

ISSN 1996-0522

СОЦІУМ И ВЛАСТЬ

№ 4 2019

Учредитель

Российская академия народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте Российской Федерации

Издатель

Челябинский филиал
Российской академии народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте Российской Федерации

Соиздатель — Южно-Уральский
государственный университет

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА**Главный редактор**

доктор политических наук, профессор
Сергей Григорьевич Зырянов
(Челябинск, Россия)

Заместитель главного редактора

доктор философских наук, профессор
Александр Степанович Чупров
(Благовещенск, Россия)

Заведующий рубрикой философии

доктор философских наук, профессор
Сергей Валентинович Борисов
(Челябинск, Россия)

Заведующий рубрикой политологии

доктор политических наук, профессор
Сергей Григорьевич Зырянов
(Челябинск, Россия)

Заведующий рубрикой экономики и управления

доктор экономических наук, профессор
Ирина Викторовна Лаврентьева
(Челябинск, Россия)

Заведующий рубрикой социологии

доктор философских наук, профессор
Елена Викторовна Грунт
(Екатеринбург, Россия)

Заведующий рубрикой государства и права

кандидат юридических наук, доцент
Алексей Валерьевич Ильных
(Челябинск, Россия)

Заведующий рубрикой культуры

доктор исторических наук, профессор
Сергей Сергеевич Загребин
(Челябинск, Россия)

Заведующий рубрикой истории

доктор исторических наук, профессор
Дмитрий Владимирович Тимофеев
(Челябинск, Россия)

Ответственный за международные контакты

доктор философских наук, профессор
Сергей Валентинович Борисов
(Челябинск, Россия)

Ответственный секретарь

кандидат философских наук
Александра Александровна Бобрик
(Челябинск, Россия)

Свидетельство о регистрации
ПИ № ФС 77-48298 от 24.01.2012 г.
выдано Федеральной службой по надзору
в сфере связи, информационных технологий
и массовых коммуникаций.

Дата выхода номера: 04.09.2019 г.

Формат 70×108 1/16

Усл. п. л. 10,2. Тираж 500 экз.

Заказ № 323/331.

Издание подготовлено к печати и отпечатано
в Издательском центре ЮУрГУ.
454080, г. Челябинск, пр. Ленина, 76.

СОЦИУМ

**Чернов Леонид Сергеевич,
Погорельская Елена Юрьевна**
Истоки социально-правового
понимания концепта «жертва»..... 7

Руденкин Дмитрий Васильевич
Интернет-зависимость
российской молодежи 16

КУЛЬТУРА

Barrientos Rastrojo José
Philosophical practice
as experience and travel 29

**Баррьентос Растрохо Хосе
(Barrientos Rastrojo José)**
Философская практика
как опыт и путешествие 45

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Философия

- С. В. Борисов* — доктор философских наук, профессор
(г. Челябинск, Россия)
- Е. В. Грунт* — доктор философских наук, профессор
(г. Екатеринбург, Россия)
- Ю. Г. Ершов* — доктор философских наук, профессор
(г. Екатеринбург, Россия)
- Филип Иванович* — Ph.D (г. Подгорица, Черногория)
- Виктория Лезьер* — доктор философских наук, профессор
(г. Форкалькейре, Франция)
- В. Г. Ледяев* — доктор философских наук, профессор
(г. Москва, Россия)
- А. Н. Медушевский* — доктор философских наук,
профессор
(г. Москва, Россия)
- А. В. Павлов* — доктор философских наук, профессор
(г. Тюмень, Россия)
- В. Д. Попов* — доктор философских наук, профессор
(г. Москва, Россия)
- Г. Л. Тульчинский* — доктор философских наук, профессор
(г. Санкт-Петербург, Россия)
- А. С. Чупров* — доктор философских наук, профессор
(г. Благовещенск, Россия)

Политология

- С. Г. Зырянов* — доктор политических наук, профессор
(г. Челябинск, Россия)
- А. В. Павроз* — доктор политических наук
(г. Санкт-Петербург, Россия)
- А. В. Понеделков* — доктор политических наук,
профессор
(г. Ростов-на-Дону, Россия)
- О. Ф. Русакова* — доктор политических наук, профессор
(г. Екатеринбург, Россия)
- Грегори Саймонс* — доктор философии, профессор
(г. Упсала, Швеция)
- А. Ю. Сунгуров* — доктор политических наук, профессор
(г. Санкт-Петербург, Россия)

Социология

- Н. Б. Костина* — доктор социологических наук,
профессор
(г. Екатеринбург, Россия)
- Сабина Лисица* — доктор, профессор
(г. Ариэль, Израиль)

Юриспруденция

- В. Г. Графский* — доктор юридических наук, профессор
(г. Москва, Россия)
- А. В. Ковбан* — кандидат юридических наук, доцент
(г. Одесса, Украина)
- С. В. Кодан* — доктор юридических наук, профессор
(г. Екатеринбург, Россия)
- А. Б. Сергеев* — доктор юридических наук, профессор
(г. Челябинск, Россия)

Экономика и управление

- О. В. Артемова* — доктор экономических наук,
профессор
(г. Челябинск, Россия)
- Л. М. Байтенова* — доктор экономических наук
(г. Алматы, Казахстан)
- Л. М. Муталиева* — кандидат экономических наук
(г. Астана, Казахстан)
- И. В. Лаврентьева* — доктор экономических наук,
профессор
(г. Челябинск, Россия)
- Т. Ю. Савченко* — кандидат экономических наук, доцент
(г. Челябинск, Россия)

Культурология

- С. С. Загребин* — доктор исторических наук, профессор
(г. Челябинск, Россия)
- А. Н. Лукин* — кандидат культурологии, доцент
(г. Челябинск, Россия)

История

- С. В. Нечаева* — кандидат исторических наук, доцент
(г. Челябинск, Россия)
- С. С. Смирнов* — доктор исторических наук, профессор
(г. Челябинск, Россия)
- Д. В. Тимофеев* — доктор исторических наук, доцент
(г. Челябинск, Россия)

Tillmanns Maria daVenza

The Application of Proprioception
of Thinking to Doing Philosophy
with Children 62

Тиллманнс Мария да Венза
(Tillmanns Maria daVenza)

Применение проприоцепции
мышления в философствовании
с детьми..... 69

ИСТОРИЯ

Буданов Андрей Вячеславович

Специфические характеристики
управленческой элиты
ракетостроительной отрасли СССР
в конце 1950-х —
начале 1960-х годов..... 77

ДИСКУССИИ
И ПОЛЕМИКА

Тульчинский Григорий Львович

Персоналогический синтез
парадигмы познания 88

Ершов Юрий Геннадьевич

К дискуссии о бытии
и существовании 93

**ИНФОРМАЦИЯ
ДЛЯ ЧИТАТЕЛЕЙ И АВТОРОВ****Научный журнал
«Социум и власть»**

предназначен для специалистов в области государственного и муниципального управления, философии, социологии, политологии, юриспруденции, экономики, менеджмента, истории, культурологии, а также преподавателей, аспирантов и студентов.

Тематика публикаций

должна соответствовать профилю журнала, различным аспектам состояния социума и его взаимоотношениям с властью.

Журнал «Социум и власть» включен в перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по специальностям:

- 09.00.01 — Онтология и теория познания.
- 09.00.03 — История философии.
- 09.00.04 — Эстетика.
- 09.00.05 — Этика.
- 09.00.07 — Логика.
- 09.00.08 — Философия науки и техники.
- 09.00.11 — Социальная философия.
- 09.00.13 — Философская антропология, философия культуры.
- 09.00.14 — Философия религии и религиоведение.
- 23.00.01 — Теория и философия политики, история и методология политической науки.
- 23.00.02 — Политические институты, процессы и технологии.
- 23.00.04 — Политические проблемы международных отношений, глобального и регионального развития.
- 08.00.05 — Экономика и управление народным хозяйством.
- 08.00.10 — Финансы, денежное обращение и кредит.
- 08.00.12 — Бухгалтерский учет, статистика

Рукописи рецензируются.

Требования к рукописям научных статей, представляемым для публикации в научном журнале «Социум и власть», размещены на странице 114.

Адрес редакции, издателя:

454077, г. Челябинск, ул. Комарова, 26
Телефон редакции:
(351) 771-42-30
E-mail: siv_jurnal@mail.ru

Адрес в Интернете
<http://siv74.ru>

Мнение редакции может не совпадать с мнением авторов опубликованных материалов. Ответственность за аутентичность и точность цитат, имен, названий и иных сведений, а также за соблюдение законодательства об интеллектуальной собственности несут авторы публикуемых материалов.

При перепечатке ссылка на журнал обязательна.

Журнал выходит 6 раз в год, распространяется по подписке в отделениях почтовой связи.

Цена свободная

**Подписной индекс 38909
в Объединенном каталоге
«Пресса России. Том 1. Газеты и журналы»**

Ашимова Виктория Анатольевна

К дискуссии

о «проблеме познаваемости мира в свете диалектики бытия и существования» 101

**КРИТИКА
И РЕЦЕНЗИИ****Корнейчук Борис Васильевич**

Рецензия на книгу С. Д. Бодрунова
«Ноономика» 109

Founded by
 The Russian Presidential Academy of National Economy
 and Public Administration

Published by
 Chelyabinsk branch
 of the Russian Presidential Academy
 of National Economy and Public Administration
 Copublisher — South Ural State University

EDITORIAL BOARD

Editor-in-Chief

Doctor of Political Science, Professor
S.G. Zyrianov
 (Chelyabinsk, Russia)

Deputy Chief Editor

Doctor of Philosophy, Professor
A.S. Chuprov
 (Blagoveshchensk, Russia)

Head of Philosophy Dept

Doctor of Philosophy, Professor
S.V. Borisov
 (Chelyabinsk, Russia)

Head of Political Science Dept

Doctor of Political Science, Professor
S.G. Zyrianov
 (Chelyabinsk, Russia)

Head of Economics and management Dept

Doctor of Economic Sciences, Professor
I.V. Lavrentyeva
 (Chelyabinsk, Russia)

Head of Sociology Dept

Doctor of Philosophy, Professor
E.V. Grunt
 (Yekaterinburg, Russia)

Head of Law and State Dept

Candidate of Legal Sciences
A.V. Ylyinykh
 (Chelyabinsk, Russia)

Head of Cultural Studies Dept

Doctor of Historical Sciences, Professor
S.S. Zagrebin
 (Chelyabinsk, Russia)

Head of History Dept

Doctor of Historical Sciences, Assistant Professor
D.V. Timofeev
 (Chelyabinsk, Russia)

International Relations

Doctor of Philosophy, Professor
S.V. Borisov
 (Chelyabinsk, Russia)

Executive editor

Candidate of Philosophy Sciences
A.A. Bobrik
 (Chelyabinsk, Russia)

Certificate of Registration

PI № FS 77-48298 of 24.01.2012

Issued by Russian Surveillance Service

for Mass Media and Communications.

Passed for printing on 04.09.2019 г.

Format 70×108 1/16

Reference sheet area 10,2. Issues — 500.

Order № 323/331.

Designed and printed at
 454080, Chelyabinsk, Lenina prospect, 76.

SOCIUM

**Leonid S. Chernov,
 Elena Yu. Pogorelskaya**

The origins of social
 and legal understanding
 of the concept «sacrifice» 7

Dmitry V. Rudenkin

Internet addiction of Russian youth:
 myth or reality?
 16

CULTURE

Barrientos Rastrojo José

Philosophical practice
 as experience and travel 29

Barrientos Rastrojo José

Philosophical practice
 as experience and travel 45

BOARD OF EXPERTS

Philosophy

- S.V. Borisov* — Ph.D., professor
(Chelyabinsk, Russia)
E.V. Grunt — Ph.D., Professor
(Yekaterinburg, Russia)
Yu.G. Ershov — Ph.D., professor
(Yekaterinburg, Russia)
Filip Ivanovic — Ph.D (Podgorica, Montenegro)
Victorya Lezyer — Ph.D., professor
(Folkarkeyre, France)
V.G. Ledyaev — Ph.D., Professor
(Moscow, Russia)
A.N. Medushevsky — Ph.D., Professor
(Moscow, Russia)
A.V. Pavlov — Ph.D., Professor
(Tyumen, Russia)
V.D. Popov — Ph.D., Professor
(Moscow, Russia)
G.L. Tulchinskii — Ph.D., Professor
(St. Peterburg, Russia)
A.S. Chuproov — Ph.D., Professor
(Blagoveshchensk, Russia)

Political Science

- S.G. Zyrianov* — Ph.D., Professor
(Chelyabinsk, Russia)
A.V. Pavroz — Ph.D.
(St.Peterburg, Russia)
A.V. Ponedelkov — Ph.D., Professor
(Rostov-on-Don, Russia)
O.F. Ruskova — Ph.D., Professor
(Yekaterinburg, Russia)
Gregory Simons — Ph.D., professor
(Upsala, Sweden)
A.Yu. Sungurov — Ph.D., Professor
(St. Peterburg, Russia)

Sociology

- N.B. Kostina* — Ph.D., Professor
(Yekaterinburg, Russia)
Sabina Lisitza — Ph.D., professor
(Areal, Israel)

Law

- V.G. Grafskiy* — LLD, Professor
(Moscow, Russia)
A.V. Kovban — Cand. Sc. (Legal Studies),
(Odessa, Ukraine)
S.V. Kodan — LLD, Professor
(Yekaterinburg, Russia)
A.B. Sergeev — LLD, Professor
(Chelyabinsk, Russia)

Economics and Administration

- O.V. Artyomova* — Ph.D., Professor
(Chelyabinsk, Russia)
L.M. Bajtenova — Dr. Sc.
(Almaty, Kazahstan)
L.M. Mutaliev — Cand. Sc. (Economics)
(Astana, Kazahstan)
I.V. Lavrentyeva — Ph.D., Professor
(Chelyabinsk, Russia)
T.Yu. Savchenko — Cand. Sc. (Economics),
Assistant Professor
(Chelyabinsk, Russia)

Cultural Studies

- S.S. Zagrebin* — Ph.D., Professor
(Chelyabinsk, Russia)
A.N. Lukin — Cand. Sc. (Cultural Studies),
Assistant Professor
(Chelyabinsk, Russia)

History

- S.V. Nechaeva* — Cand. Sc. (History), Assistant Professor
(Chelyabinsk, Russia)
S.S. Smirnov — Ph.D., Professor
(Chelyabinsk, Russia)
D.V. Timofeev — Ph.D., Assistant Professor
(Chelyabinsk, Russia)

Tillmanns Maria daVenza

The Application of Proprioception
of Thinking to Doing Philosophy
with Children 62

Tillmanns Maria daVenza

The Application of Proprioception
of Thinking to Doing Philosophy
with Children..... 69

HISTORY

Andrey V. Budanov

Specific characteristics
of the management elite of the USSR
rocket industry in the late 1950s —
early 1960s..... 77

**DISCUSSIONS
AND DEBATES**

Grigorii L. Tulchinskii

Personological synthesis
of the paradigm of knowledge..... 88

Yuriy G. Ershov

On the discussion of being
and existence..... 93

**INFORMATION
FOR READERS AND AUTHORS**

**Scientific journal
«SOCIUM AND POWER»**

is for experts in public and municipal administration, philosophy, sociology, political science, law, economics, management, as well as for teachers, graduate students and undergraduates.

Article topics

must conform to the journal's profile and be relevant to various (political, social, economic, legal etc) aspects of the society and its relations with public and municipal authorities.

According to the decision of the Presidium of the Higher Attestation committee (VAK) of the Russian Ministry of Education and Science, the «SOCIUM AND POWER» journal is included

**in the list of leading
peer-reviewed scientific journals
and publications,**

where the primary scientific results should be published for Candidate of Science and Doctor of Science theses in the following fields of science: philosophy, political science, economics.

The articles are peer-reviewed.

The requirements for scientific articles to be published in the «SOCIUM AND POWER» scientific journal are located at page 114.

Send your articles to the editor's office at:

454077, Chelyabinsk, Komarova st., 26
Editor's office phone number:
(351) 771-42-30
E-mail: siv_jurnal@mail.ru

Website:
<http://siv74.ru>

Disclaimer:
Only the authors of published articles may be held liable for authenticity and accuracy of citations, names, titles and other information as well as for respecting the intellectual property legislation.

Copyright reserved

The journal is published quarterly and distributed by subscription at the post offices.

Free price

**Subscription index
in Russia
38909**

Viktoriya A. Ashimova

On discussing "the problem of cognoscibility of the world in the context of being and existence dialectics".....101

**DISCUSSIONS
AND DEBATES**

Boris V. Korneychuk

Review of S.D. Bodrunov's book "Noonomics" 109

Для цитирования: Чернов Л. С.,
Погорельская Е. Ю.
Истоки социально-правового понимания
концепта «жертва» //
Социум и власть. 2019. № 4 (78). С. 7—15.

УДК 101.3

ИСТОКИ СОЦИАЛЬНО-ПРАВОВОГО ПОНИМАНИЯ КОНЦЕПТА «ЖЕРТВА»

Чернов Леонид Сергеевич,

Уральский институт управления
Российской академии народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте Российской Федерации,
доцент кафедры философии и политологии,
кандидат философских наук, доцент.
Российская Федерация,
620144, г. Екатеринбург, ул. 8 Марта, д. 66.
E-mail: leon-chernov@yandex.ru

Погорельская Елена Юрьевна,

Гуманитарный университет,
доцент кафедры социально-культурного
сервиса и туризма,
кандидат философских наук.
Российская Федерация, 620041,
г. Екатеринбург, ул. Железнодорожников, д. 3.
E-mail: schreibigus@mail.ru

Аннотация

Целью статьи является анализ смысловых истоков концепта «жертва», который, по мнению авторов, является выражением важного фактора социальной жизни европейского человека, как традиционного, так и современного. Аналитический метод исследования опирается на историко-религиозный материал, на работы антропологического и религиозно-феноменологического характера. На обширном историческом материале в результате доказываемся положение от том, что представление о жертве и жертвенном не только фундаментально традиционную классическую христианскую цивилизацию, но и продолжает влиять на современное общество даже в том случае, если внешне проблема жертвенного рассматривается юридически, психологически или фиксируется решённой. Общий вывод заключается в переосмыслении глубинного понимания концепта «жертва» и в возможности противостоять манипуляции в отношении человека.

Ключевые понятия:

жертва,
пожертвование,
искупление,
право,
сакральное,
дар.

Введение

Современный язык использует слова не в том значении, которое принадлежало им изначально. Это понятно и объяснимо: язык историчен, он не стоит на одном месте, и социальный контекст, в котором употребляется то или иное слово, — естественно изменчив. Когда Константин Левин, герой романа «Анна Каренина» думает о любви к Кити и пытается объяснить с Кити, т. е. произнести вслух слово «любовь», сказать о любви, то для Левина слово любовь раскрывается через значения таких слов, как «дом», «семья», «дети», «хозяйство», «уклад». Для Вронского любовь значило иное, а для современного человека произнести слово «люблю» может значить «давай встречаться», «ты самая / самый лучшая / лучший», «давай проведём вечер вместе» и так далее вплоть до того, что за словом вообще может ничего не быть, его значение будет отсутствовать. Отсюда важно за многообразием контекста, тем не менее, удерживать концептуальное ядро слова и, уже отталкиваясь от него, видеть оттенки употребления слова современным языком. То, что Р. Барт писал о подобной замене и подмене значений слов и называл эту подмену «кражей языка», не устраняет того факта, что данная подмена происходит ежедневно, и разовое разоблачение подмены не мешает тому, что подмена и кража повторяются с навязчивой цикличностью [3, с. 98—105].

Особенно это важно в отношении слов, которые являются фундаментальными «кирпичиками» социальных отношений. Эти слова фиксируют, отражают или придумывают социальные явления и, употребляя эти слова, мы эти отношения либо воспроизводим, либо соглашаемся с ними, либо бездумно повторяем вслед за многими. Например, такими словами являются слова «демократический», «правовой», «свободный», «справедливый». Вокруг этих и подобного рода слов концентрируется смысловая культурная масса, смысловые основы всего сообщества и от прояснения первичного значения данных слов зависит достижение той цели, которую мы ставим, употребляя то или иное слова данного характера. Например, когда я утверждаю, что «имею право» на больничный, я должен понимать, что концепт «права» включает в себя не только освидетельствование моей температуры доктором, но и ситуацию

на работе, ради которой я жертвую своим здоровьем, придя на работу с температурой, не нарушив тем самым учебный процесс. То же и со свободой, которая требует в первую очередь определения того, от чего мы зависимы, а после — того, что мы сами хотим на самом деле. Или же, например, слово «коллекция», которое широко используется в магазинах и в рекламе т. н. «высокой моды» в современном языке утратило значение «оберегания», «сохранения», «собирания». Коллекции продаются и успешность их продаж свидетельствует о качестве и статусе коллекции [4, с. 72—90]. С точки зрения классической коллекции это абсурдно, поскольку ни о каком «сбережении» тут речи нет. Коллекция не распродается, она не продается именно потому, что она коллекция, а не просто набор модных вещей-товаров. Продаваемая коллекция — это жест отчаяния, это крайняя мера её владельца. Распродаваемая коллекция перестаёт быть коллекцией и здесь мы видим изменение значения слова на противоположное.

Одним из таких понятий, слов, концептов, вокруг которых фундируется культура, является слово-концепт «жертва». В классическую эпоху представление о жертве находилось в основании религии. Христос Спаситель приносит себя в жертву, жертвой Христа христиане спасали свою душу; один из главных праздников мусульман Курбан-байрам установлен во славу жертвы Аллаху. Так же и буддисты жертвуют мирскими удовольствиями, дабы сократить путь кармы и приблизиться к небытию нирваны. Иными словами, базовые ценности традиционного общества так или иначе были связаны с жертвой, жертвенностью. То же можно сказать об идеологии советского общества, когда жертва советского человека личным благосостоянием или жизнью во время войны была осмыслена и оправдана спасением Родины или идеей большой утопии.

Если брать пример современного языка, то ярким образцом перевёрнутого понимания «жертвы» будет представление о «подарке», который нам якобы «дарит» магазин или компания за то, что мы купили у них товар на определённую сумму. Жертва всегда дар; этот дар безвозмезден и предоставлен даром, без «предоплаты». Требовать от дара предварительного взноса — значит переносить его из области жертвенного в сферу коммерческую,

производственную или же юридическую. Мы уже привыкли к тому, что «подарочек», «бонус», «акция», «скидки» выступают некоторой областью благодарности, которую рынок выражает покупателю. И данная благодарность безусловно претендует на статус жертвы. Так же и слово «пожертвование» в современном русском языке тесно переплетено с значением слов «услуга» или «помощь». Совершая пожертвование, я действительно благодарю того, кто мне помогает, или того, от кого я могу ждать помощи. Если же я оплачиваю услугу — значит, я имею юридическое право на её проверку, на налоговую скидку, на компенсацию, страховку и проч. Однако проблема возникает тогда, когда услугу официально по документам называют «пожертвованием», и тогда она теряет свой «правовой статус». Заплативший «пожертвование» юридически бесправен в тех отношениях, где он фактически заплатил за услугу.

Для того чтобы не смешивать современную рыночную жертву и жертву «классическую», «изначальную», предоставляемую действительно даром, — крайне важно рассмотреть истоки возникновения и употребления данного концепта. Слово «пожертвование» в современном русском языке в своём употреблении тесно переплетено с значением слов «услуга» или «помощь».

Методы и материалы

Для рассмотрения этих истоков в данной работе используются общеполитологические методы сравнительного анализа, логического синтеза, аналитического толкования. Особое внимание уделено религиозно-правовому аспекту понимания концепта «жертва». Отсюда — содержание и выводы статьи опираются, в первую очередь на историко-религиозный материал, на работы антропологического и религиозно-феноменологического характера; также работа использует источники христианского богословского характера.

Слово «жертва» происходит от латинского «желанный», «благодарный», «приятный». Более древние значения слова «жертва» относят его к индоевропейским глаголам «воспевать», «превозносить». В русском языке «жертва» образована от церковно-славянского «жрец», «священник»; тот, кто хвалит Бога.

Существительное «жертва» близко глаголу «жрать», «пожирать», и в этом экспрессивном виде поглощение жертвы противостоит простому потреблению пищи или приношению дара. Как «жратва» может быть противопоставлена обычной «еде» или «трапезе», так и «жертва» противопоставляется обычному «подарку» или «подношению». Одно дело принести в дом пищу, еду, купленную в магазине, а другое — принести добычу, за которую была отдана жертва в виде усилий, крови, тяжёлой работы. Таким образом, феноменологически, уже на уровне слова, в «жертве» присутствуют неизобильность, смирение, но вместе с тем — осознанность, добровольность.

Этимология данного понятия указывает на то, что жертва обязательно связана с сакральным, священным, что она преподносится через посредника, а следовательно, подразумевает систему социального соподчинения, что в качестве жертвы должно быть отдано действительно (в пределе — самое) ценное и значимое. Жертвенный подарок, таким образом, отличается от простого подарка, он всегда больше, чем формальный дар, выкуп или залог.

В известном смысле представление о жертве лежит в основании мышления европейского человека и в том числе — в понимании права. Если религия христианства определяет менталитет европейского человека, то такие понятия, как жертва, справедливость, воздаяние, искупление, — это базовые понятия, описывающие мышление человека. Определение прав и свобод человека с необходимостью включает в себя представление о жертве, о той искупительной плате, которую человек и отдает за совершенное преступление. В том случае, если явного преступления не совершалось, мы можем говорить о жертве государству и обществу, которую платит человек за то, что общество заботится о нем и поддерживает социальный порядок. Этот социальный порядок и обеспечивает человеку реализацию его прав и свобод. Человек жертвует своей свободой и желаниями и отчуждает часть своих прав в пользу государства и социальных институтов. Проблема отчуждения и понимание жертвы тесно взаимосвязаны. Проблема отчуждения в том виде, в каком она была поставлена и решается от Маркса до Франкфуртской школы и современной философии, находит свое решение в анализе отчуждения как жертвенной платы за соци-

альные блага. Жертва признается позитивным элементом социальных отношений, а ее необходимость и конструктивный анализ становятся важными факторами идеологического и воспитательного значения. Понятие жертвы становится востребованным не только в ситуациях, когда идет речь о жертвах терроризма или тоталитарного режима и так далее, но и тогда, когда мы говорим о жертвах цивилизации, жертвах информационного общества, жертвах просвещения, жертвах либерализма и демократии. Смысловой потенциал понятия жертвы нуждается в изучении и переосмыслении. Без подобного рода позитивного переосмысления такие понятия, как долг, обязанность, аскеза, свобода, право, не могут быть четко поняты, описаны и использованы на практике.

Истоки современных представлений о природе и сущности жертвы необходимо искать в ранних архаических обществах. Первейшей синтетической социальной единицей, вокруг которой возникает общественная жизнь, по оценке В. Н. Топорова, является ритуал [18, с. 7—60]. Согласно В. Н. Топорову, культ есть обращение к сверхъестественному, а средоточием культа является жертвоприношение. В качестве жертвы приносится все лучшее и ценное, что есть в племени, общине или у индивида. В качестве знака жертва амбивалентна: она, по сути, принадлежит божеству, а телесно может потребляться членами общины. Так, например, происходит в случаях верований в родство племени с тотемным животным. При общем категоричном запрете на убийство тотема, в исключительных случаях тотем (например, медведь) убивается и ритуально поедается с целью приобщения к его сверхъестественному могуществу [20]. Даже в архаических обществах наблюдается парадоксальная двойственность жертвы, которая приносится «самой себе» через человека. Положение человека естественно: постоянная жертва тотему и регулярное приобщение к нему через жертвоприношение. Позднее такая двойственность, парадоксальность и амбивалентность жертвы принципиально разрешается либо сохранением за жертвой области сакрального и священного, либо пониманием ее как сугубо негативного феномена. Первый путь осуществляется в рамках христианского учения, второй путь связан с пониманием человека как высшей ценности.

Постепенное выделение правовых норм из религиозных запретов, табу, различного рода мифологических представлений все же не привело к полному обособлению права из сферы влияния религии. Более того, наиболее конкретные и четкие правовые предписания и механизмы были разработаны как раз внутри веры и религии, как это и произошло в Ветхом Завете.

Пророк Моисей дал Израилю не только заповедь единобожия и связанные непосредственно с ней законы, но и регламентировал жизнь человека в мельчайших подробностях. Можно утверждать, что право, как позитивное, так и естественное, происходит из религиозных законов. Для современной западной цивилизации именно библейское понимание жертвы наиболее сильно повлияло на право и такие смежные понятия, как справедливость, искупление, воздаяние, осуждение.

Именно в Ветхом Завете жертва и все, с ней связанное (символические предметы, обряд жертвоприношения, институт священства) становятся знаком Божественного Присутствия. Единобожие Израиля делает и понимание жертвы внутри этой религии объединяющей силой всей общественной жизни. Даже само наличие жертвенника символизирует присутствие Яхве. Жертва приносится с призыванием имени Бога и подношением плодов земли или животных (теляца, ягненка, козленка, птицы). Местом жертвоприношения со времени ветхозаветного царя Иосии становится только храм. Прямое религиозное жертвоприношение Богу, в том числе и с кровью животных, в сочетании с прямыми указаниями «...око за око, глаз за глаз, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу...» [7] приводят к юридическому пониманию отношения человека и Бога. Бог выступает справедливым судьей, строгим и карающим за невыполнение закона. Такое отношение к Богу, как страх, подчеркивает принудительный характер жертвы, которую приносит человек. Но подобного рода внешний формализм в условиях окружающего Израиль многобожия и политеизма был исторически оправдан. В Ветхом Завете неоднократно подчеркивается, что жертва должна совершаться с внутренним усилием и духовной чистотой. Постоянное искушение «держаться» за внешнюю обрядовость неоднократно вызывало многочисленные предупреждения со стороны пророков (Осии, Иеремии, Амона, Исаи). Без соответствующего распо-

ложения сердца жертвоприношение становится напрасным и лицемерным действием. В Ветхом Завете у пророка Исаи сказано о той жертве, которая будет отдана за всех и на пользу многих.

Такой жертвой милости становится жертва Христа. В юридическом смысле жертва Христа не противоречит ветхозаветному жертвоприношению. Христос неоднократно подчеркивал, что не нарушить он пришел закон, но исполнить. Такое соотношение исполнения закона и новой внутренней духовности, которая достигается смирением, терпимостью и прощением, наблюдается, например, в эпизоде с грешницей, нарушившей закон («взятой в прелюбодейнии»). Христос не говорит «не бросайте в нее камень», он говорит «бросьте», тем самым призывая к исполнению закона, но добавляет к этому положению внутреннее условие совести, призывающее к прощению.

Главным отличием ветхозаветной жертвы от новозаветного ее понимания становится та причина, по которой жертва совершается. Новозаветная жертва совершается не по юридическому законодательству, а «является делом любви». Меняется также и внутренний «механизм» принесения жертвы. Наряду с необходимостью исполнять закон, жертва становится свободной платой и добровольным выкупом за будущее, но не гарантированное Небесное Царствие.

Неоднозначность и сложность понимания характера новой жертвы рождает в христианской церкви и богословии отдельную дисциплину сотериологию, учение о спасении. Отцы церкви и богословы ставят и решают такие вопросы: кто приносит новозаветную жертву, кому она приносится, кто или что приносится в жертву? Например, Григорий Нисский говорит о жертве как о божественной хитрости и о том, что человеческая природа Христа была как бы приманкой на крючке Его Божества [13, с. 402]. Однако «с догматической позиции такого рода рассуждение допустимо только как метафора или образ» [13, с. 397—447] и современными учебниками богословия рассматривается сугубо как риторический прием. Данный прием хорошо отражает уже отмеченную амбивалентность жертвы, заключающуюся в том, что жертвуется действительно очень ценное, в данном случае — человеческая природа Христа.

Окончательное богословское учение о жертве Христа сформировалось только к середине XII в. на специальном Константинопольском Соборе (1156—1157). Согласно определениям Собора, Крестная Жертва приносится Господом Иисусом Христом по Его человеческой природе и приносится она Богу-Троице, а не диаволу и не людям. Важно отметить, что, принимая жертву, Бог делает это ради человеческого искупления, без всякой необходимости, исключительно из милости и любви. Казалось бы, этим проводится попытка устранить всякое юридическое понимание принятия жертвы и отношения человека и Бога. Однако юридическое понимание спасения души, а значит, и той жертвы, которую человек отдает за эту плату, продолжает существовать и развиваться, в частности, у английского схоласта Ансельма Кентерберийского.

Суть юридизма в данной проблеме сводится к тому, что грех человека оценивается и понимается юридически, как преступление, требующее определенного наказания. Основанием для юридического подхода к греху служит вера в правосудие Божие и правовой образ мышления, усвоенный в качестве «психологической предпосылки», заимствованной и развитой на почве римского юридического права. Согласно Ансельму, Бог не только может карать грешника, но и должен это делать, и эта кара является удовлетворением божественного правосудия. Жертва оказывается обязательным посредником в общении человека и Судии. На основании принесенной жертвы Судия судит и оправдывает (или не оправдывает) грешника (преступника). Объективная сторона проблемы спасения предполагает обязательное наличие выкупа за будущие блага. Даже идя по пути текстологических и филологических уточнений и истолковывая «искупление», как «избавление» [12], мы все равно вынуждены будем признать, что за будущее спасение требуется определенная жертва (взнос).

Юридически понятая догматика, безусловно, повлияла на весь социальный уклад жизни европейского человека. Союз Бога и человека оказывался не столько союзом любви и милости, сколько союзом права и закона. Крайний юридизм в западном богословии приводит к появлению протестантизма и тезису Лютера о спасении «только верой». Жертва Богу становится внутренней, свободной, но при

этом — трудно фиксируемой и мистически туманной.

В русском православном богословии в качестве ключевой на эту тему необходимо назвать работу Сергия Страгородского «Православное учение о спасении» [15]. Опираясь на многочисленные высказывания учителей и Отцов Церкви, архиепископ Сергий обосновывает противоположную юридической — «экзистенциальную» позицию на проблему спасения и воздаяния за грехи. Он полагает, что правовой строй неизбежно держится на себялюбии и выгоде, а это означает лишь внешний союз человека и Бога. Такой союз возможен в отношении государства и индивида, но не в отношении человека и Христа. Сергий отстаивает крайнюю позицию абсолютного, чистого добра и любви, которую должен проявлять человек в отношении Бога, тем самым и в отношении жертвы.

Данное учение подразумевает крайнюю степень жертвенности человека по отношению к Богу, исключая любой внешний формализм и какие-либо «гарантии» со стороны Судии. Парадоксальным образом взгляды о. Сергия перекликаются с этическими положениями И. Канта, согласно которым мы не вправе ждать от должным образом выполненного поступка какого-либо рода удовлетворения или компенсации. В противном случае данный поступок теряет статус этического. Применимо к некоему идеальному состоянию подобного рода требования правомочны, но применительно к реальной жизни, включающей и правовую регламентацию, представляются утопичными и завышенными.

Однако религиозное понимание жертвы и жертвенности в пределе способно соединить в себе как высшие проявления любви, так и формальные юридические требования праведной жизни.

В русском богословии в XX в. специально разработкой вопроса спасения и характера спасительной жертвы занимались митрополит Антоний (Храповицкий), Е. Н. Трубецкой, митрополит Серафим (Соболев), профессор В. И. Несмелов. Однако необходимо помнить, что уже киевский митрополит Илларион в «Слове о законе и благодати» [16, с. 25—40] отдает предпочтение нравственной, благодатной жертве и моральному, нравственному поведению, которые только и делают человека

свободным. При этом Илларион не противопоставляет жертву закона и жертву любви (благодати).

Богословские выводы и рассуждения находят свое подтверждение и более того — опираются на действительную, реальную церковную службу (опыт, практику), смысловым центром и ядром которой служит Литургия. Совершаемая во время церковной службы Евхаристия — «пресуществление», превращение хлеба и вина в плоть и кровь Бога есть, по сути, постоянное, длящееся во времени и истории жертвоприношение Христа. Участие человека в этом жертвоприношении через причастие и литургически, через участие в богослужении, представляет собой постоянное напоминание о необходимости жертвы как базового элемента жизни человека.

Масштабные культурно-исторические процессы, развивающиеся с эпохи Средневековья, связанные с атеизацией, десакрализацией, секуляризацией всех форм общественной жизни европейского и русского человека, приводят в настоящее время к тому, что понятие жертвы в позитивном праве, в психологии, юридических документах и административных актах рассматривается сугубо отрицательно и негативно. В современной криминалистике появляется отдельная дисциплина — виктимология, рассматривающая преступление со стороны жертвы (от латинского *victima* — жертва; в английском различают жертву *sacrifice* как благородную, добровольную и жертву *victim* как жертву преступления). В ней все, касающееся жертвы, насилия, унижения человека и причинения ему ущерба, оценивается как преступление. В специальных разделах психологии описываются т. н. «виктимы» — люди, predisposed к тому, чтобы быть жертвой. Оказывается, что жертва в каком-то смысле сама провоцирует насилие, что ответственность за агрессию в отношении «виктима» несет не только преступник, но и частично тот, кто его спровоцировал своей «виктимностью». Отсюда выводится тип жертвенного поведения как патологического, требующего корректировки, исправления и лечения. Подобного рода отношение к жертве и жертвенности в границах позитивного права, возможно, является справедливым и оправданным. Однако за ними необходимо видеть определенное представление о природе человека, его антропологию и место феномена

жертвы в этой антропологии. Человек, личность, субъект, тот, кто фактически реализует законы, вступает в правоотношения с государством, обществом или другими лицами, должен иметь в себе определенный, достаточно развитый «инстинкт закона», и представление о жертвенности в этом «инстинкте» должно присутствовать. Только на основании этого первичного закона правовой субъект может заявлять о себе и активно проявлять себя. Только на этом законном основании субъект развивается, принимая справедливые и обоснованные решения. И чтобы стать подобного рода субъектом, недостаточно быть просто человеком, например ребенком, мужчиной или женщиной. Необходимо обладать способностью к «действию» и «сопереживанию», ведь в правоотношения вступает не просто человек, а нравственное лицо. Если человек полагает, что его жизнь и права являются безусловной и абсолютной ценностью и ни в каких случаях не могут быть нарушаемы, значит, любое воздействие на этого человека внешних по отношению к его самоценности сил может быть рассмотрено как насилие, а он сам будет выступать в качестве жертвы. Таким «насилием» могут быть культурные традиции, моральные нормы, в том числе родительские обязательства, различного рода обязанности. Исключив из природы человека и его понимания представление о жертве, а следовательно, и смежные, выводимые из нее феномены, такие как сострадание, участие, забота, мы в итоге получаем «абстрактного», «чистого субъекта», обладающего формальными правами только лишь в силу того, что он биологически относится к роду *homo sapiens*.

