследования – проблема «сознание-тело» в философии Джона Сёрла и Дэвида Чалмерса.

Теоретическим основанием нашей статьи послужили в первую очередь труды Джона Сёрла «Открывая сознание заново» 2002 г., «Сознание, мозг и наука» 1993 г. и Дэвида Чалмерса «Сознающий ум» 2013 г., «Facing Up to the Problem of Consciousness», «Moving Forward on the Problem of Consciousness». Помимо них, были рассмотрены работы В.В. Васильева «Трудная проблема сознания» 2009 г., Д.Б. Волкова «Решение проблемы ментальной каузальности в биологическом натурализме Дж. Сёрла» 2017 г., Криса Фрита «Мозг и душа» 2019 г. и др.

Помимо данных авторов, к проблеме «сознание-тело» приложили руку Д.И. Дубровский, Д. Деннет, Томас Нагель, Сол Крипке, Фрэнк Джексон и многие другие.

В данной работе мы использовали известные общенаучные и теоретические методы, такие как анализ, синтез, абстрагирование, обобщение, структурирование, аналогия, сравнение, дедукция, индукция и др.

Джон Сёрл и его «биологический натурализм»

Давайте рассмотрим концепцию Джона Сёрла по вопросу о соотношении сознания и тела, которую он именует «биологическим натурализмом». Сознание, в соответствии с данной точкой зрения, вплетено в ткань реальности, является неотъемлемой частью природы, «главным ментальным (психическим – М.А.) феноменом» [2; с. 20], биологическим свойством нашего мира [2; с. 94], столь же естественным, как и другие физиологические процессы вроде пищеварения или фотосинтеза. Вполне вероятно, что оно имеется не только у людей, но и у многих животных, однако пока неизвестно наверняка, какие виды точно им обладают [2; с. 98].

Сёрл выделяет множество свойств сознания, но наиболее важным для нас является субъективность. Субъективное чувство показывает, что сознание есть всегда чье-то сознание, что оно есть феномен, о котором мы знаем от первого лица и никакие данные от третьего лица не смогут дать нам полноценного знания о нем.

Известно, что проблема «сознание-тело» состоит из множества вопросов, одним из которых является вопрос о том, влияет ли сознание на поведение или мозг прекрасно манипулирует нашим телом сам, создавая иллюзию свободы воли? Это может показаться странным, однако последние данные науки свидетельствуют о том, что мозг сначала порождает желание сделать что-либо и лишь впоследствии мы его осознаем [5; с. 109]. Сёрл считает, что сознание однозначно влияет на поведение и мы хозяева наших тел. Безусловно, некоторые привычные действия человек может совершать в бессознательном состоянии, однако он не в силах варыировать их. Так, к примеру, человек, страдающий слабой формой эпилепсии, периодически теряет контроль над своими действиями и совершает их на автомате, при этом не имея возможности изменять их по собственному желанию, в то время как здоровый, сознательный человек может регулировать даже привычные для него действия по своему усмотрению.

Теперь перейдем к взаимосвязи между сознанием и мозгом. По словам Сёрла, сознание «является (каузально – М.А.) эмерджентным свойством системнейронов подобно тому, как твердость и жидкий характер являются

эмержентными свойствами молекул» [2; с.115]. Иначе говоря, наличие каузальных (причинно-следственных) связей между сознанием и нейронами мозга свидетельствует о том, что последние представляют собой первопричину существования сознания, они причинно порождают его, а такая характеристика сознания как «эмержентность» говорит нам о том, что оно (сознание) обладает такими свойствами, которые не присущи отдельным нейронам или их группам.

Таким образом, Сёрл стоит на позиции эмерджентизма, который, по словам В.В. Васильева, является разновидностью дуализма свойств⁵. Такое положение дел является важным для нашей гипотезы, поскольку Дэвид Чалмерс сторонник дуализма свойств.

Отношение причинности между сознанием и телом для Сёрла является ключевым, поскольку, отталкиваясь от него, философ отрицает онтологическую редукцию сознания, но допускает каузальную. То есть сознание причинно обусловлено взаимодействием нейронов мозга, но оно не сводится к ним, не состоит из них [2; с. 118, 119].

Наглядно это положение можно продемонстрировать на психике человека. К примеру, такое ментальное состояние как «радость» причинно порождается разного рода гормонами внутри организма: дофамином, серотонином и др. Равно как и чувство влюбленности порождается фенилэтиламином и окситоционом. Поэтому мы можем каузально редуцировать радость и влюбленность к физиологическим процессам, но онтологически – нет, поскольку ни радость, ни влюбленность не состоят из совокупности этих гормонов.

Если вы спросите, как именно нейроны мозга порождают сознание, то Сёрл, к сожалению, не сможет дать вам какой-то однозначный ответ, поскольку сам этого до конца не знает [2; с. 71; 3; с. 14]. Однако он абсолютно уверен в истинности своего предположения и принимает его за фактическую данность [2; с. 104, 105, 112]. Именно за это его и критиковал в свое время В.В. Васильев [1; с. 69, 84].

⁵ <https://www.youtube.com/watch?v=nN0j2wJPjqU&list=PLiDYw1G3ZEaJ0Egm36WsO8WjBMPjzWFm9&index=9>

Дэвид Чалмерс и его «натуралистический дуализм»

Пришло время перейти ко второму аналитическому философу, заявленному в названии нашей статьи – Дэвиду Чалмерсу. Его концепция носит название «натуралистический дуализм» и сейчас мы рассмотрим ее основные положения.

Чалмерс чаще всего понимает сознание как сознательный опыт: «Говоря о сознании, я имею в виду исключительно субъективное качество опыта: каково это — быть когнитивным агентом» [6; с. 22] и «осознавать» в этом смысле – примерно то же самое, что и «обладать квалиа», «иметь субъективный опыт» [6; с. 22-23].

Квалиативных ощущений у человека множество: начиная от данных органов чувств, заканчивая всеобъемлющим чувством самости. Чалмерса интересует, почему при восприятии окружающей действительности человек испытывает разного рода субъективный опыт и почему этот опыт именно такой, а не другой. Данный вопрос он считает действительно трудным аспектом в решении проблемы «сознание-тело» о чем и говорит в своей статье 1995 года «Facing Up to the Problem of Consciousness».

Следует отметить, что представление о сознании как о субъективном опыте называется феноменальным. Это является важным, поскольку Чалмерс так же выделяет психологическое понимание сознания и с этой точки зрения сознание может быть отождествлено с осведомленностью. Она «может быть в общем виде определена как состояние, при котором мы обладаем доступом к определенной информации и можем использовать эту информацию для контроля за поведением» [6; с. 49]. Осведомленность включает в себя и бодрствование, и интроспекцию, и способность давать отчет, и самосознание, и внимание, и произвольный контроль, и знание – т.е. разные представления о сознании.

Важным разделом философии сознания Чалмерса является тот, в котором он говорит о супервентности. К сожалению, из-за сложности и объемности темы мы не в силах ее уместить в столь небольшую статью и подробно объяснить читателю все необходимые для понимания аспекты. А потому мы вынуждены

сразу констатировать, что для Чалмерса сознание является естественно (локально или глобально) супервентными на физическом, т.е. два физически тождественных существа в нашем мире будут обладать одинаковым субъективным опытом или два физически тождественных мира будут располагать существами, обладающими одинаковыми квалиативными ощущениями. Однако, оно не может быть логически супервентным на физическом, поскольку мыслимы иные миры, физически идентичные нашему, но имеющие иной субъективный опыт или лишенные его; равно как и существа, имеющие физиологическое строение тождественное человеческому, но иной опыт или не располагающие им.

К примеру, сознание естественно супервентно на физическом, потому что для всех людей, не имеющих каких-либо повреждений органов чувств или патологий в центральном отделе нервной системы, Солнце является желтым, листва зеленою, небо голубым и т.д. То есть они адекватно отражают окружающую их реальность. Однако, сознание не может быть логически супервентным на физическом, потому что мыслимы зомби – существа, физиологически тождественные человеку, располагающие сознанием в психологическом смысле слова, но не в феноменальном – и люди с инвертированным (иным) опытом, которые иначе воспринимают цвета или звуки. К примеру, в ситуации где я вижу красный, человек с инвертированным опытом видит синий и наоборот. Мы имеем разный субъективный опыт, воспринимая при этом один и тот же объект.

Так как сознание не является логически супервентным на физическом, то оно не может быть редуцировано (сведено) к физическому. А, если быть точнее и выражаться в терминологии Чалмерса, сознание нельзя редуктивно объяснить, т.е. его нельзя истолковать исключительно в физических терминах.

Теперь, когда мы знаем, что сознание субъективно и не может быть редуцировано к нейрофизиологическим процессам, рассмотрим вопрос о влиянии сознания на поведение. С точки зрения Чалмерса, поведение человека можно объяснить, не апеллируя к сознанию (субъективному опыту). «Опыт

обретает некую косвенную объяснительную релевантность благодаря его номической связи с теми физическими и функциональными процессами, но все же остается избыточным относительно базового объяснения» [6; с. 230], т.е. на поведение человека влияет не сознание (субъективный опыт), а происходящие в мозге нейрофизиологические процессы. Сознание же является «избытком», которого могло бы и не быть.

Настало время перейти к тому, как Чалмерс понимает взаимосвязь между сознанием и мозгом. С его точки зрения, «сознательный опыт предполагает такие свойства индивида, которые не могут быть выведены из физических свойств данного индивида, хотя и могут закономерно зависеть от этих свойств. Сознание — это такая черта мира, которая выходит за пределы его физических черт. Это не означает, что оно есть особая <<субстанция>>... Всё, что мы знаем, — так это то, что в нашем мире существуют свойства индивидов — феноменальные свойства, — которые являются онтологически независимыми от физических свойств... Остается, впрочем, вероятным, что, хотя сознание не может быть выведено из некой физической основы, оно порождается ею» [6; с. 162].

Если сознание не является физическим фактом нашего мира и не выводится из физических свойств, значит с необходимостью должны существовать иные свойства, из которых выводится сознание и иные законы, по которым оно функционирует. Чалмерс считает так же и вводитprotoфеноменальные свойства, служащие основой субъективного опыта и психофизические законы, которые объясняют, «каким образом феноменальные (или protoфеноменальные) свойства зависят от физических свойств» [6; с. 164-165].

«Они (сознание и мозг — М.А.) взаимодействуют благодаря психофизическим законам. Существует система законов, гарантирующих, что данная физическая конфигурация будет сопровождаться опытом такого-то рода» [6; с. 219]. Однако, если мы спросим Чалмерса: как именно мозг порождает сознание, то он, подобно Сёрлу, пожмет плечами и ответит: «События просто

происходят в соответствии с законом; и начиная с какого-то момента нельзя спрашивать «*как*»» [6; с. 219].

Соперники или союзники?

Мы рассмотрели с вами взгляды двух аналитических философов, предлагающих собственное решение проблемы «сознание-тело». Настало время сравнить их позиции и узнать, действительно ли они очень похожи (практически идентичны) или между ними действительно есть серьезные отличия, которые вынуждают исследователей говорить о двух разных взглядах на психофизическую проблему?

Итак, что такое сознание? – естественный феномен, подпадающий под действие законов природы и присущий (вероятно) не только людям, но и животным (мнение обоих философов); Если искусственно создать систему, которая бы дублировала функциональное устройство мозга и отношение между нейронами, то смогла бы такая система обладать сознанием? – да (оба философа); Можно ли редуктировать сознание (или редуктивно объяснить), т.е. свести его либо к физическому, либо к функциональному устройству мозга (либо объяснить в физических терминах)? – однозначно нет (оба философа); Сознание субъективно? – однозначно да (оба философа); Влияет ли сознание на поведение? – а вот тут сложней. Мы знаем, что, с позиции Сёрла, сознание человека определяет его поведение, а с точки зрения Чалмерса, сознание, понятое в качестве субъективного опыта, – нет. Однако, субъективный опыт, может быть, и не влияет на поведение, но сознание, как нам кажется, не сводится к субъективному опыту. Это понимает и Чалмерс: не даром же он разводит психологическое понятие сознания и феноменальное. С такой позиции, тот же пресловутый зомби обладает сознанием с психологической точки зрения, но не с феноменальной. Если так, то мы можем сказать следующее: с позиции Чалмерса, сознание, понятое в феноменальном смысле, не влияет на поведение, а в психологическом – влияет. Опять обратимся к зомби: он, не имея субъективного опыта, может вести себя подобно человеку, т.е. он способен различать и реагировать на раздражители, интегрировать полученную

информацию, реализовывать интроспекцию, отчитываться о своих внутренних состояниях, фокусировать внимание и т.д. Всего этого не может делать бессознательное существо, но зомби таковым не является: он лишен не сознания, а субъективного опыта. Субъективный опыт – это лишь одна из характеристик сознания, с которой нельзя его отождествлять. И если наши соображения верны, то мы вправе сказать, что оба философа признают влияние сознания на поведение. Следующий и самый главный вопрос: Как соотносятся сознание и мозг? – сознание порождается мозгом (оба философа).

Заключение

В результате проведенного нами анализа концепций таких крупных представителей аналитической философии, какими являются Сёрл и Чалмерс, мы пришли к выводу о том, что взгляды философов если не идентичны, то обладают значительным сходством, а потому наша гипотеза оказалась верна: различия во взглядах философов носят, в значительной степени, терминологический характер, т.е. их концепции имеют разные наименования, в то время как с содержательной стороны они практически не отличаются: оба признают сущностным свойством сознания субъективность, оба отрицают возможность онтологической редукции сознания к физическому, оба признают влияние сознания на поведение и оба признают сознание продуктом деятельности мозга. Сёрл и Чалмерс не противники, а сторонники одного и того же взгляда на проблему «сознание-тело».

Список использованных источников

1. Васильев В.В. Трудная проблема сознания. — М.: Прогресс-Традиция, 2009.
2. Сёрл, Дж. «Открывая сознание заново». Перевод с англ. А.Ф. Грязнова. М.: Идея-Пресс, 2002. – 256 с.
3. Сёрл, Дж. «Сознание, мозг и наука» - «Путь». М., 1993, с. 3-66.
4. Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. – 6-е изд., перераб. и доп. – М.: Политиздат, 1991. – 560 с.;

5. Фрит К. Мозг и душа: Как нервная деятельность формирует наш внутренний мир / Крис Фрит; пер. с англ. П. Петрова. – Москва: Изд. ACT: CORPUS, 2019. – 335 с.
6. Чалмерс Д. Сознающий ум: В поисках фундаментальной теории. Пер. с англ. М: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. — 512 с.
7. Chalmers D. «Facing Up to the Problem of Consciousness» URL: <http://consc.net/papers/facing.html>

Определение дисциплинарного статуса междисциплинарных областей на примере гендерных исследований

Мединцева Анастасия Васильевна,

*Институт философии и социально-политических наук, Южный федеральный университет, г. Ростов-на-Дону, Россия
anastasiamedib@gmail.com*

*Научный руководитель: Марина Геннадьевна Подгорная
ст. преп., Институт философии и социально-политических наук,
Южный федеральный университет*

Аннотация. Современную науку характеризует тенденция развития междисциплинарности, о чем говорит возникновение множества исследований «на стыке наук». Наряду с развитием данного процесса возникают следующие вопросы. Какое место занимает та или иная междисциплинарная область научном знании, учитывая его дисциплинарную организацию? Возможно ли оформление новой дисциплины из междисциплинарного исследования? Какие условия необходимы для этого процесса? В рамках статьи осуществляется попытка ответить на указанные вопросы на примере такой междисциплинарной области как гендерные исследования. Прежде чем перейти к рассмотрению выбранной области, в ходе исследования определяются основные критерии дисциплины, выделенные Кедровым и Огурцовыми, рассматриваются факторы, влияющие на становление дисциплины из междисциплинарного исследования. Далее на основании полученных данных рассматривается дисциплинарный статус гендерных исследований на современном этапе их развития. В результате исследования устанавливается, что гендерные исследования в России на сегодняшний день находятся на этапе активного формирования критериев

дисциплины, что говорит о вероятности дальнейшего развития гендерных исследований как научной дисциплины.

Ключевые слова: дисциплина, дисциплинарность, междисциплинарность, гендер, гендерные исследования.

В широком смысле междисциплинарность подразумевает под собой интегративный характер современного научного знания, который заключается во взаимодействии различных сфер науки в рамках научного исследования. Тенденция роста количества междисциплинарных исследований в науке как ни странно, порождает необходимость конкретизации рамок и характеристик дисциплины. Продемонстрируем это на примере такой дисциплины как биохимия. Изначально отдельно существовали биология и химия, затем возникла область между этими двумя дисциплинами, и со временем биохимия перешла из междисциплинарного статуса в дисциплинарный. Отсюда вытекает проблема пути перехода научной области от междисциплинарного статуса к дисциплинарному и того, на каком этапе это может и должно произойти.

Вышеуказанную проблему мы рассмотрим на примере гендерных исследований, которые на сегодняшний день являются междисциплинарной исследовательской областью, путём анализа применимости к ним ключевых характеристик научной дисциплины, обозначенных отечественными науковедами Б.М.Кедровым и А.П.Огурцовым. Это необходимо сделать, чтобы объективно оценить перспективы развития гендерных исследований в будущем.

Отсюда, цель исследования состоит в определении дисциплинарного статуса гендерных исследований. Задачи, соответствующие данной цели:

- установить ключевые критерии научной дисциплины;
- рассмотреть пути формирования дисциплины из междисциплинарной области;

- проанализировать гендерные исследования с точки зрения указанных критериев.

Исследование стоит начать с определения того, какие характеристики отличают научную дисциплину. Дисциплина в определении одного из основоположников Ростовской научоведческой школы М.Э.Мирского есть «базовая форма организации профессиональной науки, объединяющая на предметно-содержательном основании области научного знания, сообщество, занятное его производством, обработкой и трансляцией, а также механизмы развития и воспроизведения соответствующей отрасли науки как профессии» [2]. И действительно, научная дисциплина в первую очередь играет роль института, объединяющего исследователей на основании предмета их исследования. Однако стоит расширить данное определение для установления конкретных характеристик дисциплины.

Б.М. Кедров, выделяя основные характеристики научной дисциплины, указывает на следующие. Во-первых, сама дисциплинарная форма организации знания строится на предметно-содержательном принципе, а дисциплина как основная единица науки объединяет и учреждает ту или иную предметно-содержательную область как целостность. В этом смысле дисциплина связывает воедино накопленное знание, методы исследования, подходы к исследуемому явлению, критерии научности и т.д. Во-вторых, дисциплина объединяет исследователей, занимающихся её предметным содержанием, в сообщество, предоставляя при этом соответствующие виды регуляции, а также необходимые условия коммуникации внутри сообщества. Кроме этого, дисциплина констатирует квалификацию её членов и их профессиональный статус в обществе. Также одной из ключевых черт научной дисциплины является наличие учреждений, занятых передачей полученного знания последующим поколениям ученых, подготовка новых профессионально обученных кадров [1]. Таким образом, согласно позиции Б.М.Кедрова, в рамках дисциплины происходит наработка нового знания, его накопление и развитие, возникновение и обеспечение преемственности

научного сообщества. А.П.Огурцов, определяя научную дисциплину, указывает, что её характеризует институциализация знания, признание общих норм и идеалов научного исследования, образование научного сообщества, возникновение специфического типа научной литературы (обзоров и учебников) и форм коммуникации исследователей, а также создание организаций, отвечающих за образование и подготовку новых специалистов [3]. Таким образом, мы можем сделать вывод, что в отечественной литературе позиции по данному вопросу достаточно однородны.

Но каким образом междисциплинарная область может перейти в статус научной дисциплины, каковы условия данного процесса? Б.М.Кедров указывает на две предпосылки формирования дисциплины из области знания на «стыке наук»: «это, во-первых, наличие устойчивого общественного интереса к данной проблеме, осознание её актуальности и, во-вторых, зарождение достаточно широкого междисциплинарного научного движения» [1, с. 279]. И, напротив, всё, что формируется не в ответ на серьезные социальные запросы, а «на волне моды», не может развиваться далее. Это объясняется тем, что при наличии данных факторов, междисциплинарная область уже «обеспечивает конкретный, целенаправленный и стабильный характер взаимодействия» [3, с. 85] различных дисциплин, что отвечает механизмам дисциплинарной организации. Это и позволяет ей образовать новую дисциплину. В ином случае, область на стыке наук не продвинется дальше стадии научного движения.

Стоит также указать, что взаимодействие наук и образование междисциплинарных областей не отменяют дисциплинарное строение науки. Наоборот, дисциплинарность выступает как одна из форм реализации знания для областей на стыке наук. Более того, такие области оказывают влияние на дисциплинарную организацию науки, приводя к дисциплинарной дифференциации, однако в ходе этих процессов, возникает возможность развития новых дисциплин из междисциплинарных областей.

Таким образом, междисциплинарное исследование является одним из путей образования дисциплины, если оно отвечает определенным условиям, среди которых основными являются наличие социального запроса, образование междисциплинарного движения и обретение этим движением черт, присущих дисциплине. Кроме этого, указанные факторы позволяют оценить уровень развития той или иной междисциплинарной области по отношению к дисциплинарной организации научного знания.

Теперь рассмотрим возможность подобного становления дисциплины на примере гендерных исследований. В широком смысле их определение звучит так: это «направление междисциплинарных исследований, объектом анализа которых является гендер как социально-культурный феномен» [4, с. 12-14]. На сегодняшний день гендерные исследования – это наиболее комплексный анализ механизмов взаимодействия гендеров с учетом возраста, расы, класса и других факторов. То есть гендерные исследования основаны на изучении сходств и различий между мужчинами и женщинами и их роли в разнообразных сферах: сфере труда, экономики, политики и т.д., т.е. речь идёт о таких различиях, которые были сконструированы исключительно социально и не относятся к биологическим. Таким образом, гендерные исследования стоят на пересечении различных дисциплин: социологии, экономики, политологии, культурологии и др.

Стоит указать, что в отечественной науке гендерные исследования возникли в конце 80-х годов XX века на основании актуализации женского вопроса. Так, в журнале «Коммунист» 1989-го года была издана статья в соавторстве А.И.Посадской, Е.М.Римашевской, Н.К.Захаровой «Как мы решали женский вопрос?» — именно эта работа считается родоначальником гендерных исследований в отечественной науке. Далее гендерные исследования прошли ещё несколько этапов развития. Доцент СПбГУ В.Г.Ушакова выделяет в истории развития гендерных исследований в России четыре этапа. Первый этап продолжался с конца 1980-х до 1992 года. Его характеризует преобладание увлеченности исследователей гендерной теории над доступом к теоретическим

знаниям и практическому опыту по данной теме. Так происходило своеобразное утверждение новой научной парадигмы в отечественной науке. Поэтому первый этап выполнял организационную и просветительскую, а не исследовательскую функцию. Второй этап начался в 1993-1995 годах, к нему относится институциализация гендерных исследований, так как в этот период происходит официальное оформление научных сообществ. Третий этап затронул 1996-1998 годы – это период интеграции ученых и преподавателей отечественных гендерных исследований. Четвертый этап начался в 1999 году и все еще продолжается. Характерной особенностью этого этапа является развитие образовательных каналов, то есть утверждение в университетах факультативов, курсов, образовательных программ, касающихся гендерной проблематики [5].

На основании рассмотренной истории возникновения и развития гендерных исследований в России можно сделать вывод, что данная междисциплинарная область имеет необходимые предпосылки для получения дисциплинарного статуса. Гендерные исследования на сегодняшний день определены в предметной области и обладают специфической методологией, основанной преимущественно на интерсекциональном подходе. Однако данный метод всё ещё структурно не оформлен. Гендерные исследования в России представлены в академической среде, в НИУ ВШЭ, СПбГУ, МГУ имеются курсы по гендерной теории. Но программа, готовящая специалистов в данной области, существует только в Европейском Университете. Это говорит о том, что характеристика дисциплины, выражаясь в преемственности и подготовке новых научных кадров для гендерных исследований, находится на этапе формирования. К тому же, специализированные научные мероприятия по гендерной теории в России проводятся крайне редко. Что касается учебной литературы, то здесь ситуация неоднозначна, так как вся она создана в основном одним и тем же кругом исследователей, что ведет к невозможности плюрализма мнений. Также стоит отметить ограниченное количество и выборный характер переведенных зарубежных текстов. На основании проведенного анализа мы можем сделать следующие выводы: во-первых, гендерные исследования имеют

все основания для того, чтобы в будущем произвести переход от междисциплинарного статуса к дисциплинарному, так как на сегодняшний день данная область находится на этапе развития дисциплинарных характеристик: формирование источниковой базы, определение форм коммуникации между учеными, подготовка специалистов. И одним из главных критериев, который позволит гендерным исследованиям обрести дисциплинарный статус, является завершение формирования их основного методологического подхода.

По моему мнению, сложности в развитии дисциплинарных характеристик и методологии гендерных исследований связаны преимущественно с тем, что данная область пришла в отечественную науку из зарубежных исследований. Гендерная теория в странах Европы и Америки имеет более долгую историю существования, а, следовательно, обладает более широкой теоретической базой. В отечественную науку теоретические и методологические подходы приходят преимущественно посредством зарубежных источников, но описать всю имеющуюся литературу невозможно, происходит её избирательное освоение. На мой взгляд, здесь возможны два пути развития: 1. продолжение постепенного постижения зарубежных гендерных исследований для полноценного описания и конкретизации методологического и теоретического базиса гендерных исследований, то есть полное их заимствование в отечественную науку; 2. основанное на уже имеющихся данных развитие гендерной теории отечественными исследователями. Оба варианта рано или поздно приведут к ясному и устойчивому положению внутри гендерных исследований как научной области.

Список использованных источников

1. Кедров Б. М. Дисциплинарность и взаимодействие наук. – М.: Наука, 1986. — С. 279.
2. Мирский Э.М. Дисциплина научная // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 2010. С. 672.
3. Огурцов А.П. Дисциплинарная структура науки. Ее генезис и обоснование: авторефдис. д-р филос. наук. М., 1990.

4. Современная западная философия. Энциклопедический словарь / Под. ред. О. Хеффе, В.С. Малахова, В.П. Филатова, при участии Т.А. Дмитриева. М., 2009, с. 12-14.
5. Ушакова В.Г.; Мюллер У., Зауэр Б. Гендерные исследования в контексте социологического образования. Санкт-Петербург: Скифия-принт, 2005.

Рефлексия как решение «трудной проблемы сознания»

Пудов Илья Олегович

*Институт философии и социально-политических наук, Южный
федеральный университет, г. Ростов-на-Дону, Россия*

top.ilya.pudov@gmail.com

*Научный руководитель: Виктор Дмитриевич Бакулов
доктор философских наук, профессор, зав. каф. философии и
методологии науки, Институт философии и социально-политических наук,
Южный федеральный университет*

Аннотация: Предметом анализа данной статьи является исследование двух философских традиций в изучении сознания: аналитической философии сознания и концептуальных построений ряда советских философов, рассматривавших сознание как социально обусловленный по своему генезису и природе феномен. «Трудная проблема» сознания рассматривается здесь как переформулировка и конкретизация Д. Чалемерсом проблемы сознание-тело, ставшая возможной в контексте определенных (физикалистских в своей основе) онтологических представлений, которые могут препятствовать адекватному осмыслиению феномена сознания. В качестве альтернативы были представлены идеи Э.В. Ильенкова и Т.П. Матяш, базирующиеся на других онтологических предпосылках.

Ключевые слова: сознание, супервентность, идеальное, рефлексия, континуальность.

Проблема сознание-тело относится к числу классических философских проблем, которые имеют свойство периодически вызывать к себе то большее, то меньшее внимание мыслителей, в зависимости конкретного интеллектуального контекста. Современной формулировкой (или вернее сказать, конкретизацией)

проблемы сознание-тело, предложенной Д. Чалмерсом, является «Трудная проблема» сознания.

Наиболее важными составляющими актуальной постановки проблемы, представляются следующие: во-первых, вопросы о природе сознания, о его соотношении со всем что есть не-сознание, связанные с ними вопросы касающиеся свободы воли и прочих специфически человеческих характеристиках, являются фундаментальными в мировоззренческом плане. Ответы на эти вопросы фундируют наше представление о нас самих, а значит – накладывает отпечаток на все деятельностные практики человека; во-вторых, изучение ментального, развернувшееся во второй половине XX века в рамках когнитивных наук, является источником представлений о человеческом ментальном. Однако, несмотря на укорененность этой области знания в эмпирическом материале, решение философских вопросов может оказывать серьезное влияние на производимые из результатов исследований когнитивистики выводы (особенно в силу специфики данности содержаний сознания – от первого лица). Тут, решение проблемы сознание-тело связано с ответом на вопрос – как интерпретировать экспериментальные данные полученные от третьего лица?

Дело в том, что, вопреки большому интересу к онтологическому статусу сознания, вопреки наличию некоторой общей интеллектуальной атмосферы, в которой работают современные философы сознания, а также вопреки большому количеству фактических данных о ментальном, предоставленных наукой в XX и XXI веках, взгляды современных философов на природу сознания далеки от консенсуса. Причем, фундаментальная непримиримость позиций оппонентов является характерной чертой современной философии сознания. «В какой-то момент общезначимые аргументы становятся затруднительны, и обсуждения зачастую сводятся к ударам по столу» [9, с. 11] – отметил Д. Чалмерс в 1996 году. Судя по всему, за прошедшее с этого момента время ситуация не улучшилась: в статье 2015 года Д. Чалмерс пишет, что скорее можно заметить увеличение

утонченности («sophistication») современных позиций, нежели какое-либо движение к консенсусу [10, Р. 19.].

Вышесказанное вызывает озабоченность в отношении сложившейся в современной философии сознания ситуации. Мы полагаем, что положительный эффект может оказаться привлечение не менее фундаментальных, хотя и альтернативных, по отношению к современной (особенно аналитической) философии сознания, подходов в исследовании этого феномена.

Это определяет цель данной работы: очертить альтернативный подход в философском исследовании сознания, разрабатывавшийся в работах некоторых советских философов. При этом следует продемонстрировать его актуальность в отношении современной философии сознания. Для этого нам потребуется выполнить ряд задач: 1) провести анализ «Трудной проблемы» и ее решения, предложенного самим автором этой проблемы – Д. Чалмерсом, 2) на основании этого анализа выявить предпосылки самой формулировки «Трудной проблемы», коренящиеся в онтологических представлениях, свойственных современным философам сознания, 3) указать на круг идеальных явлений (в том смысле, в котором употреблял термин Э.В. Ильенков), специфика которых не учитывается в рамках этих онтологических представления, 4) очертить концепцию сознания, учитывающую упомянутый круг явлений.