Фиксируя в XX в. потерю внутри самого феномена жертвы и жертвенности сакрального, священного смысла, а отсюда и рассмотрение этого феномена как сугубо негативного и страдательного [1; 2], мы наблюдаем всплеск этнографических и антропологических исследований, связанных с изучением архаических ритуалов и поиском в них места именно жертве. Эти исследования связаны с именами Д. Фрезера [20], М. Мооса [9], В. Тернера [17], М. Годелье [5], Р. Отто [10] и в первую очередь — с именем франко-американского культуролога и литературоведа Рене Жирара. В работе «Насилие и священное» [6] Жирар предлагает теорию, согласно которой всякое насилие в обществе превращается в са-

кральную жертву. Происходит ритуальная трансформация всякого «козла отпущения» (младенца, раба, чужестранца, пленника, короля) в священный предмет поклонения. Вокруг жертвы общество консолидируется. С ее помощью на разрушительные силы и агрессивные намерения всех наброшена до какого-то времени сдерживающая цепь. Жертву, с одной стороны, «жалко», но в жертвоприношении принимало участие большинство, поэтому все виновны, а значит, и объединены.

Жирар исходит из положения о том, что человеческое желание всегда бессознательным образом желает тот же предмет, который желают и другие. В пределе — этим желаемым предметом является бытие целиком. Таким образом, завладеть этим бытием возможно либо через насилие, натываясь на желание другого, либо через подчинение. Насилие, не имеющее конкретного фиксированного предмета, на который оно было бы направлено, в итоге выплескивается на незащитную жертву. Жертва, в свою очередь, приобретает со временем черты и свойства сакрального и священного.

Концепция Жирара очевидно связана с психоанализом и ницшеанской философией, однако помимо этого влияния Жирар фиксирует действительно актуальную для сегодняшнего времени идею, а именно он указывает на то, что современному человеку в культуре не хватает сакрального, жертвенного, трансцендентного. Жирар приходит к выводу о том, что все законы, функционирующие в обществе, созданы и придуманы людьми, но когда дело касается кары, то будет большим преувеличением приписать её только людям, и уж точно никаким юридическим нормам она не будет соответствовать (эту идею развивает Д. Агамбен и доводит её до апории). Оказывается, что, разоблачая механизм появления священной жертвы, человек вновь сталкивается со священным, но уже в форме насилия, и знание о нем не спасает от его проявления. А поскольку насилие проявляется вновь и вновь, постольку механизм сакрализации жертвы насилия продолжает самовоспроизводиться. В итоге такие катаклизмы, как войны, революции, геноцид, теракты, рассмотренные с позиции Жирара, приобретают характер социальных жертвоприношений и таким «превращенным», иррациональным образом вновь делают проблему жертвы актуальной для нынешней цивилизации.

Важно подчеркнуть зависимость любой характеристики человека, его свойств и качеств, например свободы, права, ответственности, от целостного представления о человеческой природе. Иными словами, анализируя человека в его проявлениях, необходимо помнить о том, что есть человеческая личность, каковы ее достоинства, честь, в чем заключена ее свобода. Через эти качества личность раскрывается, высвечивается ее сущность, ее предельная характеристика.

Заключение

Первоначально, в дохристианскую и христианскую эпоху, жертва понималась исходя из сакрального, священного. Нужно было принести жертву Богу, сверхъестественным силам, чтобы быть услышанным и оправданным. Юридический и нравственный аспекты здесь были тесно переплетены. Позднее, когда смысл жертвы становится негативным («с какой стати я должен чем-то жертвовать?» или «в чём основания жертвы?») и под жертвой понимается исключительно страдательный субъект, этот сакральный смысл переходит на человека. Так происходит, ибо жертва все равно приносится (через насилие, отчуждение), а следовательно, необходим субъект, принимающая сторона, который ее принимает. Таким субъектом становится человек, который внешне, юридически отказывается быть жертвой, но по сути жертвует всем ради своих прав и свобод, в том числе и правом быть самим собой, обладать целостной природой. Амбивалентность жертвы сохраняется, но она уже не есть добровольный дар, а лишь неизбежная обязанность. Таким образом, оказывается, что, идя по пути увеличения и «изобретения» новых прав, человек рискует потерять свою свободу, самое ценное, что у него есть, через что он и определяется в качестве человека.

1. Агамбен Д. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь / ред. Д. Новиков ; пер. О. Дубицкая, М. Велижев, И. Левина и др. М. : Европа, 2011. 256 с. URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=128615> (дата обращения: 18.07.2019).

2. Агамбен Д. Homo sacer. Чрезвычайное положение / ред. Л. Воропай ; пер.

О. Дубицкой, М. Велижева, И. Левиной и др. М. : Европа, 2011. 148 с. URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=128583> (дата обращения: 18.07.2019).

3. Барт Р. Миф как похищенный язык. Миф сегодня. Мифологии // Р. Барт. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М. : Прогресс, 1989. 616 с.

4. Бодрийяр Ж. Система вещей. М. : Рудомино. 1995. 173 с.

5. Годелье М. Загадка дара. М. : Восточная литература, 2007. 295 с.

6. Жирар Р. Насилие и священное. 2-е изд., испр. М. : Новое литературное обозрение, 2010. 448 с.

7. Книга Исход. Глава 21, стихи 24—25 // Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового завета. М., 1991. 1371 с.

8. Мировые культуры и ритуалы. Могущество и сила древних / сост. Ю. А. Матюхина. М. : Рипол-Классик, 2011. 304 с. URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=58240> (дата обращения: 18.07.2019).

9. Моос М. Социальные функции священного // М. Моос. Избранные произведения. СПб. : Евразия, 2000. 448 с.

10. Отто Р. Священное. СПб. : Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. 272 с.

11. Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. Вып. 1 / ред. А. И. Пономарев. СПб. : Тип. С. Добродеева, 1894. 198 с. URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=99525> (дата обращения: 18.07.2019).

12. Преображенский Г. М. Этика разделенного опыта. СПб. : Алетейя, 2013. 220 с. URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=135744> (дата обращения: 18.07.2019).

13. Давыденков О. Догматическое богословие. М. : Изд-во ПСТГУ. 2013. 622 с.

14. Сахаров А. Н. История России с древнейших времен до конца XVI века : сб. ст. М. : Директ-Медиа, 2014. 176 с. URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=233485> (дата обращения: 18.07.2019).

15. Сергей Страгородский. Православное учение о спасении. 2-е изд. Казань, 1898. 264 с.

16. Илларион. Слово о законе и благодати // Хрестоматия по древнерусской литературе / сост. М. Е. Фёдорова, Т. А. Сумникова. 4-е изд. М. : Высшая школа, 1994. С. 25—40.

17. Тернер В. Символ и ритуал. М. : Наука, 1983. 227 с.

18. Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в

фольклорных и раннелитературных памятниках. М. : Наука, 1988. С. 7—60.

19. Топоров В. Н. Мировое дерево. Универсальные знаковые комплексы. Т. 2. М. : Рукописные памятники Древней Руси, 2010. 508 с. URL: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=213180> (дата обращения: 18.07.2019).

20. Фрезер Д. Д. Золотая ветвь: исследование магии и религии. 2-е изд. М. : Политиздат. 1983. 703 с.

References

1. Agamben G. (2011) *Suverenaya vlast i golaya zhizn*. Moscow, Europa Publ., 256 p. [in Rus].

2. Agamben G. (2011) *Homo sacer. Chrezvichayinoe pologenie*. Moscow, Europa Publ., 148 p. [in Rus].

3. Barthes R. (1989) *Mif kak pohishenyi yazyk. Mif segodnya. Mifologii* // R. Barthes. *Izbrannye raboti. Semiotika. Poetika*. Moscow, Progress Publ., 616 p. [in Rus].

4. Baudrillard J. (1995) *Sistema veschey*. Moscow, Rudomino Publ., 175 p. [in Rus].

5. Godelyie M. (2007) *Zagadka dara*. Moscow, Vostochnaya literatura Publ., 295 p. [in Rus].

6. Zhirard R. (2010) *Nasilie i svyashennoe*. Moscow, Novoe literatyrnoe obozrenie Publ., 448 p. [in Rus].

7. *Kniga Ishod. Glava 21, stihy 24—25 // Bible. Knigi Svashennogo pisaniya Starogo i Novogo Zaveta*. Moscow, 1371 p. [in Rus].

8. *Mirovie kulti i rituali. Mogushestvo I sila drevnih* (2011). Moscow, Ripol-Klassik Publ., 304 p. Available at: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=58240>, accessed 18.07.2019 [in Rus].

9. Moos M. (2000) *Sozialnie funkzii svyashennogo* // M. Moos. *Izbrannye proizvedeniya*. St. Petersburg, Evraziya Publ., 448 p. [in Rus].

10. Otto R. (2008) *Svyashennoe*. St. Petersburg, St. Petersburg university Publ., 272 p. [in Rus].

11. *Pamyatniki drevne-russkoy zerkovnoy chitelnoy literaturi* (1894). St. Petersburg, Tipografiya S. Dobrodeeva Publ., 198 p. Available at: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=9952>, accessed 18.07.2019 [in Rus].

12. *Preobrazenskiy G.M. (2013) Etika rasdelennogo opita*. St. Petersburg, Aleteya Publ., 220 p. Available at: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=135744>, accessed 18.07.2019 [in Rus].

13. Davidenkov O. protoierey (2013). Dogmaticheskoe bogoslvie. Moscow, Isdatelstvo PSTGU Publ., 622 p. [in Rus].

14. Saharov A.N. (2014) Istoriya Russia s drevneyshih vremen do konza XVI veka. Moscow, Direct-Media Publ., 176 p. Available at: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=233485>, accessed 18.07.2019 [in Rus].

15. Sergiy Stragorodskiy (1898). Pravoslavnoe ychenie o spasenii. Kazan, 264 p. [in Rus].

16. Illarion (1994). Slovo o zakone i blagodati // Hrestomatia po drevnerusskoy literature. Moscow, Visshya shkola Publ., pp. 25—40 [in Rus].

17. Turner V. (1983) Simvol i ritual. Moscow, Nayka Publ., 227 p. [in Rus].

18. Toporov V.N. (1988) O rituale. Vvedenie v problematiku // Arhaicheskij ritual v folklornih i ranneliteraturnih pamatnikah. Moscow, Nayka Publ., pp. 7—60 [in Rus].

19. Toporov V.N. (2010) Mirovoe derevo. Universalnie znakovie kompleksi. Vol. 2. Moscow, Rukopisnie pamyatniki Drevney Rusi Publ., 508 p. Available at: <http://biblioclub.ru/index.php?page=book&id=213180>, accessed 18.07.2019 [in Rus].

20. Frezer J.G. (1983) Zolotaya vetv. Issledovanie magii i religii. Moscow, Politizdat Publ., 703 p. [in Rus].

For citing: Chernov L.S., Pogorelskaya E.Yu. The origins of social and legal understanding of the concept "sacrifice" // Socium i vlast' 2019. № 4 (78). P. 7—15.

UDC 101.3

THE ORIGINS OF SOCIAL AND LEGAL UNDERSTANDING OF THE CONCEPT "SACRIFICE"

Leonid S. Chernov,

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Ural Institute of Management, Associate Professor of the Department Chair of Philosophy and Political Sciences
Cand. Sc. (Philosophy), Associate Professor.
The Russian Federation, 620144, Yekaterinburg, ulitsa 8 Marta, 66.
E-mail: leon-chernov@yandex.ru

Elena Yu. Pogorelskaya,

Humanitarian University, Associate Professor of the Department Chair of Social-cultural Service and Tourism,
Cand. Sc. (Philosophy).
The Russian Federation, 620049, Yekaterinburg, ulitsa Zheleznodorozhnikov, 3.
E-mail: schreibigus@mail.ru

Abstract

The purpose of the article is to analyze the semantic origins of the concept "sacrifice" which is an expression of an important factor of a European's social life; both traditional and modern. The analytical method of research is based on historical and religious material, on works of an anthropological and phenomenological religion. The extensive historical and bibliographic material as a result proves the proposition that the concept of sacrifice and sacrificial not only substantiated traditional classical Christian civilization, but continues to influence modern society even if the problem is externally considered from the legal, psychological aspects or fixed to be resolved. The general conclusion consists in rethinking the in-depth understanding of the concept of sacrifice and the ability to resist the manipulation of this concept as regards the human being.

Key concepts:

sacrifice,
self-sacrifice,
redemption,
right,
sacred,
gift.

Для цитирования: Руденкин Д. В.
Интернет-зависимость российской молодежи:
миф или реальность? // *Социум и власть*. 2019. № 4 (78). С. 16—28.

УДК 316.776

ИНТЕРНЕТ-ЗАВИСИМОСТЬ РОССИЙСКОЙ МОЛОДЕЖИ: МИФ ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ?¹

Руденкин Дмитрий Васильевич,
Уральский федеральный университет
им. первого Президента России Б. Н. Ельцина,
доцент кафедры интегрированных
маркетинговых коммуникаций и брендинга,
кандидат социологических наук
Российская Федерация,
620002, г. Екатеринбург, ул. Мира, д. 19.
E-mail: d.v.rudenkin@urfu.ru

Аннотация

В статье подвергается эмпирической проверке распространенное в научной литературе предположение о формировании у представителей современной российской молодежи интернет-зависимости. Автор отмечает, что несмотря на большое число и разнообразие российских исследований в этой области, истинная распространенность интернет-зависимости среди молодых россиян вызывает определенные сомнения. Проблема в том, что та исследовательская практика, которая сложилась в России, нередко строится на допущении, что о наличии у молодежи интернет-зависимости может

говорить сама привычка молодых людей проводить в Интернете значительное время. Полемизируя с таким подходом, автор стремится прояснить точное понимание интернет-зависимости и проверить, насколько ее признаки прослеживаются в реальном интернет-поведении современной российской молодежи. В ходе теоретико-методологического анализа автор проясняет те признаки, которые могут быть характерны для человека с интернет-зависимостью. Обращаясь к материалам собственного социологического опроса среди молодежи г. Екатеринбурга (N = 1766), автор проверяет, в какой степени эти свойства могут прослеживаться в реальном интернет-поведении молодых людей. Ключевой вывод статьи — в том, что рассуждения о существовании устойчивой интернет-зависимости российской молодежи несколько преувеличены. Многие из молодых россиян действительно стали активными пользователями Интернета и проводят в нем много времени. Тем не менее явных и очевидных признаков патологической неспособности обойтись без Интернета у большинства из них нет.

Ключевые понятия:

Интернет,
интернет-зависимость,
информационное общество,
молодежь,
социологический опрос.

¹ Исследование выполнено в рамках реализации проекта, поддержанного грантом РФФИ (проект № 16-29-09512).

Введение

Даже поверхностный анализ актуальной научной литературы показывает, что тема интернет-зависимости молодежи становится одной из наиболее популярных в российских ювенологических исследованиях. Концептуальные работы таких авторов, как А. Г. Соломонова и Д. А. Данилов [13], О. В. Зарецкая [5], И. В. Лысак [9], показывают, что отечественные исследователи не только проявляют выраженный интерес к зависимости молодежи от Интернета, но и разрабатывают собственные подходы к анализу этого явления. А многочисленные эмпирические исследования (представленные, например, в работах Е. Г. Гайнцева [4], М. Б. Колесниченко и В. В. Колупаевой [6], Д. Г. Кулиной [8] и других) говорят о том, что отечественной социально-гуманитарной наукой накоплен значительный объем данных, которые могут использоваться для описания проявлений интернет-зависимости молодых людей и прояснения причин, по которым она формируется. Иначе говоря, существование интернет-зависимости российской молодежи принимается в отечественной науке как объективный факт и становится объектом довольно многочисленных и тематически разнообразных исследований. Вместе с тем, несмотря на большое число и тематическую многогранность подобных исследований, существует еще довольно много вопросов об интернет-зависимости российской молодежи, ясного понимания которых пока не сложилось. И один из ключевых таких вопросов заключается в том, насколько корректной является сама постановка вопроса об интернет-зависимости нынешних молодых россиян? Устоявшаяся практика исследований строится на допущении существования такой зависимости и нацелена на понимание причин ее формирования и типических симптомов. Но правы ли мы, когда утверждаем, что такая зависимость в принципе существует?

С одной стороны, причины, по которым российская социально-гуманитарная наука так настойчиво ставит вопрос об интернет-зависимости молодежи, лежат на поверхности. Актуальные исследования показывают, что нынешние представители российской молодежи, годы взросления которых пришлись на период стремительной цифровизации общества, гораздо сильнее прежних поколений привыкли пользоваться Интернетом и ежедневно используют его для решения множества задач. Они начинают пользоваться Интернетом рано: впервые

заходя в виртуальное пространство еще в 4—5 лет, многие из них уже к 10—11 годам привыкают делать это ежедневно¹. В итоге доля активных пользователей Интернета среди россиян в возрасте 18—24 лет, по оценкам аналитиков, уже сейчас превышает 90 % и склонна к росту [11, с. 22]. И молодые россияне не просто посещают Интернет каждый день, но и привыкли использовать его сразу во многих направлениях. Более 70 % из них регулярно используют Интернет для банковских операций и покупок², 65 % предпочитают узнавать из него новости³, а не менее 40 % любят проводить в нем свое свободное время⁴. В своих прежних работах мы отмечали и еще одну тенденцию: Интернет постепенно становится для большинства российской молодежи более привлекательным инструментом общения, чем личные встречи или телефонные разговоры [12, с. 46]. Интернет очень органично вплетен в ту повседневную реальность, которая привычна большинству российской молодежи. Поэтому с морально-этических позиций вполне понятно, почему многие исследователи высказывают беспокойство и рассуждают о формировании у российской молодежи зависимости от Интернета.

С другой стороны, не вполне понятно, корректны ли подобные рассуждения об интернет-зависимости российской молодежи с формальных и методологических позиций. Сам термин «зависимость» довольно сложный, и он требует деликатного обращения. В рамках психологических исследований зависимость чаще всего определяется как некое навязчивое желание человека повторять определенный паттерн поведения даже в том случае, если воспроизводство этого паттерна препятствует его нормальной жизни [10, с. 6]. Соответственно, если мы говорим о формировании интернет-зависимости у представителей некой социальной группы, то фактически мы подразумеваем, что представители этой группы патологически не способны отказаться

¹ Детский Рунет — 2018 : отраслевой доклад. URL: <https://internetinstitute.ru/detskii-runet-2018-otraslevoi-doklad> (дата обращения: 12.08.2019).

² Цифровизация услуг в России: уже на пороге : опрос // ВЦИОМ. URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=9667> (дата обращения: 12.08.2019).

³ Интернет против телевидения: битва продолжается : опрос // ВЦИОМ. URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=116190> (дата обращения: 12.08.2019).

⁴ А на досуге мы танцем буги-вуги? : опрос // ВЦИОМ. URL: <https://wciom.ru/index.php?id=236&uid=116559> (дата обращения: 12.08.2019).

от постоянного активного использования Интернета даже в ситуации, когда это создает для них какие-то объективные сложности [3]. Большой уверенности в том, что подобное описание применимо ко многим представителям российской молодежи, у нас нет. Действительно, актуальные исследования показывают, что российская молодежь привыкла активно пользоваться Интернетом и решать с его помощью многие повседневные задачи. Но достаточно ли этого для того, чтобы говорить о существовании у ее представителей именно зависимости, то есть, по сути, навязчивого желания пользоваться Интернетом даже вопреки тем сложностям, которые это может создать? Неясность ответа на этот вопрос и заставляет нас сомневаться в корректности рассуждений об интернет-зависимости молодых россиян.

В итоге можно говорить о том, что устоявшаяся практика исследований интернет-зависимости российской молодежи осложнена базовым методологическим противоречием. Многочисленные и тематически разнообразные исследования в этой области опираются на допущение, что многим молодым россиянам свойственно проявлять навязчивое стремление к использованию Интернета и неспособность отказаться от него в повседневной жизни. Но одновременно с этим обоснованность этого допущения вызывает сомнения. В данной работе мы намерены сделать один из шагов к преодолению этого противоречия. Обращаясь к материалам собственного социологического исследования, мы проследим особенности интернет-поведения современной российской молодежи для того, чтобы оценить, насколько обоснована постановка вопроса о существовании у ее представителей интернет-зависимости.

Проблема интернет-зависимости в научной литературе

Концептуально вопрос о том, существует ли у российской молодежи интернет-зависимость, во многом упирается в то, какой именно смысл мы вкладываем в само это понятие. Выше мы уже отмечали: в наиболее общем виде под интернет-зависимостью можно понимать патологическую неспособность человека отказаться от использования Интернета даже в той ситуации, когда это создает явные сложности в его жизни. Собственно, именно на такое понимание интернет-зависимости и опираются многие из тех исследований, которые проводились в последние годы в России. Однако пробле-

ма в том, что это довольно расплывчатое и эмпирически гибкое понимание. Что именно мы можем понимать под неспособностью человека отказаться от использования Интернета? Можем ли мы говорить о том, что человек неспособен отказаться от использования Интернета просто потому, что он привык проводить в виртуальном пространстве значительное время? Или же такая зависимость должна иметь какие-то иные, более глубокие и системные проявления, чем обычная привычка проводить в виртуальном пространстве много времени? Сложности с пониманием интернет-зависимости представителей молодежи (как, вероятно, и любых других людей) возникают потому, что ясный и общепризнанный ответ на эти вопросы в социально-гуманитарной науке пока отсутствует.

Собственно, та практика исследований молодежи, которая устоялась в России, часто (хотя и не всегда) тяготеет к довольно упрощенному пониманию зависимости от Интернета. Ревизия тех подходов, которые применялись в российской исследовательской практике, показывает, что интернет-зависимость молодежи, в понимании ряда отечественных авторов, заключается в том, что молодые люди привыкли проводить много времени в Интернете. Мы прослеживаем такое понимание в работах таких авторов, как М. Р. Арпентьева [1], И. П. Куликова [7], Т. В. Федченко, А. И. Квасенко [14] и др. Исследователи высказывают разные точки зрения по поводу того, какая интенсивность времени, проводимого в Интернете, говорит о существовании зависимости. Но сама идея о том, что привычка проводить в Интернете много времени свидетельствует именно в пользу существования такой зависимости, прослеживается в российских исследованиях отчетливо. Нам хотелось бы воздержаться в данном случае от каких-то излишне смелых обобщений и утверждений, будто вся российская наука привыкла видеть признаки интернет-зависимости молодежи исключительно в том, что молодые люди привыкли тратить значительное время на посещение Интернета. Однако все же заметно, что такое представление о сущности интернет-зависимости не только распространено в российской социально-гуманитарной науке, но и ложится в основу многих конкретных исследований молодежи.

При этом анализ актуальных зарубежных исследований показывает, что социологи из стран Европы и Америки не склонны видеть признаки интернет-зависимости молодежи в

самом факте ее активного вовлечения в интернет-коммуникацию. Результаты недавних исследований говорят о том, что европейская и американская молодежь пользуется Интернетом едва ли не более активно, чем российская [16] и часто тоже склонна относиться к нему как к главному источнику информации [28]. Тем не менее зарубежные исследователи относительно редко пишут об интернет-зависимости молодежи и скорее фокусируются на изучении тех возможностей, которые открывает привычка молодых людей активно пользоваться Интернетом. В научной литературе часто встречаются описания исследований, которые посвящены возможностям применения Интернета для работы с общественным мнением молодежи, причем в разных направлениях: для популяризации здорового образа жизни [17], улучшения качества образования [22], повышения гражданской культуры [23] и для решения целого ряда других задач. Конечно, нельзя сказать, что вопрос об интернет-зависимости молодежи в зарубежных исследованиях не ставится вообще — работы в этой области есть [27]. Но популярность и актуальность этой темы для исследователей отходят на второй план. Социологи чаще всего говорят именно о привычках использования Интернета представителями молодежи и довольно редко рассматривают эти привычки как признак зависимости.

Здесь надо отметить, что обоснованность отождествления высокой интернет-активности человека с наличием у него зависимости от Интернета вызывает сомнения и с точки зрения теории. Характерно, что в актуальных теоретических работах нередко высказывается мысль, что современные общественные реалии превращают привычку проводить много времени в Интернете из девиации в норму. Этот тезис напрямую обозначен, например, в работе австралийских социологов Н. Джонсона и Х. Кин, которые полагают, что реалии цифрового общества изначально вынуждают человека или проводить много времени в Интернете, или оказаться за бортом многих важных для себя процессов [20]. И надо признать, что логика в такой постановке вопроса действительно есть. Современный человек вынужден проводить в Интернете много времени в условиях активного внедрения информационных технологий в общественную реальность, что меняет привычные социальные процессы, вызывая их перемещение в виртуальное пространство [15]. Актуальные исследования показывают, что в Интернет все активнее перемещаются многие привыч-

ные для человека процессы: обучение [29], работа [19], политическая активность [26], общение [24] и даже поиск друзей и любви [25]. Поэтому фактически можно сказать, что слабое вовлечение в использование Интернета для человека в современных реалиях часто равноценно добровольной изоляции от многих важных сторон жизни. И та исследовательская практика, которая сложилась в других странах, говорит о том, что зарубежные социологи действительно не склонны усматривать какую-то патологию в том, что люди активно пользуются Интернетом.

В целом, как мы полагаем, в современной социально-гуманитарной науке устоялось представление о том, что интернет-зависимость — широкое и многогранное явление, которое не следует отождествлять с обычной склонностью человека проводить в Интернете значительное время. Вероятно, в силу определенной новизны темы и некоторого консерватизма отдельных авторов, российская наука пока бывает склонна как раз к отождествлению значительного времени, которое человек проводит в Интернете, с наличием у него зависимости от Интернета. Но в целом такое понимание является аналитически уязвимым и имеет в науке довольно малое распространение. Актуальные зарубежные исследования строятся на рассмотрении интернет-зависимости как сложного и глубокого явления, проявления которого могут выходить далеко за пределы обычной привычки пользоваться Интернетом каждый день и проводить в нем значительное время.

В научной литературе высказывались разные точки зрения на то, какие это могут быть проявления. Например, К. Янг считала, что интернет-зависимость предполагает склонность человека подменять реальные формы социальной активности их виртуальным суррогатом в Интернете [30]. Другой исследователь, Д. Кардефельт-Винтхер, отмечал, что одно из ключевых проявлений зависимости от Интернета — эмоциональная деформация: Интернет начинает рассматриваться человеком как главный источник положительных эмоций [21]. Получил определенное распространение и подход, который формулировал в своих трудах М. Гриффитс: согласно его логике, типичское проявление интернет-зависимости — стремление человека к использованию Интернета в тех ситуациях, которые сами по себе этого не требуют [18]. Разумеется, мы не ставим себе амбициозной цели перечислить все подходы к описанию интернет-зависимости, сложившиеся в социально-

гуманитарной науке. Решение столь глобальной задачи вывело бы нас далеко за пределы того объема, который уместен для жанра научной статьи. Однако даже краткий обзор актуальных теоретических работ показывает, что в понимании интернет-зависимости есть некоторые сложности. Признавая, что интернет-зависимость является сложным и многогранным явлением, которое не следует отождествлять с обычной привычкой регулярно пользоваться Интернетом, наука тем не менее не имеет устоявшегося представления о тех частных проявлениях, которые могут быть свойственны такой зависимости.

Вероятно, один из наиболее комплексных подходов к пониманию интернет-зависимости был представлен в недавней работе С. Н. Варламовой, Е. Р. Гончаровой и И. В. Соколовой. Авторы дистанцируются от того узкого подхода к пониманию интернет-зависимости, который часто прослеживается в отечественных исследованиях и о котором мы подробно рассуждали выше. В своем исследовании они подчеркивают, что интернет-зависимость нельзя отождествлять с обычной привычкой проводить много времени в Интернете, и настаивают на необходимости более глубокого определения. Собственно, интернет-зависимость в их работе определяется как *«негативное социальное явление, характеризующееся чрезмерным временем нахождения пользователя в Интернете вне рамок рабочих/учебных задач, а также эмоциональной зависимостью от пользования сетью, приводящей к отрицательным трансформациям социальных связей пользователя и существенному ухудшению его образа и качества жизни»* [2, с. 168]. На наш взгляд, предложенное ими определение оказалось не только комплексным, но и перспективным для использования в эмпирическом анализе. Поэтому далее мы будем опираться именно на такое понимание интернет-зависимости.

Безусловно, понимание интернет-зависимости, предложенное в работе С. Н. Варламовой, Е. Р. Гончаровой и И. В. Соколовой, может иметь некоторые аналитические уязвимости и подвергаться определенной критике. Выше мы уже отмечали, что взгляды социально-гуманитарной науки на суть интернет-зависимости сейчас очень разрознены. И очевидно, что в условиях настолько сильных расхождений во взглядах этому определению (как и любому иному) сложно претендовать на универсальность и окончательность. Понимая это, мы признаем, что интернет-зависимость может быть опреде-

лена и как-то иначе, чем это предлагают С. Н. Варламова, Е. Р. Гончарова и И. В. Соколова. Но мы полагаем, что предложенное ими определение обладает значительной эвристической ценностью и будет плодотворной базой для того исследования интернет-зависимости российской молодежи, которое мы задумали.

Привлекательность этого подхода к описанию интернет-зависимости — не только в том, что авторы настаивают на принципиальной невозможности сводить это явление к привычке проводить много времени в Интернете. Сама логика предложенного определения эмпирически конкретна: в нем отражены сразу несколько частных признаков, по наличию или отсутствию которых можно судить о формировании интернет-зависимости. Непосредственно из определения можно выделить следующие признаки: склонность проводить в Интернете значительное время; избыточное нахождение в Интернете вне рамок рабочих и учебных задач; эмоциональная зависимость, способная приводить к трансформации социальных связей. Более того, авторы провели апробацию своего определения в ходе собственного эмпирического исследования, тем самым показав работоспособность этих индикаторов.

Иными словами, опираясь на подход, предложенный С. Н. Варламовой, Е. Р. Гончаровой и И. В. Соколовой, мы получаем возможность перевести на эмпирический уровень умозрительные дискуссии о наличии или отсутствии у российской молодежи интернет-зависимости. Фактически для того, чтобы понять, существует ли такая зависимость, нам нужно лишь провести эмпирическую диагностику и выяснить, присущи ли российской молодежи те признаки интернет-зависимости, о которых шла речь выше.

Ниже мы расскажем о результатах такой эмпирической диагностики.

Методология исследования

Эмпирической базой, на которой мы будем основывать свой анализ, стали данные социологического опроса, проведенного нами в 2018 г. среди молодежи г. Екатеринбурга.

Опрос был реализован в форме раздаточного анкетирования в первой половине 2018 г. и стал одной из частей проекта «Интернет как инструмент формирования психологической готовности молодежи к экстремистскому поведению», который выполняется на базе Уральского государственного педагогического университета.

Ключевой целью опроса было выявление закономерностей Интернет-поведения российской молодежи, которые могут делать ее уязвимой перед экстремистским контентом, распространяемым в виртуальном пространстве. Поэтому при реализации опроса был собран значительный объем данных, на основе которых можно судить как о закономерностях поведения молодых людей, так и о факторах, от которых они зависят. Соответственно, материалы данного опроса удобны для диагностики у молодежи интернет-зависимости. Данные, собранные в ходе этого опроса, многогранно раскрывают тенденции Интернет-поведения молодых людей, поэтому по ним можно относительно достоверно судить о наличии или отсутствии тех признаков интернет-зависимости, о которых шла речь выше.

Всего в ходе исследования были опрошены 1766 представителей молодежи города в возрасте 18—24 лет. В основе их отбора лежала квотная модель выборки, которая базировалась на критериях пола, возраста и района проживания молодых людей. Размеры квот были определены с опорой на официальные статистические данные о половозрастной структуре населения города на январь 2018 г.

Данные, собранные в ходе анкетирования, были обработаны в статистической программе Vortex 8.0.

Результаты исследования и обсуждение

Анализ данных, собранных в ходе опроса, позволяет сделать несколько примечательных выводов об особенностях интер-

нет-поведения молодых и их возможной зависимости от Интернета. Для соблюдения цельности работы при характеристике результатов анализа мы последовательно остановимся на выраженности в интернет-поведении молодых людей каждого из признаков зависимости от Интернета, упоминавшихся выше: склонности проводить в Интернете значительное время; избыточного нахождения в Интернете вне рамок рабочих и учебных задач; эмоциональной зависимости.

Начнем с интенсивности времени, которое молодежь проводит в Интернете. Анализ показывает, что в целом молодые люди действительно склонны пользоваться Интернетом регулярно и проводить в нем значительное время. 97,2 % опрошенных заходят в Интернет каждый день, причем в среднем они тратят на его посещение не менее 3 часов ежедневно. Структура того времени, которое они проводят в Интернете, довольно неоднородна (табл. 1). Есть сайты, которые молодые люди посещают ощутимо чаще, чем другие: те же социальные сети, например, явно становятся более посещаемыми ресурсами, чем учебные сайты или видеохостинги. Но при этом нельзя сказать, что существуют какие-то разновидности сайтов, которые молодые не посещаются вовсе. В целом видно, что активность молодежи в использовании Интернета регулярна и довольно велика. Примечательно, что такие интенсивность и регулярность использования Интернета в молодежной среде, вероятно, обладают относительно универсальным характером: анализ говорит о том, что ответы опрошенных на соответствующие вопросы крайне мало зависят от их пола,

Таблица 1

Структура времени, которое опрошенные проводят в Интернете (% от числа ответивших)

| Сайты | Проводимое время | | | | | Итого |
|----------------------------|------------------|----------|-----------|------------|----------------|-------|
| | Менее 1 часа | 1—3 часа | 3—6 часов | 6—10 часов | Более 10 часов | |
| Новостные сайты | 44,5 | 15,4 | 8,3 | 8,0 | 23,7 | 100,0 |
| Социальные сети | 11,1 | 22,5 | 32,5 | 22,6 | 11,3 | 100,0 |
| Учебные / научные сайты | 26,4 | 28,1 | 16,6 | 18,2 | 10,6 | 100,0 |
| Игровые сайты | 51,9 | 6,8 | 11,3 | 7,1 | 22,9 | 100,0 |
| Интернет-магазины | 76,5 | 17,5 | 4,9 | 0,6 | 0,5 | 100,0 |
| Видео-хостинги | 53,3 | 22,4 | 16,7 | 4,1 | 3,6 | 100,0 |
| Биржи и сайты с вакансиями | 80,4 | 10,2 | 6,8 | 1,2 | 1,3 | 100,0 |

образования, семейного положения и иных социально-демографических атрибутов. По сути, это говорит о том, что регулярность и интенсивность использования Интернета в равной степени характерны если не для всех молодых людей, то как минимум для явного большинства.

Иными словами, если бы мы придерживались упрощенного понимания интернет-зависимости и отождествляли ее с обычной привычкой проводить в Интернете значительное время, этих данных уже было бы достаточно для того, чтобы сказать, что большинство опрошенных молодых людей зависимы от Интернета. Так, в упомянутой работе С. Н. Варламовой, Е. Р. Гончаровой и И. В. Соколовой звучал тезис, что нахождение в Интернете более 3 часов в день чисто технически возможно рассматривать как критерий зависимости, пусть и слабой [2, с. 172]. Поэтому полученные данные вполне могли бы дать нам почву для подобных рассуждений: например, склонность трети опрошенных не менее 6 часов ежедневно тратить на социальные сети давала бы основания для утверждения именно о существовании у них зависимости. Тем не менее, этот вывод был бы слишком поверхностным и даже спекулятивным. Граница в 3 часа признавалась условной и самими С. Н. Варламовой, Е. Р. Гончаровой и И. В. Соколовой, поэтому они и предлагали брать во внимание не только время, которое человек проводит в Интернете, но и другие параметры. Сама по себе привычка проводить в Интернете много времени примечательна, но она не доказывает наличия зависимости. Для того чтобы понять, существует ли у человека интернет-зависимость, необходимо учитывать то, как именно он проводит вре-

мя в виртуальном пространстве. Поэтому остановим внимание на том, характерны ли для молодых людей два других признака зависимости: избыточное нахождение в Интернете вне рамок рабочих и учебных задач и эмоциональная зависимость

О том, что опрошенные склонны находиться в Интернете не только ради решения рабочих и учебных задач, можно судить уже по структуре времени, которое они проводят в Интернете. Очевидно, что учебные и научные сайты посещаемы, но молодые люди проводят на них заметно меньше времени, чем в социальных сетях или на сайтах новостей. То же самое можно сказать и про сайты с вакансиями: какая-то аудитория у них, безусловно, есть, но в общей структуре времени, которое молодые люди проводят в Интернете, они имеют довольно второстепенную роль. Столь своеобразная структура времени сама по себе говорит о том, что молодым людям часто свойственно использовать Интернет далеко не только для решения функциональных задач, связанных с обучением или работой.

Однако еще более показательны ответы, которые они дают на прямой вопрос: «Ради чего Вы чаще всего заходите в Интернет?» (рис. 1). Здесь примечательны как минимум два обстоятельства. Во-первых, характерно, что в среднем каждый из опрошенных назвал как минимум пять ответов на этот вопрос: это означает, что для большинства из них использование Интернета имеет многогранные причины, не сводимые к какому-то одному очевидному основанию. Во-вторых, заметно, что мотивация использования Интернета у большинства молодых людей связана с гедонистическими практиками, а не с выполнением каких-то

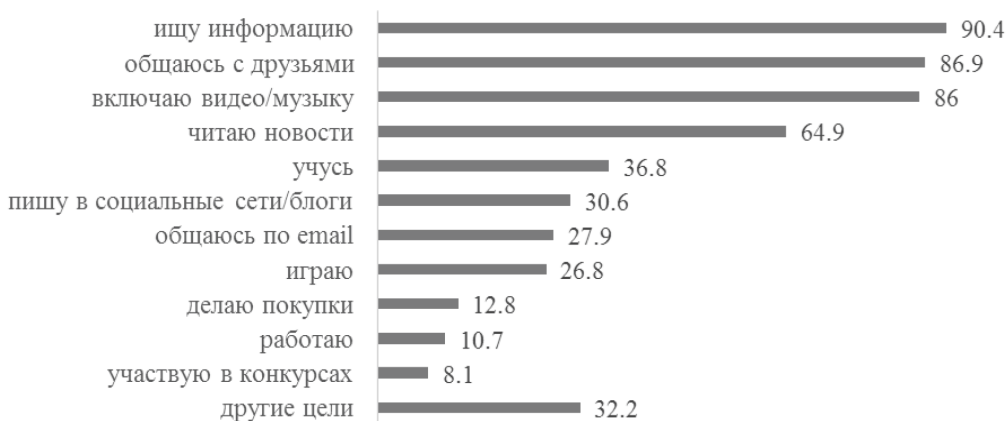


Рис. 1. Ради чего Вы чаще всего пользуетесь Интернетом? (% от числа ответивших)

рабочих и учебных задач. Самые популярные мотивы использования Интернета — поиск информации, потребление медиа-контента и общение. Нельзя сказать, что функциональная мотивация в полученных ответах отсутствует вовсе, но заметно, что она отходит на второй план. Судя по этим ответам, для большинства молодых людей Интернет — это в первую очередь площадка для общения и развлечения.