По сути, данная работа представляет из себя попытку исследования столкновения двух традиций: распространенного сегодня среди аналитических философов натуралистического подхода к осмыслиению сознания и развивавшегося некоторыми советскими философами подхода, рассматривавшего сознание как социально укорененное. Поэтому основные использованные источники можно разделить на две группы: первые – относящиеся к натуралистическому подходу, среди которых основным является известная работа Д. Чалмерса «Сознающий ум», а также работы В.В. Васильева, Дж. Серла, Д.Б. Волкова и другие, а второе – источники, в которых сознание рассматривается как имеющее социальную природу (Э.В. Ильенков, Ф.Т.

Михайлов, И.В. Ватин, Т.П. Матяш и др.), основной среди которых – работа Т.П. Матяш «Сознание как целостность и рефлексия».

Уже более четверти века прошло с проведения полулегендарной среди аналитических философов сознания конференции в Тусане, где Д. Чалмерс во всеуслышание провел разделение на легкие проблемы сознания, поиск ответов на которые – задача естественных (в частности - когнитивных) наук, и на «Трудную проблему» сознания, кажущуюся на первый взгляд совсем непреступной. Как затем отмечал С. Хамерофф, выступавший организатором той самой конференции (цит. по В.В. Васильеву): «Думаю, этот момент действительно гальванизировал международное движение по изучению сознания, поскольку проблема была найдена» [1, с. 35].

Впрочем, далеко не все философы сознания солидарны в этом с С. Хамероффом. Некоторые из них, а именно те, кто отказывают сознанию как специальному, данному лишь «от первого лица» феномену в существовании, ответили бы, что настоящая проблема – объяснить почему люди задаются такими псевдопроблемами. Иные посчитают, что разделение проведено напрасно, ибо эти вопросы могут быть решены, подобно другим (и вовсе не «легким»!) проблемам, методами наук о мозге.

В данной работе мы не будем рассматривать позиции аналитических философов не «верящих» в «Трудную проблему», однако, как нам кажется, выводы, полученные в результате критики чалмерсовского варианта переформулировки проблемы сознание-тело, будут относиться и к ним. По нашему мнению, «Трудная проблема» сознания отражает и масштабирует проблемы всей натуралистической (в основе своей – физикалистской) парадигмы, довлеющей сегодня в философии сознания. Рассмотрим постановку проблемы и попытку ее решения самим Д. Чалмерсом.

«Трудную проблему» можно эксплицировать как связку двух вопросов: 1) почему некоторая мозговая активность (обычно предполагается, что не обязательно человеческая), сопровождается сознательным опытом (и почему именно таким)? 2) каким образом человеческий мозг порождает этот

сознательный опыт? В конце концов, целью решения «Трудной проблемы» является уточнение онтологического статуса сознания (как предпочитает выражаться В.В. Васильев), создание некой «теории сознания» (как пишет сам Д. Чалмерс), связывающей определенные (физические в своей основе) мозговые процессы с определенными сознательными переживаниями, тем самым позволяющей «увидеть сознание в качестве интегральной части природного мира» [9, с. 22].

Стоит особенно отметить, что камнем преткновения оказывается именно сознательный опыт. «Мы можем сказать, что некое существо сознательно тогда, когда есть нечто, выражающее то, каково это – быть этим существом...» [9, с. 20]. «Каково это» - популяризованный Т. Нагелем, способ выражения того проблемного свойства сознательных состояний, которое и нужно объяснить. Иначе его можно назвать феноменальное качество или квалитативность опыта. Субъективность, данность лишь «от первого лица» этих состояний и вызывает проблемы для встраивания сознания в физикалистскую онтологию, основанную на чисто объективных (от третьего лица) представлениях о мире.

Стоит эксплицировать собственно в какую онтологическую картину приходится встраивать наши представления о субъективном опыте. Это весьма однородная картина, ибо согласно ней - «Почти все можно объяснить в физических терминах...» [9, с. 125]. Более точно можно сказать, что, согласно ней, почти все факты супервентны на физических фактах. Д. Чалмерс предлагает следующее определение супервентности: «В-свойства супервентны на А-свойствах, если невозможны две ситуации, тождественные в плане А-свойств, но различные в их В-свойствах» [9, с. 55]. Более высокоуровневые описания явлений могут (может быть не сейчас, но в принципе) быть переведены в более низкоуровневые, и в конце концов – в описания физических фактов. Итак, картина примерно следующая: беспрестанные взаимодействия физических сущностей конституируют все содержание мира. Но все ли?

Д. Чалмерс считает, что нет. Сознание, или точнее сказать феноменальный опыт и есть тот выпадающий при этом элемент мироздания. Он, очевидно, как-

то связан с совокупностью разнообразных физических взаимодействий, однако не вытекает из нее, подобно иным фактам (химическим, биологическим или каким-либо иным). По убеждению Д. Чалмерса, сознательный опыт - это фундаментальное свойство вселенной, при этом качественно не сводящееся к ее физическому содержанию, но возникающее как функция определенных состояний мозга (в основе своей физического объекта).

Такой выход, предложенный Д. Чалмерсом, вынуждает, однако, отказать сознательным состояниям в какой-либо возможности участвовать в каузально замкнутом физическом процессе, тем самым – объявить сознание эпифеноменом. Но это значит, коль скоро человеческое поведение супервентно на физических фактах, т.е., как предполагается, его можно объяснить в терминах, сводимых к физическим терминам, а сознание не супервентно – наше поведение не зависит от нашего сознательного опыта, который является лишь «накипью» на нашем поведении.

Далее Д. Чалмерс спешит подчеркнуть о явной связи сознательных (феноменальных) и психических состояний (которые тоже мыслятся как супервентные на физическом), о постоянном сопровождении сознанием познания, но это не позволяет избежать неминуемых трудностей. «Должно существовать физическое или функциональное объяснение, к примеру, того, почему мы предрасположены высказываться о сознании так, как мы это делаем, а также того, каким образом мы выносим суждения о сознательном опыте» [9, с. 227]. Таким образом, «...сознание объяснимо нерелевантно для наших высказываний и суждений о сознании» [9, с. 227]. Написание Д. Чалмерсом книги о сознании, тем самым, является следствием определенных физических взаимодействий, а вовсе не наличием у Д. Чалмерса сознания. «Тот, кто обладал бы достаточным знанием о когнитивной структуре, смог бы напрямую предсказать вероятность таких высказываний, как «я ощущаю себя сознательным так, как не смог бы ни один физический объект», или даже декартовского «cogito ergo sum»» [9, с. 238]. Это весьма занимательное представление о познавательном процессе, критику которого можно найти в

работе Ф.Т. Михайлова «Загадка человеческого Я» [7]. Здесь же мы сосредоточим внимание на то, что послужило предпосылкой столь контринтуитивной позиции.

Позиция Д. Чалмерса, на наш взгляд, оказалась возможна из-за двух моментов: 1) выхолощенное представление о сознании (где понятие «сознание» растворяется, теряется в объяснительно неприкаянном понятии феноменального опыта); 2) физикалистское представление об устройстве мироздания. Причем второй момент послужил условием для возникновение первого. Именно представление о том, что любые факты в основании своем – физические факты, что все нефизические факты в конце концов сводимы к физическим (тем самым, человеческое поведение может быть объяснено как взаимодействие (хоть и крайне сложное) среды и человеческой нервной системы, управляемой мозгом (а в сущности своей - взаимодействие физических сущностей)), позволил разделить факты о поведении и факты о субъективном опыте, который, за счет своей неучтеннности в таком представлении о поведении, просто-напросто оказывался объяснительно нерелевантным. Само представление о том, что сознание исчерпывается переживанием субъективного опыта оказалось уместным, поскольку было компромиссным между обыденными интуициями о сознании и убеждением, что поведение объясняется активностью мозга, который является в основе своей физическим объектом, пусть и невероятной сложности.

Помимо всего прочего, неудачно раскрыта оказалась и специфика субъективности, возможно, из-за упрощенного представления о ней. «При рассмотрении философских тайн, связанных с сознательным опытом, простое ощущение цвета поднимает столь же глубокие проблемы, что и опыт прослушивания хорала Баха» [9, с. 28] – подобное предубеждение позволило, с одной стороны, сфокусироваться на «Трудной проблеме», с другой – прикрыть реальную сложность феномена субъективности чисто номинальным признанием глубины и разнообразия субъективного опыта. Отдельную разработку проблемы субъективности можно найти в работе И.В. Ватина «Человеческая субъективность» [2].

Так, представляется, что именно физикалистская парадигма является основным препятствием для продуктивного осмыслиения феномена сознания. Возможно, представление, что все супервентно на физическом есть необоснованное упрощение. В работах некоторых советских философов можно найти идеи, дающие альтернативное понимание относительно рассматриваемого тезиса. Так, стоит вспомнить работы Э.В. Ильенкова, разрабатывающего категорию идеального.

Проблемой, беспокоящей Э.В. Ильенкова, не было соотношение осознанного ментального состояния и мозга. Он рассматривал проблему природы того пласта бытия, что не является порождением (функцией, коррелятом) индивидуальной высшей нервной системы, но приходится для каждого индивида некоторой социокультурной общности внешним, принудительным, надиндивидуальным, тем что усваивается им в приобщении к культурному миру этой общности.

Природу идеального Э.В. Ильенков видел в своеобразной знаковой функции отягощенного идеальным бытия. В объективном предмете, в его чувственной данности человек угадывает свойства, не присущие предмету как материальной вещи. Тем самым, чувственно данный предмет выражает культурно значимый предмет, является также носителем особых социокультурных свойств, «...выступает в роли представителя другого объекта, а еще точнее – всеобщей природы этого другого объекта, всеобщей формы и закономерности этого другого объекта, остающейся инвариантной во всех его изменениях, во всех его эмпирически очевидных вариациях» [5, с. 13].

Идеальное, согласно Э.В. Ильенкову, вовсе не зависит от физических качеств объектов, нагруженных «духовностью», равно как и от нейрофизиологии отдельного индивида. Хотя «Конечно же, говорить о каком-либо «идеальном» там, где нет человека с его, человеческой, «головой», недопустимо и нелепо...» [5, с. 22], сводить преобразования, вносимые человеком в области социально значимых смыслов лишь к нейрофизиологическим изменениям значит упускать суть происходящего. С другой стороны, неверно думать, что эти изменения

происходят только в сознании, тем более, что они являются эпифеноменами мозговой активности. Литературное произведение понимается вовсе не из-за вещественного носителя его текста, и не из-за устройства мозга читателя или автора (хотя ситуация требует их участия), но в силу вплетенности в сложнейшую систему социокультурных смыслов. Стоимость предмета не выводима из нейрофизиологии человека, как и из физических фактов о самом предмете, поскольку есть идеальная форма вещи, способная охватывать физически разные предметы. Вспомним еще раз дефиницию понятия супервентности и увидим, что идеальное есть круг явлений, являющихся качественно иными фактами. Субстанцией идеального, по Э.В. Ильенкову, является совокупность социокультурных отношений между людьми и материальными предметами в определенных, исторически конкретных культурах.

Если мы обратим внимание на наши сознательные состояния (особенно если пойдем дальше визуального образа красного или чувственного опыта боли), то заметим, что они сплошь и рядом сотканы из усвоенных общественных смыслов. Наше зрительное пространство сознается не как набор цветовых пятен – в визуальном опыте мы узнаем предметы: дома, фонари, автомобили – в то время как человек принадлежащий культуре, в которой отсутствует соответствующий общественный смысл, в чувственно данном автомобиле автомобиля бы не узнал (что, соответственно, сказалось бы на его поведении). Мы живем в мире объектов культуры, а не просто в мире физических сущностей. Как писал Э.В. Ильенков, идеальное – это «всеобщие нормы той культуры, внутри которой просыпается к сознательной жизни отдельный индивид и требования которой он вынужден усваивать как обязательный для себя закон своей собственной жизнедеятельности» [5, с. 10].

Отталкиваясь от так понятного идеального, Т.П. Матяш разработала концепцию сознания, учитывающую его социальную обусловленность. Она рассматривала сознание как явленность бытия человека, что позволяет рассматривать сознание в содержательной перспективе как всегда сознание чего-

то, а также определить путь детерминации сознания общественным бытием (общественное бытие определяет бытие человека, что затем отражается и на уровне сознания). Такой подход отвечает нуждам исследования генезиса сознания (коль скоро мы «просыпаемся к сознательной жизни» лишь в социокультурных условиях – может быть именно они есть необходимые условия для возникновения сознания?). Как можно заметить, такой подход призван решать проблемы родственные тем, что заботят современных аналитических философов сознания, хотя может показаться чем-то крайне непривычным, поскольку вопрос – как мозг соотносится с сознанием? (взятый чисто в онтологической перспективе, с сознанием понятым как переживание субъективного опыта), заменяется на другой – как в мире возникает сознание? (причем сознание понимается здесь содержательно, т.е. содержания сознательного опыта что-то говорят нам и о мире, а не просто им порождаются).

Сознание, будучи явленностью бытия человека, не есть исходное отношение человека к миру. Человек прорывается к сознанию в процессе бытия в мире, в ходе активной жизнедеятельности, а до тех пор находится в досознательном состоянии. «В континууме «бытие – психика» впервые рождаются способности людей, начиная от моторных схем, эмоций и кончая мышлением» [6, с. 118]. Однако, благодаря тому, что человек встраивается не в «голую» объективность, но всегда (за исключением ситуаций изначальной отрезанности ребенка от человеческого общества) в мир человеческой культуры, с содействием уже приобщенных к нему окружающих, то человек усваивает и способность «...объективировать континуальность, выносить ее содержание во вне, ставить это содержание перед собой, делать его предметом внимания и рассмотрения, а тем самым отличать себя от себя самого» [6, с. 122]. Тем самым человек прорывается к сознательности, которое возникает как рефлексивное отношение к континуальности.

Это, разумеется, лишь поверхностный очерк позиции, изложенной в работе Т.П. Матяш, которая требует более детального и критического рассмотрения. Наша цель была совсем иная – напомнить об ином подходе в

философском осмыслении феномена сознания, способном внести свежую идейную струю в современные исследования.

Список использованных источников

1. Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 272 С.
2. Ватин И.В. Человеческая субъективность. Издательство Ростовского университета, 1984. – С. 200.
3. Волков Д.Б. Бостонский зомби: Д. Деннет и его теория сознания. / . М., 2012. 320 С.
4. Загидуллин Ж.К. Иванов Д.В., Труфанова Е.О. Сознание: объяснение, конструирование, рефлексия. Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2016. – 169 с.
5. Ильенков Э.В. Диалектика идеального // Логос. 2009. Т. 69, № 1. С. 6-62.
6. Матяш Т. П. Сознание как целостность и рефлексия. Рост. гос. ун-т. Ростов н/д: Изд-во Рост, ун-та, 1988. – 184 С.
7. Михайлов Ф.Т. Загадка человеческого Я. / Ф.Т. Михайлов. М., Политиздат, 1976. - 287 С.
8. Серл Дж. Открывая сознание заново. М.: Идея-пресс, 2002. – 256 С.
9. Чалмерс Д. Сознающий ум: В поисках фундаментальной теории. М.: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. 512 С.
10. Chalmers D.J. Why isn't there more progress in philosophy? // Philosophy, Volume 90, Issue 1, January 2015, PP. 3 – 31.
11. Nagel T. What is it like to be a bat? // The Philosophical Review, Vol. 83, No. 4 (Oct., 1974), PP. 435-450.