Собственно, такое распределение ответов также говорит в пользу того, что у молодых людей может существовать именно зависимость от Интернета. Как мы видим, большинство из них не просто привыкли регулярно посещать Интернет, но и пользуются им в первую очередь для развлечения, а не для каких-то задач, связанных с работой или учебной. Причем в данном случае тоже отсутствуют существенные расхождения в ответах респондентов с разными социально-демографическими параметрами: мотивация использования Интернета более или менее универсальна. Но все же выше мы говорили о большем числе критериев, которые важны для выявления интернет-зависимости. Поэтому не будем делать поспешных выводов: склонность проводить много времени в Интернете и готовность находиться в нем вне рамок рабочих и учебных задач не могут однозначно говорить о зависимости. Важно понимать, характерна ли для молодежи еще и эмоциональная зависимость от посещения Интернета.

Для того чтобы разобраться в том, характерна ли опрошенным такая зависимость, мы можем обратиться к нескольким показателям. Прежде всего здесь стоит обратить внимание на то, как молодые люди ответили на два проективных вопроса, ставящих их в ситуацию отсутствия Интернета и/или социальных сетей. В этих вопросах мы просили опрошенных представить себя в двух ситуациях, которые в той или иной степени будут ограничивать их возможности использования Интернета, и предположить, каким образом они бы себя повели в таких обстоятельствах:

Первая ситуация. Вы оказались в гостинице после долгой дороги, во время которой у Вас не было возможности пользоваться Интернетом. Администратор в гостинице сообщает Вам, что из-за технического сбоя гостиница не сможет предоставить Вам доступ к Интернету. Что Вы будете делать?

Вторая ситуация. На месте учебы или работы Вам разрешают пользоваться Интернетом, но блокируют возможность использования социальных сетей. Что Вы будете делать?

Ответы, которые молодые люди дают на эти проективные вопросы, примечательны (табл. 2—3). Фактически они говорят о том, что ситуация отсутствия Интернета и/или социальных сетей воспринимается ими как абсолютно непривычная. Судя по полученным ответам, лишь чуть больше трети опрошенных, оказавшись в одной из подобных

Таблица 2

Типическая реакция опрошенных на невозможность использования Интернета (% от числа ответивших)

| Варианты ответа | N | % |
|---|------|-------|
| Найду другой способ развлечь себя | 560 | 31,7 |
| Буду искать другой путь, чтобы выйти в Интернет | 265 | 15,0 |
| Буду скучать: делать мне все равно будет нечего | 914 | 51,8 |
| Другие ответы | 19 | 1,1 |
| Затрудняюсь ответить | 8 | 0,5 |
| Итого | 1766 | 100,0 |

Таблица 3

Типическая реакция опрошенных на невозможность использования социальных сетей (% от числа ответивших)

| Варианты ответа | N | % |
|--|------|-------|
| Сосредоточусь на работе/учебе | 686 | 38,8 |
| Подключусь к соцсетям иначе — например, через телефон | 180 | 10,2 |
| Делать ничего не буду, но мне будет скучно в перерывах | 873 | 49,4 |
| Другие ответы | 24 | 1,4 |
| Затрудняюсь ответить | 3 | 0,2 |
| Итого | 1766 | 100,0 |

ситуаций, смогут перестроить свои планы и обойтись без использования Интернета или социальных сетей. У остальных из них нет явного представления о том, каким образом провести время и чем заменить привычное использование Интернета. Справедливости ради следует сказать, что многие из них в подобной ситуации не будут ощущать какого-то острого дискомфорта или растерянности. Точнее всего их эмоции в подобной ситуации будет охарактеризовать как скуку: лишившись доступа в Интернет или социальные сети, многие из них просто не будут ясно понимать, чем именно им себя занять.

Но здесь важно обратить внимание и на тот факт, что, оказавшись в одной из подобных ситуаций, большинство молодых людей скорее смиряется с ней, чем станут искать какие-то альтернативные варианты доступа в Интернет или социальные сети. Среди них есть те, кто в таких обстоятельствах начнет искать другую возможность выйти в виртуальное пространство, но такие люди среди них составляют меньшинство. Процент таких людей оказывается несколько выше среди самых младших респондентов (18—20 лет) и среди мужчин, но даже среди этих подгрупп опрошенных он не превышает 20 %.

В целом можно сказать, что ситуация невозможности выйти в Интернет в целом и в социальные сети в частности большинством молодых людей ощущается именно как непривычная и непонятная, но не как проблемная. Навязчивое желание выйти в Интернет любой ценой в такой ситуации характерно будет только для меньшинства.

Отметим еще один факт, важный для понимания того, сложилась ли у молодых людей эмоциональная зависимость от Ин-

тернета. В ходе опроса мы спрашивали о том, приходилось ли респондентам чувствовать желание отказаться хотя бы на время от использования Интернета. Распределение ответов на этот вопрос (рис. 2) позволяет говорить о большинстве из них как о людях, умеренно утомленных использованием Интернета. Видно, что соответствующее желание приписывают себе более половины опрошенных. Чаще остальных такое желание приписывают себе респонденты-женщины и люди, которые оценивают свое материальное положение как «выше среднего». Но и во всех остальных подгруппах опрошенных доля тех, кто хотя бы раз испытывал такое желание, не опускается ниже 50 %.

Конечно, важно оценивать это распределение ответов трезво: речь идет не о готовой установке отказаться от использования Интернета, а именно о проявлении порыва это сделать, причем возможно, что разового и давнего. Но в данном случае показателен и такой импульсивный порыв. Возникновение такого порыва говорит о том, что Интернет не рассматривается большинством как единственное пространство для коммуникации, и многие даже рассматривали мысль сознательно отказаться от его использования. Они не исключают Интернет из своей жизни, но и не относятся к нему только как к комфортной среде, приносящей одни удовольствия и радость. Массовость таких установок среди опрошенных мешает нам говорить о сформированной эмоциональной зависимости молодых людей от Интернета.

Отметим также, что ответы на соответствующий вопрос дополняют реакцию на ситуации возможного ограничения доступа

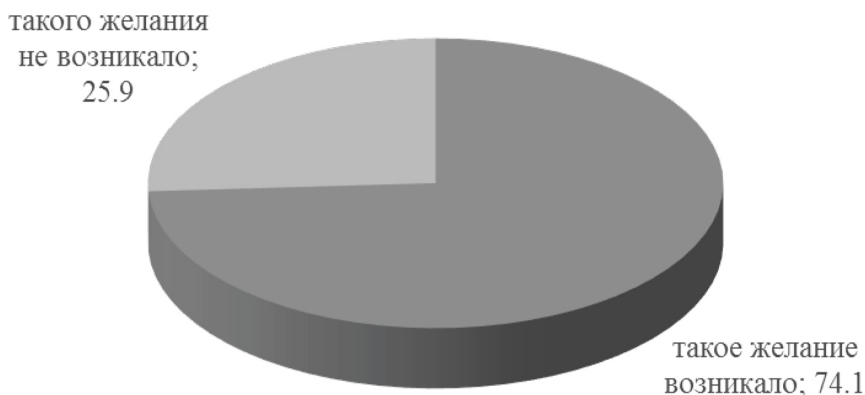


Рис. 2. Возникло ли у Вас желание отказаться от использования Интернета хотя бы на какое-то время? (% от числа ответивших)

в Интернет или социальные сети. Совокупный взгляд на эти показатели позволяет отметить, что большинство молодых людей действительно слабо представляют себе жизнь без Интернета, но скорее в силу укоренившейся привычки, а не в силу патологической эмоциональной зависимости. Большинство из них настолько привыкли к постоянному присутствию Интернета в своей жизни, что ситуация его недоступности (пусть и краткосрочной) с большой вероятностью вызовет у них растерянность. Но растерянность в данном случае, вероятно, отнюдь не тождественна сильному эмоциональному дискомфорту. Многие из них ощущают какие-то негативные эффекты влияния Интернета на свою жизнь и даже испытывали желание отказаться от его использования. Поэтому, на наш взгляд, говорить о наличии у них эмоциональной зависимости не стоит.

Подведем краткий итог исследования. Сколь бы эклектичными ни выглядели перечисленные выше показатели в отдельности друг от друга, совокупно они выстраиваются в довольно красноречивую характеристику модальностей интернет-поведения молодежи и многое говорят о том, есть ли у нее интернет-зависимость. Мы можем сказать, что как таковой зависимости от Интернета в поведении большинства из них не прослеживается. Правильнее сказать, что для формирования этой зависимости сейчас заложена благодатная почва. Молодые люди привыкли постоянно пользоваться Интернетом и тратят на его посещение очень значительное время. Более того, часто они заходят в Интернет вне рамок функциональных задач и воспринимают его в первую очередь как развлечение, «лекарство от скуки». Но при этом ограничение использования Интернета воспринимается большинством из них именно как что-то непривычное, но не как нечто дискомфортное. Они не привыкли жить без активного использования Интернета, но в принципе способны обойтись без него (по крайней мере, думают, что способны).

Заключение

Написание данной статьи нас вдохновило осознание противоречия, которое намечилось в актуальных исследованиях российской молодежи. Тема интернет-зависимости молодых россиян стала одним из наиболее популярных направлений таких исследований и регулярно оказывается в фокусе научного внимания. Но в то же вре-

мя ясной уверенности в том, что привычка пользоваться Интернетом превратилась у российской молодежи именно в патологическую зависимость, нет. В своей работе мы стремились разобраться в том, корректна ли исходная идея о том, что нынешние молодые россияне зависимы от Интернета.

Теоретико-методологический анализ показал нам, что в российской исследовательской практике распространен довольно упрощенный взгляд на суть интернет-зависимости: нередко под ней понимается обычная привычка пользоваться Интернетом каждый день и проводить в нем много времени. Однако истинная природа интернет-зависимости глубже и включает в себя не только активное и ежедневное использование Интернета. Подходы к определению такой зависимости в науке довольно разнообразны, но в целом к ее проявлению точно следует относиться как минимум три признака: помимо большого времени, проводимого в Интернете, сюда обязательно должны быть включены избыточное нахождение в Интернете вне рамок рабочих и учебных задач, а также эмоциональный дискомфорт при невозможности пользоваться Интернетом.

Опираясь на данные собственного социологического исследования, мы смогли проверить, характерны ли соответствующие свойства нынешней российской молодежи, и пришли к выводу, что заключение о формировании у нее явной интернет-зависимости несколько преувеличено. Правильнее на данный момент говорить скорее о формировании очень благоприятных условий для развития такой зависимости. Молодые люди привыкли проводить в Интернете много времени и посещают его чаще всего именно с целью развлечения, а не с целью решения каких-то рабочих или учебных задач. Но эмоциональная реакция на ограничение использования Интернета у большинства из них спокойна. Они именно привыкли пользоваться Интернетом. Это едва ли стоит считать полноценной зависимостью.

Впрочем, разумеется, мы бы хотели быть осторожными в своих выводах. Одно социологическое исследование, пусть и построенное на крупной выборке, явно мало для того, чтобы делать какие-то окончательные выводы о сути такого сложного и динамичного явления, как интернет-зависимость молодежи. Очевидно, что в дальнейшем анализе нуждаются и концептуальная сторона интернет-зависимости как явления, и конкретные проявления интернет-

зависимости у молодежи. Мы полагаем, что эти темы достойны того, чтобы стать предметом будущих исследований.

1. Арпентьева М. Р. Проблемы безопасности в Интернете: цифровая безпризорность как причина цифровой зависимости и цифровой преступности // Вестник Прикамского социального института. 2017. № 3 (78). С. 99—110.

2. Варламова С. Н., Гончарова Е. Р., Соколова И. В. Интернет-зависимость молодежи мегаполисов: критерии и типология // Мониторинг общественного мнения. 2015. № 2. С. 165—182.

3. Войскунский А. Е. Психологические исследования феномена интернет-аддикции // 2-я Российская конференция по экологической психологии : тез. докл. М. : Эксперт-центр РОСС, 2000. С. 251—253.

4. Гайнцев Е. Г. Мотивация интернет-пользователей, или Почему возникает зависимость от Интернета // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2015. № 2. С. 65—67.

5. Зарецкая О. В. Компьютерная и интернет-зависимость: анализ и систематизация подходов к проблеме // Психолого-педагогические исследования. 2017. Т. 9. № 2. С. 145—165.

6. Колесниченко М. Б., Колупаева В. В. Социальные аспекты интернет-зависимости молодежи // Вестник Пермского национального исследовательского политехнического университета. Социально-экономические науки. 2017. № 1. С. 97—105.

7. Куликова И. П. Проблема и профилактика интернет-зависимости среди молодежи // Интернаука. 2018. № 18-1. С. 26—27.

8. Кулина Д. Г. Формирование и развитие интернет-зависимости: факторы риска // Личность в меняющемся мире: здоровье, адаптация, развитие. 2016. № 1. С. 35—46.

9. Лысак И. В. Компьютерная и интернет-зависимость: эволюция подходов к исследованию проблемы // Мир науки, культуры, образования. 2017. № 4. С. 206—208.

10. Мехтиханова Н. Н. Психология зависимого поведения. Ярославль : Изд-во Ярослав. гос. ун-та, 2005. 122 с.

11. Радаев В. В. Миллениалы на фоне предшествующих поколений: эмпирический анализ // Социологические исследования. 2018. № 3. С. 15—33.

12. Руденкин Д. В., Руденкина А. И. Интернет в социальной реальности современ-

ной российской молодежи: тренды и риски // *Juvenis scientia*. 2019. № 1. С. 43—48.

13. Соломонова А. Г., Данилов Д. А. Зависимость молодежи от Интернета // Приоритетные направления развития науки и образования. 2014. № 3. С. 152—153.

14. Федченко Т. В., Квасенко А. И. Статистический анализ интернет-зависимости в современной молодежной среде // Социально-экономическое управление: теория и практика. 2018. № 3. С. 117—120.

15. Curran D. Risk, innovation, and democracy in the digital economy // *European Journal of Social Theory*. 2018. Vol. 21. № 2. P. 207—226.

16. Eek-Karlsson L. Between responsibility and positioning: a study about young people's interactions in social media // *Young*. 2018. Vol. 27. № 1. P. 1—17.

17. Goodyear V., Armour K., Wood H. Young people and their engagement with health-related social media: new perspectives // *Sport, education and society*. 2019. Vol. 24. № 1. P. 673—688.

18. Griffiths M. Internet abuse and internet addiction in the workplace // *Journal of Workplace Learning*. 2010. Vol. 22. № 7. P. 463—472.

19. Jeske D., Shultz K. Using social media content for screening in recruitment and selection: pros and cons // *Work, Employment and Society*. 2015. Vol. 30. № 3. P. 535—546.

20. Johnson N., Keane H. Internet addiction? Temporality and life online in the networked society // *Time & Society*. 2015. Vol. 26. № 3. P. 267—285.

21. Kardefelt-Winther D. A conceptual and methodological critique of internet addiction research: towards a model of compensatory internet use // *Computers in Human Behavior*. 2014. Vol. 31. P. 351—354.

22. Kotevski Z., Milenkoski A. Are Free Internet Technologies and Services the Future of Synchronous Distance Learning? // *Turkish Online Journal of Distance Education*. 2018. Vol. 19. № 3. P. 4—14.

23. Mohamad B., Dauda S. A., Halim H. Youth offline political participation: trends and role of social media // *Jurnal Komunikasi, Malaysian Journal of Communication*. 2018. Vol. 34. № 3. P. 192—207.

24. Papsdorf C. How the Internet automates communication // *Information, Communication & Society*. 2015. Vol. 18. № 9. P. 991—1005.

25. Sotoudeh R., Friedland R., Afary J. Digital romance: the sources of online love in the Muslim world // *Media, Culture & Society*. 2017. Vol. 39. № 3. P. 429—439.

26. Stetka V., Surowiec P., Mazák J. Facebook as an instrument of election campaigning and voters' engagement: Comparing Czechia and Poland // *European Journal of Communication*. 2019. Vol. 34. № 2. P. 121—141.

27. Wąsiński A., Tomczyk L. Factors reducing the risk of internet addiction in young people in their home environment // *Children and Youth Services Review*. 2015. Vol. 57. P. 68—74.

28. Wood M., Bukowski W., Lis E. The digital self: how social media serves as a setting that shapes youth's emotional experiences // *Adolescent Research Review*. 2015. Vol. 1. № 2. P. 163-173.

29. Yadav R., Tiruwa A., Suri P. Internet based learning (IBL) in higher education: a literature review // *Journal of International Education in Business*. 2017. Vol. 10. № 2. P. 102—129.

30. Young K. The Evolution of Internet Addiction // *Addictive Behaviors*. 2017. Vol. 64. № 1. P. 229—230.

References

1. Arpentieva M.R. (2017) *Vestnik Prikamskogo sotsial'nogo instituta*, no. 3 (78), pp. 99—110 [in Rus].

2. Varlamova S.N., Goncharova E.R., Sokolova I.V. (2015) *Monitoring obshchestvennogo mneniya*, no. 2, pp. 165—182 [in Rus].

3. Voyskunsy A.E. (2000) *Psikhologicheskiye issledovaniya fenomena Internet-addiktzii // Tezisy dokladov 2-y Rossiyskoy konferentsii po ekologicheskoy psikhologii*. Moscow, Ekopsit-sentr ROSS Publ., pp. 251—253 [in Rus].

4. Gayntsev E.G. (2015) *Gumanitarnyye, sotsial'no-ekonomicheskiye i obshchestvennyye nauki*, no. 2, pp. 65—67 [in Rus].

5. Zaretskaya O.V. (2017) *Psikhologo-pedagogicheskiye issledovaniya*, vol. 9. no. 2, pp. 145—165 [in Rus].

6. Kolesnichenko M.B., Kolupaeva V.V. (2017) *Vestnik Permskogo natsional'nogo issledovatel'skogo politekhnicheskogo universiteta. Sotsial'no-ekonomicheskiye nauki*, no. 1, pp. 97—105. [in Rus].

7. Kulikova I.P. (2018) *Internauka*, no. 18-1, pp. 26—27. [in Rus].

8. Kulina D.G. (2016) *Lichnost' v menyayushchemsya mire: zdorov'ye, adaptatsiya, razvitiye*, no. 1, pp. 35—46. [in Rus].

9. Lysak I.V. (2017) *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniya*, no. 4, pp. 206—208. [in Rus].

10. Mekhtikhanova N.N. (2005). *Psikhologiya zavisimogo povedeniya*. Yaroslavl, Publish-

ing House of Yaroslavl State University Publ., 122 p. [in Rus].

11. Radaev V.V. (2018) *Sotsiologicheskiye issledovaniya*, no. 3, pp. 15—33 [in Rus].

12. Rudenkin D.V., Rudenkina A.I. (2019) *Juvenis scientia*, no. 1, pp. 43—48 [in Rus].

13. Solomonova A.G., Danilov D.A. (2014) *Prioritetnyye napravleniya razvitiya nauki i obrazovaniya*, no. 3, pp. 152—153 [in Rus].

14. Fedchenko T.V., Kvasenko A.I. (2018) *Sotsial'no-ekonomicheskoye upravleniye: teoriya i praktika*, no 3, pp. 117—120. [in Rus].

15. Curran D. (2018) *European Journal of Social Theory*, vol. 21. no. 2. pp. 207—226 [in Eng].

16. Eek-Karlsson L. (2018) *Young*, vol. 27, no. 1, pp. 1—17 [in Eng].

17. Goodyear V., Armour K., Wood H. (2019) *Sport, education and society*, vol. 24, no 1, pp. 673—688 [in Eng].

18. Griffiths M. (2010) *Journal of Workplace Learning*, vol. 22, no. 7, pp. 463—472 [in Eng].

19. Jeske D., Shultz, K. (2015) *Work, Employment and Society*, vol. 30, no. 3, pp. 535—546 [in Eng].

20. Johnson, N., Keane, H. (2015) *Time & Society*, vol. 26, no. 3, pp. 267—285 [in Eng].

21. Kardefelt-Winther D. (2014) *Computers in Human Behavior*, vol. 31, pp. 351—354 [in Eng].

22. Kotevski Z., Milenkoski A. (2018) *Turkish Online Journal of Distance Education*, vol. 19, no. 3, pp. 4—14 [in Eng].

23. Mohamad B., Dauda S.A., Halim H. (2018) *Jurnal Komunikasi, Malaysian Journal of Communication*, vol. 34, no. 3, pp. 192—207 [in Eng].

24. Papsdorf C. (2015) *Information, Communication & Society*, vol. 18, no 9, pp. 991—1005 [in Eng].

25. Sotoudeh R., Friedland R., Afary J. (2017) *Media, Culture & Society*, vol. 39, no 3, pp. 429—439 [in Eng].

26. Stetka V., Surowiec P. Mazák, J. (2019) *European Journal of Communication*, vol. 34, no. 2, pp. 121—141 [in Eng].

27. Wąsiński A., Tomczyk, L. (2015) *Children and Youth Services Review*, vol. 57, pp. 68—74 [in Eng].

28. Wood M., Bukowski W., Lis E. (2015) *Adolescent Research Review*, vol. 1, no. 2, pp. 163—173. [in Eng].

29. Yadav R., Tiruwa A., Suri P. (2017) *Journal of International Education in Business*, vol. 10, no. 2, pp. 102—129 [in Eng].

30. Young K. (2017) *Addictive Behaviors*, vol. 64, no. 1, pp. 229—230 [in Eng].

For citing: Rudenkin D.V.
Internet addiction of Russian youth:
myth or reality? //
Socium i vlast'. 2019. № 4 (78). P. 16—28.

UDC 316.776

INTERNET ADDICTION OF RUSSIAN YOUTH: MYTH OR REALITY?

Dmitry V. Rudenkin,

The Ural Federal University
named after the first President of Russia
B.N. Yeltsin,
Associate Professor of the Department Chair
of Integrated Marketing Communications
and Branding,
Cand.Sc. (Sociology),
The Russian Federation,
620002, Yekaterinburg, ulitsa Mira, 19.
E-mail: d.v.rudenkin@urfu.ru

Abstract

The article undergoes empirical testing of a widespread assumption in the scientific literature about the Internet addiction among modern Russian young people. The author notes that despite the large number and variety of Russian studies in this area, the true prevalence of Internet addiction among young Russians raises certain doubts. The problem is that the research practice that has developed in Russia is often based on the assumption that the very habit of young

people to spend considerable time on the Internet can speak of the presence of Internet addiction among young people. Arguing against this approach, the author seeks to clarify an accurate understanding of Internet addiction and to check how its signs can be traced in the real Internet behavior of modern Russian youth. In the course of the theoretical and methodological analysis, the author clarifies those signs that may be characteristic of a person with Internet addiction. Turning to the materials of his own sociological survey among the youth of Yekaterinburg (N = 1766), the author checks the extent to which these properties can be traced in the real Internet behavior of young people.

The key conclusion of the article is that the arguments about the existence of a stable Internet addiction of Russian youth are somewhat exaggerated. Many of the young Russians have indeed become active users of the Internet and spend a lot of time in it. Nevertheless, most of them do not have obvious signs of pathological inability to do without the Internet.

Key concepts:

The Internet,
internet addiction
information society,
youth,
sociological survey.

For citing: Barrientos Rastrojo J. Philosophical practice as experience and travel // *Socium i vlast'* 2019. № 4 (78). P. 29—44.

UDC УДК 101.8 + 101.9

PHILOSOPHICAL PRACTICE AS EXPERIENCE AND TRAVEL

Barrientos Rastrojo José

PhD, Professor of the University of Seville,
Seville, Spain
E-mail: barrientos@us.es

Abstract

In the article, the author provides an analysis of the basic concepts lying at the bottom of philosophical practice, which are similar in their application, and are imbued with the tendency of converging the analytical, conceptual and discursive. The author justifies the need for professional training of a practical philosopher, so that he/she not only learns techniques and tools but draw the meaning of philosophy itself. With several examples, the author shows the connection of philosophical content and the applied aspect of philosophical practice. Working with the experience of the subject enhances the effect of philosophical practice: experience corresponds to the anagogical epistemology; the philosophy of experience is not limited to discursive or logical-argued concepts, but provides access to alternative ways of knowledge; the philosophy of experience starts the process of consistent internal transformation of the subject; the philosophy of experience involves an ontological (metaphysical) level of comprehension of being, which is much higher than psychological, anthropological and personal.

Key concepts:
applied philosophy,
philosophical practice,
philosophical counseling,
critical thinking,
phenomenology of experience.

“Philosophical practitioners should take philosophy seriously and avoid setting philosophy short, misrepresenting it, or passing it for what it is not. To take philosophy seriously is to be loyal to its objectives. The philosophical counselor who thinks that philosophical theory is not important does not trust his own discipline, philo-sophia, to display a love of wisdom or be a fruitful reflection on life. He might emulate forms of counseling taken from other disciplines, such as psychology or New Age theories, believing that his being a philosopher brings something new to a discussion. However, not every conversation with a philosopher is philosophical” (Amir, 2018: 429)

1. ¿Dónde reside la condición filosófica en las consultas individuales y talleres grupales de la Filosofía Aplicada?

1.1. Situaciones que dan qué pensar

La buena acogida y alta demanda de la formación en Filosofía Aplicada y Filosofía para Niños entre especialistas ajenos a la Licenciatura o Grado en Filosofía debería ser un motivo de alegría en las actuales circunstancias de puesta en duda del impacto social de la Filosofía. Demuestra el interés que despierta en el seno de carreras afines, como la Pedagogía, la Psicología y la Teología, y de otras más alejadas, como la Medicina, la Contabilidad, el Derecho, la Criminología o la Ingeniería¹.

La satisfacción se une a la preocupación al pensar en el riesgo de que la naturaleza *filosófica* de las sesiones y talleres se diluya pues los facilitadores desconocen la historia del pensamiento y no disponen de las herramientas filosóficas básicas (lógica, dialéctica, hermenéutica, epistemología, etc...). Ran Lahav, organizador del primer congreso internacional de Filosofía Aplicada, se quejaba en su evaluación de la última edición del evento en estos términos: “Personally, I acknowledge that many of the activities presented in Mexico are very valuable. But please, let us not call

¹ Peter Raabe imparte cursos de Filosofía para estudiantes de las diversas ramas de la psicología en la Universidad Simon Fraser de Canadá (Raabe, 2014). Además, las formaciones de la Universidad Vasco de Quiroga de México, de la APPA de Estados Unidos, de la APAEF y la APEFP en Portugal o de SICOF en Italia cuentan con alumnado de las disciplinas arriba señaladas. Esta polifonía en la demanda crea una sensación agrídulce que el autor ha padecido en países como Japón, Brasil, México o Portugal, entre otros.

“philosophy” what is obviously very different from the philosophy which philosophers throughout history have been doing” (Lahav, 2018a). Compartí esta inquietud con Félix García Moriyón, reconocido especialista de Filosofía para Niños en España y presidente del International Council of Philosophy Inquiry for Children en el pasado, en un congreso iberoamericano de Filosofía para Niños en 2005: al finalizar una, así presentada, práctica de Filosofía para Niños, Félix y yo preguntamos por la naturaleza filosófica de la actividad. La respuesta fue idéntica a la que recibí, hace unas semanas, durante un taller de filosofía impartido por una psicóloga en México. La joven psicóloga indicaba que su taller era filosófico sobre la base de dos criterios: (1) Se basaba en el diálogo (2) utilizaba conceptos filosóficos. Inquirí si había alguna caracterización específica del diálogo que utilizaba para ser connotado como filosófico. La ponente, que, subráyese esto, realizaba un excelente trabajo psicológico con sus grupos, indicó que los asistentes compartían conceptos como “género” o “libertad” que, a su entender, pertenecían al campo filosófico. Me alegré que campos ajenos a la filosofía consideren que la tutoría sobre el diálogo y sobre tales términos nos pertenezcan; ahora bien, ¿acaso otras profesiones como la Pedagogía o incluso la Psicología no usan el diálogo como herramienta nodal y apelan a los términos indicados como instancias cruciales de su práctica? Peter Raabe aludiría que, efectivamente, eso es así pero es debido a que estas profesiones son deudoras de la nuestra y realizan filosofía sin saberlo (Raabe, 2014). Sin embargo, puestas así las cosas, el diálogo sería una herramienta mestiza. Esta solución de compromiso es insatisfactoria porque pone de manifiesto el desconocimiento de la historia de la filosofía de la joven psicóloga. A nuestra pregunta, sobre la esencia filosófica del diálogo usado en sus sesiones podría haber señalado algo de lo siguiente: se ha realizado un uso ontológico del diálogo en lugar de uno basado en la transmisión instrumental de ideas (Horkheimer, 2000; 2010), se ha trabajado con palabras dicientes frente instrumentales con el fin de alcanzar el origen del tema (Gadamer, 1997), se ha procurado desplegar una razón crítica frente a una instrumental con el fin de la emancipación de la ideología constituida y constituyente (Horkheimer, 2010; Foucault, 2009), el diálogo no interesaba tanto por el contenido como con la creación de nuevos léxicos donde fuera posible la solidaridad entre los participantes (Rorty, 1991; 1996; 2002; Marín Casanova, 2010; 2011; 2014), el objetivo es analizar la verdad

inscrita en los conceptos a partir del análisis de la comunidad realizado por la sociología del conocimiento (Mannheim, 1997), se persigue el eidos del término eje mediante reducciones fenomenológicas (Husserl, 1982), se pergeñaba un despliegue aletheico (Heidegger, 1998). Esto no sólo debería haberse afirmado con prurito academicista o como medio de acallar la insolencia de una pregunta displicente del público sino, ante todo, debería haberse articulado dentro de los talleres mediante técnicas y actividades filosóficas concretas evitando la aparición de mi pregunta. Ahora bien, ¿es posible que este conocimiento esté a la mano de una licenciada o graduada en psicología que cursó una formación de meses (o incluso de un año) de Filosofía Aplicada? Desplegar un taller gadameriano, heideggeriano, aristotélico o rortiano requiere un profundo conocimiento de la obra de cada uno de ellos.

El hecho de que estos especialistas lleguen a estos congresos resulta, como decía, esperanzados para una carrera que se ha considerado, con frecuencia, una disciplina aislada en su torre de marfil. También genera preguntas si comparamos la situación con lo que sucede en otras profesiones: ¿cuántos filósofos, arquitectos o pedagogos acuden a los congresos de Bioquímica?, ¿cómo es posible que haya tal cantidad de profesionales de otras disciplinas en un congreso de especialistas de Filosofía Aplicada?, ¿cómo se explica que no sólo acudan como oyentes sino que sean aceptados como especialistas con exposiciones públicas cualificadas?, ¿no estaremos aceptando como Filosofía cualquier tipo de práctica basada en un conocimiento superficial? De forma lúgubre, retumba el eco de una crítica que, en 2004, el profesor Barrios realizaba en el Congreso Iberoamericano de Asesoramiento y Orientación Filosófica: “Para no andarme con rodeos, diré que la primera y más acusada carencia que observo [en la orientación filosófica] es, pura y simplemente, la falta de filosofía, esto es, la ausencia de una elaboración conceptual rigurosa de categorías y saberes enclavados históricamente digna de tal nombre y su sustitución por un desfile de filosofemas, sumamente simplificados y tomados en abstracto, para ser aplicados *ad libitum*” (Barrios, 2005: 308).

1.2. Motivos para la esperanza: la Filosofía Aplicada Lógico-Argumental

Hecha la advertencia, seríamos considerados como poco rigurosos (con razón) si redujésemos toda la Filosofía Aplicada al caso de

una joven aprendiz y si desconociésemos los teóricos de la disciplina o si apenas conociésemos uno de sus textos. Contrapesamos la visión anterior con algunas visiones completas de la Filosofía Aplicada. Empezamos, por cercanía, apuntando las fuentes de una de mis primeras definiciones.

La Filosofía Aplicada es un proceso de conceptualización y/o clarificación acerca de cuestiones relevantes y/o esenciales cuyo objetivo es la mejora del acto de pensamiento del consultante y de sus contenidos veritativos y cuyo resultado acostumbra a ser el bien-estar¹

La *conceptualización* partía de estructuras epistemológicas contenidas en *El discurso del método* de Descartes, el *How we think* de John Dewey, *The uses of argument* de Stephen Toulmin, *Making decisions* de Friedrich Schick o consideraciones de la escuela oxoniana como el carácter performativo de la palabra de Toulmin. Se subrayaba la pretensión de mejorar el pensamiento en tanto en cuanto se estaba dando dentro de las sesiones (acto) y, por ende, se mejorarían las ideas de los presentes en el sentido de ampliarlas, matizarlas o agudizar sus sentidos. Los orígenes partían de la bibliografía de lógica informal procedentes en manuales como los de Johnson-Blair (1983), Goviert (1997), García Damborenea (2000), Capaldi (2000); aunque, también, de los Primeros y Segundos Analíticos de Aristóteles y del *Tratado de Argumentación* de Chaim Perelmann.

Nuestra descripción se alineaba en la tendencia lógico-argumental de autores de Filosofía Aplicada (a partir de aquí FA) como Warren Shibles. En 2001, señalaba lo siguiente:

While individual philosophical practitioners may differ in method and theoretical orientation, for example, analytic or existential-phenomenological, they facilitate such activities as: (1) the examination of clients' arguments and justifications; (2) the clarification, analysis, and definition of important terms and concepts; (3) the exposure and examination of underlying assumptions and logical implications; (4) the exposure of conflicts and inconsistencies;

¹ No podemos detenernos pormenorizadamente en su explicación, pero el lector interesado puede acudir a las siguientes obras Resolución de conflictos desde la Filosofía Aplicada y desde la Mediación (Barrientos, 2010b), Introducción a la Filosofía Aplicada y a la Filosofía Clínica (Barrientos — Packter — Carvalho, 2014) y La Filosofía Aplicada según la Hermenéutica Analógica (Beuchot — Barrientos, 2013).

(5) the exploration of traditional philosophical theories and their significance for client issues; and (6) all other related activities that have historically been identified as philosophical (Shibles 2001:51).

Siguiendo la metodología discursivo-conceptual, Oscar Brenifier concluye que la Filosofía Aplicada se centra en habilidades de pensamiento crítico como identificar (reconocer las fronteras de una realidad), criticar o problematizar (establecer distinciones con el resto de los entes y cuestionar las ideas sobre las que construimos el mundo) y conceptualizar (dar nombre a una realidad) (Brenifier, 2010: 43—44). Peter Raabe había establecido años atrás su método integrado por cuatro etapas (Raabe, 2001: 129—166, 273—274): "Stage 1: Free floating; stage 2: Immediate Problem Resolution, stage 3: Teaching as an Intentional Act; stage 4: Transcendence". Concretaba ese trabajo en *Issues on Philosophical Practice* (Raabe, 2002) y en *Philosophy's role in counseling and psychotherapy* (Raabe, 2014) analizando cosmovisiones, valores y sistemas de pensamiento utilizando las herramientas señaladas por Shibles y el conocimiento de la historia del pensamiento. De hecho, la tercera fase de la metodología de Raabe constituía una profilaxis racionalista para evitar conflictos futuros, puesto que enseña a los consultantes las bases del pensamiento crítico con las que trabaja².

En sincronía con el francés y el canadiense, Lou Marinoff describe tres dimensiones a las que adscribir los problemas: las emociones, coto de la psicología, la biología, reserva de la medicina (y de la psiquiatría) y el pensamiento, el conocimiento y la cultura, campo de la filosofía (Marinoff 2002:96). Las enfermedades mentales de origen biológico se derivarían al psiquiatra, las emocionales al psicólogo³ y las vinculadas con problemas conceptuales como los dilemas éticos o epistemológicos al filósofo, que, nuevamente, trabajaría con técnicas

² Recuerdo la amabilidad del profesor Raabe cuando hace casi veinte años le solicitaba dónde podía aprender a ejercer de forma práctica la profesión. Su respuesta fue el envío de dos libros de critical thinking y la indicación de que empezase aplicando lo que ahí estudiase dentro de mis consultas.

³ Peter Raabe se oponía a esto en su último libro al asumir que las psicoterapias, el psicoanálisis y "talk therapies" habían usurpado el puesto de la filosofía. Señala casos como la logoterapia de Viktor Frankl, la terapia racional-emotiva de Albert Ellis o incluso el psicoanálisis. Según él, todas desarrollan trabajos filosóficos al utilizar conceptos y metodologías que continúan la idea antigua de la filosofía como cura de la mente o del alma (de la psyché) (Raabe, 2014).

derivadas de la lógica formal e informal y con los conocimientos de la historia del pensamiento atesorados en el estudio curricular en la universidad.

A partir de esta estructura metodológica, de naturaleza discursiva, lógica y argumental, algunos autores han propuesto técnicas particulares de tendencia utilitarista y, a veces, todo sea dicho, basadas en una razón instrumental poco crítica del sistema. Por ejemplo, Tim Lebon propuso el método de toma de decisiones *Progress*¹, el de creación y filtrado de valores *RSVP* (o *Refined Subjective Values Procedure*), el *Charles Darwin Method* (Lebon, 2001: 77—80, 149) y con David Arnaud el *Toward wise decision-making* (Arnaud-Lebon, 2000). Jorge Dias diseñó el método PROJECT (impregnado del pensamiento de Julián Marías y Ortega y Gasset) para gestar proyectos vitales y ayudases al sujeto a conseguir la felicidad (Dias, 2006:201). El método de Kreimer, también disponible en el primer Ran Lahav descansa en las siguientes etapas: (1) examen de los argumentos del consultante y de sus justificaciones, (2) clarificación y análisis de términos y conceptos implicados en su problema o cuestión, (3) exposición de presupuestos implícitos e implicaciones lógicas de lo anterior y (4) rastreo de teorías filosóficas en su filosofía de vida y conexión con su asunto.

¹ Descendimos pormenorizadamente en cada fases de cada método lebonasiano en nuestra obra *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica* (Barrientos, 2005: 145—161) y en nuestra tesina de investigación *Análisis de la orientación filosófica desde el pensamiento crítico* (Barrientos, 2006: 153169).

El escenario se repite en Filosofía para/con Niños. Para muestra, el resumen de Carla Carreras (2013:99).

Eugenio Echeverría repite este esquema al señalar como acciones de la materia las siguientes.

- Dar razones. • Distinguir las buenas razones de las malas. • Construir inferencias y evaluar argumentos. • Generalizar y usar analogías (razonamiento inductivo). • Identificar, cuestionar y justificar supuestos. • Reconocer contradicciones. • Detectar falacias. • Procurar la consistencia. • Hacer distinciones y conexiones (parte/todo, medios/fines, causa/efecto). • Hacer preguntas y hallar problemas. • Discutir con base en los intereses comunes de los involucrados. • Saber escuchar a los demás. • Hacer predicciones, formular y probar hipótesis. • Proponer ejemplos y contraejemplos. • Corregir el propio pensamiento. • Formular y usar criterios. • Detectar vaguedades y ambigüedades. • Pedir evidencias. • Tomar en cuenta todas las consideraciones relevantes. • Tener apertura mental y ser imaginativo. • Desarrollar coraje intelectual, humildad, tolerancia y perseverancia. • Estar comprometido con la búsqueda de la verdad. • Ser cuidadoso con los procedimientos de indagación. • Respetar a las personas y sus puntos de vista (Echeverría, 2006: 155).