Экклесиология А.С. Хомякова: влияние личности на богословие

Сакович Денис Юрьевич

*Институт философии и социально-политических наук, Южный
федеральный университет, г. Ростов-на-Дону, Россия*

dsakovich@sfedu.ru

*Научный руководитель: Сергей Николаевич Астапов
заведующий кафедрой философии религии и религиоведения, доктор
философских наук, профессор, Институт философии и социально-
политических наук, Южный федеральный университет*

Аннотация: Православное богословие по своей природе апофатично, то есть невыразимо. Мы не можем выразить в логических конструкциях тайны Бога, божественного домостроительства. С этим положением вряд ли кто-то будет спорить. Но, как же тогда быть, как верующему человеку понять Бога, кто такой человек, в чем заключается замысел о человеке, что такое Церковь и т.д.? Православное богословие всегда было ближе к поэзии, которая описывает, передает чувства и личный мистический опыт в доступных для человека формулах, в отличие от католического богословия, которое всегда стремилось все четко выразить и зафиксировать [8]. «Никто из Святых, не стал бы искать словесного выражения своего духовного опыта и навсегда пребыл бы в молчании, этом "тайинстве будущего века", если бы не стояла перед ним задача — научить ближнего» [4]. В данной работе мы бы хотели показать на примере экклесиологической системы А.С.Хомякова, как личные качества, биография, исторические реалии, влияют на богословие. О Хомякове писали многие русские мыслители: Н.А.Бердяев «А.С.Хомяков», свящ. Павел Флоренский «Около Хомякова», монументальный трехтомный труд профессора В.З.Завитневича. Про Хомякова писали в своих обзорных трудах: Сергей Фудель «Славянофильство и Церковь», прот. В. Зеньковский, прот. Г.Флоровский и т.д.

В XIX веке русская религиозная мысль вступила в новый этап своего формирования, и она сразу стала мыслью о Церкви. Одним из ярчайших мыслителей этого времени был А.С. Хомякова, который, по словам Н.А. Бердяева, был полностью «мысль о Церкви». И вся последующая русская религиозная мысль не мыслима без Хомякова. Хомяков первый начал независимо богословствовать, не будучи в духовном сане или монашестве. Он был человеком одной идеи на протяжении всей жизни, которую постоянно развивал [9]. Но есть у Хомякова две яркие черты, две могучие силы, которые играли значительную роль в развитии его творчества: соборность и воинственность.

Во время жизни Алексея Степановича Церковь находилась уже полтора века без патриарха. Форма ее правления (де-юре) была соборной, де-факто - ее управление было намного сложнее и менее красочно. Но стоит отметить касательно этого положения еще один факт. Для Хомякова идея соборности была не теоретической разработкой. Соборность – способ существования Хомякова, единственная возможная для него форма жизни. Он получил свое имение, путем избрания крестьянами его деда наследником далекого родственника Хомяковых [6, с. 341]. И свою жизнь он закончил не в одиночестве, а спасая крестьян от холеры, умер от этой же болезни.

Хомяков редко выстраивал свои системы безотносительно чего-либо. Всегда его труды были направлены либо против католичества, либо против какого-нибудь духовного лица. Вот как пишет о нем Н.А. Бердяев: «Воинственность – характерная черта Хомякова. Черта эта сказалась и в том, что его часто тянуло на войну, и в воинственной манере писать, и в любви к диалектическим боям» [1].

Соборность и воинственность не могут существовать без примата свободы. Свобода - основа соборности, возможность многим свободным личностям сосуществовать не рабски принужденно, а пребывать в любви по добной воле. Свобода проявляется не во вседозволенности, а в победе над падшим естеством,

которое по своей природе эгоистично. Хомяков желает свободы и хочет ее для всех. Защита свободы порождает дух воинственности, но не для нападения, а для сохранения и обретения свободы.

Хомяков говорит о невозможности полного и четкого определения. Церковь для Хомякова – живой организм, который не может вместиться ни в какую формулу, не может быть определен словесными конструкциями: «Учение Церкви невыразимо в своем бесконечном величии» [12]. Но всё же, о Церкви нужно что-то сказать. Свое учение о Церкви Хомяков излагает в следующих произведениях: «Церковь одна» (или «catechisis Хомякова»), несколько полемических брошюр, обращенные к западному читателю; и богословские письма.

Хомяков не находился в священном сане, не получал духовное образование в семинарии, не имел у себя наставников в богословии. Он был свободным мыслителем. Для него личная свобода всегда совершается в сочетании со свободой других. Кроме своего происхождения, Хомяков отмечает и происхождение царской власти в лице Романовых, как решение народа, собора: «...русский народ общим советом избрал Михаила Романова своим наследственным государем (таково высокое происхождение императорской власти в России)...» [12, с. 29]. Принцип соборности и равенства в решении самых важных вопросов (семейных, государственных, церковных), находит свое выражение в богословской системе Хомякова.

В своей полемике с Лоранси, Хомяков желает показать, что у православной Церкви, в отличие от римской Церкви, нет непогрешимого авторитета в виде папы, или патриарха, который мог бы выступать в качестве несомненного авторитета в вероучительных вопросах: «...никакого главы Церкви, ни духовного, ни светского, мы не признаем. Христос ее глава, и другого главы она не знает» [12]. Но Алексей Степанович идет еще дальше. Хомяков говорит о том, что доктрина истинности принимается всем церковным народом, а не только иерархией, и в этом он видит критерий ее истинности, так называемая «теория

рецепции», которая сейчас разделяется большинством православных теологов [11].

Но каков же критерий догматической истины для Хомякова? Здесь идеи Хомякова перекликаются со святоотеческой традицией, которая выражена в знаменитой формуле Григория Богослова: «богослов тот, кто много молится». Богопознание связано напрямую с жизнью, благочестием, молитвой и Таинствами Церкви, вне этих критериев невозможно найти истину. Именно об истине говорит Хомяков, а не об авторитете, которого ищет католическая мысль в лице непогрешимого папы. «Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, говорю я, а истина...» [12, с. 43]. Причем эта истина доступна не только апостолам, святым, священнослужителям, но каждому члену Церкви. Истина для Хомякова не может быть частной, индивидуальной, она соборная, общая, дарованная Духом Святым Церкви. Хомяков не верит в то, что истина может принадлежать кому-то одному, как утверждают протестанты, не может она открываться в отрыве от Церкви, от собора верующих, в которых действует Дух Святой. «...вера не есть и не может быть “частным делом,” – ибо вера есть приобщение ко Христу. Вера – от соединяющего и единого Духа, потому всегда есть нечто общее, – общее дело...» [10].

Теперь стоит выяснить, что же такое для Хомякова Церковь. В своей знаменитой работе «Церковь одна» он говорит следующую фразу в отношении этого вопроса: «...Церковь...единство Божией благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодатию» [12, с. 5]. Многие богословы, мыслители, воспринимали это выражение как точное определение природы Церкви, но мы уже говорили о том, что Хомяков отвергал возможность дать полное и строгое определение какого-либо предмета веры. Но Хомяков никогда даже не думал давать строгое, а тем более научно-богословское определение Церкви, в схоластическом понимании этого вопроса. Важно понять, что все то, что говорит Хомяков, является описанием Церкви, но не

определением. Церковь можно постичь только живым опытом присутствия в ней.

В Церкви существуют только свободные личности, которые и обретают эту свободу именно в Церкви. Эти члены Церкви есть люди несовершенные, которые могут ошибаться, могут творить дела, которые недопустимы для детей Света, могут неправильно понимать, но они не могут не жить в Церкви. Очень пронзительный и умилительный отрывок Хомякова написан в «Церковь одна», он показывает личное переживание любви к людям, отношение брата, а не фарисея к человеческой немоци: «Не у всех одна вера, или одна надежда, или одна любовь, ибо ты можешь любить плоть, надеяться на мир и исповедовать ложь; можешь также любить, надеяться и веровать не вполне, а отчасти; и Церковь называет твою надежду надеждой, твою любовь любовью, твою веру верой, ибо ты их так называешь, и она с тобой о словах спорить не будет; сама же она называет любовь, и веру, и надежду дарами Духа Святого и знает, что они истинны и совершенны» [12, с. 5].

Церковь основана Христом, Ему подчиняется и Им единиться. Соборность – это самая важная характеристика Церкви для А.С.Хомякова, но эта соборность не тождественна общественности, или толпе. Основа соборности лежит в Божественном единстве, только Бог может дать единство множеству свободных тварей, только на таком фундаменте человек может нравственно и духовно возрастать. Соборность – не математическая сумма людей, это принцип жизни Духа Святого в мире. Соборная Церковь определяется не территорией, а истинностью и жизнью на этих территориях. Именно поэтому независимо от территориального расположения святое таинство Причастия Тела и Крови, исповедь, рукоположение, крещение, венчание, таинство елея, оно совершается одно и то же. Всегда и везде истина и жизнь, где соборная и апостольская Церковь.

Все положения о Церкви Хомяков выводит в полемике, они несут оборонительный характер. Поэтому богословие Хомякова всегда идет от противного, это отрицательное богословие, из которого автор выстраивает свою

положительную теологию. Постоянная оборона своих религиозных границ, защита народного христианского достояния, свободного выражения истины – вот все то, что мы наблюдаем в мысли Хомякова. И здесь мы видим прямую зависимость влияния личностных характеристик и биографических фактов на богословие. В соборности обретается истинность богословская, и истинность бытовых и государственных вопросов. Все это Хомяков переживает и транслирует в свое богословие, которое он не конструирует в теории, но проживает в личном опыте.

Список использованных источников

1. Бердяев А.Н. Алексей Степанович Хомяков. URL:
<https://predanie.ru/berdyaevo-nikolay-aleksandrovich/book/69674-aleksey-stepanovich-homyakov/> (дата обращения: 07.05.2021)
2. Зеньковский В. История русской философии. URL:https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Zenkovskij/istorija-russkoj-filosofii/ (дата обращения: 02.05.2021)
3. Завитневич В.З. А.С. Хомяков. Том первый. Молодые годы, общественная и научно-исследовательская деятельность Хомякова. Киев, типография И.И. Горбунова, 1902.
4. Иером. Софроний. Старец Силуан. М.: Эссекс, 1952.
5. Лосский Н.О. История русской философии. URL:
<https://azbyka.ru/istoriya-russkoj-filosofii> (дата обращения: 21.05.2021)
6. Лясковский В. А. С. Хомяков. Его биография и учение // Русский архив, 1896.
7. Мещаринов П. Экклесиология: Хомяков и Арндт. URL:<http://www.bogoslov.ru/text/1438013.html> (дата обращения: 02.05.2021)
8. Прот. Иоанн Мейendorf. Византийское богословие. Минск, «Лучи Софии», 2007.
9. Флоренский П. Около Хомякова. Париж, 1986.
10. Флоровский Г. Пути русского богословия. Издательство белорусского экзархата, 2006.

11. Фудель С.И. Славянофильство и Церковь.

URL:https://azbyka.ru/otechnik/Sergej_Fudel/slavjanofilstvo-i-tserkov/ (дата обращения: 15.03.2021)

12. Хомяков А.С. Сочинения в двух томах. Том II. Работы по богословию. М.: «Медиум», 1994.

13. Хоружий С.С. Алексей Хомяков: учение о соборности и Церкви.

URL: http://www.odinblago.ru/homakov_o_sobornosti (дата обращения: 17.04.2021)

**Опыт профориентационной деятельности с подростками, имеющими
ментальные особенности здоровья**

Терянникова Татьяна Александровна

*Институт философии и социально-политических наук, Южный
федеральный университет, г. Ростов-на-Дону, Россия
t.teryanikova@mail.ru*

Шляхтич Алина Васильевна

*Институт философии и социально-политических наук, Южный
федеральный университет, г. Ростов-на-Дону, Россия
ashlyaxtich@list.ru*

Юрова Дарья Дмитриевна

*Институт философии и социально-политических наук, Южный
федеральный университет, г. Ростов-на-Дону, Россия
avril.darya0107@gmail.com)*

*Научный руководитель: Людмила Станиславовна Деточенко
заведующая кафедрой социальных технологий, кандидат философских
наук, доцент, Институт философии и социально-политических наук, Южный
федеральный университет*

Аннотация. В данной статье описывается опыт работы авторов в профориентационной деятельности с подростками обладающими ментальными особенностями здоровья. Раскрываются проблемы профессионального самоопределения подростков с расстройством аутистического спектра. Описан коррекционный проект «Творчество. Развитие. Жизнь». Проект представляет собой комплекс коррекционных, развивающих и творческих занятий для подростков с ОВЗ, групп психологической поддержки и консультаций для

родителей, который поможет подросткам в преодолении трудностей на пути взросления и самореализации. Цель проекта - изучение проблем социальной адаптации и профессионализации детей с ОВЗ и помочь в преодолении социальных барьеров.

Ключевые слова: Расстройство аутистического спектра, коррекционный проект, социальная адаптация.

Введение

Одной из актуальных проблем детей и подростков с расстройством аутистического спектра в настоящее время является проблема социальной адаптации, в том числе расширение коммуникативного поля, включение в местное сообщество и формирование круга друзей. Расстройство аутистического спектра — это «серьезное нарушение коммуникации, социального взаимодействия и способности к воображению».[3] Проблемы в сферах социализации, коммуникации и воображения достаточны и необходимы для описания поведенческих проявлений, характерных и типичных для аутизма. У аутистов может полностью отсутствовать речь и жесты; у них могут быть только эхолалии или же беглая речь, которой они пользуются особым образом; но все это можно рассматривать как проявления нарушения коммуникации. Социальные последствия как заболевания, так и неготовности общества принять таких людей в результате многочисленных стереотипов и мифов многочисленны. Особенно остро они проявляются в подростковом возрасте, когда перед подростком стоит задача расширения сферы самостоятельности, формирования собственного жизненного пути, в том числе образовательного и профессионального. В этот период у молодых людей активно формируются самосознание, вырабатывается собственная независимая система эталонов самооценивания и самоотношения, все более развиваются способности проникновения в свой собственный мир. Кроме того, на пути взросления подростки с ОВЗ сталкиваются с социальными проблемами, среди которых: социальная дезадаптации, дискриминация, усложненная социализация,

замкнутость, нереализованная потребность общения. Иными словами, у детей с инвалидностью сохраняются проблемы с интеграцией в общество. Формирование условий для преодоления барьеров социальной интеграции детей с расстройством аутистического спектра в общество, помочь в развитии коммуникативных навыков и самоопределении, - важные задачи социальной работы с данной категорией детей.[4]

Методология и методы

Представленная статья – результат обобщение опыта проектной деятельности студентов 1 курса направления социальная работа Южного федерального университета. На основе личного участия в проекте (включенное наблюдение), знакомства с результатами входного мониторинга, проведенного с участниками проекта и анализа документации проекта авторы данной статьи составили обобщенный кейс профориентационной работы с подростками, имеющими РАС.