Estas series exigen la necesidad de un conocimiento profundo en lógica formal e informal, epistemología, virtudes intelectuales y otros contenidos que se estudian profundamente en la carrera de Filosofía.

| HABILIDADES DE PENSAMIENTO | | | |
|--|---|---|---|
| Habilidades de investigación | Habilidades de análisis de conceptualización | Habilidades de razonamiento | Habilidades de traducción |
| Informan sobre el mundo | Organizan la información | Amplían el conocimiento con el solo uso de la razón | Explicitan, aplican o formulan el resultado de un conocimiento |
| Formular hipótesis Descubrir Observar Buscar alternativas Anticipar consecuencias Seleccionar posibilidades Imaginar etc. | Formular conceptos precisos Poner ejemplos y contraejemplos Hallar semejanzas y diferencias Comparar y contrastar Definir Agrupar y clasificar Seriar etc. | Buscar y dar razones Hacer inferencias Razonar condicionalmente Razonar analógicamente Establecer relaciones de causa y efecto Establecer relaciones entre las partes y el todo Establecer relaciones entre los fines y los medios Evaluar etc. | Explicar: narrar y describir Interpretar Improvisar Traducir del lenguaje oral a la mímica y viceversa Traducir del lenguaje oral a la plástica y viceversa Traducir a diferentes lenguajes Resumir etc. |

1.3. Más allá de las metodologías analíticas

El marco anterior justifica una formación exhaustiva, pero aún hay que solicitar más puesto que los abordajes analíticos han de completarse con otros de índole continental, como explicamos a continuación.

Los planteamientos arriba señalados se reúnen en torno a una forma de aplicación común: una aproximación de corte analítico, conceptual y discursivo¹. Además, debería saber distinguir entre un uso instrumental de la disciplina y uno analítico. En el primer caso, hablaríamos de filoterapia (Lahav, 2005; 2006), pero sólo una filosofía que contemple las dimensiones críticas del sistema debería ser considerada auténticamente filosófica. A tal fin, los estudios emancipadores de la escuela de Frankfurt ponen en evidencia las prácticas de aquellos que usan la filosofía como un mecanismo normalizador. A diferencia de ciertas terapias o relaciones de ayuda, útiles por cierto para otros fines, la filosofía no hace huir al consultante de la angustia o del padecimiento puesto que, como señalan Heidegger (2012) y María Zambrano (1986; 1993), ahí reside el principio para el encuentro de la autenticidad. La propuesta es revolucionaria para ciertas tendencias psicológicas e incomprensible para muchos que se consideran asesores filosóficos; sin embargo, un cabal conocimiento de lo que llevó a Sócrates o Séneca a la muerte o al exilio de muchos otros pensadores disolvería esta perplejidad. La FA supone un cambio de paradigmas que no es fácil de acometer cuando uno ha sido formado durante años en el sendero de otras disciplinas que no, por ello, son menos válidas sino que, sencillamente, responden a otros modelos.

En este punto, hay que destacar que la Filosofía Aplicada, en general no busca resolver problemas sino hacer filosofía. La analogía con la actividad pictórica puede ser clarificadora: el pintor, como el filósofo, no pretende realizar terapia sino ser fiel a su esencia, al *ars gratis artis*. Esto no obsta para que se obtengan resultados terapéuticos o se resuelvan problemas tanto por medio de la contemplación de un cuadro como por medio de un taller basado en Kierkegaard, aunque su objetivo no se adhiere a ello. Esto es importante si se quiere distinguir, por ejemplo, una sesión de Filosofía con

Niños y una asamblea pedagógica. La primera pretende el desarrollo de capacidades de pensamiento, la segunda persigue la solución de un problema grupal; la primera puede cuestionar que el asunto sea problemático llegando así a su disolución, la segunda asume el problema de forma acrítica y se esfuerza en su resolución en un marco, también, incuestionado.

Más allá de las metodologías analítico-discursivas, ¿qué otras filosofías promueven una ampliación de las capacidades aprehensivas y comprensivas del sujeto? Sólo hay que ir a la historia del pensamiento para descubrirlas. El pensamiento contemporáneo contiene filosofías fenomenológicas, hermenéuticas, existencialistas, vitalistas, personalistas, posmodernas, de la sociología del conocimiento o de la teoría crítica. Cada una de ellas constituye una de las corrientes actuales de la filosofía, pero un estudio serio nos hace particularizar cada abordaje: si descendemos a la fenomenología, encontramos una de corte trascendental (Husserl), otra metafísica (Heidegger), una fenomenología corporal (Merleau Ponty), una poética (Zambrano), una contecadera (Claude Romano), mencionando sólo alguna de ellas. Si hacemos lo mismo con la hermenéutica, se distingue la hermenéutica metodológica de E. Betti, de la antropológico-ontológica de Gadamer, la vivencial-artística de los *Yale Critics*, la basada en la experiencia articulada por la cultura de Dilthey o la simbólica de Ernst Cassirer.

Cada aproximación capacita para percibir o comprender de modo distinto. Por ejemplo, la fenomenología clásica de Husserl pretende alcanzar el *eidós* de los conceptos o recuperar el mundo de la vida de términos que diferentes disciplinas han ocultado detrás de velos objetivadores. Por su parte, el trabajo heideggeriano se desvincularía más del sujeto para permitir que la realidad se exprese por sí misma usando *insights* místicos que él rescató por medio del maestro Eckardt. El diseño de estos talleres (o de proyectos filosóficos grupales que integren varias sesiones) requiere (1) años de estudio para acceder a la profundidad del pensamiento del autor o de la corriente filosófica con que se trabajará, (2) capacidad de sincronía con el grupo o persona con la que se trabaje para conectar la filosofía base con la realidad donde se gestarán las sesiones y (3) dotes creativas para estructurar un trabajo significativo para la persona/grupo. La exigencia no es exigua, pero tampoco lo es para el médico o el psicólogo con un mínimo de cuatro o cinco años de formación básica universitaria, uno o dos de Master y una formación clínica posterior. Éste es el trayecto del

¹ Caso análogo es el de la Filosofía para Niños, tal como hemos explicado en el artículo "La experiencialidad como respuesta a la tendencia analítica de la filosofía para niños" (Barrientos, 2016: 519—542).

profesor de Filosofía en Secundaria y Bachillerato en España o el del investigador que realiza una tesis doctoral¹.

Sin ánimo de expulsar a los no-filósofos de este campo sino de alentarles a que se introduzcan en este apasionante mundo que no se agota con el aprendizaje de simplonas técnicas discursivas, animaríamos a la siguiente solución para el mantenimiento de las formaciones de los no filósofos en Filosofía. Los licenciados/graduados en Filosofía requerirían una formación práctica que los capacitase para *aplicar* sus conocimientos, es decir, para que otras personas y grupos fuera capacitados por ellos para ampliar y profundizar críticamente los asuntos que se les presenten. Esta formación les ayudaría a diseñar talleres (como los que apuntaremos más abajo) que enseñarían a concretar a los pedagogos o psicólogos que viniesen. Por su parte, los especialistas de otras materias sin conocimiento de la historia de la filosofía o de los conceptos e *insights* filosóficos básicos aprenderían a realizar talleres específicos en las formaciones impartidas por los filósofos aplicados. Una formación de meses difícilmente capacita a un no-filósofo a adquirir los conocimientos que un estudiante obtiene en cuatro o cinco años; a pesar de ello, es tiempo suficiente para conocer con suficiencia la filosofía de Rorty (o de Descartes, Aristóteles o Platón) y practicar cómo darle cuerpo en talleres rortyanos (cartesianos, aristotélicos o platónicos). La formación sería análoga a la del psicólogo, quien, en un taller en un centro cultural no enseña a ser psicólogos aunque capacita en técnicas específicas como la asertividad. Nótese que la capacitación del filósofo es distinta puesto que no se trata exclusivamente de dotar de técnicas o herramientas sino de ayudar a acceder a una filosofía que, debido a su naturaleza práctica,

¹ Quizás, la exigencia amilane a algunos aunque una posible solución para no expulsarlos del campo sea establecer niveles y el modelo de la psicología es un excelente ejemplo. En España, sólo se considera psicólogo a quien ha cubierto una carrera universitaria y, habitualmente, un Máster. Sin embargo, hay profesores de primaria que se forman en técnicas psicológicas. Los maestros no se consideran psicólogos; sin embargo, pueden aplicar legítimamente técnicas psicológicas que ayudan en su práctica pedagógica. La Filosofía Aplicada podría hacer lo mismo: proporcionar formaciones para aquellos que quieran convertirse en profesionales y diseñar cursos para otros profesionales quienes, legítimamente, utilizarán estrategias filosóficas en sus grupos de trabajo. Obviamente, sólo quienes posean los conocimientos y metodologías filosóficas arriba citadas podrían ser considerados filósofos aplicados.

implica también (aunque secundariamente) ejercicios prácticos.

Regresando a la pregunta del epígrafe, la naturaleza filosófica de las prácticas de nuestros especialistas se cifran en el uso de dos elementos:

- (1) Contenidos: conceptos, términos y teorías filosóficas de la historia del pensamiento.
- (2) Aproximaciones aplicadas procedentes del estudio de los autores y corrientes de la historia del pensamiento.

2. La aplicación de la filosofía

Comencemos con una propuesta tripartita de la Filosofía: Teórica (*Theoretical Philosophy*), Práctica (*Applied Philosophy*) y Aplicada (*Philosophical Practice* o *Philosophy Practice*). La primera corresponde a las disciplinas que se ocupan de asuntos especulativos como Metafísica, Hermenéutica, Estética, Lógica, Epistemología o Historia de la Filosofía. La Filosofía Práctica se relaciona tradicionalmente con los estudios vinculados con la Ética y la Filosofía Política: sub-áreas como Bioética y Ética de la empresa, Ética del medio ambiente, Ética animal o Filosofía Social. Algunas áreas son intermedias: puede haber una Epistemología o una Ética de la Filosofía de la Tecnología o de la Filosofía Feminista. Por último, contamos con una Filosofía Aplicada. A diferencia de las anteriores, la Filosofía Aplicada no ofrece los contenidos como productos dados sino que pretende ayudar a individuos y grupos a que encarnen filosóficamente la vida o mejoren los modos filosóficos en los que existen por medio de una mayor profundización crítica. La pretensión no es enseñar el pensamiento de Merleau-Ponty sino que tengan la experiencia de pensar desde Merleau-Ponty los asuntos que les preocupan. Así, se actualizaría un genitivo subjetivo filosófico, esto es, en el taller no se vive por medio de las estructuras propias sino que se incentiva la experiencia de que el participante piense y viva durante las sesiones merleau-pontyanamente (o rortyana, heideggeriana o aristotélicamente). Esta experiencia abriría sus sentidos y facilitaría una mayor apertura que podría conducir a la disolución de problemas (aunque éste no sea el objetivo).

La Filosofía Aplicada no abre un muro con las anteriores sino que las articula socialmente, con una clara conciencia del respeto a la dimensión crítica que exige la filosofía en general. Requiere un vasto conocimiento de la filosofía teórica y de la práctica aunque no se agota en ellas sino que las usa como punto

de partida. Sus metodologías añaden a los trillados comentarios de textos o el análisis lógico de discursos aquellos que descienden de las teorías de los filósofos contenidos en el canon oficial. Para aclarar esta vertebración aplicada, aventuramos algunos ejemplos en formato muy resumido debido al espacio del que disponemos para este trabajo.

En primer lugar, un taller (o consulta analítica) busca el desarrollo del pensamiento crítico. El pensamiento crítico se toma aquí como la mejora del acto de pensamiento de los asistentes a las sesiones vehiculado por el trabajo con asuntos como la evaluación de sus argumentos, el análisis del tipo de lenguaje usado (denotativo, connotativo, cargado emocionalmente), criterios de verdad utilizados, evitación de falacias y errores de pensamiento, generación de buenos conceptos y definiciones, estudio de las hipótesis establecidas, cuidado de los tipos de razonamiento (inductivo, deductivo, analógico, abductivo) y el resto de elementos señalados en la tabla de Carla Carreras. La sesión filosófica debería partir de un tema, cuestión o problema relevante para los asistentes (en el caso de labor grupal) o de una cuestión del consultante (en la sesión individual). El tema de la sesión puede ser una pregunta (café filosófico), una noticia (talleres de análisis racional de la sociedad) o una cuestión basada en la lectura de un texto literario como disparadero (Filosofía para Niños). Luego, se comienza un diálogo cuya meta no será la resolución de la pregunta (o del problema) sino la mejora del analítico, por ejemplo de las capacidades argumentales, del participante. Ocioso es indicar que este entrenamiento puede derivar en disolver problemas o encontrar respuestas a cuestiones, sin embargo, el objetivo trasciende esa pretensión.

Por ejemplo, he puesto en práctica en varios países del mundo dos talleres en esta línea: ¿Qué es una buena pregunta? y ¿Qué es una buena persona? El resumen de su funcionamiento es el siguiente. Se orquesta un semicírculo con una sola fila de sillas mirando todos a una pizarra y al filósofo. Se pide a los participantes que piensen en una buena pregunta/persona y la/lo escriban. Dos minutos después, se les pide una pregunta/persona *mejor*. Un minuto más tarde, se les pide la mejor de las tres preguntas o personas que puedan imaginarse. A partir de ahí, comienza el taller comparando las mejores y peores preguntas/personas de algunos participantes (o todos según el tamaño del grupo). La pizarra, encabezada por el título del taller, se dividirá en dos bloques por medio de una línea. La parte iz-

quierda, que ocupará un setenta por ciento del total, servirá para escribir la mejor y peor pregunta de cada voluntario que quiera trabajar de modo secuencial. Primero, se analizan los criterios con el participante y luego se extiende al grupo. El filósofo aplicado apunta en el bloque de la derecha con una única palabra el criterio que justifica la jerarquía de las preguntas. Se exigirá a cada participante que ofrezca los criterios de su elección dándole la posibilidad de tener tiempo de silencios para que lo piense. Ante un bloqueo, se propondrán técnicas sencillas como el descentramiento del sujeto diciéndole que juegue el papel de otra persona (con preguntas como “¿por qué consideras que *tu profesor de lógica* pensaría que la primera pregunta es mejor que la segunda?”). En ocasiones, algunos participantes pueden jerarquizar las preguntas de forma inversa a la del proponente; el filósofo tomará nota del cambio y, sobre todo, de los nuevos criterios que justifican su postura. Cuando la dinámica se haya realizado con varias personas, se introducirán dificultades para aumentar la capacitación de los asistentes. Por ejemplo, se indica al proponente que ha realizar una defensa inversa de sus preguntas, es decir, deberá defender por qué la que él considera su peor pregunta es la mejor, qué hay en ella que no existe en la otra. Por cuestiones de espacio, no podemos explicar aquí toda la sesión, sin embargo indicamos actividades que se realizan en la contrastación entre las preguntas que, en cada momento, se analizan individual y grupalmente: definir y explicar los criterios, generar hipótesis que justifiquen la propia jerarquización, explicitar las asunciones de las ideas, superar la vaguedad de las propias afirmaciones o la complejidad intrincada que impide que el grupo comprenda las aseveraciones defendidas, reformular las propias ideas, diseñar preguntas para otros participantes o para uno mismo, clarificar las posiciones propias y ajenas, desarrollar un pensamiento comunitario usando las ideas de los demás como punto de partida, tránsito o llegada para las generadas por uno mismo, entender las varias modalidades de discurso que se usan (performativo, informativo, descriptivo), utilización de técnicas de tomas de decisiones para la selección, buscar objeciones a las propias perspectivas o de los demás y justificarlas, deconstruir falacias y errores de pensamiento, etc... Cuando ha pasado algo más de una hora, el facilitador lee los criterios intentando establecer conexiones entre ellos y apuntando a la persona que lo esgrimió. Finalmente, se pide un último ejercicio elegible: (1) Escribir una definición de una buena

pregunta sin tener que apelar a lo escrito a la pizarra sino a lo que ellos han descubierto en el trabajo personal y (2) Poner por escrito una buena pregunta. Voluntariamente, los participantes materializan en voz alta su propuesta, que es repetida en voz alta, clara y lentamente por el orientador filosófico. Si hay tiempo, el grupo puede acabar dando su valoración sobre aspectos específicos del taller.

Un segundo ejemplo basado en un proyecto de una serie de encuentros lo estructuramos en el proyecto experimental W3P¹ y cuya versión ampliada será el eje del proyecto empírico en cárceles BOECIO. Este último analizará la eficacia operativa de la Filosofía Aplicada en más de quinientos presos de varios países pertenecientes a varias cárceles iberoamericanas en países como Brasil, México, Perú, Ecuador o España, entre otros. Se plantea el objetivo estoico del desarrollo de la *fysis*, *logos* y *ethos*, es decir, el gobierno de las emociones (*ethos* y *fysis*) y la promoción del pensamiento crítico (*logos* y *fysis*). En consecuencia, fomenta las dimensiones éticas, epistemológicas y existenciales (ésta última mediante una reubicación en la totalidad o, al menos, una reflexión sobre la localización personal en el mundo propio, interindividual, grupal y cósmico). A tal fin, no sólo se trata de actuar como un estoico sino de entender su filosofía *convirtiéndose* (ser) en uno de ellos². El programa consiste en una serie de talleres estoicos semanales con una duración, en el caso del Proyecto BOECIO, de seis meses. La metáfora que jalona todo el proyecto se extrae el mundo senequista que entiende la filosofía como un entrenamiento del alma para fortalecer sus potencias y para enfrentar las dificultades de la vida. Este entrenamiento implica sesiones (ir al gimnasio) en que se forma y pone en práctica un ejercicio estoico en cada encuentro; por ejemplo, la *praemeditatio malorum*, el aprendizaje de la distinción entre la opinión (re-presentación) y la presentación, el entrenamiento en la *parrhesia* mediante la escritura de un diario, la visión cósmica, etc... Cada reunión se estructura de acuerdo a las siguientes partes:

¹ El proyecto W3P (Wisdom Philosophical Practice Project) fue financiado por la John Templeton Foundation, dirigido por José Barrientos y contó con sedes en Noruega, Croacia, México y España. Analizó la eficacia de la Filosofía Aplicada en estos cuatro países y en relación a la mejora de las capacidades cognitivas, afectivas y reflexivas.

² Aquí, se sigue la hermenéutica anagógica que explica el profesor Antón Pacheco en *El ser y los símbolos* (2010). En ella, los *modi vivendi*, *modi essendi* y *modi interpretandi* se fusionan, es decir, la comprensión sólo es posible si uno modifica (al menos durante el tiempo que dure el proyecto) su identidad.

- (1) Se comenta el progreso de las sesiones anteriores con énfasis especial en las dificultades y los avances.
- (2) Se encuadra el ejercicio del día en el contexto estoico por medio de las fuentes originales traducidas. La explicación se produce en un ambiente dialogado donde los participantes comparten sus dudas, inquietudes e ideas.
- (3) Se especifica la tarea de forma concreta para que cada participante sepa cómo desarrollarla diariamente y hasta el siguiente encuentro.
- (4) Si es preciso, se pone en práctica la actividad de forma real o imaginada.
- (5) Se lee un texto que se propone memorizar (de acuerdo a otro de los ejercicios clásicos de los estoicos).

Tercero: hay talleres (o proyectos de múltiples sesiones) que nacen de un autor en lugar de una materia filosófica (lógica, ética, estética) o una corriente de pensamiento. A tal fin, hay que conocer el objetivo del filósofo, cuáles son los conceptos fundamentales de su obra y cómo se organizan internamente. Ese material es la base para un trabajo progresivo que capacita al grupo a pensar como él desde la coyuntura personal de cada participante. Se dota a los asistentes de una filosofía que les permite una visión más sutil, profunda y crítica con la que afrontar la realidad. Imaginemos que realizamos talleres basados en la teoría de María Zambrano. Una sesión podría bascular en torno a una hermenéutica anagógica del saber de la experiencia (Maillard, 1992): una epistemología que mantiene que el aprendizaje no se produce por medios intelectivos sino a partir de experiencias vitales. Como ésta teoría del conocimiento se basa en la obtención de "evidencias" (Zambrano, 1995:69) y no sólo conclusiones argumentales, se propondrían ejercicios para que en la sesión, y posteriormente, se trabajase un tema, pero las aportaciones han de poseer peso existencial, es decir, fundarse en experiencias determinantes en la propia vida. La conversación se densifica y se ralentiza en relación a diálogos donde la interlocución no posee esta exigencia; ahora bien, esta norma entrena zambranianamente a los asistentes. Las aportaciones evidenciales se trabajarán en sesiones futuras desde experiencias abisales, desde el abismamiento (Barrientos, 2009: 917—968) y desde el exilio (que se distinguirá de la categoría de refugiado y de desterrado (Barrientos, 2009: 396—397). Estos talleres darían material para un trabajo que excede un mes de duración. Posteriormente, se

trabajarían otros conceptos como la humildad (propia de la figura de Nina en *Misericordia* de Galdós (Zambrano, 1938: 137—160) y los tipos de palabra (balbuciente, naciente, aural), la mirada (Barrientos, 2009: 715—749) o la escucha (Barrientos, 2009: 652—656). Los ejercicios¹ instaurarán un orden que descansa en la idea zambraniana de que filosofar es “descifrar el sentir originario”.

Cuarto: aún se puede limitar más la fuente de la actividad. Ese es el caso de talleres fundados exclusivamente en una obra o texto de un autor. Por ejemplo, usar las fases de *El Discurso del Método* cartesiano, el esquema racionalista de argumentación de *The uses of Argument* Stephen Toulmin o el análisis de ideas de *Cómo pensamos* de John Dewey para analizar uno o varios argumentos. Subrayamos que esto no implica una reducción de la Filosofía a metodología, puesto que el objetivo es que los participantes asuman todo el orbe de los filósofos o textos y no sólo los rudimentos aplicativos. Así, los talleres poseen una vocación metafísica, a saber, que los asistentes adquieran una nueva identidad aunque sea por un tiempo limitado, y no sólo sean provistos de herramientas descontextualizadas. Con ese objetivo, la ubicación de la filosofía en su universo es tan necesaria, o más, que la aprehensión de sus réditos prácticos. Recuperando nuestra cuarta ejemplificación, he trabajado en talleres temas sociales candentes como la independencia de Cataluña, la legalidad del matrimonio homosexual o de la eutanasia desde el análisis racional de diversos autores. El ejercicio consistió en las siguientes fases:

- (1) Se determinaron los elementos del método racionalista elegido para llegar a una cabal comprensión de los mismos incluyendo un estudio de las fuentes y de la literatura secundaria. Se focalizó la tarea en entender el objetivo del autor/libro, las razones de la estructuración del método y la estructura contra la que se planteaba (por ejemplo, la lucha cartesiana contra la tradición dogmática no argumentada).
- (2) Se aplicaron los conceptos de (1) al material (noticia). En el caso del trabajo de Toulmin, se indagaron las garantías, los datos, los respaldos, las razones, los cualificadores y las condiciones de excepción (Toulmin, 1999: 96-145) de cada línea argumental.

- (3) El proceso requería que los participantes reflexionasen desde el filósofo fuente con el fin de que en la siguiente fase evaluaran el acto, vivido desde dentro.
- (4) Si el grupo es suficientemente grande, el trabajo se divide en sub-equipos. Cada uno de ellos analiza la noticia desde una aproximación epistemológica distinta (Descartes, Dewey, Toulmin) con el fin de contrastar las diferencias del proceso en una sesión final.

Los ejemplos de talleres se pueden multiplicar *ad libitum*. La calidad de cada uno de ellos, como de una clase de filosofía, dependerá de la profundidad de conocimiento del filósofo aplicado que los genere; si bien modelos que simplifican (y siempre que no falseen) el proceso serán tan filosóficos como aquellos que se yergan sobre profundos conocimientos del pensamiento de los autores. Ahora bien, los más simples, y simplistas, corren el riesgo de confundirse con la generalidad y ser análogos a otras actividades, también simples, de otras disciplinas. Con ello, cuando se explican, alguien del público podría cuestionar su naturaleza filosófica. No sucederá esto cuando se ha incardinado adecuadamente dentro de su marco filosófico y se le ha dotado de la profundidad que exige la corriente o autor de la que es usufructuario.

Por último, los ejercicios filosóficos conciernen tanto a encuentros grupales como a consultas individuales. Algunos puede parecer simples, por ejemplo, pedirle a una divorciada que no consiga despegarse afectivamente de su marido que se quite su alianza de matrimonio o solicitar a un empresario que siente angustia que cursa con taquicardia por las noches que relate por escrito lo que piensa, siente y quiere hacer en el mismo momento en que padece su sufrimiento². Sin embargo, el fondo del ejercicio puede ser complejo: en el primer caso, estaríamos trabajando con la racionalidad simbólica hilvanada por filosofías desde Mauricio Beuchot (2013) hasta Ernst Cassirer (1967), pasando por Durand (1968) o por Norbert Elías (1994). El segundo caso se funda en una epistemología de la escucha y la aceptación que, además de tener en cuenta a la citada María Zambrano, tendría presente la epistemología heideggeriana de la escucha de la realidad del sujeto en lugar de la imposición de significados (es decir, quedar en “la rosa es

¹ Remitimos al lector interesado al centenar de ellos que seleccionamos y publicamos en nuestra tesis doctoral hace casi una década (Barrientos, 2009: 1146—1236).

² Hemos explicado ampliamente en nuestros cursos de Filosofía Aplicada Experiencial la razón de estos ejercicios. Por razones de espacio, aquí sólo apuntamos los autores y tendencias que justifican su aparición en las sesiones.

sin porqué, florece porque florece” de Johann Scheffler o Angelus Silesius) y el *amor fati* de Nietzsche.

3. La condición *experiencial* de la Filosofía Aplicada

Debido a razones explicadas en otros escritos (Barrientos, 2016; Beuchot — Barrientos, 2013; Barrientos — Packter — Carvalho, 2014), desde hace años, intento construir una Filosofía Aplicada Experiencial. Sus efectos no sólo son de índole cognitiva (cambiar/analizar ideas) sino que impactan a la totalidad de la persona (transformación de la persona). La experiencia tiene diversos ascendientes intelectuales. Uno de ellos, Kitaro Nishida, el fundador de la escuela filosófica de Kioto, señala que “en el momento de la experiencia pura, no hay todavía ninguna oposición de sujeto y objeto, ni separación de conocimiento, sentimiento y volición; sólo existe una actividad pura, independiente, autosuficiente” (Nishida, 1995: 90). La experiencia consiste en “el estado de conciencia en el que sujeto y objeto están disueltos en la unión de pensamiento, sentimiento y voluntad es la realidad verdadera” (Nishida, 1995: 95). Por eso, una Filosofía Aplicada experiencial no fructifica sólo a nivel de pensamiento ni permite una disonancia cognitiva en las sesiones, es decir, la oposición entre lo que se piensa, se desea y se siente, puesto que, en ella, “no existen brecha entre las demandas de la voluntad y su realización” (Nishida, 1995: 46). Seguir esta estela es congruente con nuestra aproximación a la disciplina.

Su puesta en práctica depende de la realización de ejercicios que poseen un potencial hermenéutico de carácter ontológico: Imaginemos que hemos que enseñar a un hijo con poca simpatía por el esfuerzo el valor del trabajo y que el tiempo es escaso puesto que nos encontramos en nuestro lecho de muerte. Tememos que si lanzamos una prédica, quede como mensaje agónico superficial que no penetre en nuestro vástago: aunque muestre aquiescencia a nuestras últimas palabras, éstas se las llevará la vida como nuestra propia existencia. Una alternativa es dejarle una enseñanza aprendida por medio de un ejercicio experiencial. Así lo cuenta Walter Benjamin:

En nuestros libros de cuentos está la fábula del anciano que en su lecho de muerte hace saber a sus hijos que en su viña hay un tesoro escondido. Sólo tienen que cavar. Cavaron, pero ni rastro del tesoro. Sin embargo, cuando llega el otoño, la viña aporta

como ninguna otra en toda la región. Entonces, se dan cuenta de que el padre les legó una experiencia: la bendición no está en el oro sino en la laboriosidad (Benjamin, 1973: 167).

La vida nos introduce en circunstancias que olvidamos rápidamente, otras nos marcan a fuego, es decir, determinan acciones esenciales que cambian el rumbo que llevábamos y acaban configurando nuestro ser. Por ejemplo, dar a luz y criar a nuestro primer hijo hace que nuestro *ser* mude de “hijo” a “padre”; ese nacimiento sellará una etapa que siempre recordaremos y que define nuestra identidad. Su impacto difiere de cuando nos explicaban, *discursivamente*, el significado teórico de la paternidad.

La modulación experiencial cambia los efectos de los talleres de Filosofía Aplicada: incrementa la proclividad a que se produzca un cambio en el sujeto. La experiencialidad crea los *escenarios* y fomenta ciertas disposiciones necesarias para la metamorfosis. A continuación, resumiremos muy brevemente alguno de ellos que, podrán leerse más ampliados en una obra ampliada que, esperamos, vea la luz dentro de unos meses¹.

En primer lugar, la experiencia responde a una *epistemología anagógica*. Ésta asume el conocimiento como una asimilación personal, por eso, asevera que sólo es posible conocer algo cuando hay una sincronización con el objeto cognoscible: el amor sólo se entiende cuando uno ama, es decir, cuando se *hace* amante; la libertad, cuando uno *es* un hombre libre después de años de esclavitud; se accede al mal en el momento en que las acciones malvadas hacen acopio del propio ser. Conocer es adquirir la identidad de lo conocido. Como señala Antón Pacheco con elocuencia, la anagogía (conocimiento experiencial por antonomasia) implica la coincidencia de “los *modi essendi*, los *modi cognoscendi* y los *modi interpretandi*” (Antón Pacheco, 2010: 151). La anagogía coincidía con el proceso por el que el místico alcanzaba el saber de Dios y lograrlo dependía de tener una *experiencia* mística: “La palabra anagogía proviene del griego *anagoge*, que significa la acción de conducir hacia arriba

1 Actualmente, finalizamos un libro sobre Filosofía Aplicada Experiencial y otro sobre el concepto de Experiencialidad. Para ampliar algunas ideas, necesariamente esquematizadas aquí debido al espacio disponible, pueden consultarse los siguientes artículos: “La fisiología del saber de la experiencia y los frutos de su posesión” (Barrientos, 2011) y “El rostro de la experiencia desde la marea orteguiana y zambraniana” (Barrientos, 20010a).

(...). La anagogía, pues, será aquel factor que, inscrito en las cosas, sea capaz de, remontándonos, remitirnos a la determinación ontológica de la cosa misma” (Antón Pacheco, 2010: 168). La determinación ontológica máxima en el contexto religioso sería realizada por Dios. Esta condición lleva a que la comprensión de su contenido requiera haber vivido la experiencia, donde se adquiere un saber distinto al de base discursiva. Martín Velasco describe elocuentemente la diferencia:

Es, pues, místico, en todas las tradiciones religiosas, quien en un momento determinado de su vida confiesa: «Hasta ahora sabía de oídas; ahora te han visto mis ojos» (Job 42,5) (...); «Lo que habíamos oído, lo hemos visto» (Sal 48,9). A eso se refieren los místicos cuando, intentando comunicar lo que han vivido, apelan a la experiencia de sus destinatarios como condición indispensable para que comprendan: «Quien lo ha visto, comprende», decía Plotino. «Quien no ha experimentado esto no lo comprenderá bien» (Martín Velasco, 2003: 290).

En segundo lugar, las racionalidades inherentes a la Filosofía Aplicada Experiencial no se reducen a la discursiva o lógico-argumental-conceptual sino que permite la apertura a modos alternativos. Todas deben estar dirigidas a la consecución de metamorfosis en el sujeto. En este sentido el uso de la racionalidad conceptual, discursiva y lógica no depende de su potencia para lograr conclusiones derivadas del juego lógico sino para crear contradicciones o incentivar la coherencia al punto de que conduzca a la confrontación del sujeto y, en suma, a una metamorfosis. Explicamos el particular con dos ejemplos. María, una consultante de cuarenta y cinco años, llegó a mis sesiones con el fin de que rompiera su amar apasionado hacia su nueva pareja. De acuerdo con sus palabras, había caído en las redes de eros con la persona inadecuada porque, consideraba, él no era una buena influencia ni para ella ni para su hija (procedente de una relación anterior). Durante las primeras consultas, narró los defectos e inconvenientes que despertaba en ella de forma minuciosa y pautada. Llegado un momento y siguiendo la coherencia de sus acciones, me atreví a realizar una pregunta experiencial: “Bueno, ¿cuáles son sus características positivas?”. Me miró sorprendida creyendo que había errado en mi cuestión: “Te referirás a cuáles son las negativas, ¿no es así?”. Rechacé su propuesta y me reafirme por inquirir todo lo bueno que había obtenido de

ese hombre: “Si esa persona posee tantas características negativas, pero mantienes la relación, ¿no deberían existir algún provecho para tu vida en la situación?” Fue la primera vez que, en lugar de continuar su línea de pensamiento, una pregunta desarticuló el suelo sobre el que se asentaba. Éste fue el inicio del fin de nuestras sesiones. El objetivo de la pregunta no pretendía conocer la respuesta sino provocar una mutación de las creencias y de la vida por medio de la generación de la pregunta. De hecho, le pedí que me ofreciese un listado de beneficios que él o la situación le proporcionaba. El ejercicio experiencial se basaba en el cuestionamiento de las asunciones sobre las que se construían sus ideas con el objetivo de descentrar al sujeto de la línea habitual y provocar un cambio existencial. Asimismo, pretendía abrir sus líneas de razonamientos a otros inexplorados. Por último, perseguía analizar la posibilidad de una disolución del conflicto mediante una aceptación de lo dado, mediante el amor fati nietzscheano. Precisamente, este último es el eje de la intervención con un consultante mexicano. Miguel, un exitoso hombre de negocios, me solicitó consultas por medio de Internet. Sus cuitas iniciales se centraban en su pesadumbre por falta de sentido existencial. La queja se había somatizado en las últimas semanas pues, cuando caía la noche y él acababa en la cama, sentía un aumento de la angustia que acababa convertido en taquicardias por la noche. Le propuse el siguiente ejercicio (*prima facie*, analítico, pero con intenciones experienciales): cuando volviese a sentir la angustia tenía que armarse de papel y bolígrafo y escribir cada etapa de forma colorida, es decir, describiendo cada pequeña emoción, cada idea que tuviese o cada deseo de acción. Nuevamente, el objetivo no consistía en conseguir un informe sino en crear una disposición a que lo obligaba la tarea: si tenía que describir minuciosamente cada estación del proceso, debía de abrirse al proceso (que rechazaba) y aceptarlo. Lo negativo se convertía en un recurso positivo y necesario: era una actividad de aceptación del hecho, de la angustia, como elemento consustancial a la existencia, tal como Heidegger plantea. A diferencia de ciertas terapias psicológicas no se trataba de eliminar o estigmatizar la angustia como un elemento patológico y a extirpar sino de comenzar a intuir sus réditos y, posteriormente, su necesidad para lograr la autenticidad de la persona. Por el contrario, la negación a la situación agravaba el problema puesto que Miguel negaba atravesar la puerta donde residía una respuesta. Su clausura a escuchar lo que

la angustia tenía que decirle impedía encontrar la pequeñez humana (situación lógica para alguien encumbrado en las alas del éxito) y por ende, cerraba la posibilidad del sentido de su propia existencia (que requiere ser consciente de las propias inmundicias tanto como de las excelencias).

Las tareas experienciales se tiñen, con frecuencia, de caracteres estéticos. María Zambrano propuso una nueva razón que no pretende encontrar nuevos contenidos sino modos más amplios de acceder a ellos: “no eran “nuevos principios” ni una “Reforma de la Razón” como Ortega había postulado en sus últimos cursos, lo que ha de salvarnos, sino algo que sea razón, pero más ancho” (Zambrano, 1944). Vasily Kandisky defendió que ciertas ideas o situaciones no requerían el discurso y las palabras para exponerse sino el uso exclusivo de líneas y colores (Kandisky, 1996), pues, como señalaba Dewey, “el artista realiza su pensamiento en los medios cualitativos mismos con que trabaja, y sus fines se encuentran tan cerca del objeto que produce que se fundan directamente con él” (Dewey, 2008: 17), pues “cada arte habla un idioma que trasmite lo que no puede decirse en otra lengua sin tener que variar sustancialmente” (Dewey, 2008: 119). Siendo así, la hermenéutica experiencial apela a otros contextos expositivos como la pintura o la música¹. Si la narración de un problema mediante palabras redundante en efectos terapéuticos (aunque, repitámoslo, la terapia no sea el objetivo de la Filosofía Aplicada), más beneficios se obtendrán cuando esa narración se hace por un medio que está “tan cerca del objeto que produce que se fundan directamente con él”.

En tercer lugar, sería preciso entender los talleres como un *viaje*². La traducción alemana de experiencia es “Erfahrung”, cuya raíz verbal es “fahren”, que significa viajar (Barrientos, 2010a; 2011). Además, *Erfahrung* deriva de *Gerfahr*, que significa peligro y, en español, la raíz de experiencia, “per” se conecta con peligro y está influida por el griego “peiro” (cruzar”), *perao* (pasar a través de) y *peraino* (atravesar hasta el borde). El lector avisado quizás se haya percatado de que el principal peligro al

que se enfrenta la persona con experiencia es la pérdida de *su ser* (para adquirir otro más experimentado). El cambio de identidad implica asomarse al abismo de lo desconocido y, dicho desde la sinfonía zambraniana, perderse para encontrarse. En consecuencia, no todos están dispuestos a atravesar este mar proceloso. Escapar con vida de esas aguas inciertas requiere el aprendizaje personal de técnicas que lo acompañarán para siempre: “se precisa una técnica, un saber complejo — a la vez teórico, práctico y coyuntural- que es el saber propio de quien pilota un barco” (Foucault, 1990: 87). He aquí el nudo gordiano del saber experiencial. Estas notas deben estar presente en los encuentros experienciales: no sólo animar a fondear riesgos sino abandonar personajes que obstaculizan el avance. De hecho, será “indispensable una cierta aventura y hasta una cierta perdición en la experiencia, un cierto andar perdido el sujeto en quien se va formando” (Zambrano, 1990: 18). John Dewey lo explica desde la *experiencia* estética:

El artista tiene que ser un experimentador, porque tiene que expresar una experiencia intensamente individual a través de medios y materiales que pertenecen al mundo común y público (...). Si en vez de decir “experimental” dijéramos -aventurero- probablemente obtendríamos la aceptación general, tan grande es el poder de las palabras. Porque el artista es un amante de la experiencia sin escoria, evita los objetos ya saturados y está, por consiguiente, siempre a la última. Por naturaleza, es un insatisfecho de lo establecido como lo es un explorador geográfico (Dewey, 2008: 162).

La recompensa es muy valiosa: la constitución de la auténtica persona, del sí mismo. De acuerdo con Claude Romano, el humano es un ser viniente, alguien que adviene y se da su ipseidad a partir de la reflexión de los acontecimientos (experiencias) que le suceden (Romano, 2012). Sin ellas y sin su asunción, quedaría como un ser informe, sin forma ni rostro. Como señala Nishida, no hay experiencia gracias a que hay persona sino que hay persona gracias a que hay experiencias que lo configuran (Nishida, 1995).