Результаты и обсуждение

В 2020 году некоммерческая организация благотворительный фонд «Николая Чудотворца» реализовала проект по развитию социальных компетенций семей, воспитывающих подростков с особенностями развития «Творчество. Развитие. Жизнь». Учитывая барьеры социализации подростков с расстройством аутистического спектра, а также задачи, стоящие перед подростками на данном этапе социализации к задачам проекта, относились помочь и поддержка подростков в:

1. Отделение от родителей и приобретение психологической самостоятельности;
2. Определение своего места среди сверстников в референтной группе;
3. Установление новых эмоциональных отношений с ровесниками;
4. Расширение ролевого репертуара;
5. Профессиональное самоопределение;
6. Движение к осознанию ответов на вопросы: «Кто я?», «Какой я?»;

7. Стремление молодых людей к познанию мира, своих возможностей, их желание самореализоваться.

Занятия проходили восемь раз в месяц по два часа в двух группах по десять человек. Каждый из пяти блоков программы был направлен на комплексное решение проблем социальной дезадаптации.

Первый блок «Социально-психологических тренингов и профориентационных занятий «Развитие» включил в себя серию занятий, направленных на создание благоприятных условий для работы в группе; ознакомление с основными принципами работы социально-психологического тренинга, а также активного стиля общения и способов передачи и приема обратной связи; первичное освоение приемов самодиагностики и способов самораскрытия; формирование способности принимать ответственность за собственное поведение; обучение распознавание эмоций; формирование навыка самопознания и осознания личностных особенностей, интересов и склонностей.

Педагоги создали особую психологическую атмосферу, которая благоприятным образом сказалась на эмоциональном состоянии детей с ограниченными возможностями здоровья, их настроении, чувствах и мыслях, а тем самым на характере их действий, поступков и поведения в целом.

На занятии была создана особая атмосфера доверия и понимания в группе, что позволило детям расслабиться и погрузиться в «Мир эмоций». На занятии дети имели возможность не только сами попробовать повторить эмоции, но и посмотреть на эмоции со стороны, угадать какие эмоции испытывает человек и попытаться их повторить. А также выяснили, что делает человека счастливыми и вызывает те или иные эмоции. Кроме того, в ходе занятий проводились игры на определение эмоций. Детям показывали картинку с эмоцией, а они, в свою очередь, должны были её изобразить без слов. Данная игра помогла детям в расширении представлений детей об эмоциях, развитии воображения, закреплении умений выражать различные эмоции, созданию доброжелательной атмосферы в группе. Она играет важную роль в расширении знаний об эмоциональных состояниях и умении их применять в конкретных ситуациях.

Второй блок «Я и другие люди» также включал серию занятий, основными задачами которых выступали: формирование чувства доверия к окружающим; расширение репертуара взаимодействия подростков друг с другом; формирование умения задавать вопросы и отвечать на вопросы ведущего и друг друга; исследование конфликтов, причин их возникновения и способов их разрешения; формирование причинно-следственных связей между событием и эмоцией посредством обращения к личному опыту участников. Объединяющей итоговой компетенцией занятий выступала коммуникация.

Общение — одно из основных условий развития ребенка, важнейший фактор формирования его личности, ведущий вид человеческой деятельности, направленный на познание и оценку самого себя посредством других людей.

Овладение коммуникационными навыками у детей с ОВЗ происходит в значительно более поздние сроки, чем у нормативно развивающихся, а часто без специального обучения не происходит вообще: дети не проявляют интереса к окружающим или ограничивают свои контакты с несколькими людьми. Недостаточная сформированность коммуникативных навыков детей с ОВЗ отрицательно влияет на развитие личности ребенка, его межличностное отношение и затрудняет установление контактов с окружающими, отрицательно влияя на социализацию. Кроме того, важно научить детей правильным манерам при общении.

Третий блок «Я и выбор профессии» включил в себя занятия, которые направлены на диагностирование и формирование интересов у подростков для индивидуального самоопределения своего дальнейшего будущего, и осознание, того, что, если даже подросток имеет некоторые особенности (физические или психологические), то таким образом у них должно сформироваться понимание, что, они смогут использовать имеющий на своем уровне и в дальнейшем развивать свой ценный ресурс на своей будущей работе для того, чтобы произвести выгодное впечатление на собеседовании, где аутисты в дальнейшем будут находиться в своей среде, выполняя монотонную работу не отвлекаясь и приобретая обширные знания в интересной им области.

Четвертый блок «Я и выбор профессии». Кураторы в процессе четвертого блока имели возможность контролировать, как происходит формирование личностной интеллектуальности чтобы в дальнейшем следующая ступень в выборе своей будущей профессии, для молодых людей с ОВЗ происходила без дискриминации его выбора в будущем, а наоборот с интеграцией и с адаптацией, чтобы предотвратить существенный уровень безработицы среди такой категории людей.

При этом для будущих работодателей необходимо своим кандидатам с РАС дать возможность продемонстрировать свой талант. У такой работы должен быть выстроен повторяющейся алгоритм в виде предоставления общественного наставника, который решает практические вопросы следующего характера такие как дорога на работу и инструктор по работе. Это коллега, который должен, сопровождать человека в течении всего рабочего процесса, и как правило данному человеку необходимо иметь опыт в общении с аутистами, и для того, чтобы помочь будущему сотруднику адаптироваться к новой обстановке на рабочем месте. Это говорит лишь, о том, что необходимо внедрять новые алгоритмы в организацию труда, которые позволят людям с ментальными расстройствами найти работу.

Человек с низкофункциональным аутизмом делает то, что выработано исключительно в его спектре сформировавшиеся интересов, где он подходит к интересующему ему делу максимально ответственно и связи с этим для него важно сохранить один и тот же алгоритм действий, а если стереотипный ритуал нарушен, то он может протестовать. Важно обществу не нарушать те алгоритмы, которые уже созданы и будут в дальнейшем реализоваться для людей с ментальными особенностями.

Пятый блок «Я и выбор профессии». Какие интересы, способности, склонности при выборе профессий у подростков данной категории могли быть уже сформированы и каким способностям обучали подростка для того, чтобы он смог работать и выполнять те обязанности, которые возложит на него будущий работодатель. Как необходимо выбирать подходящую профессию? Как

понимает значение слова «профессия» подросток с ментальными особенностями. Знает ли подросток отличие между профессией и специальностью? Среди стоявших и реализованных задач были:

1. Систематизировались и расширялись знания о профессиях у подростков с ментальными особенностями;
2. Вызывали у молодежи с ОВЗ интерес и создавали многообразие трудовой деятельности.

Третий, четвертый и пятый блок между собой взаимосвязаны и заключались в выборе профессии в будущем, что являлось очень важной задачей, как для самого подростка с ментальными особенностями, так и для того, кто его окружает. Главной задачей семьи является научиться самим жить с таким ребёнком, а в дальнейшем и научить ребенка с особенностями здоровья жить, учиться, и работать в обществе, где люди не всегда бывают добрыми и готовы помочь в трудную минуту. И когда наступает момент, и подросток заканчивает школу, перед ним встает проблема выбора профессии. Количество различных специальностей на данный момент – несколько тысяч, у каждой есть своя специфика, особенности. Не каждая профессия подойдёт будущему студенту. Цель занятий по данным блокам заключалась: в углублении знаний детей о профессиях и профессиональных обязанностях взрослых. Задачи блоков «Я и выбор профессии» таковы:

1. Обогащали словарный запас названиями профессий и действий;
2. Воспитывали уважительное отношение детей к людям разных профессий; помогали детям определиться с профессией.

Был проведен тест «Определение типа будущей профессии (по методике Е.А. Климова в модификации Г.В. Резапкиной)», который состоял из 25 вопросов и разделялся по следующем блокам (природа, техника, знаковая система, искусство, человек). Ответ каждого ребёнка позволил проанализировать в дальнейшем наиболее подходящий им тип профессии, что могло повлиять для дальнейшего обучения и трудоустройства. Помимо теста также на занятиях дети разделялись на две команды и на время вспоминали все профессии, которые им

знакомы, это дало возможность сделать вывод, что у детей есть всё-таки представление, о том, кем они бы хотели стать в будущем. Кураторы при необходимости подсказывали и задавали правильный вектор для построения будущей карьеры детей. Также дети узнавали новые профессии, о которых раньше они не слышали.

Следует отметить, что каждый блок сопровождался обширной игровой деятельностью. Главная и ведущая деятельность детей с ограниченными возможностями здоровья — это игровая форма обучения, только в игре зарождаются и первоначально развиваются все другие формы деятельности детей, именно через игру ребенок познает окружающий мир, общество и учится с ним взаимодействовать. Многочисленные игры, направленные на выявление и выстраивание у детей коммуникационных навыков, умений уважительно относиться к другим, умение слушать и поддерживать в трудную минуту.

Выводы. Коррекционный проект "Творчество. Развитие. Жизнь" который реализовывался при поддержке Фонда президентских грантов. Помог большинству детей и подросткам с ОВЗ комплексом коррекционных, развивающих и творческих занятий, психологической поддержкой и консультацией для родителей. Оказывал не только помочь детям, но и родителям воспитывающих ребенка с ментальными особенностями.

Список использованных источников

1. Лебединская К.С. Ранний детский аутизм. 15 с.
2. Ермолаев Д.В., Захарова И.Ю. Средовой подход в работе с детьми с нарушениями развития эмоциональной сферы. 25 с.
3. Франческа Аппе. Введение в психологическую теорию аутизма. 61 с.
4. Деточенко Л.С., Бойко Ю.С. Технологии социальной работы с инвалидами в трудах отечественных авторов. Социальная политика и социальное партнерство. 2020. № 7. С. 36-42.

Эмпаурмент в социальной работе

Новикова Алла Олеговна

*Институт философии и социально-политических наук, Южный
федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия*

alnov@sfedu.ru

*Научный руководитель: Диана Александровна Вакуленко, ст. преп. каф.
английского языка гуманитарных факультетов, Южный федеральный
университет*

Empowerment in Social Work

Novikova Alla Olegovna

*Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences SFU, Rostov-on-Don,
Russia
alnov@sfedu.ru*

Scientific advisor: Vakulenko D.A.

Abstract: In foreign theory and practice of social work, ideas related to the technology (and concept) of the "empowerment" are increasingly sounding. This technology, by and large, is deprived of the attention of domestic researchers and experts. This work will explain the essence of the empowerment. The technology itself works on two levels: micro and macro. The micro-level is also called self-empowerment and involves work at the level of the individual. This work will also present a plan to work with a client on micro-level empowerment technology.

Keywords: empowerment, social work, empowerment technology, micro-level of empowerment, self-empowerment

Аннотация: В зарубежной теории и практике социальной работы все активнее звучат идеи, связанные с технологией (и концептом) «эмпауэрмент». Эта технология, по большому счету, обделена вниманием отечественных исследователей и экспертов. В данной работе будет объяснена сущность эмпаурэрмента. Сама технология работает на двух уровнях: микро и макро. Микроуровень также носит название селф-эспаурмент и предполагает работу на уровне личности. В данной работе также будет представлена план по работе с клиентом социальной работы по технологии эмпаурэрмента на микроуровне.

Ключевые слова: эмпаурмент, социальная работа, технология эмпаурэрмента, микроуровень эмпаурэрмента, селф-эмпаурмент

The concept of "empowerment" was introduced in the 1986 Ottawa Charter [1] and defined as a process that enables people to increase control over of their own health and improve their health. Empowerment means, firstly, giving power or authority, secondly, giving opportunity, and, thirdly, allowing.

Empowerment in social work is commonly understood as a technology, a practice that aims to activate the resources and potential of the individual. This technology is common in Western European countries.

The clients of social work are people who find themselves in difficult life situations and cannot cope on their own. It is known that each person shapes his or her own reality. Many clients have been broken by oppression, poverty, abuse, and other difficult life experiences. They would like their lives and the lives of their families to be changed for the better, but they feel powerless in the face of the need for *necessary* change. Some people have a deep conviction that they are losers and that they are rejected by other people.

Such people don't even think about their inner resources and have no power over their lives. But by experiencing success through their own actions, clients begin to realise that change is possible and that they do, in fact, have the power to control their lives. Thus, the empowerment approach tries to engage clients in activities that can enable them to succeed.

But the empowerment does not stop at technologies that allow them to feel success. Empowerment is to some extent a philosophy. Empowerment is based on the belief that every person or community can make a difference for better life.

The technology itself is divided into two levels: micro and macro. At the micro level, work is done at the individual level, and at the macro level- the group, the communityMicro-level tools include therapy, which uses techniques to highlight people's strengths, helps them develop the skills needed to withstand social and political difficulties, and offers alternatives to dysfunctional and self-destructive thinking patterns, can cultivate self-esteem and enable people to overcome indirect power blocks. Insight methods that social workers use when they conduct case management, therapy, or social programs can help clients achieve their goals through a process of introspection in which clients assess how they can make a difference and solve problems. Macro-level tools Political propaganda engages government agencies in efforts to change laws and policies that disproportionately affect marginalized or disadvantaged groups. Programmed development can be used to educate the public about social issues and engage community members. can identify factors contributing to social inequality or measure the impact of discrimination and other repressive forces on specific populations by providing data that serve as the basis for evidence-based practices.

We will now look at how to work with your clients using the Empowerment technology on micro levels.

1. treat your clients as an expert in their own life and situation. Consider your role as a helper first and foremost as a teacher-coach or counsellor. Encourage your client to view the client-social worker relationship as a partnership.

2. Help your client to achieve self-confidence and self-esteem. Small group participation is ideal for this stage. This will help the person to improve their social skills and overcome feelings of loneliness and difference from others.

3. Help your client to feel personally empowered by allowing and encouraging them to make decisions, to follow their choices. No one will learn to make decisions if they are not given the opportunity to do so.

4. Help your clients be aware of the factors that determine their sense of powerlessness. They may become hostage to some emotion and not be able to let go. It is worth reminding them that any negative situation is a painful but valuable experience.

5. Help clients to look for learning opportunities (presentations, visits to other organisations). This will help them learn to understand the people, organisations, and systems they are trying to influence.

6. The term power means to the ability of an individual or a group to influence the actions of others. Help the clients to recognise what kinds of power they have, such as knowledge from life experience, motivation, time, energy, knowledge of the community, understanding of issues, sense of humour, willingness to take risks, right to vote, sense of solidarity with others, membership of an influential organisation, and so on.

7. When your clients come to realise that they are not helpless and do have some power, help them to use that power to achieve change in their own lives in a smooth and definite way. However, there are pitfalls here too. When clients who have been oppressed finally realise that they have power, they may start to misuse it. When helping clients use their power, also help them to realise that change can be tearfully slow and that many aspects can limit the speed at which others find themselves ready to respond to their ideas and requests.

However, it is worth remembering that empowerment does not apply to all situations that social work can address. It is most effective when dealing with people who can solve their problems on their own, have the prerequisites to do so.

References

1. Borovikova I.V. Empowerage and work with disabled people in Norway // Actual problems of the humanities and natural sciences. 2015.
2. Bradford W. Sheafor, Charles R. Horejsi "Techniques and Guidelines for Social Work Practice", Boston, 2008.

3. Empowerment Theory in Social Work // Virginia Commonwealth University.

URL: <https://onlinesocialwork.vcu.edu/blog/empowerment-theory-in-social-work/>
(accessed 12.05.2021)

4. Geno S., Armando R. Methods and techniques of self-empowerment in social work". - Novosibirsk, 2004.

**Информационная война как фактор влияния на историческую
память**

Бахтоярова Валерия Павловна

*Институт философии и социально-политических наук, Южный
федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия
valeria.bahtoyarova@yandex.ru*

Научный руководитель: ст. преп. преп.

*Научный руководитель: Ольга Николаевна Годованая, ст. преп. каф.
английского языка гуманитарных факультетов, Южный федеральный
университет*

Information War as a Factor of Influence on Historical Memory

Bakhtoyarova Valeriya Pavlovna

*Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences SFU, Rostov-on-Don,
Russia
valeria.bahtoyarova@yandex.ru*

Scientific advisor: Godovanaya O.N.

Abstract: The most serious and dangerous area that an information attack is aimed at is historical memory, since the impact on it has deeper and more irreversible consequences than on another object that is an instrument for achieving the goals set. When describing events, the emphasis is placed on the positions that are favorable for the author. Such a range of opinions has led to the formation of contradictory historical knowledge, which is confirmed by the data of sociological surveys.

Keywords: Information warfare, historical memory, People's Republic of China.

Аннотация: Наиболее серьезной и опасной областью, на которую направлена информационная атака, является историческая память, поскольку воздействие на нее имеет более глубокие и необратимые последствия, чем на другой объект, являющийся инструментом достижения поставленных целей. При описании событий акцент делается на тех позициях, которые выгодны автору. Такой разброс мнений привел к формированию противоречивых исторических знаний, что подтверждается данными социологических опросов.

Ключевые слова: Информационная война, историческая память, Китайская Народная Республика.

The relevance of the study of this issue is due to the lack of knowledge of historical memory in the aspect of consideration and subsequent analysis of this phenomenon, taking into account the application of manipulative techniques of information warfare to it.

A number of European and American scientists have made a special contribution to the study of this problem: M. Halbwachs, A. Arquilla, A. Assman, Stein, J. Le Goff and many others.

The goal is to study the problem of the impact of the information war on historical memory, to determine the main problems to be solved in the context of this issue.

To implement the information objectives of the study, a historiographical analysis of the accumulated experience of historical science in the study of this topic was carried out.

An information war is a conflict in a society or between nations, which is exercised through the use of the media and communication [1 p. 141].

J. Stein writes that the purpose of an information war is to influence human mind [5]. An information war can refocus the subject that consumes information and encourage him to make a specific decision. In the modern society, information has

acquired independent power. The most serious and dangerous sphere struck by the information attacks is historical memory.

Historical memory, as the factor of an information war, forms a certain picture of the world among people; it determines the scenarios of their behavior. Traditional and new media, ideas, images, narratives, special events are tools used to change the existing historical perspective. The peculiarity of information wars against historical memory is that it is impossible to establish unambiguously its beneficiaries, their goals, and the expected results, since everything depends on the reaction of the recipients.

The information war carried out through the use of historical memory resources can create a picture of the world beneficial for the stakeholder. For example, nowadays the USA and their satellites create a historical past, in which the USSR didn't make any decisive contribution to the victory in the Second World War. To achieve this goal, certain information attacks and an emphasis on the mistakes of the Soviet Union's leadership during the war are being made. The picture of the world built on the basis of distorted historical memory can have a negative impact on the stability of any state.

The appeal to historical memory is linked to the necessity to overcome political disagreements, to form understanding especially among young generation, that memory is another space where political ambitions are pursued. For example, the Molotov- Ribbentrop Pact can be used as an example of the resourcefulness of Soviet diplomats in solving important external state problems.

In the pursue of influencing people's historical memory, different political techniques are being used. In particular, the USA officials use 'the principle of enemies and allies' saying, "The policy of historical memory unites us, as long as we consider Russia to be our enemy".

It's interesting to regard the experience of Peoples Republic of China (PRC), which uses information propaganda to design an updated interpretation of its history. Initially, China's memory of the war consisted of two main elements - reminders of the cruelty of the Japanese aggressors and the heroic narrations about the leadership of the Communist Party of China. Currently there is a transformation of the old concept of the history of China. So, in 2015, Chinese leadership stated that the war of the

resistance to Japan was "an important part of the global anti-fascist war." According to the modern interpretation, China was the "Main Eastern Field of the Battle" in the "World Anti-Fascist War".

It should be noted that at the present stage, the history of the PRC is exposed to even more rigid censorship than in previous years. Before that, Chinese experts could talk about the humanity of Japanese aggressors, but nowadays there are less and less deviations from the canons. It displays one more tool in the information war, the use of historical memory within the state, and not only beyond its boundaries.

Conclusion: A war against historical memory of people, destruction of their main symbols deprive them of their cornerstone and positive perception of national history. An information war is a more effective tool to demoralize an enemy than a military force. Therefore, in order to achieve its goals, any party of a political process can focus primarily on the mechanism of manipulation of historical memory, which will lead to a greater demoralization of the opponent. This can eventually undermine the entire foundation of a society and contribute to a bloodless victory.

References

1. Arquilla J., Ronfeldt D. Cyberwar is Coming! // Comparative Strategy. 1993. Vol. 12 (April-June), pp. 141-165.
2. Konovalov A.V. Historical memory as an object of information attacks (war with monuments) / Materials of the All-Russian scientific conference "Information wars: socio-ethical, aesthetic, anthropological aspects and technologies of counteraction." - Novosibirsk: SibSUTI, 2015, pp. 276-289.
3. Prokopchuk E.E. Historical memory is another space where political tasks are solved // Russia in global politics. 2020. Vol. 18, No. 1, pp. 59-80.
4. Savchuk N.V. Historical memory in the context of information warfare // Collection of scientific works of the Angarsk State Technical University. 2020. Vol. 1, No. 17, pp. 360-366.
5. Stein G.J. Information warfare // IWS – The Information Warfare Site. – 1995. – Vol. 9, pp. 30-55.

6. Tulchinsky G.L. Historical memory in symbolic politics and information wars. // Philosophical Sciences. 2015. No. 5, pp. 24-33.

История благотворительной деятельности в Ростове-на-Дону

Айдинян Артур Артурович

*Институт философии и социально-политических наук, Южный
федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия*

araydinyan@sfedu.ru

*Научный руководитель: Диана Александровна Вакуленко, ст. преп. каф.
английского языка гуманитарных факультетов, Южный федеральный
университет*

History of Charitable Activities in Rostov-on-Don

Aydinyan Arthur Arthurovich

*Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences SFU, Rostov-on-Don,
Russia*

araydinyan@sfedu.ru

Scientific advisor: Vakulenko D.A.

Abstract: Rostov-on-Don has been an important center for the development of philanthropy since the time of the Russian Empire. The city became one of the pioneers of the concept of private charity; at the administrative level it contained many charity institutions. This article tells the story of charity in Rostov-on-Don, which has been successfully developing to this day.

Keywords: charity, merchants, almshouse, private institutions, hospital, public organization, social work.

Аннотация: Ростов-на-Дону со времен Российской империи был важным центром развития благотворительности. Город стал одним из первооткрывателей

понятия частная благотворительность, на административном уровне содержал множество учреждений для призрения. В данной статье рассказывается история благотворительности в Ростове-на-Дону, которая успешно развивается по сей день.

Ключевые слова: благотворительность, купечество, богадельня, частные учреждения, госпиталь, общественная организация, социальная работа.

Almshouse. It is unknown when and by whom the almshouse was established in Rostov from the files of the Rostov City Duma archive. But we know that it has been around since 1805. Poor people and people with incurable diseases were kept in the Almshouse. They were fed, they were given clothes, they were looked after and everything was done at the expense of the state.

This was the beginning of the development of charity in the city of Rostov-on-Don. Already in the 1860s, Rostov's charity grew at a rapid pace. There was a military hospital, a charity house for 10 men and 10 women; the syphilitic ward at this hospital for 10 beds - 3 men and 7 women; - in total, the city spent 5540 rubles on charity, which was a lot of money at the time.

Private charity. Then our attention is drawn to the spiritual testament of the merchant Theodor Nefedov Mikhailov of the Rostov second guild dated September 25, 1852. Mikhailov bequeathed his shops located in Rostov on the banks of the Don after his death to be leased for ten years; after the expiration of the term, these shops with land must be sold and from the proceeds from the hiring and sale of the amount, 20 thousand rubles should be separated and sent to some credit institution and the most self-poor, elderly and crippled. Nearly 15 people, mainly from the residents of the city of Rostov and retired soldiers should be kept in the Rostov almshouse from interest of Mikhailov's money.

XX century. There were already 25 orphanages for the care of children, almshouses for the poor, several hospitals for the maintenance of the terminally ill in the Don region in 1916. Educational organizations of Rostov did a great job of identifying those in need. Charity in the Soviet Union was criticized, philanthropy was

ridiculed and suppressed. When people were starving in the Volga region in 1921, a relief campaign organized by the writers' union led by Maxim Gorky was suspended by the authorities. Assistance from foreign states was also harshly rejected. It was stated that such a phenomenon as charity is alien to the social system - it is the prerogative of a class society in the famous Great Soviet Encyclopedia. But church societies, associations of townspeople, who continued to carry out charity, survived, despite the possibility of being punished.

Modernity. Today there are many institutions that provide charity to both adults and children, and are financed from the state budget in Rostov-on-Don. But a new public institution - a public organization appeared too. Public organizations have made a great contribution to the development of charity. For example, the Rostov movement "Wind of Change" brings together mothers of children with Down syndrome and Autism, where they hold charity events to fund treatment. The famous fund "I am without a mother" helps to provide orphans with everything they need. The Voskhod Foundation, which was created in 2018 and of which I am the chairman, helps people of different ages. The Foundation helps orphans and orphanages by conducting performances and material support. The Voskhod Foundation provided more than a dozen lonely elderly people with weekly food supplies during the coronavirus pandemic. I am very happy that Rostov-on-Don has preserved its traditions of charity and is multiplying them nowadays.

References

1. Document of the Rostov City Duma of October 30, 1853 No. 5889.
2. Pavlovich V. Ekaterinoslavskaya province. // St. Petersburg, 1862. P. 322.
3. Notice to the attitude of the inspector dated September 7, 1843 No. 295.
4. Attitude of the Ministry of Public Education. 1868, no. 7270.
5. Novorossiysk steppes // Zhurn. M.V.D. 1843 January. P. 72.
6. Anufriev K.I. Fundamentals of compulsory charity of the poor // B.G., P. 204.

Антисциентизм Л. Витгенштейна

Исаев Руслан Александрович

*Институт философии и социально-политических наук, Южный
федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия*

risaev@sfedu.ru

*Научный руководитель: Ольга Николаевна Годованая, ст. преп. каф.
английского языка гуманитарных факультетов, Южный федеральный
университет*

L.Wittgenstein's Anti-Scientism

Isaev Ruslan Aleksandrovich

*Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences SFU, Rostov-on-Don,
Russia
risaev@sfedu.ru*

Scientific advisor: Godovanaya O.N.

Abstract: This article examines the critique that L. Wittgenstein gave to the image of science that scientism created. It examines the extent to which Wittgenstein's position is radical or moderate with reference to science. L. Wittgenstein's understanding of science, as well as its method and purpose, is also analysed in this paper. The article also gives examples of L. Wittgenstein's opposition to scientism in philosophy of mind and the anti-scientistic approach in the philosophy of mind that he suggested. His view on the spirit of modern science is examined, and the core of his opposition to scientism and the picture of science that this ideological position creates are being presented in the article.

Keywords: analytic philosophy, scientism, anti-scientism, philosophy of mind, science, L. Wittgenstein.

Аннотация: В статье рассмотрена критика, которую дал Л. Витгенштейн в отношении того образа науки, который порождает сциентизм. Изучено, насколько радикальной является позиция Л. Витгенштейна по отношению к науке как таковой. Проанализировано понимание науки Л. Витгенштейном, а также её метода и цели. Даны примеры противостояния Л. Витгенштейна сциентизму в философии и тот антисциентический подход в философии сознания, который он предлагал. Также рассмотрена его позиция относительно духа современной науки и представлена суть его противостояния сциентизму и той картины науки, что предлагает эта идеальная позиция.

Ключевые слова: аналитическая философия, сциентизм, антисциентизм, философия сознания, наука, Л. Витгенштейн.

The relevance of this issue is based on the fact that year by year science as a form of knowledge is becoming more and more popular in Russia and abroad. The increased popularity of such science projects as «Postnauka», «Anthropogenesis.ru», «Obrazovach» and others in recent years denotes the popularization of science in Russia. This process should be viewed positively in general, but on the other hand, apart from the benefits it is linked with some negative aspects. One of them is the creation of an image of science among the masses as the only true and correct type of knowledge. That is, it popularizes the image of science created by scientism. The negative aspects of this ideological position were highlighted by the analytical philosopher L. Wittgenstein in a number of works, and this criticism is more relevant now than ever.

The aim is to find out the negative sides of this ideological position, which were highlighted by the analytical philosopher L. Wittgenstein in a number of his works, and his criticism is more relevant now than ever.

Before analysing Wittgenstein's views, it is worth defining what exactly scientism is, as well as the ideological position that opposes it, namely anti-scientism. «Scientism (from Latin *scientia* - knowledge, science) is an ideological position based on the idea of scientific knowledge as the highest cultural value and the determining factor in a human guidance in the world. At the same time, as a rule, the exact mathematized natural science is considered to be an ideal of science. Numerous successful discoveries in the laws of nature and technological progress associated with them have given rise to scientism». «Anti-scientism (from Greek - against and Latin *scientia* - science) is an ideological position based on a critical (even hostile) assessment of science and its role in the system of culture and in scientific knowledge as a factor of human attitude to the world» [2]. The forms of anti-scientism differ according to the degree of criticism of science. Moderate anti-scientism opposes downgrading other forms of spiritual activity in culture, while Radical anti-scientism criticizes science as a whole. L. Wittgenstein is a representative of moderate anti-scientism.

Let us begin with Wittgenstein's understanding of science itself and its method. Science is a type of knowledge consisting of a set of true judgments which scientists use to form general laws and attempt to express regularities. It has certain principles, that is «organizational criteria...» [3]. The main purpose of science is - causal explanation. The method of science is «to reduce the explanation of natural phenomena to the smallest possible number of primitive natural laws...» [4]. That is, the image of science which Wittgenstein criticizes is characterized by reductionism-striving nature which seeks to explain complex phenomena by reducing them to the sum of simpler phenomena. Second, it is distinguished by essentialism: it looks for properties common to each member of the genus |'dʒi:nəs|. And, finally, it is characterised by precision: scientific language is «a symbolism used in an exact calculus |'kælkjʊləs| and it follows exact rules» [4].

Wittgenstein does not oppose scientific thinking thus described in its own domain, but he does oppose taking science as a model for all research.

An example of Wittgenstein's opposition to the scientific tendency is his critique [kri'ti:k] of scientism in the philosophy of mind, which is expressed by treating it as science. Philosophy should avoid the methods of science because they lead to metaphysics, that is, to false doctrine devoid of meaning in terms of logical norms of language. Most importantly, we should not treat philosophical problems as scientific, because the latter arise from ignorance of actual truths about the natural world, and the former from ambiguity about the grammar of the words of our language.