En cuarto lugar, el tipo de verdad de los talleres experienciales ha de ser de tipo evidencial o contecedera. Si la racionalidad argumental-discursiva procede por medio de razones para lograr consecuencias inferidas lógicamente, la Filosofía Aplicada experiencial no persigue “un conjunto de pensamientos que

¹ “La música de Bach no remite a ninguna concepción del mundo; ella llega hasta nosotros precisamente con un plus de significado, con una casi infinita ambigüedad epistemológica” (Panikkar, 1999: 86-87).

² También sirven otras metáforas cercanas como el entrenamiento en un gimnasio (la base del proyecto BOECIO, que dirijo, dedicado a la Filosofía Aplicada en cárceles consiste en la preparación de un maratón) o el acompañamiento del crecimiento. En ambos casos, se realiza un viaje con las características aquí, meramente, apuntadas.

el intelecto forja con verdad o sin ella, sino el haber que el espíritu cobra en su comercio efectivo con las cosas (Zubiri, 1940:189): se trata de “una forma que toma algo que ya se sabía, y que ahora penetra en la vida moldeándola; es algo que antes no operaba y que ahora se ha vuelto operante” (Zambrano, 1995: 69). En consecuencia, el criterio de validez de la acción descansa en su potencia metamórfica sobre el individuo: la evidencia es “terriblemente pobre en contenido intelectual; sin embargo, opera en la vida una transformación sin igual que otros pensamiento más ricos y complicados no fueron capaces de hacer” (Zambrano, 1995:69). Posee las notas del conocimiento adquirido mediante los acontecimientos, a saber, produce una “reconfiguración impersonal de mis posibles y del mundo que acontece en un hecho y por la cual abre una falla en mi propia aventura” (Romano, 2012: 51). Esto es crucial en las consultas filosóficas que buscan no una idea o una argumentación para resolver un problema sino una *certeza*, una *certidumbre*, sobre la que asentar su nueva existencia y que, en última instancia, amplía las capacidades hermenéuticas y ontológicas previas como si fuera una salida de la caverna¹ (Lahav, 2018b). Las certezas conforman verdades, creencias en la terminología orteguiana, sobre la que volver a construir un mundo y que respetan las necesidades presentes del sujeto. Cuando la creencia o certidumbre anterior no funciona, no es suficiente argumentar lógicamente sobre un nuevo sendero existencial; por el contrario, resulta imprescindible adquirir una evidencia nueva sobre la que volver a andar. Esto implica aprehender un nuevo personaje capacitado para enfrentar la realidad con la que nos relacionábamos como ciegos delante de un billete de quinientos pesos. La adquisición del ser personal advenido, de las certidumbres y de las nuevas habilidades reposa en el padecimiento de la experiencia. Repitamos el texto de Zubiri “Experiencia significa algo adquirido en el transcurso real y efectivo de la vida. No es un conjunto de pensamientos que el intelecto forja, con verdad o sin ella, sino el haber que el espíritu cobra en su comercio efectivo con las cosas” (Zubiri, 1940: 189).

Por último², la Filosofía Aplicada Experiencial supone un acto ontológico (o metafísico)

¹ Hace unos días, comencé a leer la última obra de Ran Lahav con las que converge íntima y afectivamente este trabajo y otros publicados previamente.

² Existen más elementos del escenario experiencial de la Filosofía Aplicada, pero nos restringimos a estas cinco por el carácter introductorio que transita este texto.

antes que uno psicológico, antropológico o personal. A pesar de que hay autores que se centran en la problemática o realidad del consultante, ésta sólo constituye el punto de partida de nuestra propuesta. El individuo inicia la experiencia filosófica como agente particular; no obstante, la comprensión anagógica le obliga a que su individualidad se disuelva en la experiencia realizada: como decíamos más arriba, se entiende el amor cuando mutamos en objeto amoroso. El conocimiento del amor pasa de ser conocido por nosotros a que el amor conozca a través de nosotros y, en ese acto, llegamos a un tipo de aprehensión donde el yo queda descentrado. Las consecuencias son obvias: si se realiza un taller experiencial de índole discursiva se ha de impedir que la impronta egocéntrica impida el florecimiento de las virtudes intelectuales (el taller no implica la ganancia personal sino el ascenso por medio de los diversos discursos individuales a una verdad sinérgica que nace liderada por ella misma), si se ejecuta un taller estoico será el espíritu del que se alimentaron estos filósofos el oxígeno que permita respirar en la sala, si se materializa un taller zambrano, la palabra (en contenido y forma) a la que se ha de aspirar es la del sentir originario usando como medio al grupo. En suma, se operará una progresiva traslación ontológica donde el sujeto pierda poder y se convierta en mero instrumento³ utilizado para la manifestación de la experiencia filosófica.

La explicación del fenómeno se da en diversos autores. Por ejemplo, Mihály Csíkszentmihályi apela la experiencia de flujo o *flow* donde se identificaría la acción y la persona, al punto de que la segunda es absorbida por la primera. Esto sucede en el juego de los niños, en el acto de pintar un cuadro, de escribir un libro o en la ascensión del místico. En todos los casos, la acción se hace dueña del individuo que, a lo sumo, actúa vicariamente. Esto se consigue en los talleres mediante actividades que suponen, como señala Gadamer “estar dispuesto a dejar valer en mí algo contra mí, aunque no haya ningún otro que lo vaya a-hacer valer contra mí” (Gadamer, 2000).

Una segunda lectura de la vis ontológica y derivada de este escenario experiencial procede de la secularización del concepto *genitivo*

³ Esta propuesta se encuentra, también, en las experiencias estéticas: “El artista ha de intentar transformar la situación reconociendo su deber frente al arte y frente a sí mismo y considerarse no como señor de la situación sino como servidor de designios más altos cuyos deberes son precisos, grandes y sagrados” (Kandisky 103)

subjetivo de Raimon Panikkar. A diferencia del filósofo, la experiencialidad no supone que Dios se haga cargo del sujeto sino que es la experiencia la que toma este control para producir efectos hermenéuticos, epistémicos y ontológicos en la persona. Desde la atmósfera mística, Panikkar explica la idea como sigue: “Otro modo de expresar lo mismo consiste en interpretar la expresión «experiencia de Dios» como genitivo subjetivo y no como genitivo objetivo. Es decir, no es *mi* experiencia *sobre* Dios, sino la experiencia *de* Dios —en mí y a través de mí- y de la cual yo soy consciente” (Panikkar, 1990: 78).

La disolución del individuo en la experiencia conduciría, paradójicamente, a su constitución o a su crecimiento e incremento existencial. Comenzamos el argumento arriba cuando indicamos que si no hay existencia, la persona queda como monstruo, es decir, como entidad sin forma ni rostro. Reiteremos la idea. Nishida apunta: “No hay experiencia porque exista un individuo sino que existe un individuo porque hay experiencia” (Nishida, 1995: 59) y Claude Romano lo explica por medio de su acontecimiento experiencial: somos seres vinientes. Si no advenimos en el rostro del acontecimiento naciente, quedamos como sujetos sin formas o como rocas ancladas en un pasado que no nos corresponde y cuya auténtica realidad no dejamos aflorar.

En síntesis, el trabajo de una Filosofía Aplicada Experiencial no se centra en la persona sino que debe acabar siendo pilotado por la experiencia. Igual que la identificación con la obra de arte o con Dios genera sujetos con una mayor profundidad existencial, el despliegue de experiencias (filosóficas en este caso) en la persona produciría beneficios en la misma línea. Sin embargo, la acción no sería subjetiva al no trabajar sobre la experiencia sino metafísica y epistemológica al ocuparse del descubrimiento de verdades y vincularse con el trabajo de entes y, en última instancia, con la puesta en contacto con el ser experiencial.

En síntesis, si para María Zambrano “filosofar era descifrar el sentir originario”, una Filosofía Aplicada Experiencial implicaría el despliegue de la experiencia originaria en el sujeto, es decir, convertir a la persona en un *Da-Sein* Experiencial o, si se me permite, en un *Da-Erfahrung*.

References

1. Amir L. (2018). *Taking philosophy seriously*. Newcastle, Cambridge Scholar Publishing Publ.
2. Antón J.A. (2010). *El ser y los símbolos*. Madrid, Mandala Publ.
3. Arnaud D., Lebon T. (2000). *Toward Wise-Decision Making, Practical Philosophy: The British Journal of Philosophical Practice*, no. 3 (3), pp. 55—64.
4. Barrientos Rastrojo J. (2005). *Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica*. Tenerife, Ideapress Publ.
5. Barrientos Rastrojo J. (2006). *Análítica de la orientación filosófica desde el pensamiento crítico. Aplicación de métodos y técnicas de pensamiento crítico y orientación racional a la orientación filosófica individual. Teoría y práctica*, Sevilla, Universidad de Sevilla Publ.
6. Barrientos Rastrojo J. (2009). *Vectores zambranianos para una teoría de la Filosofía Aplicada a la Persona*. Sevilla, Universidad de Sevilla Publ.
7. Barrientos Rastrojo J. (2010). *El rostro de la experiencia desde la marea orteguiana y zambranianiana*. *Endoxa*, no. 25, pp. 279—314.
8. Barrientos Rastrojo J. (2010). *Resolución de conflictos desde la Filosofía Aplicada y desde la Mediación*. Madrid, Visión Publ.
9. Barrientos Rastrojo J. (2011). *La fisiología del saber de la experiencia y los frutos de su posesión*. *Themata*, no. 44, pp. 79—96.
10. Barrientos Rastrojo J. (2016). *La experiencialidad como respuesta a la tendencia analítica de la filosofía para niño*. *Childhood & Philosophy*, no. 12 (25), pp. 519—542.
11. Barrientos Rastrojo J., Packer L., Carvalho J.M. (2014). *Introducción a la Filosofía Aplicada y a la Filosofía Clínica*. Madrid, Aaci Publ.
12. Barrios Casares M. (2005). *De la utilidad e inconveniente de la “filosofía para la vida”*, en Ordoñez. *La filosofía a las puertas del tercer milenio*. Sevilla, Fénix editora, pp. 307—318.
13. Benjamin W. (1973). *Discursos Interrumpidos I*. Madrid, Taurus Publ.
14. Beuchot Puente M. (2013). *Las dos caras del símbolo*. Puebla, BUAP Publ.
15. Beuchot Puente M., Barrientos Rastrojo J. (2013). *La Filosofía Aplicada según la Hermenéutica Analógica*. México, Torres Asociados Publ.
16. Brenifier O. (2010). *Filosofar como Sócrates: Introducción a la práctica filosófica*. Valencia, Diálogo Publ.
17. Capaldi N. (2000). *Cómo ganar una discusión. Para defender una causa, reconocer una falacia, descubrir un engaño, persuadir a un escéptico, convertir la derrota en victoria*. Barcelona, Gedisa Publ.
18. Carreras Planas C. (2013). *Filosofía para Niños. El desarrollo global de las habilidades de pensamiento. Filosofía para niños y capacita-*

ción democrática freiriana. Madrid, Liber Publ., pp. 91—113.

19. Cassirer E. (1967). *Antropología filosófica*. Introducción a la Filosofía de la Cultura. Fondo de Cultura. México, Económica Publ.

20. Dewey J. (2008). *El arte como experiencia*. Barcelona, Paidós Publ.

21. Dias J. (2006). *Filosofía Aplicada à Vida*. Lisboa, Esquilo Publ.

22. Durand G. (1968). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires, Amorrortu Publ.

23. Echeverría E. (2006). *Filosofía para niños*. México, Ediciones SM Publ.

24. Elías N. (1994). *Teoría del símbolo*. Barcelona, Península Publ.

25. Foucault M. (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós Publ.

26. Foucault M. (2009). *Las palabras y las cosas*. Tres cantos, Siglo XXI Publ.

27. Gadamer H.G. (1997). *Mito y razón*. Barcelona, Paidós Publ.

28. Gadamer H.G. (2000). *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme Publ.

29. García Damborenea R. (2000). *Uso de razón*. Diccionario de falacias. Madrid, Biblioteca Nueva Publ.

30. Goviert T. (1997). *A practical study of argument*. Belmont, Wadsworth Publishing Company Publ.

31. Heidegger M. (1998). *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza Publ.

32. Heidegger M. (2012). *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta Publ.

33. Horkheimer M. (2000). *Teoría crítica y teoría tradicional*. Barcelona, Paidós Publ.

34. Horkheimer M. (2010). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid, Trotta Publ.

35. Husserl E. (1982). *La idea de la fenomenología*. México, Fondo de Cultura Económica Publ.

36. Johnson R.H., Blair J.A. (1983). *Logical self-defense*. Toronto, Mac Graw-Hill Publ.

37. Kandisky V. (1996). *De lo espiritual en el arte*. Barcelona, Paidós Publ.

38. Lahav R. (2005). *Philosophical practice: Normalization or inner transformation?* Reflexión de 25 de Septiembre de 2005. Available at: http://www.geocities.com/ranlahav/PC_reflection_1.html, último acceso 15 de febrero de 2007.

39. Lahav R. (2006). *Small Philosophical Practice and Grand Philosophical Practice*. *Philosophical Practice. From Theory to Practice*, no. X—XI, pp. 93—96.

40. Lahav R. (2018). Mexico ICCP 2018: The boundaries of philosophy. *Philopractice*, June 17. Available at: <https://philopractice.org/web/blog/mexico-iccp-2018-the-boundaries-of-philosophy>, último acceso 31 de julio de 2018.

41. Lahav R. (2018). *Stepping out of Plato's cave*. Vermont, Loyev books Publ.

42. Lebon T. (2001). *Wise Therapy*. Londres, Continuum Publ.

43. Maillard Ch. (1992). *La creación por la metáfora*. Introducción a la razón-poética. Barcelona, Anthros Publ.

44. Mannheim K. (1997). *Ideología y utopía*. Madrid, Fondo de Cultura Económica Publ.

45. Marín Casanova J.A. (2010). *Rorty y la Tradición: una Relación Ambigua*. *Actualidad de la Tradición Filosófica*. Madrid, Diálogo Filosófico, pp. 859—866.

46. Marín Casanova J.A. (2011). *Arreglándoselas con la tradición: Rorty y los usos del legado filosófico*. *Pensamiento. Revista de investigación e Información filosófica*, no. 16, pp. 271—289.

47. Marín Casanova J.A. (2014). *La filosofía de Rorty y el espejo de la retórica*. *Pensamiento. Revista de investigación e Información filosófica*, no. 70 (262), pp. 149—176.

48. Marinoff L. (2002). *Philosophical Practice*. New York, Academic Press Publ.

49. Martin Velasco J. (2003). *El fenómeno místico*. Madrid, Trotta Publ.

50. Nishida K. (1995). *Indagación del bien*. Madrid, Gedisa Publ.

51. Panikkar R. (1999). *Iconos del misterio*. Barcelona, Península Publ.

52. Raabe P. (2001). *Philosophical Counseling. Theory and Practice*. Westport, Praeger Publ.

53. Raabe P. (2002). *Issues in Philosophical counselling*. Westpor, Praeger Publ.

54. Raabe P. (2014). *Philosophy's role in counseling and psychotherapy*. Rowman, Maryland Publ.

55. Romano C. (2012). *El acontecimiento y el mundo*. Salamanca, Sígueme Publ.

56. Rorty R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós Publ.

57. Rorty R. (1996). *Objetividad, realism y verdad*. Barcelona, Paidós Publ.

58. Rorty R. (2002). *Filosofía y futuro*. Madrid, Gedisa Publ.

59. Shibles W. (2001). *The philosophical practitioner and emotion*. *Thinking through Dialogue*. Oxted, Practical Philosophy Press Publ., pp. 50—57.

60. Toulmin S. (1999). *The uses of argument*. Cambridge, Cambridge University Press Publ.

61. Zambrano M. (1938). *Misericordia*. *Hora de España*, no. 21, pp. 137—160.

62. Zambrano M. (1944). *Carta de María Zambrano a Rafael Dieste enviada el día 7/11/1944*. Disponible en Archivos de la Fundación María Zambrano.

63. Zambrano M. (1986). *El sueño creador*. Madrid, Turner Publ.

64. Zambrano M. (1990). *Notas de un método*. Madrid, Editorial Mondadori Publ.

65. Zambrano M. (1993). *Claros del bosque*, Barcelona, Seix Barral Publ.

66. Zambrano M. (1995). *La confesión: género literario*. Madrid, Siruela Publ.

67. Zubiri X. (1940). Sócrates y la sabiduría griega I. *Escorial*, no. 2, pp. 187—226.

68. Zubiri X. (1941). Sócrates y la sabiduría griega II. *Escorial*, no. 3, pp. 51—78.

Для цитирования: Баррьентос Растрохо Х. Философская практика как опыт и путешествие //

Социум и власть. 2019. № 4 (78). С. 29—44.

УДК 101.8 + 101.9

ФИЛОСОФСКАЯ ПРАКТИКА КАК ОПЫТ И ПУТЕШЕСТВИЕ

Баррьентос Растрохо Хосе
(Barrientos Rastrojo José),

доктор философии, профессор
Севильского университета (Севилья, Испания)
Despacho P-213 (Departamento Metafísica,
Corrientes Actuales de la Filosofía,
Ética y Filosofía Política), Universidad de Sevilla, C/S.
Fernando, 4, C.P. 41004-Sevilla, España.
E-mail: barrientos@us.es

Аннотация

В статье автор анализирует философские концепции, лежащие в основе философской практики, которые объединяются их общим применением, пронизанным тенденцией сближения аналитического, концептуального и дискурсивного. Автор обосновывает необходимость профессиональной подготовки философа-практика, чтобы он обучался не столько техникам и инструментам, сколько постигал суть самой философии. На нескольких примерах автор показывает связь философского содержания и прикладного аспекта философской практики. Работа с опытом субъекта усиливает эффект воздействия философской практики: опыт соответствует эпистемологии аналогии; философия опыта не сводятся к дискурсивным или логико-аргументированным концептам, но открывает доступ к альтернативным путям познания; философия опыта запускает процесс последовательной внутренней трансформации субъекта; философия опыта задействует онтологический (метафизический) уровень постижения бытия, стоящий гораздо выше психологического, антропологического и личностного.

Ключевые понятия:

прикладная философия,
философская практика,
философское консультирование,
критическое мышление,
феноменология опыта.

Для цитирования: Баррьентос Растрохо Х.
Философская практика как опыт
и путешествие // Социум и власть. 2019. № 4 (78). С. 45—61.

УДК 101.8 + 101.9

ФИЛОСОФСКАЯ ПРАКТИКА КАК ОПЫТ И ПУТЕШЕСТВИЕ¹

Баррьентос Растрохо Хосе
(*Barrientos Rastrojo José*),

доктор философии, профессор
Севильского университета (Севилья, Испания)
Despacho P-213 (Departamento Metafísica,
Corrientes Actuales de la Filosofía,
Ética y Filosofía Política), Universidad de Sevilla, C/S.
Fernando, 4, C.P. 41004-Sevilla, España.
E-mail: barrientos@us.es

Аннотация

В статье автор анализирует философские концепции, лежащие в основе философской практики, которые объединяются их общим применением, пронизанным тенденцией сближения аналитического, концептуального и дискурсивного. Автор обосновывает необходимость профессиональной подготовки философа-практика, чтобы он обучался не столько техникам и инструментам, сколько постигал суть самой философии. На нескольких примерах автор показывает связь философского содержания и прикладного аспекта философской практики. Работа с опытом субъекта усиливает эффект воздействия философской практики: опыт соответствует эпистемологии аналогии; философия опыта не сводится к дискурсивным или логико-аргументированным концептам, но открывает доступ к альтернативным путям познания; философия опыта запускает процесс последовательной внутренней трансформации субъекта; философия опыта задействует онтологический (метафизический) уровень постижения бытия, стоящий гораздо выше психологического, антропологического и личностного.

Ключевые понятия:

прикладная философия,
философская практика,
философское консультирование,
критическое мышление,
феноменология опыта.

¹ Перевод с испанского выполнен Н. М. Глушковой и С. В. Борисовым в рамках задания № 35.5758.2017/БЧ «Философская практика как новая парадигма современных социогуманитарных исследований» Министерства науки и высшего образования Российской Федерации на выполнение государственных работ в сфере научной деятельности и проекта РФФИ № 17-33-00021-ОГН «Теория и практика философского консультирования: компаративистский подход».

«Философы-практики должны воспринимать свою науку всерьез и всячески избегать ее краткого изложения, неправильного толкования и представления ее тем, чем она не является. Воспринимать философию всерьез — значит быть верным ее целям. Философ-практик, который считает, что его дисциплина не относится к жизни, несерьезно относится к своей профессии, не верит, что эта наука учит ценить мудрость и всецело отражает жизнь. Он может подражать теориям, взятым из других дисциплин, вроде психологии или теорий New Age, полагая, что его статус философа привносит нечто новое в дискуссию. Несмотря на это, не каждая беседа с философом может считаться философской» [1, р. 429].

1. В чем видится присутствие философии в индивидуальных консультациях и групповых практиках?

1.1. Ситуации для осмысления

Вызывает неподдельную радость широкая поддержка и ярко выраженная потребность в «прикладной философии»² и «философии для детей» среди зарубежных специалистов в сфере высшего образования, а также среди ученых-философов. Это особенно актуально для настоящего времени, когда подвергается сомнению социальное значение философии. В этом проявляется глубокий интерес представителей как смежных наук (педагогике, психологии, теологии), так и более отдаленных областей знания (медицины, менеджмента, правоведения, криминологии, инженерного дела)³.

В то же время радость смешивается с беспокойством при мысли о риске растворения, исчезновения самой *сути* философии в ходе занятий и семинаров. Это может

² Автор статьи употребляет понятие «прикладная философия» (*Filosofía Aplicada*) в узком значении как синоним понятия «философская практика» (*Philosophical Practice*) (*прим. переводчика*).

³ Питер Раабе организует дополнительные курсы по философии для студентов различных специальностей психологии в университете Симона Фразера в Канаде [54]. Кроме того, такие учреждения, как Мексиканский университет Васко де Кирого (*Universidad Vasco de Quiroga de México*), организации философов-практиков США (APPA), Португалии (APAEF и APEFP) и Италии (SICOF) также осуществляют расширенную философскую подготовку для представителей всех нефилософских специальностей. Подобная активность порождает противоречивое радостно-тревожное чувство, уже испытанное автором статьи в таких странах как Япония, Бразилия, Португалия и др.

происходить в силу элементарного незнания участниками истории философских идей и основных инструментов философии (логики, диалектики, эпистемологии). Ран Лахав, организатор первой международной конференции по философской практике, следующим образом выражает это беспокойство в отзыве о последнем форуме: «Что касается меня, я признаю важность многих представленных в Мексике работ. Но прошу, давайте не будем называть “философией” то, что на данный момент лишь очень отдаленно напоминает философию в соответствии с ее исторически сложившейся миссией» [40]. Я разделяю также тревогу, выраженную Феликсом Гарсия Морионом (Félix García Moriyón), прославленным специалистом в области «философии для детей» (в прошлом президент Международного совета философских исследований с детьми (International Council of Philosophy Inquiry for Children)), которая прозвучала в речи на Латиноамериканском конгрессе философии для детей в 2015 г. После завершения практических презентаций по философии для детей Феликс и я поставили перед участниками конгресса вопрос о философской природе их деятельности. Ответы были аналогичны тем, что я получил несколько недель назад в ходе философского семинара, который проводила один психолог из Мексики. Молодая женщина-психолог определила свое мероприятие как философское на основании двух критериев: во-первых, потому что занятия проводилось в форме диалога, и, во-вторых, потому что использовались философские понятия. Я спросил ее, была ли у диалога какая-то специфическая черта, чтобы называть его философским. Докладчица, проводя отличную психологическую практику с группами, подчеркнула, что к философии может быть отнесено разве что умение осуществлять родовидовое деление понятия «свобода». Меня это позабавило. Однако что делать в случае, если представители педагогики или психологии, вовсе не используют диалог как ключевой философский инструмент, а просто апеллируют к философским понятиям, выстраивая на них свою практику? Питер Раабе отмечает в связи с этим, что эти науки просто «берут взаймы» у философии, иногда даже не осознавая этого [54]. В то же время, при таком положении дел, почему бы и диалог не превратить в инструмент для целей этих «нефилософских» наук. Я нахожу подобное компромиссное решение несостоятельным, поскольку оно демонстрирует плохое знание психологами

и педагогами истории философских понятий и идей.

В ответ на наш вопрос о философской природе диалога, используемого в ходе семинаров, можно было, например, указать что-то из нижеследующего: в процессе диалога постепенно проявляется его онтологический смысл, диалог перестает быть простым разговорным средством [33; 34], собеседники оперируют словами, имеющими изначально инструментальную функцию, чтобы, в конце концов, постичь суть проблемы [27], в ходе беседы участники пытаются увидеть преимущества критической составляющей диалога по сравнению с инструментальной, при этом наблюдается освобождение от идеологических штампов [26; 34], диалог интересен не столько своим содержанием, сколько неповторимой речевой формой, созданной общностью участников [45—47; 56—58], цель диалога состоит в поиске истины, выраженной в понятиях, посредством анализа сообщества участников диалога [44], посредством феноменологической редукции обретается эйдос [35], происходит наглядная демонстрация поиска алетей [31]. Основание диалога должно быть выбрано изначально, но не в силу какого-то личного предпочтения и не в качестве спасительного ответа на неудобный вопрос критика. Данное философское основание должно проявляться во всем в ходе семинара. Но реально ли надеяться, что такое глубокое философское знание составляет багаж лицензированного специалиста-психолога, который в течение нескольких месяцев (или даже года) обучался «прикладной философии»? Ведь при организации семинара или мастер-класса, посвященного работам Гадамера, Хайдеггера, Аристотеля или Рорти такое глубокое знание необходимо.

Тот факт, что такие «скороспелые» специалисты участвуют в философских конгрессах, как было показано выше, влечет за собой их обманчивую уверенность в правоте собственной позиции, а это, в свою очередь, приводит к изолированности и оторванности этой позиции от жизненных реалий. Соответственно, возникает вопрос о переносе подобной ситуации на другие профессии: интересно, сколько философов, архитекторов или педагогов посещают конгрессы по биохимии? Как же тогда объяснить, что такое количество профессионалов в других областях становятся участниками семинаров по философской практике? Чем можно объяснить тот факт, что они участвуют здесь не только как слушатели, но и как квалифицированные специалисты,

выступающие с докладами по философской практике? Не приведет ли это к тому, что впоследствии философской станут называть любую практику, основанную на поверхностном знании? Мы наблюдаем, что становится пророческой та критика, которая была высказана в 2004 г. профессором Барриосом (Barrios) на Latinoамериканском конгрессе по философской практике и философскому консультированию: «Говоря начистоту, самое первое и явное упущение, которое я вижу в философской практике, заключается в отсутствии в ней философии (*la falta de filosofía*). Иными словами, я не наблюдаю скрупулезной работы с понятиями, категориями и знаниями, исторически заслужившими звание философских, но с другой стороны вижу подмену их рядом крайне упрощенных и отвлеченных философем, которые каждый трактует и использует *ad libitum*» [12, p. 308].

1.2. Выводы, внушающие надежду: «прикладная философия» логической аргументации

Опасения, высказанные выше, могут привести к тому, что наши принципы не будут восприниматься всерьез, если вся «прикладная философия» будет низведена до уровня эффективных методик, а также, если мы не будем владеть теорией дисциплины или же плохо ориентироваться в библиографии данного вопроса. Необходимо сбалансировать предыдущую точку зрения более полноценными взглядами на «прикладную философию». Начнем с определений основных понятий.

«Прикладная философия» — это процесс концептуализации и/или освещения ряда наиболее актуальных, ключевых «жизненных проблем». Целью этого является развитие мыслительной деятельности и работа над достоверностью содержания мысли, а результатом — достижение душевной гармонии¹.

Термин «концептуализация» отталкивается от эпистемологических структур, за-

явленных в «Рассуждении о методе» Рене Декарта, в работе Джона Дьюи «Как мы думаем», в «Способах использования аргументации» Стивена Тулмина, «Принятии решений» Фридриха Шика, либо от рассуждений представителей оксфордской школы, к примеру, Стивена Тулмина, о перформативном характере слова. Указанный выше термин подчеркивает намерение развивать мышление до тех пор, пока оно составляет основу активности субъектов, и таким образом совершенствует их идеи за счет их расширения, акцентуации, заострения внимания на том или ином смысле. Руководствами по этой работе является книги по неформальной логике Джонсона и Блэра [36], Гувье [30], Гарсия Дамборенеа [29], Капальди [17]; наряду с такими классическими работами как «Аналитики» (первая и вторая) Аристотеля и «Трактат по аргументации» Хаима Перельмана.

Наше описание созвучно концепциям логической аргументации, изложенным теоретиками «прикладной философии», такими как Уоррен Шиблз (*Warren Shibles*). Он пишет следующее: «В то время как философы-практики могут различаться по методам и теоретическим платформам, например, аналитической или экзистенциально-феноменологической, тем не менее, в своей деятельности они, как правило, делают акцент на: (1) изучении аргументации и суждений клиентов; (2) объяснении, анализе и определении важнейших терминов и понятий; (3) демонстрации и исследовании основных гипотез и логических смыслов; (4) выявлении конфликтов и несоответствий; (5) исследовании традиционных философских теорий и их значения для потребностей клиента, (6) а также на все прочие исторически относящиеся к философии виды деятельности» [59, p. 51].

Опираясь на свою дискурсивно-концептуальную методологию, Оскар Бренифье делает вывод, что «прикладная философия» концентрируется на способности критического мышления идентифицировать (определять границы того или иного явления реальности), анализировать или выявлять проблему (устанавливать различия между понятиями и подвергать критическому анализу идеи) и концептуализировать (именовать то или иное явление реальности) [16, p. 43—44]. Несколько лет назад Питер Раабе озвучил свой интегрированный метод, состоящий из четырех этапов [52, p. 129—166, 273—274]: «Первый этап: свободное плавание; второй этап: определение проблемы; третий этап: обучение как осознанное

¹ Мы не можем останавливаться на этом определении более подробно, но заинтересованный читатель может обратиться к следующим работам: «Разрешение споров, касающихся прикладной философии и посредничества» (*Resolución de conflictos desde la Filosofía Aplicada y desde la Mediación*) [8], «Введение в прикладную и клиническую философию» (*Introducción a la Filosofía Aplicada y a la Filosofía Clínica*) [11] и «Прикладная философия с учетом герменевтики аналогии» (*La Filosofía Aplicada según la Hermenéutica Analógica*) [15].

действие; четвертый этап: выход в трансцендентное». Более детально эти идеи излагаются в его работах «Вопросы философской практики» [53] и «Роль философии в консультировании и психотерапии» [54], где он анализирует особенности мировосприятия, ценностей и систем мышления, используя инструментарий Шиблза применительно к истории развития этих особенностей. Третий этап методологии Раабе, по сути, представляет собой рациональную профилактику для нейтрализации конфликтов, ввиду того, что консультанты используют базовые навыки критического мышления как основу своей работы¹.

Независимо от французского и канадского ученых, идеи которых представлены выше, Лу Маринофф описывает три фактора, которые характеризуют проблему: во-первых, эмоции (вотчина психологии), во-вторых, патологии (область ответственности медицины и психиатрии) и в-третьих, знание, мышление и культура (поле деятельности философии) [48, р. 96]. Психические расстройства биологического происхождения относятся к психиатрии, расстройства, базирующиеся на эмоциях, — к психологии². Третья группа касается концептуальных проблем, представленных в этических и эпистемологических дилеммах, что является прерогативой философа, который вырабатывает свои специфические методы на основе формальной и неформальной логики в купе с историко-философскими знаниями, полученными в ходе специальной философской подготовки.

Исходя из такой методологической структуры, природы философского дискурса, логики и аргументации, ряд авторов предложили техники в русле утилитарного метода, где критическое мышление используется лишь как инструментарий, а не как целостная система. К примеру, Тим Лебон предла-

гает метод принятия решений «Прогресс»³, метод создания и отбора ценностей (*RSVP*) (*Refined Subjective Values Procedure*), «метод Чарльза Дарвина» [42, р. 77—80, 149] в работе «Навстречу мудрому принятию решений», написанной совместно с Дэвидом Арно [3]. Хорхе Диас выделяет проектный метод (вдохновленный идеями Мариаса и Ортеги-и-Гассета), суть которого состоит в осуществлении жизненных проектов и помощи субъекту в достижении счастья [21, р. 201]. Метод Краймера, также представленный в ранних работах Рана Лахава, предполагает следующие этапы: (1) разбор аргументов и суждений, (2) уточнение и анализ терминов и понятий, затронутых в проблеме или вопросе, (3) демонстрация имплицитных положений и логических противоречий в речи клиента, (4) изучение проявления философских теорий в свете жизненной философии и профессиональной деятельности клиента.

Подобный сценарий повторяется в «философии для детей». В качестве краткого итога приводим сопоставительную таблицу Карлы Каррерас [18, р. 99] (с. 49).

Эухенио Эчеверриа (*Eugenio Echeverría*) повторяет эту схему, упоминая среди практических действий следующие: приводить доводы; различать ложные и истинные доводы; делать умозаключения и сопоставлять доводы; обобщать и использовать аналогии; обозначать, подвергать сомнению и доказывать предположения; выявлять несостоятельные аргументы; обосновывать; сопоставлять и противопоставлять (часть / целое, средства / цели, причина / следствие); задавать вопросы и ставить задачи; дискутировать с учетом интересов всех участников; уметь слушать других; прогнозировать, формулировать гипотезы и проверять их; приводить примеры за и против; корректировать собственную точку зрения; формулировать и использовать критерии; обнаруживать неясности и противоречия; доказывать; принимать во внимание все релевантные суждения; обладать открытым мышлением и воображением; развивать смелость мышления, скромность, терпимость и настойчивость; всеми средствами искать истину; использовать корректные

¹ Я помню дружелюбное отношение ко мне профессора Раабе, когда почти двадцать лет назад я спросил его о том, как можно овладеть философской практикой как профессией. В ответ он посоветовал мне две книги о критическом мышлении и показал, как это можно применять в ходе консультаций.

² Питер Раабе возражает против такого взгляда в своей последней книге, высказывая мысль о том, что психотерапия, психоанализ и разговорная терапия посягают на поле философской деятельности. В качестве примеров он рассматривает логотерапию Виктора Франкла, рационально-эмотивную терапию Альберта Эллиса и даже психоанализ. Согласно Раабе, все они являются продолжением античных философских практик, их идей и методологии. В этих практиках философия рассматривается как «лекарство для ума и души (*psyché*)» [54].

³ Мы даем тщательный анализ каждого метода Лебона в работе «Введение в философское консультирование и ориентирование» (*Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica*) [4, р. 145—161], а также в работе по аналитическому исследованию философского ориентирования с позиции критического мышления (*Análisis de la orientación filosófica desde el pensamiento crítico*) [5, р. 153—169].

Способности мышления

| Способности к исследованию | Способности к анализу и созданию концептов | Способности к логическому суждению | Способности к интерпретации |
|--|---|---|--|
| Дают знания о мире | Организуют информацию | Расширяют область знаний исключительно с помощью разума (логики) | Излагают мысль, формулируют и применяют знания |
| Формулировать гипотезу; обнаруживать; наблюдать; находить альтернативы; предсказывать последствия; отбирать возможности; задействовать воображение и т. д. | Формулировать точные понятия; приводить примеры за и против; находить сходства и различия; сопоставлять и противопоставлять; давать определение; группировать и классифицировать; находить последовательность и т. д. | Находить и предоставлять логические доводы; делать умозаключения; рассуждать в зависимости от условий; мыслить аналогиями; устанавливать причинно-следственные связи; находить связи между целым и частным; сопоставлять цели и средства; оценивать и т. д. | Рассказывать, т. е. последовательно излагать и описывать; объяснять; импровизировать; переводить устную речь в мимику и наоборот; переводить речь в действие и наоборот; переводить на разные языки; подводить итоги и т. д. |

методы; уважать людей и их точку зрения [23, p. 155].

Все это подтверждает необходимость глубокого исследования формальной и неформальной логики, эпистемологии, нефилософских навыков и других важных вопросов, которые рассматривались на протяжении всей истории развития философии.

1.3. Немного подробнее о методологии

Приведенные выше исследования подтверждают тщательное изучение предмета, несмотря на наличие ряда открытых вопросов, поставленных представителями других подходов в аналитической философии, которые необходимо дополнить с позиции континентальной (европейской) науки.

Приведенные выше концепции можно объединить вокруг их общего применения, пронизанного тенденцией сближения аналитического, концептуального и дискурсивного¹. Кроме того, необходимо уметь проводить границу между инструментальным и аналитическим применением дисциплины. В первом случае мы говорим о «филотерапии» («философотерапии») [38; 39], но носить имя подлинной философии может только та философия, которая также рассматривает критические аспекты мышления. В этом отношении, прогрессивные исследования Франкфуртской школы открыто демонстрируют, как практика философии может выступать в качестве нормализующего механизма. Как целый ряд терапий или действий в сфере оказания помощи, без

сомнения, полезных и для других целей, в философской практике консультант также не избегает вопросов страдания или тревоги. По мнению Хайдеггера [32] и Марии Самбрано [63; 65], в этом заключается суть поиска себя. Это утверждение революционно для ряда психологических направлений, но чуждо для многих философов-консультантов; между тем, глубокое знание о том, что привело Сократа и Сенеку к смерти, а других мыслителей к изгнанию, развеяло бы все сомнения. «Прикладная философия» предполагает смену парадигмы, что не просто, особенно, если учесть, что прежняя парадигма формировалась годами и налаживала связи с другими дисциплинами, которые от этого не становятся менее значимыми, просто они служат другим целям.

На данном этапе мы должны подчеркнуть, что цель «прикладной философии» не в том, чтобы решать проблемы, но в том, чтобы заниматься философией. Аналогично можно объяснить работу живописца: художник, как и философ, не претендует на преобразование общества, но делает то, к чему расположена его личность, творит *ars gratia artis*. Это не мешает в процессе творчества также получать терапевтические *результаты* и решать личностные проблемы, созерцая картину, или в ходе семинара, основанного на работах Кьеркегора, хотя изначально цель этого творчества не ограничена только терапией. Это важно при разграничении, например, семинара по «философии для детей» и конференции по педагогике. Первый претендует на развитие мыслительных навыков, вторая стремится решить проблемы взаимоотношений в группе; первый — ставит под сомнение сам вопрос и таким образом находит ответ, вторая — воспринимает вопрос как аксиому и ищет ответы на него в четко установленных границах дисциплины.

¹ Аналогичная тенденция наблюдается также в «философии для детей», описанная мной в статье «Получение опыта как ответ на аналитическую тенденцию в философии для детей» [10, p. 519—542].

Кроме аналитико-дискурсивной, какие еще методологии углубляют философскую составляющую? Чтобы ответить на этот вопрос, достаточно обратиться к истории философии. Современная наука о мышлении включает в себя феноменологию (в том числе постмодернистскую и социальную), герменевтику, экзистенциализм, витализм, персонализм и критическую теорию. Каждая из этих ветвей представляет собой то или иное течение в философии, но их глубокое изучение приведет нас к выделению частных подходов: углубившись в феноменологию, мы откроем для себя трансцендентализм Гуссерля, метафизику Хайдеггера, феноменологию телесного Мерло-Понти, поэтику Самбрано, феноменологию события Романо, и это только часть из всего существующего. Если мы проделаем то же с герменевтикой, то увидим методологическую герменевтику Бетти, антропологически ориентированную онтологию Гадамера, деконструктивизм Йельских критиков (*Yale Critics*), основанный на размышлениях о культуре Дильтея или Кассирера.

Каждый из подходов в той или иной мере способствует углублению восприятия или понимания. К примеру, классическая феноменология Гуссерля претендует на постижение *эйдоса* понятий и терминов, которые различные научные дисциплины скрывают под покровом объективности. С другой стороны, работы, посвященные хайдеггерианству, разрывают связи с субъектом ради идеи, что реальность проявляется сама по себе через мистический «взгляд в себя» (*insights*), наподобие того, что мы видим в работах Майстера Экхарта. Организация семинаров (или философских групповых проектов, включающих ряд встреч), посвященных данной проблематике, требует (1) многолетнего изучения всей глубины философской мысли и знания всех течений, на которых она базируется (2) способности к синхронизации с группой или человеком, пришедшим на встречу, для соединения философской базы и уникальных реалий самого семинара (3) творческого начала для персонального подхода к группе или человеку. Эти условия не являются исчерпывающими, хотя они могут «отсеять» из философской практики, например, некоторых врачей или психологов. Эти условия предполагают обязательный минимум общего университетского образования, два года магистратуры и последующую аспирантуру. Таков путь профессора философии в Испании или соискателя степени доктора наук¹.

¹ Возможно, эти ограничения отпугнут часть аудитории, хотя, чтобы не исключать ряд ученых из

Не претендуя на роль гонителя псевдофилософов, мы лишь хотим подтолкнуть их к более глубокому познанию этого увлекательного мира, который не исчерпывается поверхностным изучением дискурсивных техник. Одно из решений кажется нам наиболее перспективным для предотвращения дальнейшего появления псевдофилософов. Лицензированные философы или выпускники соответствующего факультета, могли бы проходить практическое обучение, во время которого они могли бы *применить* свое знание. Иными словами, другие люди или группы могла бы стать для них «полевыми условиями» для расширения и углубления полученного образования. Подобное обучение помогло бы им в дальнейшем в проведении семинаров и мастер-классов, а также в более эффективном обучении психологов и педагогов, которые запишутся на эти мероприятия. В отличие от этого сейчас специалисты из других областей без знаний истории философии, ее концептов и «взгляда изнутри» учат проводить специализированные мастер-классы по «прикладной философии». Обучение в течение нескольких месяцев вряд ли научит псевдофилософа тому, что студент изучает в течение 4—5 лет. Тем не менее, этого времени будет достаточно, чтобы относительно глубоко познакомиться с философией Рорти (или Декарта, Аристотеля, Платона) и применить на практике в ходе семинаров знания о рортианской риторике, картезианстве, учении Платона и Аристотеля. Подобное обучение аналогично психологическому, которое проводится в течение семинара в культурном центре, и которое, конечно, не научит психологии, но покажет применение психологических техник, например, для обретения уверенности в себе. Таким образом, профессиональная подготовка философа необходима, чтобы он обучал не столько техникам и инструментам, сколько помогал постичь суть

лагеря философии, возможно введение уровней, как в психологии. В Испании только тот считается психологом, кто получил высшее профильное образование, а потом закончил магистратуру. Без сомнения, есть учителя начальной школы, которые преуспевают в психологических методиках. Однако преподаватели автоматически не считаются психологами только потому, что они могут использовать методы психологии в педагогике. «Прикладная философия» может сделать то же: предоставить возможность обучения тем, кто хочет стать профессионалом и организовать курсы для специалистов, которые могут полноправно использовать философские техники в своей работе. Очевидно, что только обладатели достаточных знаний и методик в области философии, могут именоваться философами-практиками.

философии, которая, в силу своей прикладной природы, также подразумевает (хотя это и не главное) некие практические навыки.

Возвращаясь к вопросу из эпиграфа, суть философских практик для подготовки специалистов может включать в себя два элемента: (1) содержание: понятия, термины и философские теории; (2) прикладной аспект: самореализация в контексте того или иного философского течения.

2. Практическое приложение философии

Начнем с гипотезы о тройственной природе философии: теоретической (*Theoretical Philosophy*), практической (*Applied Philosophy*) и прикладной (*Philosophical Practice*). Первая отвечает за дисциплины, связанные с такими разделами философии, как метафизика, герменевтика, эстетика, логика, эпистемология и история философии. Практическая философия традиционно относится к исследованиям, связанным с этикой и политической философией, точнее с ее подразделами: деловая этика и биоэтика, этика окружающей среды, нормы этики по отношению к животным и социальная философия. Некоторые темы являются пограничными: и эпистемология, и этика могут входить в философию техники или философию феминизма. Наконец, мы переходим к «прикладной философии». В отличие от предыдущих областей, «прикладная философия» не предлагает готовых ответов и знаний, но претендует на терапевтическую помощь в отношении отдельных лиц или групп посредством связи философии с жизнью и использовании методов критического мышления. Цель этой области философии — не столько рассказать о точке зрения Мерло-Понти, сколько помочь взглянуть с позиции Мерло-Понти на беспокоящие обстоятельства. Таким образом, субъект философии переживает обновление, иными словами, в ходе семинара он осуществляет себя не как набор определенных структур, но как проект, желающий в течение мастер-класса испробовать на себе и применить к своей жизненной ситуации образ мыслей Мерло-Понти (или мыслить по-портиански, или как хайдеггерианец, или как последователь Аристотеля). Подобный опыт открывает для слушателя новый уровень восприятия и подготавливает его к дальнейшему самостоятельному решению проблемы (хотя это не является самоцелью).

«Прикладная философия» не строит и не разрушает преграды между человеком и его беспокойством, но озвучивает их в кон-

тексте социума, четко осознавая при этом важность критического аспекта, который присущ философии в целом. В данном случае необходимо глубокое знание теоретической и практической философии, хотя этим «прикладная философия» не ограничивается, скорее, это знание выступает отправной точкой. Методология дополняется комментариями к текстам и логическим анализом рассуждений философов — представителей «канонических» теорий. Чтобы прояснить суть этого процесса «прикладной философии», приведем несколько примеров.

Итак, семинар (или аналитическая консультация) ставит своей целью развить критическое мышление. Развитие этой способности понимается как совершенствование мыслительной деятельности участников сессии через такие действия, как оценка их аргументации, анализ используемого языка (его денотативного, коннотативного аспекта и эмоциональной окраски), использование критериев истинности, избегание заблуждений и ошибок в анализе, правильная формулировка понятий и определений, изучение приведенных гипотез, аккуратность в познавательных методах (индукция, дедукция, рассуждение по аналогии, абдукция) и другие элементы, указанные в таблице Карлы Каррерас. Философская сессия (семинар) должна начинаться с темы, вопроса или проблемы, актуальной для присутствующих (в случае групповой работы) или вопроса консультации (в случае индивидуального занятия). Темой обсуждения может быть вопрос (философское кафе), новость или событие (семинары по рациональному анализу общества), либо вопрос, основанный на прочитанном актуальном тексте («философия для детей»). Далее начинается диалог, целью которого является не готовый ответ на вопрос или окончательное решение проблемы, но совершенствование аналитического мышления участников, к примеру, навыков аргументации. Стоит отметить, что подобные упражнения могут привести к решению проблемы или дать ответ на вопрос, однако их цель выходит далеко за рамки данного результата.

Например, в разных странах мира проводились два семинара по следующим темам: «Что такое хороший вопрос» и «Кто такой хороший человек». Организовывался полукруг из сидящих в один ряд участников, так, чтобы их взгляды сосредотачивались на доске и философе. Философ опрашивал собравшихся и записывал на доску их идеи о «хорошем вопросе» или «хорошем человеке». Спустя две минуты он просил выбрать

лучшее. Еще через минуту просил выбрать лучшее из уже выбранного. Начиная с этого момента, запускался процесс сопоставления «лучшего» и «худшего» вопроса или человека с позиции различных критериев. Доску с темой семинара делили на две части. В левой части (70 % доски) писались «лучшие» и «худшие» вопросы каждого добровольца. Сначала анализировались критерии сравнения, используемые отдельным участником, а потом этот процесс распространялся на всю группу. Философ-практик занимал правую часть доски и писал там только одно ключевое слово, критерий — то, что определяло иерархию вопросов. Каждому участнику, предлагавшему свои критерии, было дано время для размышления. В конце занятия использовались также методики децентрирования (*descentramiento*) субъекта, когда участник играл роль другого человека (например, предлагалось подумать над вопросом «почему профессор логики счел бы первый вопрос лучше второго?»). В случае если кто-то из участников расставлял приоритеты в вопросах в обратном порядке по сравнению с предложениями говорящего, философ просил этих участников поменяться местами и разработать новые критерии. Когда этот алгоритм начинал повторяться, философ вводил дополнительные данные, чтобы подстегнуть дальнейшую мыслительную деятельность участников. Например, он предлагал говорящему отстаивать противоположную точку зрения и обосновать с этой позиции тезис, когда «наихудший» вопрос мог бы стать «наилучшим». Мы не будем описывать здесь весь семинар, а ограничимся лишь обозначением основных действий, которые выполнялись при сопоставлении вопросов: формулировка и объяснение критериев; выдвижение гипотезы; изложение предположений; избегание неопределенности в формулировке идей или их излишней запутанности; переформулировка идей; постановка вопросов, как другим участникам, так и самому себе; прояснение своей и чужой позиции; использование идей другого человека как отправной, промежуточной или конечной точки собственных мыслей; понимание различных модальностей дискурса (перформативной, информативной, описательной); использование техники принятия решений в процессе выбора; опровержение собственных и чужих взглядов и т. д. Примерно через час координатор устанавливал новый формат работы: (1) нужно дать определение «хорошего вопроса», но не обращая к тому, что уже написано на доске, а на основании

того, что выработано в ходе индивидуальной работы, (2) нужно сформулировать этот «хороший вопрос». При наличии дополнительного времени, группа может в конце работы дать свою рефлексию по поводу тех или иных аспектов семинара.

В качестве второго примера можно привести серию встреч, которая была организована нами в виде экспериментального проекта «Мудрость» (*W3P*)¹, и в дальнейшем его расширенной версии, которая стала основой для эксперимента в тюрьмах, — «Боеций» (*BOECIO*). Данный вариант оценивал функциональную эффективность «прикладной философии» среди более чем 500 заключенных из разных стран, находящихся в нескольких латиноамериканских тюрьмах Бразилии, Мексики, Перу, Эквадора, а также Испании. Целью проекта было стоическое осмысление человеческой природы (*fysis*), логоса (*logos*) и этоса (*ethos*), а также управление эмоциями (сочетание *fysis* и *logos*) вместе с продвижением критического мышления (*logos* и *fysis*). Как следствие, этот эксперимент способствовал исследованию этических, эпистемологических и экзистенциальных аспектов человеческого существования. Последний (экзистенциальный) аспект мог быть реализован либо благодаря полному слиянию с универсумом (*reubicación en la totalidad*), либо через определение своего места в мире — индивидуального, межличностного, социального и универсального (космического). Таким образом, цель этого проекта состояла не столько в том, чтобы перенять стоический образ жизни, сколько в том, чтобы понять, как философия может *стать* частью нас самих, образом нашей жизни². Программа состояла из ряда встреч на тему стоицизма, в течение недели, либо — в случае с проектом *BOECIO* — в течение шести месяцев.

¹ Проект W3P (Wisdom Philosophical Practice Project) финансировался фондом Джона Темплтона, проводился под управлением Хосе Баррьентоса и охватывал группы философской практики в Норвегии, Мексике, Хорватии и Испании. Целью проекта был анализ эффективности «прикладной философии» в этих странах и, в частности, ее возможностей для улучшения познавательных, эмоциональных и рефлексивных способностей.

² Здесь использовалась герменевтика аналогии (*hermenéutica anagógica*), как это объясняет профессор Антон Пачеко (Antón Pacheco) в своей работе «Бытие и символы» (*El ser y los símbolos*) [2]. Согласно ученому, образ жизни (*modi vivendi*), образ бытия (*modi essendi*) и образ интерпретации (*modi interpretandi*) находятся в неразрывной связи, иными словами, понимание возможно только в том случае, если участник меняется сам (хотя бы на время проекта).

Метафора, лежавшая в основе всего проекта, переносит нас в мир идей Сенеки, согласно которому философия — это тренировка души, призванная мобилизовать все силы и способности, чтобы противостоять превратностям жизни. Эта тренировка подразумевает физические упражнения (нужно ходить в спортивный зал, где на каждой встрече формулировались и осуществлялись упражнения из философской практики стоицизма; например, приготовление к худшему (*praemeditatio malorum*), изучение репрезентаций (*re-presentación*), тренировка парресии (*parrhesia*) посредством ведения дневника, включенного наблюдения и т. д. Каждая встреча имела четкую структуру, состоящую из следующих частей:

1. Обзор результатов предыдущих встреч с акцентированным вниманием на трудности и достижения.
2. Формулировка задания на день в контексте стоицизма с использованием отрывков философских источников. Объяснение сопровождается подробным обсуждением, в котором участники делятся своими сомнениями, переживаниями и идеями.
3. Объяснение задания в предельно конкретной форме, чтобы каждый участник понимал, как действовать каждый день до следующей встречи.
4. При необходимости, демонстрация действия (или в реальном виде, или на примере).
5. Медленное чтение философского текста для его глубокого понимания (подходящего по смыслу задания).

Третий пример. Проводятся семинары (или ряд встреч), на которые автора статьи вдохновили те или иные философские идеи (из области логики, этики, эстетики) или то или иное философское течение. В этой связи философу необходимо определиться с основными целями, чтобы понять на какие философские концепты опереться и в какую структуру их выстроить. Это является основой для дальнейшей работы, которая позволяет группе приобщиться к образу мыслей философа, не теряя связи с условиями собственного существования. Это способствует повышению философской образованности участников дискуссии, приобщает их к более тонкому, глубокому и критическому взгляду на мир и на самого себя. Представим, что мы проводим семинары, основываясь на теории Марии Самбрано. Ход мастер-класса может постепенно колебаться от «герменевтики анагогии» (*hermenéutica anagógica*) до познания опыта [43]: эписте-

мология утверждает, что накопление знания не происходит с помощью интеллектуальных усилий, но исключительно с опорой на жизненный опыт. Так как эта теория знания основывается на получении «доказательств» [66, р. 69], а не только на словесных логических выводах, то предполагаются задания, которые в ходе занятия и в дальнейшем развивают тему, но выводы должны иметь экзистенциальный вес, иными словами, основываться на ключевых ситуациях из жизненного опыта. Обсуждение становится более тягучим и медленным в отношении диалогов, где взаимодействие не соответствует вышеперечисленным условиям, однако эта норма тренирует участников в соответствии с идеями Самбрано. Аргументы будут разрабатываться на последующих семинарах, основываясь на глубинных переживаниях опыта, на полном погружении [6, р. 917—968] и отрешенности (*exilio*) (понятие, которое не синонимично опыту бегства и изгнания) [6, р. 396—397]. Эти семинары дают материал для работы, которая заняла бы не меньше месяца. В дальнейшем, могут быть разработаны другие понятия, такие, как «смирение» (*humildad*) (аналогично образу Нины из «Милосердия» Бенито Гальдоса) [61, р. 137—160], типы слов («невнятность», «зарождение», «прояснение» (*balbuciente, naciente, auroral*)), «вглядывание» (*mirada*) [6, р. 715—749] или «вслушивание» (*escucha*) [6, 652—656]. Упражнения¹ базируются на стратегической идее Самбрано: «Философствовать — значит расшифровывать изначальное ощущение».

Пример четвертый. Можно несколько ограничить источник идей для деятельности. В этом случае семинары основываются исключительно на одной философской работе или на одном авторе. Например, можно использовать фрагменты из «Рассуждения о методе» Декарта, рациональную схему аргументирования из «Способов использования аргументации» Стивена Тулмина, или анализ идей из книги «Как мы мыслим» Джона Дьюи, чтобы проанализировать тот или иной довод. Мы особо подчеркиваем, что подобный подход не означает уменьшения доли философии в методологии, поскольку цель состоит в том, чтобы участники постигли всю глубину философской идеи, заключенной в тексте, а не только ее отдельные аспекты, связанные с «прикладной философией». Таким образом, данные

¹ Мы отсылаем заинтересовавшего читателя к сотням подобных упражнений, которые мы разработали и описали в нашей докторской диссертации [6, р. 1146—1236].

семинары осуществляют свое метафизическое призвание: участники примеряют на себя идеи еще одной личности в контексте исторического времени, а не просто получают быстрый доступ к инструментам аргументации без привязки к данному историческому контексту. Если руководствоваться такой целью, то становится понятно, почему изучение философии «в ее вселенной» (*en su universo*) так важно, едва ли не важнее, чем понимание ее практической пользы. Возвращаясь к нашему четвертому примеру, следует отметить, что в ходе своих семинаров, я формулировал тему в виде острых актуальных вопросов, таких, как независимость Каталонии, легализация однополых браков, эвтаназия и т. д. с использованием критического анализа произведений разных авторов. Упражнение включало в себя следующие этапы:

1. Определялись элементы выбранного рационального метода, чтобы прийти к его полному пониманию, включая источник метода и последующую работу. Задание заключалось в понимании цели автора книги, причины, обусловившей появление метода, а также тех явлений или подходов, которыми этот метод противопоставлялся (например, борьба картезианства против догматической, не аргументированной традиции).
2. Концепты из первого пункта соотносились с конкретным материалом (новость или событие). В случае работы Тулмина приводились доказательства, данные, свидетельства, причины, измерения и случаи исключения для каждого аргумента [60, р. 96—145].
3. Процесс требовал, чтобы участники находились в постоянной обратной связи с философом, с тем, чтобы в дальнейшем оценить рабочий процесс, дать рефлексию изнутри рабочей группы.
4. В случае большой аудитории, участники делились на подгруппы. Каждая из них анализирует новость или событие, используя определенный подход в гносеологии (Декарт, Дьюи, Тулмин) с целью сопоставить и найти различия процесса анализа в итоговом обсуждении.

Форматы семинаров можно модифицировать и умножать *ad libitum*. Качество каждого из них, как и занятий по философии, зависит от глубины знаний философа-организатора, от того, насколько аккуратно адаптируются модели мышления (без искажения смысла),

чтобы процесс философского анализа не потерял своего качества по сравнению с глубокой мыслью автора. Ведь упрощенные подходы связаны с риском сведения всего многообразия к единому знаменателю и схематизму, как и в проведении аналогичных семинаров, так и учебных занятий. В этом случае может возникнуть принципиальный вопрос об исчезновении в этом всё сути философии. Избежать этого можно, если надлежащим образом адаптировать философские концепции, сохраняя их глубину, исходя из хорошего знания истории философии.

Еще одно важное замечание. Философские упражнения относятся в равной степени, как к групповой работе, так и к индивидуальным консультациям. Какие-то решения могут казаться простыми, вроде предложения разведенной женщине, которая не может оставить мысли о бывшем супруге, снять обручальное кольцо, или совета предпринимателю с повышенной тревожностью и ночной тахикардией записывать свои мысли. Без сомнения, основа для данных подходов более фундаментальна, чем кажется на первый взгляд: во-первых, мы работали с символическим рационализмом в комплексе с философскими идеями Маурисио Бехо (*Mauricio Beuchot*) [14], Эрнста Кассирера [19], Дюрана [22] и Норберта Элиаса [24]; во-вторых, в основу данных подходов была положена эпистемология слушания и принятия, которая, кроме упомянутых выше идей Марии Самбрано, также охватывает эпистемологию хайдеггеризма, теорию осознанного слушания реальности субъекта вместо навязывания ему своих смыслов (говоря словами Иоганна Шеффлера (Ангелуса Силезиуса) «роза существует без “зачем” и “почему”, она цветет, потому что она цветет»¹) и *amor fati* Ницше.

3. Условие опыта в «прикладной философии»

Принимая во внимание аргументы, изложенные в ряде работ [10; 11; 15], на протяжении нескольких лет я разрабатывал теорию «прикладной философии», основанной на опыте. Ее результаты носят не только когнитивный характер (менять / критически анализировать идеи), но оказывают влияние на всю личность в целом (трансформация личности). У философии опыта есть

¹ «Не спрашивай у роз, в чем тайна их цветенья, Они цветут — и всё, без смысла, без значенья» (Ангелус Силезиус. Херувимский странник / пер. с нем. Н. О. Гучинской. СПб.: Наука, 1999. С. 123) (*прим. переводчика*).

разнообразные интеллектуальные предшественники. Один из них, Китаро Нишида (*Kitaro Nishida*), основатель философской школы в Киото, отмечает, что «в момент появления на свет чистого опыта не существует противопоставления субъекта и объекта, нет места разделению на знание, чувство или волеизъявление; единственное, что имеет место — это действие, независимое и самодостаточное» [50, р. 90]. Опыт (переживание чего-либо) состоит в «состоянии познания, когда субъект и объект растворены в единой целостности мысли, чувства и воли, и это является подлинной реальностью» [50, р. 95]. Исходя из этого, «прикладная философия» опыта приносит свои плоды не только на уровне сознания. Она также предотвращает когнитивный диссонанс между мыслимым, желаемым и ощущаемым, так как «не существует пропасти между намерением к действию и его воплощением» [50, р. 46]. Следовать этому пути — значит продвигаться в изучении предмета.

Воплощение этой идеи в жизнь зависит от выполнения ряда упражнений, которые обладают герменевтическим потенциалом онтологического характера. Представим, что нам необходимо донести до ребенка, который не любит утруждать себя, ценность труда, притом, что время ограничено, допустим, родитель находится на смертном одре. Мы опасаемся, что если наши слова будут звучать как проповедь, это воспримется как бред агонизирующего и не проникнет в сердце отпрыска. Несмотря на согласие, которое он непременно выразит, эти слова умрут вместе с говорящим. Альтернативой является знание, полученное путем опытного упражнения. Вот как описывает это Вальтер Беньямин: «В нашем сборнике рассказов есть легенда о старике, который, будучи на смертном одре, поведал сыновьям, что в их винограднике скрыты сокровища. Их надо всего лишь выкопать. Сыновья сделали, как он велел, но не нашли сокровищ. Естественно, с приходом осени, виноградник дал больше урожая, чем обычно. Следовательно, их отец подарил им опыт: благословение не в золоте, но в трудолюбии» [13, р. 167].

Жизнь сталкивает нас с обстоятельствами, одни из которых тут же забываются, в то время как другие оставляют свой отпечаток на всю жизнь, определяя наши главные поступки, направление нашего развития и даже нашу суть. К примеру, рождение ребенка и его воспитание трансформирует наше «я» из роли «сына» в роль «родителя»; это рождение станет этапом нашей жизни, который останется в памяти и из-

менит нас навсегда. Этот эффект отличается от того, когда нам лишь «теоретически» (*discursivamente*) объяснят, что значит быть родителем.

Внедрение опыта меняет эффект «прикладной философии»: с ним гораздо выше вероятность изменений, происходящих в субъекте. Наличие опыта порождает *сценарии* и стимулирует необходимые процессы для трансформации. Далее мы очень кратко перечислим некоторые из них, а более подробно вы сможете прочитать о них в работе, которая, надеюсь, выйдет в свет через несколько месяцев¹.

Прежде всего, опыт соответствует *эпистемологии анагогии*. Это подразумевает знание как личное усвоение опыта, таким образом, мы можем утверждать, что познать что-либо возможно исключительно через синхронизацию с изучаемым объектом: любовь можно понять только испытав ее, только *становясь* любящим; свободу — *обретая* ее после многих лет заключения; зло осознается таковым только когда оно обращено на нас самих. Знать — значит обрести идентичность с познаваемым. Как красноречиво заметил Антон Пачеко, анагогия (опытное знание) подразумевает сочетание образа бытия (*modi essendi*), образа познания (*modi cognoscendi*) и образа интерпретации (*modi interpretandi*) [2, р. 151]. Анагогия есть процесс. Мистик достигает познания Бога и добивается в этом успеха при наличии мистического *опыта*: «Слово “анагогия” произошло от двух греческих корней: *ana* “вверх” и *agein* “вести”. Таким образом, анагогия является фактором, отраженным в явлениях, и сверх того — фактором поднимающим, направляющим к онтологии сути явления» [2, р. 168]. Онтология в религиозном контексте определяется связью с Богом. Данная связь требует, чтобы ее осознание происходило после проживания опыта, в ходе которого появляется отчетливое дискурсивное знание. Мартин Веласко (*Martín Velasco*) красноречиво описывает это: «Во всех религиозных традициях есть особые люди, мистики, которые в определенный момент признаются: “Я слышал о Тебе слухом уха; теперь же мои глаза видят Тебя” (Иов 42:5), “Как слышали мы, так и увидели” (Псалтирь

¹ В настоящее время мы заканчиваем книгу о «прикладной философии» опыта и еще одну о концепте опыта и опытности. Для более подробного раскрытия идей, изложенных кратко в этой статье, можно обратиться к следующим статьям автора: «Физиология опытного знания и результаты обладания им» [9] и «Выраженность опыта в контексте концепций Ортеги-и-Гассета и Самбрано» [7].

48:9). Это появляется в их речи в том случае, когда они хотят поведать, что пережили, и для этого обращаются к опыту своих слушателей, как неперемому условию понимания. «Кто увидел — тот поймет», — говорил Платон. «Кто не испытал этого, тот не сможет это полностью осознать», — поясняет Мартин Веласко [49, р. 290].

Второе. Доводы, присущие «прикладной философии» опыта, не сводятся к дискурсивным или логико-аргументированным концептам, но открывают доступ к альтернативным путям познания. Все вытекает из последовательной внутренней трансформации субъекта. В этом случае использование концептуальных доводов, логических и дискурсивных, не зависит от его способности делать выводы на основании логических игр. Напротив, логика создает противоречия, инициирует цепочку действий для противоборства субъекту и, как итог, его трансформации. Объясним это детальнее на двух примерах. Мария, консультируемая, 25 лет, пришла ко мне на сессию по поводу конфликтных отношений со своим избранником, несмотря на сильные чувства к нему. По ее словам, она имела несчастье влюбиться в неадекватного человека, потому что он не оказывал положительного влияния ни на нее, ни на ее дочь от предыдущего брака. В ходе первых консультаций она четко и обстоятельно рассказала об отрицательных сторонах и неудобствах, которые возникли в ее жизни. Наконец настал момент, когда, проследившая ряд поступков ее партнера, я осмелился применить свой «метод опыта» задав Марии вопрос: «Хорошо, а какие положительные черты этого человека вы можете отметить?» Она взглянула на меня с удивлением, словно я оговорился: «Вы хотели спросить об отрицательных чертах, не так ли?» Я повторил свой вопрос и подтвердил, что хочу знать все хорошее, что этот человек принес в ее жизнь: «Если у этого человека столько недостатков, но вы все еще поддерживаете отношения, значит, с вашей стороны должен быть какой-то интерес к нему». Это был первый раз в наших консультациях, когда вместо следования своей привычной линии мышления, благодаря лишь одному вопросу она смогла выйти за рамки того мыслительного пространства, в которое заключила себя. Целью моего вопроса был не столько ее ответ, сколько побуждение изменить ее образ мысли. По сути, я попросил ее представить мне список положительных качеств этого человека или ситуации в целом. Упражнение опыта базируется на том, что человек подвергает сомнению те

основания, на которых он выстраивает свои идеи, таким образом, смещая акцент с его привычного, линейного образа мышления и стимулируя экзистенциальные изменения. Иначе говоря, я постарался открыть для нее новые, неисследованные пути мышления. В итоге, моей целью было проанализировать возможность разрешения конфликта методом принятия бытия, используя термин Ницше, методом *amor fati*.

Именно этот метод я применил также к одному консультируемому из Мексики. Мигель, успешный предприниматель, договорился со мной о консультации через Интернет. Он испытывал сомнения и внутреннюю разобщенность из-за горького ощущения потери смысла существования. Его внутренние проблемы приобрели соматическое воплощение, когда ночью перед сном он начал испытывать приступы тревоги, вылившиеся в тахикардию. Я посоветовал ему следующее упражнение *prima facie* аналитическое, но с направленностью философии опыта: в момент особенно сильного приступа тревожности взять листок бумаги и ручку и подробно описать каждый элемент этого приступа, каждую малейшую эмоцию, каждую мысль и каждое намерение, возникающие в этот момент. Повторюсь, что целью этого задания было не просто составить подробный отчет о своем состоянии, но открыть самого себя: если ты должен досконально описать каждую ступень этого процесса, то ты вынужден открыться этому состоянию (которое отвергаешь) и принять его. Все отрицательное обретает полезное и необходимое назначение: в этом состоял процесс принятия тревоги, как одного из элементов нашего отношения к бытию, согласно Хайдеггеру. В отличие от ряда психологических терапий, мы не пытались полностью устранить тревожность как патологию, но научиться извлекать из этого пользу и даже осознавать ее необходимость для постижения подлинной природы личности. Отрицание проблемы только бы усугубило ее ввиду того, что Мигель просто отказывался «открыть дверь», за которой скрывалось решение. Его отказ выслушать то, о чем говорили ему его страхи, мешал ему осознать всю ничтожность человеческого существования (типичная ситуация для человека, находящегося на вершине успеха) и в конце концов препятствовал пониманию экзистенциального смысла существования (для которого необходимо осознавать не только свои лучшие, но и худшие стороны).

Часто упражнениям, основывающимся на опыте, придают ту или иную специфику эсте-

тические символы. Мария Самбрано предлагает свой аргумент, который не претендует на поиск нового содержания, но служит методом для более детального изучения: «Нам не помогут ни “новые принципы”, ни “реформа разума”, как утверждал Ортега в своих последних работах, скорее поможет нечто вроде разума, разум в более широком смысле» [62]. Василий Кандинский утверждает, что некоторые идеи и ситуации не требуют дискурса и слов для понимания, достаточно только линии и цвета [37]. Иными словами, как отмечает Дьюи, «художник реализует свою мысль посредством качественных способов, которые использует в работе, и его цели настолько близки к продуцируемому объекту, что на нем же и основываются» [20, р. 17], поскольку «каждое произведение искусства говорит на языке, который невозможно перевести на любой другой язык без существенного искажения смысла» [20, р. 119]. В таком случае, герменевтика опыта обращается к другим описательным контекстам, таким, как живопись или музыка¹. Если описание или повествование о проблеме отвечает интересам терапии (хотя, повторюсь, терапия не есть цель «прикладной философии»), она становится еще более успешной, когда описание осуществляется «настолько близко к продуцируемому объекту, что на нем же и основывается».

Далее. Философскую практику необходимо понимать как *путешествие (viaje)*². По-немецки это звучит как *Erfahrung*, слово с корнем *fahren*, то есть «путешествовать, отправляться» [7; 9]. Кроме того, *Erfahrung* происходит от *Gerfahr*, что означает «опасность». В испанском ему синонимично *peligro* с корнем опыта *per*, который объединяет греческие слова *peiro* (пересекать), *perao* (пройти через) и *peraino* (пересечь границу). Внимательный читатель возможно уже понял, что главная опасность, подстерегающая человека в работе с опытом, заключается в потере *самого себя* (как следствие пережитого опыта). Изменение личности подразумевает взгляд в бездну

¹ «Музыка Баха не несет в себе какой-либо мировой концепции; смысл вне музыки, но он заключен в ней дополнительно, бонусом, и он обладает почти бесконечным многообразием эпистемологических значений» [51, р. 86—87].

² Здесь также мы можем использовать метафору тренировки в спортзале (основы руководимого мной проекта ВОЕСІО, который был посвящен «прикладной философии» в условиях тюремного заключения и чем-то напоминал подготовку к марафону) или взросления (обретения совершенства). Обе метафоры близки к путешествию с акцентом на его главные свойства.

неизведанного и, согласно «симфонии Самбрано» (*la sinfonía zambraniana*), потерять, чтобы обрести. Следовательно, не каждый способен преодолеть это штормовое море. Выживание в этих беспокойных водах требует тренировки необходимых навыков: «нужна техника, комплексное знание — одновременно теоретическое, практическое и конъюнктурное — настоящее знание капитана, управляющего кораблем» [25, р. 87]. Вот в чем заключается гордиев узел опытного знания. Это нужно использовать во встречах, посвященных философии опыта: нужно не просто стремиться обрывать якоря, удерживающие от риска, но и избегать людей, которые сдерживают прогресс. По сути, было бы «невозможно прожить без определенной степени риска вплоть до потерь в процессе получения опыта, своего рода потеря объекта в дальнейшем и формирует его» [64, р. 18]. Джон Дьюи объясняет это с точки зрения эстетического познания, основанного на *опыте*: «Художник обязан быть экспериментатором, потому что он должен выражать сугубо индивидуальный опыт посредством инструментов и способов, принадлежащих всему миру. <...> Если вместо слова “экспериментальный” мы скажем “авантюрный”, то вполне вероятно получим одобрение общества, настолько велика сила слов. Поскольку художник ценит опыт сам по себе, без примесей, он будет избегать перегруженных, излишне насыщенных объектов, и это станет его крайностью. По природе своей она будет заключаться в неудовлетворенности существующим порядком вещей, как у путешественника-первооткрывателя» [20, р. 162].

Вознаграждение стоит того: формирование подлинной личности, самого себя. По словам Клода Романо, «человек есть преходящее существо» (*el humano es un ser viniente*), которое прибывает в этот мир и обретает свою самость (*ipseidad*) на основе отражения событий (опыта), которые происходят с ним [55]. Без этих событий и принятия их человеческое существо остается аморфным, лишенным формы и облика. Как утверждает Нишида, не существует опыта, который был бы порожден личностью, но всегда есть личность, сформированная опытом [50].

Четвертый пункт состоит в следующем: истинное знание, полученное в ходе семинаров по философии опыта, должно быть доказательным и весомым. Если дискурсивное мышление использует аргументацию для логически состоятельных выводов, то «прикладная философия» опыта не преследует цели обрести «совокупность знаний,

выкованных разумом, основываясь на истине или без оной, это скорее способность духа извлекать выгоду из сущего» [67, р. 189]: имеется в виду, что «формы уже обретенных знаний и знаний недавно появившихся, сливаются в нашей жизни в виде единого целого; что раньше не действовало, теперь начало работать» [66, р. 69]. Следовательно, критерий ценности действий обретается в их способности трансформировать личность: это доказательство «неизмеримо мало в интеллектуальном плане, но, вне всякого сомнения, воздействует на существование больше, чем какое бы то ни было глубокое и сложное умозаключение» [66, р. 69]. Обладание знанием, полученным через опыт, влечет за собой «преобразование моих возможностей и мира в целом, который проявляется через действие и таким образом показывает мне, чего недостает в моем личном приключении» [55, р. 51]. Это ключевой элемент в философских консультациях, которые не посвящены поисками идей или аргументации, для того, чтобы разрешить проблему, но которые нацелены на формирование *уверенности* или *ясности*, на основе которых строится новое существование, и которые (на последнем этапе) реализуют возможности герменевтики и онтологии, как бы находя с их помощью «выход из пещеры» [41].

Уверенность в себе укрепляет истинность, убежденность (в терминологии Ортеги-и-Гассета), необходимую субъекту для создания картины мира. Когда уверенность в себе и ясность во внешнем мире дают трещину, недостаточно сделать логическое умозаключение о возможном альтернативном смысле существования; напротив, крайне важно получить более весомое свидетельство о том, что пройденный путь стоит затраченных усилий. Для этого внутри нас должна появиться новая личность, которая сможет справиться с реальностью; раньше мы были к ней невосприимчивы, наподобие слепого, перед которым лежит купюра в пятьсот песо (*ciegos delante de un billete de quinientos pesos*). Возможность управлять самим собой, осознавать себя и свои новые способности жидется на мучительном процессе обретения нового опыта. Я хотел бы повторить цитату из Субири (*Zubiri*): «Опыт обозначает нечто, полученное в ходе реального и активного проживания жизни. Это не совокупность знаний, выкованных разумом, основываясь на истине или без оной, это скорее способность духа извлекать выгоду из сущего» [67, р. 189].

И наконец, «прикладная философия» опыта предполагает онтологический (мета-

физический) уровень, стоящий гораздо выше психологического, антропологического и личностного. В отличие от тех философов-практиков, которые фокусируются в своей работе на проблеме или действительности консультируемого, для нас это лишь отправная точка. Личность инициирует философию опыта, когда становится действующим лицом; аналогия вынуждает ее растворить собственную индивидуальность в переживаемой действительности, как было сказано выше, любовь можно понять только испытав ее, только *становясь* любящим. Знание о любви переходит от этапа «я знаю о ней» к этапу «я знаю о ней через себя» и достигает уровня осознания, где понятие «я» перестает быть центральным. Отсюда следуют очевидные результаты: если человек практикует философию опыта, то он учится сдерживать те эгоистичные черты, которые могут препятствовать свободному полету мышления (семинар не подразумевает какой-либо личной выгоды, он направлен исключительно на самопознание, посредством разных дискурсов, синергичной истины, рожденной ради нее самой). Если семинар проходит по тематике стоицизма, то всех участников пронизывает общий дух, питавший философов-стоиков. Если мастер-класс посвящен концепции Самбрано, то ключевое слово (его форма и суть), к которому все стремится, будет соответствовать первоначальной интенции поиска общего для всей группы инструмента, метода, пути. Таким образом, будет осуществляться прогрессивный онтологический переход, когда субъект теряет самодовлеющую силу и становится простым инструментом¹ проявления философского опыта.

Объяснение данного феномена встречается у разных авторов. К примеру, Михай Чиксентмихайи (*Mihály Csikszentmihályi*) апеллирует к опыту как *поток*, где отдельно выделяются действие и личность, до того момента, пока второе не поглощается первым. Это особенно характерно для детской игры, рисования картин, написания книги или духовных практик. Во всех случаях действие руководит личностью, которая становится медиатором. Эту цель также несут в себе философские семинары; как отмечает Гадамер, «будь готов позволить *чему-то* противостоять тебе, даже если нет *кого-то*, способного это сделать» [28].

¹ Это характерно также для эстетического переживания опыта: «Художник должен пытаться преобразовать ситуацию в силу своего долга перед искусством и самим собой, но позиционировать себя не как главенствующего, но как ведомого намерениями свыше, которые неизмеримо ценнее, величественнее и священнее» [37, р. 103].

Еще одна работа, посвященная онтологии, говорит о секуляризации концепта «принадлежности субъекту» (*genitivo subjetivo*) Раймона Паниккара (*Raimon Panikkar*). Наличие опыта не означает дополнительное бремя, посланное Богом, скорее опыт начинает главенствовать и изменять человека с точки зрения герменевтики, эпистемологии и онтологии. На мистическом уровне Паниккар объясняет свою идею следующим образом: «Иными словами, мы можем трактовать этот феномен выражением “божественный опыт”, притом через субъективный генитив, не объективный. Это не мой опыт по отношению к Богу, напротив, это опыт Бога посредством моей личности, который я осознаю» [51, p. 78].