In addition to opposing scientism, Wittgenstein also opposes the spirit of modern science. This spirit is characterized by a desire for progress, for more and more complex structures, and at the same time by a loss of interest in knowledge itself. «The spirit in which science is carried on nowadays, he complains, is incompatible with a sense of wonder at nature: «Man has to awaken to wonder... Science is a way of sending him to sleep again» [4].

Conclusion: Having analysed Wittgenstein's views, let us decide on the essence of the struggle against scientism. In his system of views, it is that by accepting science as the only true knowledge we deprive ourselves of other forms of knowledge and spread a false image of science as the only one having answers to all questions. But I would also like to point out that by spreading this view of science we are introducing belief in scientific concepts and laws, which contradicts the nature of science itself. After all, they were doubts not beliefs that gave rise to science.

References

1. Humanitarian portal: Concepts. Center for Humanitarian Technologies, 2002-2021 (last edition: 18.01.2021). URL: <https://gtmarket.ru/concepts/6982> (accessed 10.05.2021)
2. New Philosophical Encyclopedia: in 4 volumes // Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences; National Social and Scientific Foundation; Chairman of the Scientific and Editorial Board V.S. Stepin. 2nd ed., ispr. and add. Moscow: Mysl, 2010. URL: <https://iphlib.ru/library> (accessed 13.05.2021)
3. Potter M. The Rise of Analytic Philosophy, 1879–1930 // Frege to Ramsey
Published by Routledge, 2019, pp. 388- 391.

4. Wittgenstein W.C. Scientism & Anti-Scientism in the Philosophy of Mind
// Wittgenstein and Scientism / eds. Jon Beale and Ian James Kidd, London: Routledge,
2017, pp. 81-100

**Вовлечение британского интеллектуализма в индийскую
классическую музыку**

Ахмад Ирфан

*Институт философии и социально-политических наук, Южный
федеральный университет, Ростов-на-Дону, Россия
iahmad@sfedu.ru*

соавтор Талия Марриум

*Научный руководитель: Анастасия Юрьевна Браерская
кандидат философских наук, Институт философии и социально-
политических наук, Южный федеральный университет*

The Involvement of British Intellectualism in the Indian Classical Music

Ahmad Irfan

*South federal University, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences,
Rostov On-Don, Russia
iahmad@sfedu.ru
co-Author Taliya Marryum*

Edited by Anastasia Braerskaya

Abstract. This research paper intends to explore the impact of Western music on Indian Classical music during the British rule over India. The Europeans followed the fixed Tampered Scale of an Octave while Indian Diatonic Scale was more flexible and adaptable for the artist to perform a Raga. There was no concept of a note fixation, artists were free to choose the pitch for specific performance. The rest of the instruments were tuned accordingly. The unique and different thing they had was the Shruti System. There were twenty-two shrutis, divided all over an Octave. In addition,

they had seventy-two Melakarta scales based on different combinations of the notes. While the west had modes, major and minor scales. Unaccustomed to these intricate details in music, the imperial masters disapproved of Indian Classical music and called it a low brow and naive. So, Bhatkhande came up with the idea of the 10 Thaath System; the fusion of Western and Indian Classical music, which is still not accepted by most of the Gharanas of Eastern Classical music. Though his system got official recognition, it destroyed the aesthetical and emotional characteristics of Indian Classical music. The Indian musicians adopted the new system to get recognition and acceptance from the lords.

Key words: Hybridity, imperialism, Indian Classical music, musical scales, western music.

1. Introduction:

The research paper examines the impact of British colonization in India; with a focus on Indian Classical music. The unique form of Eastern Classical music, which was more complex but more flexible at the same time for the artist to perform. The impact of western scale, its standardization, and alteration of the diatonic structure of the raga by implanting the tempered scale into the music system.

In the seventeenth century, the English reached India as traders to trade Indian spices to Europe, later they established themselves as a trading empire called the ‘British East India Company’, which later spread its roots in the whole of the subcontinent. Indians had their own language, their own literature, their own ruling system, their own wealth and resources, their own arts and culture, customs and values, etc. They had one of the oldest civilizations of Indus Valley and Gandhara. In 1857, British overthrown Bahadur Shah Zafar- the last Mughal emperor, and seized Delhi. They enforced an alien language and culture, law and order, norms and values, to civilize the uncivilized Indians, thus created the distinction between “us” and “others”. Under the British Raj, the natives were forcefully intoned to accept that they were illiterate and uneducated people and the British were the epitome of civilization, so the Indians had to learn the English ways in order to get approval from the rulers.

1.1 What Is Shruti:

Shruti is a Sanskrit word, found in the Vedic texts of Hinduism where it means lyrics and "what is heard" in general. It is also an important concept in Indian music, where it means the smallest interval of pitch that the human ear can detect and a singer or musical instrument can produce. The musical shruti concept is found in ancient and medieval Sanskrit texts such as the Natya Shastra, the Dattilam, the Brihaddeeshi, and the Sangita Ratnakara. Chandogya Upanishad speaks of the division of the octave in 22 parts [8].

The above quotation is defining the word Shruti, as it is clearly mentioned here that there was a division of 22 Shrutis. The scale which was different from the Western Chromatic scale, also it has a different impact on the human ear, especially for those who were not trained or used- to the intonation of this scale.

1.2 Eastern Music scale and Chromatic scale Differences:

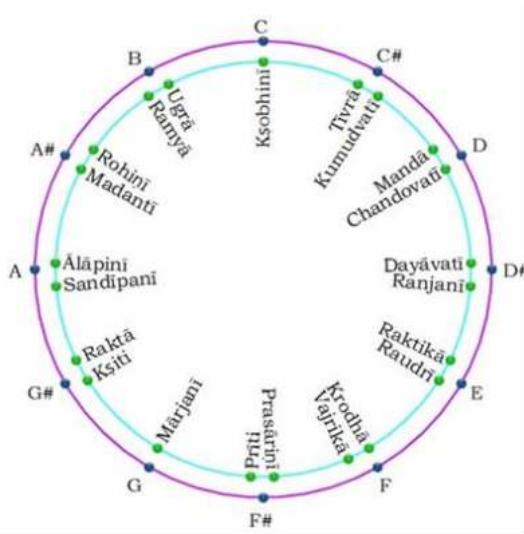


Fig: 1.1.1: Comparison of Chromatic western scale and Shruti based Eastern Classical [8]

1.2 Music

Here, I would like to discuss the very important part of the Eastern Classical music that is Raga. The Raga is an Eastern Music form, which is sung by the trained

vocalist or played by a trained musician under some restrictions and freedoms. This training was transferred from one generation to the next generation in the Indian orally transferred culture. Before the British Raj, there was a tradition of orally transferring the knowledge from generation to generation. From the day one onwards, the person is devoted to a field in which he/she has to excel for the rest of his life. It is freak but that's how the basic culture of India before the British Raj.

The pedagogy of Indian Classical Music was based on the orally transferred culture from “Guru to Shisha” and, from “Ustad to Shagird”. The Guru (teacher) was not only responsible for teaching musical scales to his students, but he was also responsible for their character building, ethics, morals, and acts as a spiritual guide to become an artist. M. K. Raina elaborated this concept, he said: “The guru as an authority permeates Indian history and all realms of Indian religion, philosophy, and expressive arts. Since the time of the Vedas, there have been proscriptions for the qualities of an effective guru. The word guru is derived from two roots: “gu” meaning “darkness or ignorance,” and, “ru” meaning “light or complete annihilation” [9].

The above reference is a simple explanation of the link between a teacher and a student in a mythical pedagogy; the devotional transformation of knowledge from one generation to the next generation.

The Raga is a form of Eastern classical music, which based on the Shrutis in an eastern scale, for instance, the Gandhar (Note) of Darbari Raga is not the same as in other Ragás of eastern classical music. It is the beauty of the Raga to perform in the shruti based scale.

The swara differs from the shruti concept in Indian music. A shruti is the smallest gradation of pitch available, while a swara is the selected pitches from which the musician constructs the scales, melodies and ragas. The Natya Shastra identifies and discusses twenty two shruti and seven swara per octave [8].

The above reference showed the basic concept of Indian classical music that is based on the shrutis division. Each Raga's has different placement of the notes for the succession of the Raga to born.

The most well-known example of shrutis is probably the use of the ati-komal (extra flat) gandhar in raga Darbari. Others include the rishabh in Bhairav, the nishad in Bhimpalasi and Miya Malhar, and the gandhar in Todi [1].

Another important comparison is of Thaath System is with the western Mode System. The paper put the names of the both systems which share the same scale grounds. I will also use my analysis of Musical knowledge, use of the Western traditional Greek modes of music, comparison with Indian Thaath system, to provide a new perspective explaining that western scales can sum in to Indian scales or Thaath, but the Indians had more scales as compared to the west. With the mingling of two cultures i.e. English and Vedic, a new problem of documentation of terminology arose. The music terminology in India was different from the west. The interpretation of the Indian Classical Music by using western terminology to satisfy the musical taste of the lords went wrong. The authors misinterpreted the terminology.

I am not going into the further depth to prove that the scale of Indian classical music was different from the tempered scale of the west. There was a huge difference of frequencies used by the eastern classical musicians at that time. These statements are proving that the system of eastern classical music was more complex than the Western music to understand in that specific era.

2. The involvement of British Raj in India:

The British came into the subcontinent to import spices to Europe. In 1876, the British took over the official charge of India and British Raj started under the command of the crown.

“British raj, period of direct British rule over the Indian subcontinent from 1858 until the independence of India and Pakistan in 1947. The raj succeeded management of the subcontinent by the British East India Company, after general distrust and dissatisfaction with company leadership resulted in a widespread mutiny of sepoy troops in 1857, causing the British to reconsider the structure of governance in India. The British government took possession of the company’s assets and imposed direct rule. The raj was intended to increase Indian participation in governance, but the

powerlessness of Indians to determine their own future without the consent of the British led to an increasingly adamant national independence movement” [1].

The above statement is showing that how the power had been high-jacked by the crown, when the people of India were showing distrust on the company governess. The story of India is much more complex than it is mentioned in the documents. Both India and Pakistan are not stable even after 70 years of independence from the British Raj. What was done in that period is noticeable; how the power was transferred to the people, who became the puppet of the British to implant their alien culture in the Indian roots. They empowered the people who surrendered against the British Raj, killed the people who were the real rulers of the land. It can be said that the British was trying to evoke the merit system in India, but if that system was so refined then why today the Subcontinent is living under the poverty line and unjust society? It had a lot of resources and British industrialization needed the fuel. This fuel was supplied from the colonial land of India to stabilize the colonial adventures of the Raj.

There is no doubt that the Indians are also responsible for this colonial disaster. But if someone is trying to pretend itself a civilized nation, they have some responsibilities as well to defend their position. If I or the people of the Subcontinent accept the British as the most civilized nation on earth, then how it is possible that they occupied Indian territory, brought all resources back to England, and the country that was the most wealthy country of that era, destroyed and divided into two, by leaving the Kashmir issue for rest of the time.

“Patnaik identifies four distinct economic periods in colonial India from 1765 to 1938, calculates the extraction for each, and then compounds at a modest rate of interest (about 5 percent, which is lower than the market rate) from the middle of each period to the present. Adding it all up, she finds that the total drain amounts to \$44.6 trillion. This figure is conservative, she says, and does not include the debts that Britain imposed on India during the Raj” [3].

Civilized nations don’t attack other nations in my general opinion. If we see the history of the subcontinent, we’ll find that it is always attacked by the nations from the outer lands. There is not a single war that people of Subcontinent fought or looted any

other nation as British did. It was a general perspective that how the British Raj occupied and destroyed the essence of the subcontinent. Destabilizing its system in the name of so called civilized and uncivilized nations.

2.1 Involvement in Music:

Raga is an old form of Indian music. Musicians in every era tried to arrange and divide ragas in groups depending on the emotions, seasons, or time of the day. In the beginning, the division was made according to Indian culture i.e. jati, mela, and sometimes rag and, ragnian. Bhatkhanday was the person credited with the scientific organization of ragas and divided them according to the notes. He came up with the idea of 10 common scales used for the grouping of almost 200 ragas of that era, ignoring the aesthetical intonations of the notes used in the ragas. The system was not based on the Shruti system, but was based on the notational division of 12 notes by the west. If we delve deep into the theory of Indian Classical Music, we will understand that each Raga is based on a specific form of notes. The Raga system was more versatile and complicated, but with the emergence of the tempered scale the beauty of Indian classical music faded; the evolution of the new system came up with the new form of music.

The essence of Indian classical music faded, then gradually vanished with time. This research paper highlights how the mixing of western tempered scale effected the originality of Indian classical music. Although, British Raj brought some other benefits to the subcontinent, but at the same time, native arts and culture had faced destruction back in the history. The imperial masters wanted to “domesticate the Orient and thereby turn it into a province of European learning” [7, p. 78].

3. Thaath System:

Bhatkhanday mixed the Indian Classical Music with the west. He didn't have any musical family background or ‘Gharana’. He was a lawyer with the intellectual mindset, and lack the aesthetical artistic mindset to understand the emotions. He experimented with the music and came up with the hybrid scales of music that is still in practice. A newly developed system by the British Raj authenticated the documentation as they were following the intellectual mindset to unite the world in a

new order. Although, it was rejected by the Gharanas in the beginning. The native musicians of that era later understood that there is no option to reject the new theories so they started evolving and accepting the new Thaath system in music by Bhatkhanday. Even today, in theory the music is not properly documented, there are many disagreements between the theorists and the performers.

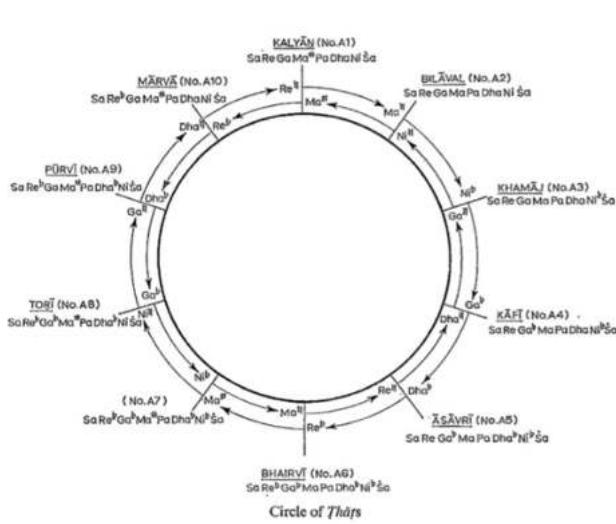


Fig 3.1.1 Table Circle of Thaaths [2, p. 59]

According to Jairozbhoy in his book “The raga of north India”:

“These combinations, each of which could provide the basis for at least one rag, are all derived from just one heptatonic that. To impress the reader still further, Bhatkhande multiplies this number by the seventy-two me/s (melas) of the South Indian system, arriving at a grand total of 34,848. But even this figure does not exhaust all the possible rags, for it does not take into account the differentiation of one rag from another on the basis of altering important notes, i.e.” [2, p. 123].

vadi and samvddi. Bhatkhande does not, however, place too much importance on these theoretical possibilities for he recognises that in current practice there do not appear to be many more than 200 rags in all.