Растворение индивидуальности в ходе получения опыта парадоксальным образом влечет за собой формирование личности, а также ее экзистенциальное развитие и взросление. Самый первый и основной довод состоит в том, что без существования человек являет собой нечто без облика и формы. Подтвердим его еще раз. Нишида отмечает, что «наличие опыта не зависит от существования индивидуума, но личность существует благодаря опыту» [50, p. 59], равно как и Клод Романо объясняет это посредством событий, наполненных опытом, делающих нас живыми существами. Если мы не осмелимся взглянуть в лицо грядущим событиям, то останемся субстанцией без формы, либо окаменелостями из прошлого, без признаков жизни и перспектив для открытия нашей подлинной сути.

Резюмируя сказанное выше, следует еще раз отметить, что «прикладная философия» не зациклена на человеке, но направлена к цели обретения им опыта. Подобно тому, как слияние с произведением искусства или Богом открывает для субъекта всю глубину личности, обретение опыта (философского в нашем случае) дает для человека те же преимущества. Однако действие не станет субъективным без усилий в обретении опыта. Метафизика и эпистемология, открывая истинное и связывая его с результатами проделанной работы, на последнем этапе «просветляют» бытие опыта.

Подводя итог, если для Марии Самбрано «философствовать — значит расшифровывать изначальное ощущение», то «прикладная философия» опыта предполагает неразрывную связь опыта с субъектом, трансформирующим его в *Da-Sein*-опыт, или, если позволите, в *“Da-Erfahrung”*.

References

1. Amir L. (2018). Taking philosophy seriously. Newcastle, Cambridge Scholar Publishing Publ.
2. Antón J.A. (2010). El ser y los símbolos. Madrid, Mandala Publ.
3. Arnaud D., Lebon T. (2000). Toward Wise-Decision Making, *Practical Philosophy: The British Journal of Philosophical Practice*, no. 3 (3), pp. 55—64.
4. Barrientos Rastrojo J. (2005). Introducción al asesoramiento y la orientación filosófica. Tenerife, Ideapress Publ.
5. Barrientos Rastrojo J. (2006). Analítica de la orientación filosófica desde el pensamiento crítico. Aplicación de métodos y técnicas de pensamiento crítico y orientación racional a la orientación filosófica individual. Teoría y práctica, Sevilla, Universidad de Sevilla Publ.
6. Barrientos Rastrojo J. (2009). Vectores zambranianos para una teoría de la Filosofía Aplicada a la Persona. Sevilla, Universidad de Sevilla Publ.
7. Barrientos Rastrojo J. (2010). El rostro de la experiencia desde la marea orteguiana y zambranianiana. *Endoxa*, no. 25, pp. 279—314.
8. Barrientos Rastrojo J. (2010). Resolución de conflictos desde la Filosofía Aplicada y desde la Mediación. Madrid, Visión Publ.
9. Barrientos Rastrojo J. (2011). La fisiología del saber de la experiencia y los frutos de su posesión. *Themata*, no. 44, pp. 79—96.
10. Barrientos Rastrojo J. (2016). La experiencialidad como respuesta a la tendencia analítica de la filosofía para niño. *Childhood & Philosophy*, no. 12 (25), pp. 519—542.
11. Barrientos Rastrojo J., Packter L., Carvalho J.M. (2014). Introducción a la Filosofía Aplicada y a la Filosofía Clínica., Madrid, Aaci Publ.
12. Barrios Casares M. (2005). De la utilidad e inconveniente de la “filosofía para la vida”, en Ordoñez. *La filosofía a las puertas del tercer milenio*. Sevilla, Fénix editora, pp. 307—318.
13. Benjamin W. (1973). Discursos Interrumpidos I. Madrid, Taurus Publ.
14. Beuchot Puente M. (2013). Las dos caras del símbolo. Puebla, BUAP Publ.
15. Beuchot Puente M., Barrientos Rastrojo J. (2013). La Filosofía Aplicada según la Hermenéutica Analógica. México, Torres Asociados Publ.
16. Brenifier O. (2010). Filosofar como Sócrates: Introducción a la práctica filosófica. Valencia, Diálogo Publ.
17. Capaldi N. (2000). Cómo ganar una discusión. Para defender una causa, reconocer una falacia, descubrir un engaño, persuadir

a un escéptico, convertir la derrota en victoria. Barcelona, Gedisa Publ.

18. Carreras Planas C. (2013). Filosofía para Niños. El desarrollo global de las habilidades de pensamiento. *Filosofía para niños y capacitación democrática freiriana*. Madrid, Liber Publ., pp. 91—113.

19. Cassirer E. (1967). Antropología filosófica. Introducción a la Filosofía de la Cultura. Fondo de Cultura. México, Económica Publ.

20. Dewey J. (2008). El arte como experiencia. Barcelona, Paidós Publ.

21. Dias J. (2006). Filosofía Aplicada à Vida. Lisboa, Esquilo Publ.

22. Durand G. (1968). La imaginación simbólica. Buenos Aires, Amorrortu Publ.

23. Echeverría E. (2006). Filosofía para niños. México, Ediciones SM Publ.

24. Elías N. (1994). Teoría del símbolo. Barcelona, Península Publ.

25. Foucault M. (1990). Tecnologías del yo y otros textos afines. Barcelona, Paidós Publ.

26. Foucault M. (2009). Las palabras y las cosas. Tres cantos, Siglo XXI Publ.

27. Gadamer H.G. (1997). Mito y razón. Barcelona, Paidós Publ.

28. Gadamer H.G. (2000). Verdad y método. Salamanca, Sígueme Publ.

29. García Damborenea R. (2000). Uso de razón. Diccionario de falacias. Madrid, Biblioteca Nueva Publ.

30. Goviert T. (1997). A practical study of argument. Belmont, Wadsworth Publishing Company Publ.

31. Heidegger M. (1998). Caminos del bosque. Madrid, Alianza Publ.

32. Heidegger M. (2012). Ser y tiempo. Madrid, Trotta Publ.

33. Horkheimer M. (2000). Teoría crítica y teoría tradicional. Barcelona, Paidós Publ.

34. Horkheimer M. (2010). Crítica de la razón instrumental. Madrid, Trotta Publ.

35. Husserl E. (1982). La idea de la fenomenología. México, Fondo de Cultura Económica Publ.

36. Johnson R.H., Blair J.A. (1983). Logical self-defense. Toronto, Mac Graw-Hill Publ.

37. Kandisky V. (1996). De lo espiritual en el arte. Barcelona, Paidós Publ.

38. Lahav R. (2005). Philosophical practice: Normalization or inner transformation? Reflexión de 25 de Septiembre de 2005. Available at: http://www.geocities.com/ranlahav/PC_Reflection_1.html, último acceso 15 de febrero de 2007.

39. Lahav R. (2006). Small Philosophical Practice and Grand Philosophical Practice. *Philosophical Practice. From Theory to Practice*, no. X—XI, pp. 93—96.

40. Lahav R. (2018). Mexico ICCP 2018: The boundaries of philosophy. *Philopractice*, June 17. Available at: <https://philopractice.org/web/blog/mexico-iccp-2018-the-boundaries-of-philosophy>, último acceso 31 de julio de 2018.

41. Lahav R. (2018). Stepping out of Plato's cave. Vermont, Loyev books Publ.

42. Lebon T. (2001). Wise Therapy. Londres, Continuum Publ.

43. Maillard Ch. (1992). La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética. Barcelona, Anthropos Publ.

44. Mannheim K. (1997). Ideología y utopía. Madrid, Fondo de Cultura Económica Publ.

45. Marín Casanova J.A. (2010). Rorty y la Tradición: una Relación Ambigua. *Actualidad de la Tradición Filosófica*. Madrid, Diálogo Filosófico, pp. 859—866.

46. Marín Casanova J.A. (2011). Arreglándoselas con la tradición: Rorty y los usos del legado filosófico. *Pensamiento. Revista de investigación e Información filosófica*, no. 16, pp. 271—289.

47. Marín Casanova J.A. (2014). La filosofía de Rorty y el espejo de la retórica. *Pensamiento. Revista de investigación e Información filosófica*, no. 70 (262), pp. 149—176.

48. Marinoff L. (2002). Philosophical Practice. New York, Academic Press Publ.

49. Martin Velasco J. (2003). El fenómeno místico. Madrid, Trotta Publ.

50. Nishida K. (1995). Indagación del bien. Madrid, Gedisa Publ.

51. Panikkar R. (1999). Iconos del misterio. Barcelona, Península Publ.

52. Raabe P. (2001). Philosophical Counseling. Theory and Practice. Westport, Praeger Publ.

53. Raabe P. (2002). *Issues in Philosophical counselling*. Westpor, Praeger Publ.

54. Raabe P. (2014). Philosophy's role in counseling and psychotherapy. Rowman, Maryland Publ.

55. Romano C. (2012). El acontecimiento y el mundo. Salamanca, Sígueme Publ.

56. Rorty R. (1991). Contingencia, ironía y solidaridad. Barcelona, Paidós Publ.

57. Rorty R. (1996). Objetividad, realism and verdad. Barcelona, Paidós Publ.

58. Rorty R. (2002). Filosofía y futuro. Madrid, Gedisa Publ.

59. Shibles W. (2001). The philosophical practitioner and emotion. *Thinking through Dialogue*. Oxted, Practical Philosophy Press Publ., pp. 50—57.

60. Toulmin S. (1999). The uses of argument. Cambridge, Cambridge University Press Publ.

61. Zambrano M. (1938). Misericordia. *Hora de España*, no. 21, pp. 137—160.

62. Zambrano M. (1944). Carta de María Zambrano a Rafael Dieste enviada el día 7/11/1944. Disponible en Archivos de la Fundación María Zambrano.

63. Zambrano M. (1986). El sueño creador, Madrid, Turner Publ.

64. Zambrano M. (1990). Notas de un método. Madrid, Editorial Mondadori Publ.

65. Zambrano M. (1993). Claros del bosque, Barcelona, Seix Barral Publ.

66. Zambrano M. (1995). La confesión: género literario. Madrid, Siruela Publ.

67. Zubiri X. (1940). Sócrates y la sabiduría griega I. *Escorial*, no. 2, pp. 187—226.

68. Zubiri X. (1941). Sócrates y la sabiduría griega II. *Escorial*, no. 3, pp. 51—78.

For citing: Barrientos Rastrojo J. Philosophical practice as experience and travel // *Socium i vlast'* 2019. № 4 (78). P. 45—61.

UDC 101.8 + 101.9

PHILOSOPHICAL PRACTICE AS EXPERIENCE AND TRAVEL

Barrientos Rastrojo José,

PhD, Professor of the University of Seville, Seville, Spain

E-mail: barrientos@us.es

Abstract

In the article, the author provides an analysis of the basic concepts lying at the bottom of philosophical practice, which are similar in their application, and are imbued with the tendency of converging the analytical, conceptual and discursive. The author justifies the need for professional training of a practical philosopher, so that he/she not only learns techniques and tools but draw the meaning of philosophy itself. With several examples, the author shows the connection of philosophical content and the applied aspect of philosophical practice. Working with the experience of the subject enhances the effect of philosophical practice: experience corresponds to the anagogical epistemology; the philosophy of experience is not limited to discursive or logical-argued concepts, but provides access to alternative ways of knowledge; the philosophy of experience starts the process of consistent internal transformation of the subject; the philosophy of experience involves an ontological (metaphysical) level of comprehension of being, which is much higher than psychological, anthropological and personal.

Key concepts:

applied philosophy,
philosophical practice,
philosophical counseling,
critical thinking,
phenomenology of experience.

For citing: Tillmanns M.
The Application of Proprioception of Thinking
to Doing Philosophy with Children //
Socium i vlast' 2019. № 4 (78). P. 62—68.

УДК 101.8 + 101.9

THE APPLICATION OF PROPRICEPTION OF THINKING TO DOING PHILOSOPHY WITH CHILDREN

Tillmanns Maria daVenza,

University of California, San Diego, USA, PhD,
UC San Diego 9500 Gilman Dr. La Jolla, CA 92093
E-mail: davenza@sbcglobal.net

Abstract

This paper focuses on creating a paradigm shift; looking at how philosophy for and with children can inform philosophy, instead of having philosophy inform philosophy for and with children. My work in doing philosophy with children has shown me the limitations to trying to understand their way of doing philosophy through the lens of how adults understand philosophy and the influence western philosophy has had on the perception of what kids do when they are involved in philosophical group discussions. The paradigm shift is relationally-based and for this I include the work of Martin Buber and David Bohm. Instead of looking at how we can develop critical thinking skills in children through developing their abstract thinking, I am interested in looking at what Bohm calls the tacit, concrete process of thinking. It's the thinking that underlies thinking, so to speak. It's the act of thinking underlying the abstract thinking we usually associate with thinking. In doing philosophy with children, I am interested in focusing on the process of thinking in the process of thinking.

Key concepts:

philosophy with children,
relationally-based philosophy,
proprioception,
abstract thinking vs. tacit concrete process
of thinking,
aporia.

Proprioception is usually used in reference to body movement and the self-perception of body movement. Proprius in Latin means "one's own," or "self." It refers to the physical knowledge acquired, say, in the process of doing a particular activity, such as riding a bicycle, for instance. You can be told how to ride a bicycle, and this may be of some help. But in the end, it's the physical knowledge and not the mere theoretical knowledge that enables you to ride your bike.

David Bohm, a world-renowned theoretical physicist, applied this notion of proprioception to the movement of thought, the process of thought. In *On Dialogue*, he contends that thinking can become aware of its own movement and aware of itself in action. "Proprioception" is a technical term — you could also say "self-perception of thought," "self-awareness of thought," or "thought is aware of itself in action." Whatever terms we use, I am saying: thought should be able to perceive its own movement, be aware of its own movement. In the process of thought there should be the awareness of that *movement*, of the *intention* to think, and of the *result* which the thinking produces [1, p. 79]. This opens the door to an understanding of thinking *as a process* like any other physical process, such as riding a bicycle.

We usually think of thinking as an abstract process — one of learning abstract knowledge and how to apply that knowledge. And this is what we are primarily taught in school. Unfortunately, some methods used in doing philosophy with children focus too much on strictly developing abstract critical thinking skills. In doing philosophy with children, I am interested in focusing on the process of thinking in the process of thinking. In this way it is also different from metacognition, which tends to focus on the ability to self-correct *in response* to the self-assessment toward the completion of a task. Bohm focuses on developing the awareness *in the process* of thinking itself and not *in response* to the process of thinking. Knowing how to ride a bicycle abstractly — you sit on the bicycle and with your two feet you pedal and move the bicycle forward — will never teach you how to *actually* ride a bike. It may give you some guidance, but not much more.

So we can have a situation where we (think we) know how to ride a bike (abstractly), but cannot actually do so (physically). In this way abstract thinking alone, as Bohm points out, can be very misleading. This is precisely what

Socrates tried to show, that the proof of the pudding is in the eating... Can you actually ride a bicycle; are you in fact brave; are you in fact a just person? Philosophy, then, is learning about the process of thinking itself and how it affects everything we *do*. It is learning how to actually ride the bike of philosophizing. Philosophy should affect everything we *do*, not just everything we *think*.

For this I want to refer to Robert Pirsig's book, *Lila: An Inquiry into Morals*: "He liked the word "philosophology." It was just right.... Philosophology is to philosophy as musicology is to music, or as art history and art appreciation are to art, or as literary criticism is to creative writing. It's a derivative, secondary field, a sometimes parasitic growth that likes to think it controls its host by analyzing and intellectualizing its host's behavior ... Yet, ridiculous as it sounds, this is exactly what happens in the philosophology that calls itself philosophy ... Can you imagine the ridiculousness of an art historian taking his students to museums, having them write a thesis on some historical or technical aspect of what they see there, and after a few years of this giving them degrees that say they are accomplished artists. They've never held a brush or a mallet and chisel in their hands. All they know is art history ... Students aren't expected to philosophize. Actual painting, music composition and creative writing are almost impossible to teach and so they barely get in the academic door. True philosophy doesn't get in at all." [6, p. 322—323].

This is the point Socrates is trying to make also; that philosophy is the art of understanding the nature of something, the nature of what it means to be courageous in *Laches*, or the nature of friendship in *Lysis*. Trying to "intellectualize" this understanding Pirsig calls "philosophology." And in this way, Socrates knows that he does not know. He makes a clear distinction between knowledge and understanding. In the *Symposium* he brings in Diotima who, at the hand of a myth, provides us an understanding of love, after everyone else has tried to define love [7]. Socrates knows the limitations of "knowledge." But interestingly, understanding does not have those limitations. The depths at which we can understand something are endless. That is because developing an understanding of something involves *movement*, whereas knowledge is stagnant, rarefied. Knowledge as such has its applications in real life, but falls short if not undergirded by a deeper conceptual understanding, which

is always evolving. Understanding rests on insights, which are generally hard to articulate. And so we use metaphors, analogies, poems and other art forms to "point at" an understanding. This is what Diotima does in the *Symposium*.

I have always maintained that we should establish an *academy* for philosophy, just as we have an art academy or music academy for exactly the reasons Pirsig points out. An academy of philosophy would focus not exclusively on the history of philosophy, but rather on the "doing" of philosophy. When you start with young children and give them the opportunity to philosophize ("do" philosophy) they quickly catch on and not only learn to philosophize but importantly experience *themselves* as uniquely thinking beings.

Abraham Joshua Heschel has another way to describe this idea of developing the ability for gaining insights to deepen our understanding: "The greater hindrance to knowledge is our adjustment to conventional notions, to mental clichés. Wonder ... is therefore a prerequisite for an authentic awareness of that which is ... Wonder, rather than doubt, is the root of knowledge ... Wonder is a state of mind in which we do not look at reality through the latticework of our memorized knowledge ... Insights are the roots of art, philosophy and religion, and must be acknowledged as common and fundamental fact of mental life. The ways of creative thinking do not always coincide with those charted by traditional logicians; the realm where genius is at home, where insight is at work — logic can barely find access to." [4, p. 14—17].

It is this discrepancy of knowing something abstractly yet lacking an understanding, which also greatly interferes with how we communicate. David Bohm, who died in 1992, was very concerned about what he perceived as the breakdown of communication. In *On Dialogue*, Bohm explores the nature of this breakdown. To this end, he focuses on the nature of thinking, as *a process*. He makes the distinction between what he calls 'abstract thought' and 'the tacit, concrete process of thought.' Where these two forms of thinking — which together form the entire process of thinking — are not in sync, self-deception and miscommunication take place. Self-deception and miscommunication take place when I think I can ride a bike, but in fact cannot. You may assume you know something because you have memorized it, but without the tacit, concrete knowledge,

which is the basis for being able to act on what you know, you are deceiving yourself and others. Action comes *not* from our abstract knowledge, but rather from our tacit knowledge.

Bohm states that for any action/change to take place, it has to take place in the tacit, concrete process of thought: "This tacit, concrete process is *actual* knowledge... In the case of riding a bicycle, if you don't know how to ride, then the knowledge isn't right — the tacit knowledge is not coherent in the context of trying to ride the bike, and you don't have the intended result. The incoherence becomes clear — you fall when you want to ride. Physically, tacit knowledge is where the action is coming from. And physical change depends on changing the tacit response. Therefore, changing the abstract thought is one step, but unless it also changes the way the body responds, it won't be enough... You need the tacit knowledge which you get by *actually riding*, ... There is *movement* in that tacit knowledge, which is that it is *exploring possibilities*". He goes on to say: "The question is: can we do this in thought as well as in bicycle riding. I am proposing that thought — to think — is actually a tacit process more subtle than riding the bicycle. The concrete process of thinking is very tacit. At the actual level where thinking emerges in the tacit process, it is a movement. In principle, that movement could be self-aware... — that the concrete, real process of the movement of thought could be self-aware, without bringing in a "self" who is aware of it. "Proprioception" is a technical term — you could also say "self-perception of thought," "self-awareness of thought," or thought is aware of itself in action." [1, p. 79].

Doing philosophy with children starting in elementary school develops the child's *awareness* of him/herself as a thinking being. Philosophy with children creates the opportunity for developing the awareness of the tacit process of thinking itself, which is still paramount in young children. Making children aware at a young age, when they are still predominantly operating from a tacit, concrete knowledge basis as opposed to one driven by abstract knowledge, is why doing philosophy with children is so crucial. When abstract thought takes over, without the awareness of the tacit process of thinking, incoherence in thinking takes place and with it the problem of 'transference,' as many teachers and university instructors are aware of. While children can grasp abstract concepts taught in school, they often

show difficulty in transferring this knowledge to 'real life' situations. "Coherence includes the entire process of the mind — which includes the tacit processes of thought. Therefore, any change that really counts has to take place in the tacit, concrete process of thought itself. It cannot take place only in abstract thought." [1, p. 78]. In other words, saying that you are taking care of your health by having a health care plan, is not the same as actually taking care of your health. But we often convince ourselves that it is — and that's where "incoherent functioning" becomes clear; where self-deception and miscommunication enter in.

When we operate/act from a place of feeling threatened by another person, for no other reason than that they are different from who we are, or from what we believe, we operate from our tacit concrete knowledge of fear and threat. Abstractly, we know those we feel threatened by are human beings as well, who deserve respect, deserve being listened to fairly, but in the realm of tacit knowledge our fear predominates. This leads to what Bohm calls the paradox in thinking and feeling: "Thus, it is now more urgent than ever that we give attention ... to the inward dullness and non-perceptiveness which allows us to go on failing to notice the paradox in thinking and feeling ... A mind caught in such paradox will inevitably fall into self-deception, aimed at the creation of illusions that appear to relieve the pain resulting from the attempt to go on with self-contradiction." [1, p. 66 — 67].

So how do we develop this perceptiveness, so urgently needed? How do we develop this proprioception of thought? For instance, I am angry about what so-and-so said to me, but I know I should not be angry. This is what Bohm calls "incoherence in thinking." I can suppress my anger, but this does not in any way lead to "coherence" in thinking; in fact it leads to self-deception and miscommunication instead. In order to deal with this incoherence in thinking — Bohm suggests, that perceptiveness or proprioception can help us to "see" both thoughts simultaneously, meaning while operating from our assumptions, we are aware of them as well. In this way, a space has been created for thinking to move again, instead of being stuck in the non-moving thought/assumption alone.

Proprioception of thought liberates our thinking from the reflexes of thinking — the reflexes we have been educated into believing to be truths about the world we live in. Reflexes of thought can get in the way of

thinking! Bohm states that we tend to treat thought as truth rather than as a movement and in that way we get stuck in the “truths,” which obstruct the movement of thinking. Philosophy, in my opinion, should treat thinking as *movement*; in fact that is what philosophizing entails: thought in action. Painting is a movement, composing and making music is a movement. Likewise, philosophy — the art of thinking — should also be approached as a movement rather than as an abstract skill set. And if we strictly focus on developing abstract thinking skills, we ignore “the realm in which genius is at home, where insight is at work, logic can hardly find access to.” (Heschel) — and what he calls the “origin of thought.” [4, p. 17]. Not to say that such a skill set is not valuable in and of itself, but it is not philosophy proper, in my opinion.

Philosophy is more than developing good reasoning skills, although that is certainly a part of it. And it is more than learning to make good arguments for what you believe in. It is more than logic, and more than learning about what the great thinkers of the ages thought. Philosophy specializes in thinking, the art of thinking, if you will. And as such, it teaches us to become aware of our thinking and thought processes. So in learning how to philosophize, we learn to *suspend* or put on hold the results of thinking and focus on the tacit, concrete process of thinking itself and create the self-awareness of thinking in action. This is central to why it is important to philosophize with young children. Eyes with perfect vision are able to accommodate, which is the adjustment of the optics of the eye to keep an object in focus. Thinking as movement is like training the mind to accommodate, to listen to other points of view and integrate them into one’s own thinking as it evolves trying to develop a deeper understanding of the complexity of a certain topic under discussion. Instead of applying what we have blindly memorized to situations we find ourselves in, this deeper understanding now *informs* our actions.

We often look to people we think of as wise, as people with “true” understanding. They seem to have developed the tacit, concrete knowledge necessary *to act* in ways we admire, such as Malala, the Pakistani girl who stood up against the Taliban, such as the pilot Sullenberger, who landed the plane safely in the Hudson, Mandela, who acted to end Apartheid, the Warsaw Ghetto Uprising against the Nazis. It’s not what we tell ourselves (abstract-

ly) that enhances the education of character. It’s proprioception of thought — an astute awareness of thought in action, which develops character. Decisions then come from integrated knowledge, not from what we have unthinkingly come to accept.

Can I still be fair when feeling threatened? Do I have the astuteness of thought that without suppressing my fear of the other, I can “hold the tension” between my thinking and feeling and act honorably. So what exactly does thinking in action look like? What are some of its characteristics?

- For one it is a creative process, something new is being created.
- New thoughts/ideas come to mind, such as aha’s and sudden insights.
- It is unpredictable — there is no knowing how it will evolve and what turns will be taken.
- It is engaging — you engage the unknown.
- It is about trying to understand, not to want to know the answer.
- It is about learning to ask the “right” questions to move the discussion further and deeper into the subject matter.
- It is multifaceted, contradictory, confusing.
- It not about (subjective) opinion or (objective) truth; it is about letting insights emerge out of what is created.
- Being ready to grab an interesting idea
- It is about thinking that is alive and surprising.

In true dialogue we become aware of all movement of thought, not just our own. It’s the choreography of thought. In this way it is like theatre and dance and athletics. Proprioception of thought is participatory thought. Instead of the self engaging in thinking, abstract thinking, thought becomes self-less in that it is participating in something beyond the self — in something greater than the self — in the process of thought/thinking itself. Our involvement is not with the end result, but with the process itself. We have no “surplus of seeing,” because we are engaged in the process of relating to thinking. We are all in this process together, engaged in this process together — participating in the unfolding of thought/thinking.

Aporia is where this process can begin — the process of thinking as *movement* and as engaging in participatory thought. In my philosophical discussions with elementary school

children, I use questions not just to uncover hidden assumptions the children may have, but to lead them to a place of *aporia* — puzzlement, a place of “not-knowing.” If some children assume that to be brave is to be fearless, I not only ask why they assume this, but go on to ask how it is that we can be called brave, if we’re not even afraid? What’s there to be brave about? With this question, I try to bring the children to a place of “*aporia*,” a place of puzzlement and wonder. *Aporia empowers* thinking by sparking wonder and curiosity.

In their book, *Journey of the Universe* Swimme and Tucker state, “For or a young mammal, behavior is open-ended in a way that is rarer in adults... In a word, what often occupies their consciousness is *play*... they enter into many kinds of relationships out of sheer curiosity.” [8, p. 85]. In doing philosophy with children, we play with ideas. We are curious and Shobhan Lyons states in her article, “What makes a philosopher?”: “Linking philosophy and truth is a common approach; but I believe that *philosophy is less a search for truth and more an engagement with possibilities; those that exist and those that are yet to exist*... A philosopher is therefore one who does not profess to know anything.” [5, p. 23]. Likewise, Bohm states: “There is *movement* in that tacit knowledge, which is that it is *exploring possibilities*.” [1, p. 79]. And as mentioned in the quote above, “...they enter into many kinds of relationships out of sheer curiosity.”

Aporia is about being puzzled and curious and about engaging with many possibilities, enhancing our thinking while developing our self-awareness of the process of thinking. Through *aporia*, the intuitive mind develops. Only the intuitive mind has the flexibility for movement, for the intuitive mind is realized in lived relations. In *I and Thou* Martin Buber wrote: “It is simply not the case that the child first perceives an object, then, as it were, puts himself in relation to it. But the effort to establish relation comes first... In the beginning is relation — as category of being, readiness, grasping form, mould for the soul; it is the *a priori* of relation, the in-born Thou. *The inborn Thou is realized in the lived relations with that which meets it.*” [2, p. 27] This *a priori* relation to the world forms the basis for the intuitive knowledge we have of the world, for intuitive thought emerges from one’s total engagement, one’s “lived relations” with the world.

To explain the world we live in abstractly resembles the tip of the iceberg, whereas what we understand but cannot explain the same way, exists below the surface. What is below is certainly as real as what exists above the surface. To explain what exists below the surface we use metaphors, analogies, poetry, music or scientific explanations such as space-time or the Higgs boson. What exists below the surface we cannot explain in abstract terms. Abstract thought does not have the capacity for movement. And while we can engage in thought experiments and develop good reasoning skills, it lacks the ability for movement and therefore also the ability for proprioception, thought in action. And since abstract thought does not originate within the living self it can never become aware of itself in the way that the tacit, concrete process of thought can. This is also why abstract thought alone fails to transfer to real life lived experiences in life. It lacks the basis for transference, because it does not exist in lived relationship to reality. “...Any change that really counts has to take place in the tacit, concrete process of thought itself. It cannot take place only in abstract thought.” [1, p. 78] Abstract thought builds on what is known, whereas the tacit, concrete process of thought builds on what is not known... as does philosophy.

Learning how to ride a bike involves riding it while not knowing how to. We develop the ability to ride a bike in the process of riding it. Too much of our thinking takes place on the level of abstract thought, and this is where we go wrong and where we end up living a life that’s “incoherent.” It is out of sync. And while we think we can “impose” abstract thought to establish coherent functioning, there is nothing further from the truth. It only leads to further incoherent living. Any change has to take place in the tacit processes of thought. And as I have tried to show, philosophizing with children at an early age makes them aware of the tacit processes of thought, not yet imposed upon by abstract thought.

Philosophy with children dialogues engages the children as whole beings and not just their opinions. They know *they* matter, because their thoughts and feelings are taken seriously. In the process they learn to take themselves and their thoughts and feelings seriously as well — they learn that they matter, also to themselves. This then enables children to engage in coherent functioning — where they and their thoughts are taken seriously and cohere.

Philosophical dialogues also create meaning. Bohm states: "Meaning is not static — it is *flowing*. And if we have the meaning being shared, then it is *flowing* among us; it holds the group together. Then everybody is sensitive to all the nuances going around, *not merely to what is happening in his own mind*. From that forms a meaning that is shared. And in that way we can talk together *coherently* and together. Whereas generally people hold to their assumptions, so they are not thinking together." [1, p. 40] What Matthew Lipman refers to as a "tacking in the wind," when having philosophical discussions with children, Bohm describes as follows: "And so it can go back and forth, with the continual emergence of a new content that is common to [both] participants. Thus, in a dialogue, each person does not attempt to *make common* certain ideas or items of information already known to him. Rather, it may be said that the two people are making something *in common*, i.e. creating something new together. But of course such communication can lead to the creation of something new only if people are able to freely listen to each other, without prejudice, and without trying to influence each other. Each has to be interested primarily in truth and coherence, so that he is ready to drop his old ideas and intentions, and be ready to go on to something different, when this is called for. If, however, two people merely want to convey ideas or points of view to each other, as if these were items of information, then they must inevitably fail to meet. For each will hear the other through the screen of his own thoughts, which he tends to maintain and defend, regardless of whether or not they are true or cohere." [1, p. 2—3].

Martin Buber calls this process of thinking together creating *speech-with-meaning*: "Only if real listening as well as real talking takes place will the full possibility of learning be present in class discussions, ... Only through genuine listening, and not through any mere *feeling* of group unity, will the full potentiality of any group as a group be realized ... One should follow *the common*, which means that lived speech, speech-with-meaning, is a value in itself." [3, p. 41]. Bohm describes the process of creating something new in relationship as similar to the artist and the scientist. "Thus something new is continually created that is common to the artist and the material on which he is working ... The scientist is engaged in a similar "dialogue" with nature." [1, p. 3] In doing philosophy with children, children

are engaged in thinking together, creating speech-with-meaning through genuine listening and genuine talking. Speech-with —meaning "flows". Children "are making something *in common*, i.e. creating something new together."

It signifies movement. What is created becomes integrated in the child's entire thinking process. When children are taught to think together in this way, they learn to think coherently, without their forming a split between the tacit, concrete process of thought and abstract thought. When children have the regular experience of thinking with their entire being when doing philosophy, they will develop this in other areas of school learning as well. What is learned is integrated and need not be memorized. As Mark Twain so famously said: I have never let my schooling interfere with my education. Philosophy with children promotes the education of children in this sense.

It fosters coherent thinking, as Bohm point out. Coherent thinking in turn develops the capacity for the proprioception of thinking — thinking becoming self aware, aware of itself in action [1, p. 79]. This process is essential to "whole" thinking, which involves the entire thinking being, and not just the abstract thinking process. Surely, we can teach critical thinking skills and teach children to be self-reflective, but I agree with David Bohm and Martin Buber that becoming aware of thinking in action will create a new generation of coherent thinkers. If we only educate the brain and not the thinking being, we become "incoherent" thinkers and thus become disconnected from the world, from other people, and from ourselves as well. This has dangerous consequences. Disassociated abstract thought can allow us to do the most horrible things to the environment, other life forms, and other people, and provide justifications for it. As Bohm states: "...because incoherent functioning is really very dangerous." [1, p. 78].

The most important aspect of doing philosophy with children is that it *engages* their thinking and not just their opinions. It engages their whole being which also contributes to building self-confidence and self-esteem, because they experience themselves as persons whose thoughts and feelings *matter*. We can teach them to think more critically, but in my opinion engaging children to become coherent thinkers is paramount to why doing philosophy with children is essential for their education and preparing them for the world they live in.

References

- 1 Bohm D. (1996) On Dialogue. New York, Routledge Publ.
2. Buber M. (1958) I and Thou. New York, Charles Scriber & Sons Publ.
3. Buber M. (1965). The Knowledge of Man, Selected Essays. New York, Harper& Row, Publishers Publ.
4. Heschel A.J. (1951). Man is Not Alone, New York, Farrar, Straus and Giroux Publ.
5. Lyons S. (2018). What makes a philosopher? *Philosophy Now*, iss. 128, Oct./Nov.
6. Pirsig R.M. (1991). Lila: An Inquiry into Morals. New York, Bantam Books Publ.
7. Plato (1963). Symposium. *The Collected Dialogues of Plato*. New Jersey, Princeton University Press Publ.
8. Swimme B.T., Tucker M.E. (2011) Journey of the Universe. New Haven, Yale University Press Publ.

Для цитирования: Тиллманнс М.
Применение проприоцепции мышления
в философствовании с детьми//
Социум и власть. 2019. № 4 (78). С. 62—68.

УДК 101.8 + 101.9

ПРИМЕНЕНИЕ ПРОПРИОЦЕПЦИИ МЫШЛЕНИЯ В ФИЛОСОФСТВОВАНИИ С ДЕТЬМИ

Тиллманнс Мария да Венза
(Tillmanns Maria da Venza),

Калифорнийский университет (Сан-Диего, США),
доктор философии,
UC San Diego 9500 Gilman Dr. La Jolla, CA 92093
E-mail: davenza@sbcglobal.net

Аннотация

Статья посвящена обоснованию смены парадигмы в философии для детей, а именно тому, что философия для детей сама может привнести в академическую философию, а не наоборот. Смена парадигмы связана с раскрытием категории «отношение» (М. Бубер, Д. Бом). Это априорное отношение к миру формирует основу для интуитивного знания о нем, поскольку интуитивное мышление исходит из полного участия человека в «переживаемом отношении» с бытием. Вместо акцентирования внимания на том, как можно развить у детей навыки критического мышления посредством абстрактного мышления, необходимо сосредоточиться на неявном, конкретном мыслительном процессе, поскольку именно он лежит в основе мышления.

Ключевые слова:

философия с детьми,
реляционная философия,
проприоцепция,
абстрактное мышление vs. неявный конкретный
мыслительный процесс,
апория.

Для цитирования: Тиллманнс М. Применение проприоцепции мышления в философствовании с детьми // Социум и власть. 2019. № 4 (78). С. 69—76.

УДК 101.8 + 101.9

ПРИМЕНЕНИЕ ПРОПРИОЦЕПЦИИ МЫШЛЕНИЯ В ФИЛОСОФСТВОВАНИИ С ДЕТЬМИ¹

**Тиллманнс Мария да Венза
(Tillmanns Maria daVenza),**

Калифорнийский университет (Сан-Диего, США),
доктор философии,
UC San Diego 9500 Gilman Dr. La Jolla, CA 92093
E-mail: davenza@sbcglobal.net

Аннотация

Статья посвящена обоснованию смены парадигмы в философии для детей, а именно тому, что философия для детей сама может привести в академическую философию, а не наоборот. Смена парадигмы связана с раскрытием категории «отношение» (М. Бубер, Д. Бом). Это априорное отношение к миру формирует основу для интуитивного знания о нем, поскольку интуитивное мышление исходит из полного участия человека в «переживаемом отношении» с бытием. Вместо акцентирования внимания на том, как можно развить у детей навыки критического мышления посредством абстрактного мышления, необходимо сосредоточиться на неявном, конкретном мыслительном процессе, поскольку именно он лежит в основе мышления.

Ключевые слова:

философия с детьми,
реляционная философия,
проприоцепция,
абстрактное мышление vs. неявный конкретный
мыслительный процесс,
апория.

Понятие «проприоцепция» используется обычно для характеристик движения тела, точнее, для описания процесса восприятия этого движения. *Proprius* в переводе с латыни означает «собственный» или «свой». Это относится к кинестетическим знаниям, полученным, скажем, в процессе выполнения определенной деятельности, например, езде на велосипеде. Вам могут рассказать, как ездить на велосипеде, и это может помочь вам понять принцип данного процесса. Но, в конце концов, именно «кинестетические знания», а не теоретические, позволяют вам ездить на велосипеде самому.

Дэвид Бом, всемирно известный физик-теоретик, применил понятие проприоцепции к движению мысли, процессу мышления. В книге «О диалоге» он утверждает, что мышление может осознавать свое собственное движение, осознавать себя в действии. «“Проприоцепция” — это чисто технический термин — вы с равным правом можете сказать “самовосприятие мысли”, “самосознание мысли” или “мысль, осознающая себя в действии”. Какие бы термины мы ни использовали, я говорю: мысль должна быть в состоянии воспринимать свое собственное движение, осознавать его. В процессе мышления должно быть осознано его *движение, намерение* и тот *результат*, к которому мышление приводит» [1, р. 79]. Это открывает нам понимание мышления как процесса, подобно любому другому физическому действию, например, езде на велосипеде.

Обычно мы считаем мышление чем-то сугобо абстрактным — это некое абстрактное знание о том, как применять это знание. Это то, чему нас в первую очередь учат в школе. К сожалению, некоторые методы, используемые в философии с детьми, заострены исключительно на развитии навыков абстрактного критического мышления. Однако, занимаясь философией с детьми, я всегда интересовалась мышлением в его процессе. В этом плане оно также отлично от метапознания (*metacognition*), которое имеет тенденцию фокусироваться на *ответных* корректирующих действиях после оценки поставленной задачи. Концепция Бомы, наоборот, фокусируется на развитии осознанности в самом *процессе* мышления, а не только в *ответной реакции* на него. Умение «абстрактно» ездить на велосипеде, когда вы просто сидите на нем, положив обе ноги на педали, и мысленно двигаете его вперед, никогда не научит вас тому, как

¹ Перевод выполнен С. В. Борисовым в рамках задания № 35.5758.2017/БЧ «Философская практика как новая парадигма современных социогуманитарных исследований» Министерства науки и высшего образования Российской Федерации на выполнение государственных работ в сфере научной деятельности и проекта РФФИ № 17-33-00021-ОГН «Теория и практика философского консультирования: компаративистский подход».