In this specific paragraph, we can see how the illusion was created to impress the locals and implement the system of western theorologist for creating the disturbance and disbelief among the practitioners. Bhatkhande although wanted to organize the eastern classical Raga into a well-disciplined way, but his work was based on a new intellectual way depending on the Notes only. His intention was to elaborate the division in a more westernize and scientific way so that the lords can accept the existence of Indian music as a piece of intellect. In the race of this organization of raga, and in order to get acceptance from the lords, he placed this division not on the bases of previously used techniques of notes, but he divided the raga on the bases of Notes or Sawara only. He came up with the scale system of 10 thaaths which was not known in India. He said thaath is a scale which doesn't have emotional aesthetics, or identity as a raga. He put different Ragas into the same Thaath just because the raga were sharing the same notes. Many controversies arose, as before the Raga were divided on the bases of Melas, Jatis, Rasas, time, seasons, and sometimes Raga, Ragnian, a concept of the gender of a Raga. As in Indian music, the intonation of the notes creates an essence in the listener's ear. Each Raga Sa is not same, it has a concept of KUN, the reference from where the Sa should be initiate, it is called the shruti intonation of the Ragas. This system of division of ragas, was more complicated and putting all the ragas in just one scale by Bhatkhande satisfied the Imperial ears, but left a lot of confusion for the next generations to learn and practice the Indian classical music as a profession. The Bhaithak culture died and the institutional system wasn't able to handle the emotional aesthetic and intonation of the notes.

3.1 Comparison of Thaath and Modes system of West:

The table below describes that how the Thaath system is almost a copy of western system or western modes are a copy of Indian ancient scales. It is still a question. This system was already known as Jati system in the Indian Classical Music. This was not as popular as the Grama or Mela system; which is based on Shruti system in Indian classical music. After the British approval, this system was made official for all music produced in that era. The detailed comparison by Jairozbhoy is as follows:

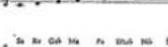
Ground-note	Scale transposed to C	Ancient Greek name (Ptolemy)	Ecclesiastical name (Glarean)	Ancient Indian name (Nātyāśāstra)	Modern Indian name
C Sa		Lydian	Ionian	Naiṣāḍī	Bilāval
D Re		Phrygian	Dorian	Śādjī	Kāfī
E Ga		Dorian	Phrygian	Ārṣabhit	Bhairvī
F Ma		Hypolydian	Lydian	Gāndhārī	Kalyāṇ
G Pa		Hypophrygian	Mixolydian	Madhyamā	Khamāj
A Dha		Hypodorian	Aeolian	Pāñcamī	Āśavṛī
B Ni		Mixolydian	Locrian	Dhaivatī	—

Table: 3.1.2. A comparison of the 7 Greek Musical mode and Thaaths from Indian Classical music.

[2, p. 56]

The above table shows that all modes of ancient Greek music are present in the Indian Classical music, but there are a number of classical Indian music scales that are not present in the western music. Here, it is clear that the Greek music contained an influence of Indian Classical music in ancient times, as both civilizations were flourishing at the same time. Western music practitioners neglected the emotional aesthetics of these Indian scales. Indian music had 72 melas and 32 scales when British came in power. The British were only aware with the 7 modes and were alien to the Indian musical scales. The normal western ears were not trained for the Shruti based Grama system which was the base of the Indian Classical Music. They were not able to understand those scales and their emotional aesthetics, so they discredited the local musicians.

If we look into the history of music, we can see that the string instruments were first developed by Indians in ancient times. In some scriptures, it is also mentioned that even 1000BCE India had string instruments. According to Raina, “the veena is the oldest known Indian instrument” which is “referenced in ancient Vedic texts dating as

far back as 1000 BCE. The instrument, which is typically played with the musician sitting on the ground, is seen in Hindu carvings” [4]. Another researcher stated that “Veena is found in the Rig Veda and the Atharvan Veda. But in the 2000 year old Sangam Tamil literature we don't find Veena but Yaaz. Yaal is similar to veena, a string instrument.” [4].

It is quite clear from the above reference that the string instruments and the division of notes were present in the old Indian civilization. Indians tend to use these musical instruments in temples. They were aware with the division of the notes even in the old times. The Pythagoreans researchers discovered these scales from ancient India and practiced only these 7 scales unfortunately, which became a western style of music. They lack emotional aesthetics in these scales, which Indians were using for feeding their soul for centuries. Several scholars accepted the travel of Pythagoras to India for philosophical and spiritual knowledge. But Indians relied on oral tradition, and taught their students in a mystical way. Their major part of spiritual philosophy had music involvement in it. In R. Pearson's words, the “third-century AD Sophist Philostratus claims that, in addition to the Egyptians, Pythagoras also studied under Hindu sages in India” [5, p. 88].

The Pythagoreans discovered these facts empirically by experimenting with strings of different lengths.

Before Pythagoras divided the string, we can find the presence of the string instruments in India back in history. These instruments were in practice by the Indians before his work on the division of scale gained popularity. It simply explains that the Indians had this knowledge of making string instruments and enjoy their emotional aesthetics. Pythagoras was interested in the intellectual side of the musical scales as Bhatkhanday did. Ignoring the emotional aesthetics of the Musical system.

The full story is even more complex, involving what the brain becomes accustomed to, but there is a definite rationale behind the Pythagorean discovery. This later led the German astronomer Johannes Kepler to the concept of the “music of the spheres,” a kind of heavenly harmony in which the planets effectively produced tunes as they moved across the heavens [6]. As British came to India as businessmen, they

were shocked by the wealth of the Indian empire. Nothing can compete that empire but to divide them into minor groups. They did it very wisely. In all these pursuit they destroyed the arts and culture of India.

4. Conclusion:

The system of Indian classical music was more complex than it is understood by the historians and writers of that time. The artist were using diatonic notes to perform a specific Raga. The beauty of each Raga was based on the intonation of the same notes from a different frequency which we can be further elaborated as a shruti. Each Raga has its own form of Ga, Ne, Dha. Which logically can be understood as an imperfect note. On the other hand, it was the beauty of the Indian classical music, the impurity of the western tempered fixed scale comes with a change in the musical system of India. It further leads to combining the Carnatic and North Indian classical music. These were both using a different system.

The Indian Music was based on the intellectual and emotional aesthetics together to form a system. Relying on intellect only, they left the aesthetical emotional pedagogy behind, resulted in the fall of Indian classical music as we discussed earlier. The system then transferred to the institutions where the devotional and emotional side of these scales were misinterpreted and ignored. Now, we have the Indian classical music which is based on the western scales. It is a hybrid form of music which is not the original form of pure Indian classical music. This evolution of classical music left classical performers into oblivion. The knowledge wasn't properly transferred to the next generation and it died in the history. This was not only the Indian's loss, but a global dilemma.

References

1. British raj Indian and Pakistani history. URL: <https://www.britannica.com/event/British-raj> (Accessed 10 March 2021).
2. Jairazbhoy N.A. The Rags of the North Indian Music: Their Structure and Evolution. Faber and Faber. 1971.
3. Jason H. How British stole \$45 trillion from India: And lied about it. Aljazeera, 19 December 2018. URL:

<https://www.aljazeera.com/opinions/2018/12/19/how-britain-stole-45-trillion-from-india>. (Accessed 9 March 2021).

4. Musical Styles: String Instruments of the Indian Subcontinent. URL: <https://www.connollymusic.com/stringovation/string-instruments-indian-subcontinent> (Accessed 20 March 2021).

5. Pearson R. The History of Astronomy. Astro Publication. 2020.

6. Pythagoreanism. URL: <https://www.britannica.com/topic/number-symbolism/Pythagoreanism> (Accessed 20 March 2021).

7. Said E.W. Orientalism. Penguin Books. 2001.

8. Shruti (music). URL: [https://www.wikiwand.com/en/Shruti_\(music\)#/citenote3](https://www.wikiwand.com/en/Shruti_(music)#/citenote3) Accessed, 7 March 2021

9. Raina M.K. Guru-Shishya Relationship in Indian Culture: The Possibility of a Creative Resilient Framework. // Psychology and Developing Societies, vol. 14, no. 169.

Сведения об авторах сборника



Хмелевской Даниил Олегович

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, магистрант первого курса направления подготовки "Философия"



Викснэ Алиса Константиновна

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, магистрант первого курса направления "Философия"



Дегг Эндрю Брайан

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, стажёр-исследователь Северо-Кавказского Научного Центра ИФиСПН ЮФУ



Овод Светлана Михайловна

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, бакалавр второго курса направления подготовки "Теология"



Романовская Дарья Сергеевна

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, бакалавр третьего курса направления подготовки "Теология"



Азаров Артемий Алексеевич

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, бакалавр первого курса направления подготовки "Философия"



Растворов Антон Иванович

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, магистрант первого курса направления подготовки "Философия"



Михайлов Александр Дмитриевич

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, бакалавр третьего курса направления подготовки "Философия"



Мединцева Анастасия Васильевна

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, бакалавр четвертого курса направления подготовки "Философия"



Пудов Илья Олегович

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, бакалавр четвертого курса направления подготовки "Философия"



Сакович Денис Юрьевич

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, магистрант второго курса направления подготовки "Философия"



Терянникова Татьяна Александровна

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, бакалавр второго курса направления подготовки "Социальная работа"



Шляхтич Алина Васильевна

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, бакалавр второго курса направления подготовки "Социальная работа"



Юрова Дарья Дмитриевна

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, бакалавр второго курса направления подготовки "Социальная работа"



Новикова Алла Олеговна

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, бакалавр второго курса направления подготовки "Социальная работа"



Бахтоярова Валерия Павловна

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, бакалавр третьего курса направления подготовки "Политология"



Айдинян Артур Артурович

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, бакалавр второго курса направления подготовки "Социальная работа"



Исаев Руслан Александрович

Южный федеральный университет, Институт философии и социально-политических наук, бакалавр второго курса направления подготовки "Философия"



Ahmad Irfan / Ахмад Ирфан

South federal University, Institute of Philosophy and Socio-Political Sciences, Master's degree, Russian Cultural Studies, 2nd year

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Проблема бытия в философии Parmenida и Платона: антропологические предпосылки метафизики	5
<i>Хмелевской Даниил Олегович</i>	
Научный руководитель к.ф.н., доц. каф. истории зарубежной и отечественной философии ИФиСПН ЮФУ А.В. Тихонов	
Особенности образования в буддизме	15
<i>Викснэ Алиса Константиновна</i>	
Научный руководитель к.ф.н., ст. преп. каф. философии религии и религиоведения ИФиСПН ЮФУ А.Н. Раевский	
Утверждение христианской парадигмы в русской культуре	36
<i>Дэgg Эндрю Брайан</i>	
Научный руководитель д.ф.н., проф. каф. теории культуры, этики и эстетики ИФиСПН ЮФУ Т.С. Паниотова	
Представления о душе в христианстве: история и современность	47
<i>Овод Светлана Михайловна</i>	
<i>Романовская Дарья Сергеевна</i>	
Научный руководитель к.ф.н., ст. преп. каф. философии религии и религиоведения ИФиСПН ЮФУ А.Г. Краснова	
Михаил Бакунин о проблеме славянского единства	61
<i>Азаров Артемий Алексеевич</i>	
Научный руководитель к.ф.н., доц., зав. каф. истории зарубежной и отечественной философии ИФиСПН ЮФУ М.А. Дидык	
Сравнительный анализ российского и европейского контекстов идентичности личности	71
<i>Растворов Антон Иванович</i>	
Научный руководитель к.ф.н., доц. каф. социальной философии ИФиСПН ЮФУ А.А. Кириллов	
«Забота о себе» в концепциях Пьера Адо и Мишеля Фуко: сравнительный анализ	79
<i>Азаров Артемий Алексеевич</i>	
Научный руководитель к.ф.н., доц. каф. истории зарубежной и отечественной философии ИФиСПН ЮФУ Е.И. Шашлова	

Проблема «сознание-тело» в философии Джона Сёрла и Дэвида Чалмерса	89
<i>Михайлов Александр Дмитриевич</i>	
Научный руководитель к.ф.н., доц. каф. философии и методологии науки ИФиСПН ЮФУ С.В. Силенко	
Определение дисциплинарного статуса междисциплинарных областей на примере гендерных исследований	100
<i>Мединцева Анастасия Васильевна</i>	
Научный руководитель: ст. преп. каф. философии и методологии науки ИФиСПН ЮФУ М.Г. Подгорная	
Рефлексия как решение «трудной проблемы сознания»	108
<i>Пудов Илья Олегович</i>	
Научный руководитель: д.ф.н., проф., зав. каф. философии и методологии науки ИФиСПН ЮФУ В.Д. Бакулов	
Экклесиология А.С. Хомякова: влияние личности на богословие	119
<i>Сакович Денис Юрьевич</i>	
Научный руководитель: д.ф.н., проф., зав. каф. философии религии и религиоведения ИФиСПН ЮФУ С.Н. Астапов	
Опыт профориентационной деятельности с подростками, имеющими ментальные особенности здоровья	126
<i>Терянникова Татьяна Александровна</i>	
<i>Шляхтич Алина Васильевна</i>	
<i>Юрова Дарья Дмитриевна</i>	
Научный руководитель к.ф.н., доц., зав. каф. социальных технологий ИФиСПН ЮФУ Л.С. Деточенко	
Empowerment in Social Work (Эмпаурмент в социальной работе)	134
<i>Новикова Алла Олеговна</i>	
Научный руководитель: ст. преп. каф. английского языка гуманитарных факультетов ИФиЖМК ЮФУ Д.А. Вакуленко	
Information War as a Factor of Influence on Historical Memory (Информационная война как фактор влияния на историческую память)	139
<i>Бахтюярова Валерия Павловна</i>	
Научный руководитель: ст. преп. каф. английского языка гуманитарных факультетов ИФиЖМК ЮФУ О.Н. Годованая	

144

History of Charitable Activities in Rostov-on-Don (История благотворительной деятельности в Ростове-на-Дону)

Айдинян Артур Артурович

Научный руководитель: ст. преп. каф. английского языка гуманитарных факультетов ИФиЖМК ЮФУ Д.А. Вакуленко

L.Wittgenstein's Anti-Scientism (Антиисциентизм Л. Витгенштейна)

147

Исаев Руслан Александрович

Научный руководитель: ст. преп. каф. английского языка гуманитарных факультетов ИФиЖМК ЮФУ О.Н. Годованая

The Involvement of British Intellectualism in the Indian Classical Music

152

Ахмад Ирфан, Талия Марриум (соавтор)

Научный руководитель: к.ф.н., доц. каф. теории культуры, этики и эстетики ИФиСПН ЮФУ А.Ю. Браерская

Сведения об авторах сборника

165

Содержание

168

Научное издание

СОВА:
ЕЖЕГОДНЫЙ СБОРНИК НАУЧНЫХ РАБОТ
СТУДЕНТОВ И АСПИРАНТОВ
ИНСТИТУТА ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ НАУК
ЮЖНОГО ФЕДЕРАЛЬНОГО УНИВЕРСИТЕТА - 2021

Подписано в печать 09.12.2021 г.
Бумага офсетная. Формат 60×84 1/16. Тираж 100 экз.
Усл. печ. лист. 10,0. Уч. изд. л. 7,3. Заказ № 8266.

Отпечатано в отделе полиграфической, корпоративной и сувенирной продукции
Издательско-полиграфического комплекса КИБИ МЕДИА ЦЕНТРА ЮФУ.
344090, г. Ростов-на-Дону, пр. Ставки, 200/1, тел (863) 243-41-66.