ездить на самом деле. Конечно, этим можно руководствоваться, но лишь на короткое время.

Таким образом, у нас может возникнуть ситуация, когда мы (думаем, что) знаем, как ездить на велосипеде (абстрактно), но на самом деле не можем это сделать (физически). В этом плане полагаться на одно только абстрактное мышление, как указывает Бом, было бы весьма ненадежно. Это именно то, что практиковал Сократ, как говорится «чтобы узнать, каков пудинг, надо его отведать» (*the proof of the pudding is in the eating*). Вы на самом деле можете ездить на велосипеде? Вы на самом деле мужественны? Вы на самом деле справедливы? Философия, таким образом, изучает сам процесс мышления и то, как он влияет на все, что мы *делаем*. Она учит, как *на самом деле* ездить на велосипеде под названием «философствование». Философия должна оказывать влияние на все, что мы *делаем*, а не только на то, как мы *мыслим* об этом действии.

Для иллюстрации этого я хочу привести цитату из книги Роберта Пирсига «Лила: исследование нравственности»: «Ему понравилось слово “философия”. Оно было так правдиво... Философствование (*Philosophology*) — это философия, как и музыковедение — это музыка, как и искусствоведение — это искусство, или литературоведение — это литература. Везде есть производное, вторичное поле (иногда паразитирующее), которому нравится думать, что оно контролирует своего хозяина, анализируя его поведение и интеллектуализируя по поводу этого... Как это ни смешно, это именно то, что происходит с философствованием, которое называет себя философией. <...> Достаточно вообразить всю нелепость ситуации, когда искусствовед, который возит своих учеников по музеям, заставляет их писать диссертации по какому-то историческому или техническому аспекту того, что они там видят, после нескольких лет такой работы присваивает им звания квалифицированных (*accomplished*) художников. Но ведь они никогда не держали в руках ни кисть, ни молоток, ни резец. Все, что они знают, это историю искусств. Также от учеников не ждут философствования. Но ведь реальной живописи, музыки и литературе невозможно научиться, просто получив какие-то знания в академии. А истинной философии и подавно» [б. р. 322—323].

На этот аспект философии всегда обращал внимание Сократ; философия для

него — это искусство понимания сути чего-либо, сути того, что значит быть храбрым в «Лакете», или сути дружбы в «Лисиде». Попытку «интеллектуализировать» это понимание Пирсиг называет «философствованием». Сократ знает только то, что он не знает. Он проводит четкое различие между знанием и пониманием. В диалоге «Пир» он раскрывает свою позицию, ссылаясь на Диотиму, которая благодаря мифу дает нам глубокое понимание любви после того, как все остальные участники диалога просто пытались дать определение любви [7]. Сократ осознает границы «знания». Но интересно то, что понимание не имеет таких границ. Глубины, которые открывает нам понимание, бесконечны. Это потому, что динамика понимания чего-либо предполагает *движение*, тогда как знание статично, разрежено (*rarefied*). Знание как таковое применяется в реальной жизни, но терпит неудачу, если не подкрепляется более глубоким концептуальным пониманием, которое постоянно развивается. Понимание опирается на интуицию (*insights*), которой, как правило, трудно дать формулировку. Поэтому мы прибегаем к метафорам, аналогиям, поэзии и другим формам искусства, чтобы «указать» на понимание. Это то, что Диотима демонстрирует в «Пире».

Я всегда утверждала, что нам следует основать философскую *академию* на тех же принципах, на которых основывается художественная академия или академия музыки, но при этом избежать недостатков, указанных Пирсигом. Академии философии следует сосредоточиться не столько на истории философии, сколько на самом «делании» философии. Когда вы начинаете работать с маленькими детьми и даете им возможность философствовать («делать» философию), они быстро улавливают суть этого «дела» и не только учатся философствовать, но, что особенно важно, *чувствуют себя* уникально мыслящими существами.

У Абрама Иешуа Хешеля есть еще один способ описания этой идеи, связанной с развитием способности обретения интуиции, углубляющей наше понимание: «Большим препятствием для познания является наша адаптация к традиционным представлениям, к ментальным клише. Удивление <...> следовательно, является необходимым условием для подлинного осознания того, что <...> именно удивление, а не сомнение, является корнем знания. <...> Удивление — это состояние ума, в котором мы не смотрим на реальность через решетку нашего

заученного знания. <...> Интуиция, являющаяся корнем для искусства, философии и религии, должна быть признана общим и фундаментальным фактом психической жизни. Пути творческого мышления не всегда совпадают с традиционными логическими ходами; в царство, где обитает гений, и где работает интуиция, логика едва ли сможет проникнуть» [4, р. 14—17].

Неверное представление о знании как о чем-то абстрактном, не требующим понимания, является также сильной помехой для нашего общения. Дэвид Бом незадолго до своей смерти в 1992 г. был очень обеспокоен тем, что он воспринимал как «распад общения» (*the breakdown of communication*). В книге «О диалоге» Бом исследует природу этого распада. Для этого он сосредотачивается на природе мышления как *процессе*. Он проводит различие между тем, что он называет «абстрактной мыслью» и «неявным (*tacit*), конкретным мыслительным процессом». Там, где эти две формы мышления, которые образуют совокупный мыслительный процесс, не синхронизированы, возникают самообман и несогласованность. Самообман и несогласованность имеют место тогда, когда я думаю, что могу ездить на велосипеде, но на самом деле не могу это сделать. Вы можете предполагать, что знаете нечто, потому что вы это запомнили, но без неявного, конкретного знания, которое является основой для вашей способности действовать в соответствии с тем, что вы знаете, вы пребываете в самообмане и вводите в заблуждение других. Наше действие порождает *не* абстрактное знание, а неявное знание.

Бом утверждает, что любое действие / изменение должно быть обусловлено «неявным, конкретным мыслительным процессом»: «Данный процесс — это *актуальное* знание... В случае езды на велосипеде, если вы не знаете как ездить, это происходит потому, что ваше неявное знание не согласовано с абстрактным в контексте попытки самой езды на велосипеде, поэтому вы не достигаете желаемого результата. Эта несогласованность становится понятной, например, при падении, когда вы учитесь кататься. Физически, неявное знание — это то, откуда исходит действие. А физические изменения зависят от изменений этого неявного ответа. Следовательно, изменение абстрактной мысли — это лишь один шаг в сторону обучения, но если не произойдут изменения в привычных реакциях организма, этого шага будет недостаточно.

<...> Вам нужны неявные знания, которые вы получите в *актуальной езде*. <...> В этом неявном знании есть *движение*, которое *исследует возможности*. Далее автор пишет: «Вопрос в том, можем ли мы процесс мышления рассматривать по аналогии с ездой на велосипеде. Я полагаю, что мышление это неявный процесс, более тонкий, чем физическое действие. Конкретный процесс мышления очень неявен. На актуальном уровне, где мышление возникает из неявного процесса, это движение. В принципе, это движение может быть самосознанием, но этот конкретный, реальный процесс движения мысли есть самосознание без привлечения “я”, осознающего это». «Проприоцепция» — это чисто технический термин — вы с равным правом можете сказать “самовосприятие мысли”, “самосознание мысли” или “мысль, осознающая себя в действии» [1, р. 79].

Занятие философией с детьми, начиная с начальной школы, развивает *осознание* ребенком себя как мыслящего существа. Философия с детьми создает возможность для развития понимания неявного процесса мышления, который имеет первостепенное значение для детей младшего возраста. Побуждать детей к этому осознанию в раннем возрасте, когда они в основном оперируют неявной, конкретной, а не абстрактной базой знаний, — вот что придает особую важность философии с детьми. Когда преобладает абстрактное мышление, без осознания неявного мыслительного процесса, в мышлении нарушается последовательность и вместе с этим возникает проблема «переноса значений», с которой сталкиваются многие преподаватели школ и университетов. Хотя дети могут усвоить абстрактные понятия, которым обучают в школе, они часто испытывают трудности при переносе этих знаний на «реальные» ситуации. «Согласованность включает в себя весь процесс мышления, как явный, так и неявный. Следовательно, любое изменение, которое действительно имеет значение, должно происходить сначала в неявном, конкретном мыслительном процессе. Это нельзя осуществить только с помощью абстрактного мышления» [1, р. 78]. Другими словами, сказать, что вы заботитесь о своем здоровье только потому, что у вас есть на руках карта медицинского обследования, это не то же самое, что фактически заботиться о своем здоровье. Но мы часто убеждаем себя, что просто «знать» о чем-либо вполне достаточно; именно такая

мыслительная «несогласованность» порождает самообман.

Когда мы чувствуем угрозу со стороны другого человека только потому, что он не такой как мы, или его взгляды не соответствуют тому, во что мы верим, мы начинаем действовать, исходя из наших неявных, конкретных знаний, внушающих нам страх и угрозу. Абстрактно мы знаем, что те, кто является для нас источником угрозы, такие же люди, как и мы, заслуживающие уважения и справедливого отношения, но в сфере нашего неявного знания преобладает страх. Это приводит к тому, что Бом называет парадоксом мышления и чувства: «Сейчас важно как никогда уделять внимание <...> внутренней тупости (*dullness*) и невосприимчивости, которая не позволяет нам замечать парадокс мышления и чувства ... Ум, загнанный в такой парадокс, неизбежно впадет в самообман, создающий иллюзии, которые, как кажется, ослабляют боль, возникающую в результате переживания внутреннего противоречия» [1, р. 66—67].

Так как же нам развить пронизательность, которая так необходима? Как нам развить проприоцепцию мышления? Например, я злюсь из-за каких-то слов, сказанных в мой адрес, но я знаю, что не должен так делать. Это то, что Бом называет «несогласованностью в мышлении». Я могу подавить свой гнев, но это не может привести к «согласованности»; на самом деле это может привести к самообману и недопониманию. Справиться с этой несогласованностью в мышлении, по Бому, можно, когда наша пронизательность или проприоцепция помогут нам «увидеть» обе наших мыслительных позиции одновременно, то есть когда, действуя исходя из наших предположений, мы будем их хорошо осознавать. Таким образом, создается пространство для мышления, чтобы двигаться дальше, вместо того, чтобы застрять на одной неподвижной мысли / предположении.

Проприоцепция мышления освобождает его от рефлексов, которые заставляют нас верить, что наше мнение о мире, в котором мы живем, является истиной в последней инстанции. Эти рефлексы — главная помеха в мышлении! Бом утверждает, что у нас есть склонность рассматривать мысль как застывшую истину, а не как движение, таким образом, мы застреваем в этих «истинах» и препятствуем дальнейшему движению мысли. Философия, на мой взгляд, есть *движение* мысли, а философствование — мысль в действии. Живопись — это движение, лите-

ратура и создание музыки — это движение. Точно так же философия — искусство мыслить — также необходимо рассматривать как движение, а не как набор абстрактных компетенций. Если мы сосредоточены только на развитии навыков абстрактного мышления, то мы игнорируем целое «царство, где обитает гений, и где работает интуиция, куда логика едва ли сможет проникнуть». (А. Хешель), то, что Хершель называет «первоисточником мысли» (*origin of thought*) [4, р. 17]. Нельзя сказать, что некий набор абстрактных компетенций совсем бесполезен, но, на мой взгляд, это не может быть подлинной философией.

Философия — это не просто развитие умения рассуждать, хотя, безусловно, это часть философии. Философия — нечто большее, чем просто умение аргументировать то, во что вы верите. Она больше, чем логика, и больше, чем знание о том, о чем говорили великие мыслители прошлого. Философия специализируется на мышлении, если хотите, искусстве мышления. Как таковое оно (мышление) учит нас осознавать как мысли, так и мыслительные процессы. Таким образом, учась философствовать, мы учимся *приостанавливать* (*suspend*) или удерживать результаты мышления, фокусироваться на неявном, конкретном мыслительном процессе, формируя самосознание мышления в действии. Это главное, поэтому так важно философствовать с маленькими детьми. Глаза с идеальным зрением должны приспосабливаться, постоянно корректируя свою оптику, чтобы четко фокусироваться на объекте. Движение мысли — это постоянная тренировка ума в приспособлении, прислушивании к другим точкам зрения для интегрирования их в собственное мышление по мере того, как открывается глубокое понимание сложности той или иной обсуждаемой темы. Вместо того чтобы бездумно применять то, что мы просто запомнили, к ситуациям, в которых мы находимся, данное глубокое понимание как бы само *информирует* нас о наших дальнейших действиях.

Присмотримся к людям, которых мы считаем мудрыми, к людям с «истинным» пониманием сути вещей. Похоже, что они работали в себе неявное, конкретное знание, необходимое для того, чтобы действовать, вызывая у нас восхищение, например, Малала, пакистанская девушка, которая восстала против талибов¹, пилот Салленбергер,

¹ Малала Юсуфзай (род. 1997) — пакистанская правозащитница, выступающая за доступность об-

который благополучно приземлился на Гудзоне¹, Нельсон Мандела, положивший конец апартеиду в ЮАР, узники варшавского гетто, восставшие против нацистов. Это не то, что мы говорим себе (абстрактно), чтобы воспитать в себе характер. Это проприоцепция мысли — пронизательное осознание мысли в действии, формирующее характер. Решения исходят из согласованного знания, а не от того, что мы когда-то бездумно приняли за норму.

Могу ли я быть справедливым, когда чувствую угрозу? Достаточно ли пронизательны мои мысли, что, несмотря на угрозу со стороны другого, я могу, «удерживая напряжение» между мыслями и чувствами, действовать честно? Как именно выглядит мышление в действии? Каковы его возможные характеристики?

- Как правило, это творческий процесс, при этом создается что-то новое.
- Возникают новые мысли / идеи, наступают внезапное понимание (Aha!).
- Ситуация непредсказуема, заранее не известно какое развитие получит мышление и какие изменения в нем произойдут.
- Этот процесс всецело захватывает (*engaging*), захватывает своей неизвестностью.
- Это попытка понять, а не желание получить готовый ответ.
- Это учит задавать «правильные» вопросы, чтобы продвинуть и углубить дискуссию.
- Это многогранный, противоречивый, сложно переплетенный процесс.
- Это не выражение (субъективного) мнения или (объективной) истины, а интуитивная догадка на основе того, что делается.
- Это готовность ухватить интересную идею.
- Это мышление, пронизанное жизнью и удивлением.

В истинном диалоге появляется возможность осознать движение мысли всех участников, а не только собственную мыслительную динамику. Это своего рода хореография мысли. Примерно то, что происходит во время театральной постановки, исполнения

разования для женщин. В 2012 г. была тяжело ранена боевиками. Лауреат Нобелевской премии мира (2014) (*прим. переводчика*).

¹ Салленбергер Чесли (род. 1951) — американский пилот, ставший знаменитым после успешной вынужденной посадки пассажирского лайнера на Гудзон, вызванной столкновением с птицами над Нью-Йорком (*прим. переводчика*).

танца, спортивной игры. Проприоцепция мысли — это совместная мысль. Вместо того чтобы вовлекать мое «я» в мышление (абстрактное мышление), мыслительный процесс, наоборот, приводит к исчезновению «я», к участию в чем-то за пределами «я», в чем-то большем, чем «я». Наше участие в этом связано не с конечным результатом, а с самим процессом. У нас нет «избыточного видения» (*surplus of seeing*), потому что мы целиком вовлечены в мыслительный процесс. Мы все вместе участвуем в этом процессе раскручивания мысли.

Процесс мышления как движение, вовлекающее в совместное мышление, может начаться с апории. В своих философских дискуссиях с учащимися начальной школы я использую вопросы не только для того, чтобы обнаружить скрытые предпосылки их мышления, но и для того, чтобы привести их к апории — недоумению, к осознанию собственного «незнания». Если некоторые дети считают, что быть храбрым значит быть бесстрашным, я не только спрашиваю, почему они так думают, но и как они к этому выводу приходят: нас можно назвать храбрыми, когда мы совсем ничего не боимся? Или дело в чем-то другом? Что же есть храбрость? С помощью этих вопросов я стараюсь подвести детей к ситуации апории, вызвать недоумение и удивление. Апория стимулирует процесс мышления, разжигает интерес.

В книге «Путешествие Вселенной» Свимм (*Swimme*) и Такер (*Tucker*) утверждают: «Для молодого млекопитающего поведение очень вариативно (*open-ended in a way*), что у взрослых особей встречается гораздо реже. <...> Если назвать одним словом, то, что, как правило, занимает его сознание, — это *игра* <...> они (*молодые млекопитающие*) *вступают во многие виды отношений из чистого любопытства*» [8, р. 85]. Занимаясь философией с детьми, мы играем с идеями. Нам любопытно. Как пишет в своей статье «Что делает философ?» Шобхан Лайонс: «Связь философии и истины — это общий подход; но я считаю, что философия — это меньше всего поиск истины, а скорее поиск возможностей; тех, которые существуют, и тех, которые пока еще существуют. <...> Поэтому философ — это тот, кто не признает, что знает что-либо» [5, р. 23]. Точно так же Бом заявляет: «В этом неявном знании есть движение, которое *исследует возможности*» [1, р. 79]. И, как упоминалось в приведенной выше цитате, «...они вступают во *многие виды отношений* из чистого любопытства».

Апория используется для того, чтобы озадачить, вызвать любопытство, задействовать *множество возможностей*, улучшить мышление посредством развития его осознания как процесса. Апория развивает интуитивное мышление. Только интуиция обладает достаточной гибкостью, необходимой для движения, поскольку интуиция реализуется в жизненных отношениях. В книге «Я и Ты» Мартин Бубер пишет: «Ошибочно полагать, будто ребенок сначала воспринимает объект, а потом уже вступает с ним в отношение; напротив, наипервейшее — это стремление к отношению. <...> В Начале — отношение: как категория сущности, как готовность, вмещающая форма, модель души; *априори* отношения; врожденное Ты. *Переживаемые отношения суть реализации врожденного Ты в том Ты, которое обретено через встречу*»¹ [2, р. 27]. Это априорное отношение к миру формирует основу для интуитивного знания о нем, поскольку интуитивное мышление исходит из полного участия человека в «переживаемых отношениях» с миром.

Объяснение мира, в котором мы живем, напоминает верхушку айсберга, тогда как то, что мы понимаем, но не можем объяснить абстрактным образом, существует под поверхностью воды. То, что внизу, безусловно, так же реально, как и то, что существует на поверхности. Чтобы объяснить, что существует в глубине, мы используем метафоры, аналогии, поэзию, музыку или научные концепты, такие как пространственно-временной континуум или бозон Хиггса. То, что существует в глубине, нельзя объяснить в абстрактных терминах. Абстрактная мысль не обладает способностью к движению. Хотя мы можем ее использовать в мысленных экспериментах и развить хорошие навыки мышления, ей не хватает способности к движению и, следовательно, способности проприоцепции, мышления в действии. Поскольку абстрактная мысль не возникает внутри живого я, она никогда не сможет осознать себя так, как это можно сделать с помощью неявного, конкретного мыслительного процесса. Абстрактная мысль одинока, она не сможет перенести в реальную жизнь переживаемые отношения с жизнью. Для этого переноса ей не хватает основания, потому что она не существует в живом отношении с реальностью. «...Любое изменение, которое действительно имеет

значение, должно происходить сначала в неявном, конкретном мыслительном процессе. Это нельзя осуществить только с помощью абстрактного мышления» [1, р. 78]. Абстрактное мышление опирается на то, что уже известно, тогда как неявный, конкретный мыслительный процесс строится на неизвестном, также как и философия.

Научиться ездить на велосипеде — значит просто ездить на нем, даже не зная как. Мы развиваем способность ездить на велосипеде в процессе езды. Слишком много мыслительных операций мы связываем с уровнем абстрактного мышления, но именно здесь наше развитие идет совсем не той дорогой, по которой оно проходит в жизни, которая «несогласованна». Жизнь далека от синхронизации. И хотя мы думаем, что можно «навязать» ей абстрактную мысль, чтобы установить её согласованное функционирование, мы все дальше уходим от истины. В итоге мы продолжаем вести привычную бессвязную жизнь. Реальное изменение должно произойти и закрепиться на уровне неявного мыслительного процесса. Как я пыталась показать, философствование с детьми в раннем возрасте помогает им научиться осознавать неявные мыслительные процессы, еще не подчиненные диктату абстрактного мышления.

Философия в диалоге с детьми вовлекает их мысли в единое целое, а не рассеивает их (мысли) на отдельные мнения. Дети понимают всю глубину и значение *этого процесса*, потому что их мысли и чувства воспринимаются всерьез. В результате они учатся серьезно относиться к себе и своим мыслям и чувствам — они осознают важность этого процесса для самих себя. Таким образом, дети сами выстраивают согласованно функционирующее мышление, неразрывно связанное с их актуальной жизнью.

В контексте этого философские диалоги имеют особую ценность. Бом заявляет: «Смысл не статичен — он *течет*. И если у нас есть общий смысл, тогда он *растекается* среди нас; это держит группу в напряжении. Тогда каждый чувствителен ко всем нюансам мышления группы, *а не только к тому, что происходит в его собственной голове*. Из этого формируется смысл, который разделяют все. Таким образом, мы можем говорить о *согласованности* и совместности. В то время как обычно люди придерживаются только своих собственных суждений и не имеют навыка думать вместе с другими» [1, р. 40]. Это то, что Мэтью Липман в

¹ Бубер М. Я и Ты // М. Бубер. Два образа веры / под ред. П. С. Гуревича, С. Я. Левит, С. В. Лёзова. М.: Республика, 1995. С. 31.

философских дискуссиях с детьми называет «поймать попутный ветер» (*tacking in the wind*). Бом описывает это так: «Так разговор может идти взад и вперед с постоянным появлением нового содержания, которое является общим для (обеих) участников. Таким образом, в диалоге каждый человек не пытается просто высказывать определенные идеи или блоки информации, которые хорошо известны ему самому. Скорее, эти два человека делают что-то общее, то есть создают что-то новое вместе. Однако такое общение может привести к созданию чего-то нового, только если люди смогут свободно слушать друг друга, без предрассудков, не пытаясь манипулировать друг другом. Каждого интересует, прежде всего, истина и согласованность мышления для того, чтобы отбросить старые идеи и намерения и быть готовым перейти к чему-то другому, когда это потребует. Однако если эти двое просто захотят сообщить друг другу свои идеи или точку зрения, как если бы это были просто блоки информации, они неизбежно потерпят неудачу. Ибо каждый будет слышать другого через экран своих собственных мыслей, которые он стремится поддерживать и защищать, независимо от того, истинны они или нет» [1, р. 2—3].

Мартин Бубер называет этот процесс совместного мышления созданием «речи-со-смыслом» (*speech-with-meaning*): «Только если есть реальное слушание, а также реальное общение, появляется возможность обучения посредством дискуссии в классе <...> Только через подлинное слушание, а не через *чувство* группового единства, будет реализован весь потенциал взаимодействия группы ... Нужно следовать *общему*, что означает живой речи, речи-со-смыслом, которая сама по себе является ценностью» [3, р. 41]. Бом описывает процесс создания чего-то нового в отношениях по аналогии с художником и ученым. «Таким образом, постоянно создается что-то новое, общее для художника и материала, с которым он работает. <...> Ученый ведет подобный «диалог» с природой» [1, р. 3]. Занимаясь философией, дети учатся думать вместе, творят свою речь-со-смыслом посредством подлинного слушания и подлинного говорения. Речь-со-смыслом «течет». Дети «делают что-то *общее*, то есть создают что-то новое вместе».

Что же означает это движение. То, что создается в ходе диалога, интегрируется в целостный мыслительный процесс ребенка. Когда детей учат мыслить в условиях

такой совместности, они учатся мыслить согласованно, не допуская разрыва между неявным, конкретным мыслительным процессом и абстрактным мышлением. Когда у детей есть регулярный опыт мышления «всем своим существом», какой дает им занятие философией, они будут применять его в других областях школьного обучения. То, что изучено, интегрировано, не требует мучительного запоминания. Как прекрасно сказал Марк Твен: «Я никогда не позволял, чтобы мое обучение мешало моему образованию». Философия с детьми способствует образованию детей именно в этом смысле.

Согласованное мышление, по Бому, в свою очередь, развивает способность к проприоцепции — мышление становится самоосознающим, осознающим себя в действии [1, р. 79]. Это делает мышление «целостным», осуществляется «всем мыслящим существом», а не только «верхушкой» абстрактного знания. Конечно, мы можем обучать детей навыкам критического мышления и учить их саморефлексии, но я разделяю позицию Дэвида Бома и Мартина Бубера, о том, что только осознание мышления в действии может создать новое поколение последовательных мыслителей. Если мы развиваем только мыслительные способности, а не мыслящее существо целиком, мы сами проявляем «непоследовательность» как мыслители, становимся оторванными от мира, от других людей и от себя самих. Это может привести к опасным последствиям. Холодное и отстраненное абстрактное мышление может оправдать самые ужасные действия по отношению к окружающей среде, другим людям и всему живому. Ведь, как отмечает Бом, «несогласованное функционирование мышления потенциально опасно» [1, р. 78].

Самым важным аспектом философии с детьми является то, что философия преобразует мышление, а не только улучшает способности суждения. Вовлеченность в философию «всем существом» способствует также укреплению их уверенности в себе, повышает их самооценку, потому что дает возможность ощутить себя равноправным человеком, мысли и чувства которого имеют ценность. Мы можем научить их навыкам критического мышления, но, на мой взгляд, гораздо важнее, чтобы они стали последовательными мыслителями, именно поэтому философия с детьми имеет такое большое значение не только в плане их образования, но и в плане их активного участия в мире, в котором они живут.

References

- 1 Bohm D. (1996) *On Dialogue*. New York, Routledge Publ.
2. Buber M. (1958) *I and Thou*. New York, Charles Scriber & Sons Publ.
3. Buber M. (1965). *The Knowledge of Man, Selected Essays*. New York, Harper& Row, Publishers Publ.
4. Heschel A.J. (1951). *Man is Not Alone*, New York, Farrar, Straus and Giroux Publ.
5. Lyons S. (2018). What makes a philosopher? *Philosophy Now*, iss. 128, Oct./Nov.
6. Pirsig R.M. (1991). *Lila: An Inquiry into Morals*. New York, Bantam Books Publ.
7. Plato (1963). *Symposium. The Collected Dialogues of Plato*. New Jersey, Princeton University Press Publ.
8. Swimme B.T., Tucker M.E. (2011) *Journey of the Universe*. New Haven, Yale University Press Publ.

For citing: Tillmanns M.

The Application of Proprioception of Thinking to Doing Philosophy with Children // *Socium i vlast'* 2019. № 4 (78). P. 69—76.

УДК 101.8 + 101.9

THE APPLICATION OF PROPRIOCEPTION OF THINKING TO DOING PHILOSOPHY WITH CHILDREN

Tillmanns Maria daVenza,

University of California, San Diego, USA, PhD,
UC San Diego 9500 Gilman Dr. La Jolla, CA 92093
E-mail: davenza@sbcglobal.net

Abstract

This paper focuses on creating a paradigm shift; looking at how philosophy for and with children can inform philosophy, instead of having philosophy inform philosophy for and with children. My work in doing philosophy with children has shown me the limitations to trying to understand their way of doing philosophy through the lens of how adults understand philosophy and the influence western philosophy has had on the perception of what kids do when they are involved in philosophical group discussions. The paradigm shift is relationally-based and for this I include the work of Martin Buber and David Bohm. Instead of looking at how we can develop critical thinking skills in children through developing their abstract thinking, I am interested in looking at what Bohm calls the tacit, concrete process of thinking. It's the thinking that underlies thinking, so to speak. It's the act of thinking underlying the abstract thinking we usually associate with thinking. In doing philosophy with children, I am interested in focusing on the process of thinking in the process of thinking.

Key concepts:

philosophy with children,
relationally-based philosophy,
proprioception,
abstract thinking vs. tacit concrete process
of thinking,
aporia.

Для цитирования: Буданов А. В. Специфические характеристики управленческой элиты ракетостроительной отрасли СССР в конце 1950-х — начале 1960-х годов // Социум и власть. 2019. № 4 (78). С. 77—87.

УДК 94(47).084

СПЕЦИФИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ УПРАВЛЕНЧЕСКОЙ ЭЛИТЫ РАКЕТОСТРОИТЕЛЬНОЙ ОТРАСЛИ СССР В КОНЦЕ 1950-х — НАЧАЛЕ 1960-х ГОДОВ¹

Буданов Андрей Вячеславович,
Российская академия народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте Российской Федерации,
Челябинский филиал,
доцент кафедры политологии,
истории и философии,
кандидат исторических наук.
Российская Федерация,
454077, Челябинск, ул. Комарова, 2б.
E-mail: andreybudanov@yandex.ru

Аннотация

Введение. Ракетостроение остается одной из перспективных отраслей современной экономики и важной составляющей обороноспособности и внешнеполитического суверенитета страны. Для сохранения лидирующих позиций в этой отрасли важно изучить успешный конструкторский и управленческий опыт конца 1950-х — начала 1960-х гг. в СССР.

Цель. Изучить важнейшие характеристики управленческой элиты советского ракетостроения во второй половине 1950-х — начале 1960-х гг., которые позволили достичь высоких результатов в освоении передовых ракетостроительных технологий.

Методы. Работа использует методологические достижения теории модернизации, социологическую концепцию У. Огборна, а также анализ биографических данных и управленческих решений.

Научная новизна исследования. В статье обобщены достижения современной российской и отчасти западной историографии, а также опыт архивных и конкретно-исторических исследований автора, что позволило сделать комплексные и обоснованные выводы о специфических особенностях элиты советского ракетостроения.

Результаты. Показательно, что основная часть управленческой элиты в ракетостроительной отрасли имела опыт работы или выживания в условиях советской бюрократической системы. Это были социально зрелые люди в возрасте 40—50 лет, обладавшие уникальными техническими компетенциями или готовые к их усвоению. Формировались они как личности в регионах с развитой научной и технической культурой.

Выводы. В ходе конструкторской и управленческой деятельности элита советской ракетостроительной отрасли вынуждена была столкнуться с системными проблемами советской индустриальной плановой мобилизационной экономики. Для их решения требовались такие компетенции, как умение жестко отстаивать интересы своей организации с учетом специфики советской системы управления, способность мотивировать сотрудников, умение обосновать государственную необходимость в реализации собственных проектов, преодолевая «культурное отставание» советской управленческой системы для развития передовых технологий. Главным все же оставалось понимание принципов и знание основ ракетостроительного производства и конструирования.

Ключевые понятия:
ракетостроение,
управленческая элита,
холодная война,
хрущевская «оттепель».

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта проведения научных исследований «Опыт мобилизации промышленности СССР на производство ракетной техники накануне Карибского кризиса», проект № 16-01-00250-ОГН, руководитель А. В. Буданов.

Введение

Середина XX в. является переломным периодом в истории России. В это время происходили значимые модернизационные процессы: страна из аграрно-индустриальной в экономическом отношении трансформировалась в преимущественно индустриальную и урбанизированную. В этот период возникли условия для становления основ постиндустриального общества, которые, однако, не были использованы в полном объеме, особенно после того, как к власти пришла более консервативная «брежневская элита».

В годы хрущевской «оттепели» были достигнуты впечатляющие результаты в развитии передовой в техническом отношении ракетостроительной отрасли: созданы межконтинентальные баллистические ракеты, запущен первый искусственный спутник Земли, а самым знаменитым событием стало проведение первого пилотируемого космического полета с Ю. А. Гагариным на борту 12 апреля 1961 г. Все это позволило стране получить статус сверхдержавы и проводить активную внешнюю политику в собственных интересах. Подобные успехи не могли бы стать реальностью, если бы в стране не сложилась научно-техническая и управленческая элита, способная на творческие достижения в этой новой высокотехнологической отрасли промышленности.

В современном мире конкуренция в ракетостроении возросла, и для сохранения геополитического влияния необходимо обладание передовыми ракетными технологиями. Для этого важно сформировать социально-политические условия для развития компетентной управленческой элиты в отрасли. Исторический опыт же позволяет выявить базовые социальные и личностные показатели подобной социальной группы, позволившие достичь технологического рывка в середине XX в. Эти сведения помогут сформировать современные технологии повышения управленческого и личностного потенциала в ракетостроении.

Методы и материалы

Теория модернизации при исследовании проблем советской ракетостроительной отрасли обладает большим познавательным потенциалом, так как позволяет выявить наиболее важные факторы, влияющие на состав и важнейшие характеристики управленческой элиты, а следовательно, и на особенности изменений в принципах управ-

ления высокотехнологичным сегментом советской промышленности. В работе также использовались идеи социолога У. Огборна о влиянии материального производства и технического прогресса на социальное развитие. Идея «культурного отставания» демонстрирует, как сложившиеся в СССР управленческие факторы могли сдерживать развития передовых в технологическом отношении отраслей.

Для изучения элит важно использовать социально-демографические и биографические сведения. В советской ракетной отрасли работали тысячи талантливых инженеров, внесших заметный вклад в развитие отрасли. Например, в энциклопедии «Космонавтика и ракетостроение России» собрано около 2700 биографических статей [13]. Однако многие из этих личностей являлись представителями научно-технической, а не управленческой элиты. Накануне Карибского кризиса к высшей управленческой элите в советском ракетостроении относилось около 30 человек. Этот социальный слой не мог быть тогда массовым, так как технология была новой, а специалистов еще не готовили серийно в учебных заведениях. К тому же управленцев в централизованной советской политической системе не могло быть слишком много. Сложность подготовки и потребность в освоении специализированных физических, математических и химических компетенций также потенциально уменьшала размер этой группы. В состав ее входили личности, активно участвовавшие в обсуждении, подготовке и принятии важных для развития отрасли решений либо имевшие влияние на политическое руководство страны. Признаком принадлежности к этой элите было то, что эти люди периодически приглашались на заседания Совета обороны СССР либо присутствовали на важных встречах с участием членов Президиума ЦК КПСС и первого секретаря Н. С. Хрущева [17, с. 377—382].

В состав управленческой элиты советского ракетостроения в тот период входили: члены «совета главных конструкторов» при неформальном лидерстве С. П. Королева, а также руководители и ведущие ученые (в тот период эти статусы обычно совпадали) других конструкторских и научных организаций (около 15 человек); представители высшего военного командования ракетными войсками и полигонами (примерно 5—7 человек); ответственные руководители специализированных министерств и ведомств (приблизительно 5—7 человек).

Таким образом, управленческая элита составляла около 1 % от состава научно-технической элиты советского ракетостроения. Для выявления социально-демографических характеристик наиболее влиятельных представителей этой элиты необходимо привести их краткие биографические данные.

Наиболее важный вклад в развитие технологии в 1950-е гг. внесли следующие руководящие работники и конструктора ракетной отрасли. Прежде всего знаменитый конструктор межконтинентальных баллистических ракет С. П. Королев (1906 г., Житомир, Украина — 1966 г., Москва), разработчик ракетных двигателей В. П. Глушко (1908 г., Одесса, Украина — 1989 г., Москва), создатель стартовых агрегатов В. П. Бармин (1909 г., Москва — 1993 г., Москва), конструктор гироскопических приборов В. И. Кузнецов (1913 г., Москва — 1991 г., Москва), специалист по разработке систем управления ракетами Н. А. Пилюгин (1908 г., Красное Село — 1982 г., Москва), конструктор радиосистем М. С. Рязанский (1909 г., Санкт-Петербург — 1987 г., Москва), конструктор ракетных двигателей А. М. Исаев (1908 г., Санкт-Петербург — 1971 г., Москва). Эти люди упоминаются вместе во многих постановлениях Советского Правительства, посвященных ракетной проблематике. Сам С. П. Королев считал их своими ближайшими соратниками по неофициальному совету главных конструкторов и даже по аналогии со знаменитыми музыкантами называл это сообщество «могучей кучкой» [12, с. 264].

Значительный вклад в разработку теоретических основ ракетостроения и вычисление траекторий полетов ракет внес руководитель Академии наук СССР М. В. Келдыш (1911 г., Рига — 1978 г., Москва). Несколько позже в когорту разработчиков баллистических ракет вошли: М. К. Янгель (1911 г., Иркутская губерния — 1971 г., Москва), В. Н. Челомей (1914 г., Люблинская губерния — 1984 г., Москва), В. П. Макеев (1924 г., Коломна — 1985 г., Москва). Вокруг каждого из этих конструкторов также сложилась своя группа коллег-единомышленников и конструкторов-смежников. Например, В. П. Макеев при создании ракет для подводных лодок работал в тесной кооперации и сотрудничестве с конструктором систем управления морскими ракетами, учеником Н. А. Пилюгина академиком Н. А. Семихатовым (1918, с. Полчаниновка, Саратовская губерния — 2002, Екатеринбург), который возглавлял НИИ-592 в г. Свердловске, а также с создателем атомных боеприпасов из НИИ-1011 академиком

Е. И. Забабахиним (1917, Москва — 1984, Снежинск) [7, с. 222].

Помимо непосредственных разработчиков ракетной техники большой вклад в ее развитие внесли военные специалисты: главнокомандующий ракетными войсками стратегического назначения маршал артиллерии М. И. Неделин (1902 г., Воронежская губерния — 1960 г., Байконур, Казахская ССР, погиб при взрыве ракеты Р-16), начальник полигона Капустин Яр генерал В. И. Вознюк (1907 г., Подольская губерния — 1976 г. Волгоград), начальник штаба полигона «Байконур» генерал-полковник А. Г. Карась (1918 г., Екатеринбургская губерния — 1979 г., Москва) и другие. Нельзя не учитывать работу государственных управленцев, руководивших ракетостроительными ведомствами: заместителя председателя Совета Министров СССР и руководителя Военно-промышленной комиссии при Президиуме Совмина СССР Д. Ф. Устинова (1908 г., Самара — 1984 г., Москва), начальников Седьмого управления Государственного комитета Совета Министров СССР по оборонной технике Л. А. Гришина (1912 г. — 1960 г., Байконур, Казахская ССР, погиб при взрыве ракеты Р-16), и Е. Н. Рабиновича (1915 г. — ?). Этот перечень представителей элиты советского ракетостроения не является исчерпывающим, так как состав элиты менялся в силу естественной убыли и катастроф (например, на Байконуре 24 октября 1960 г.), а также появлялись новые представители. Именно эти личности составляли высшую страту руководителей, продвигавших ракетные технологии в годы хрущевской «оттепели», а затем и в брежневскую эпоху.

Важно также отметить, что представители авиационной промышленности СССР — С. А. Лавочкин и В. М. Мясищев — попытались разработать альтернативные проекты: крылатые межконтинентальные ракеты «Бура» и «Буран», которые все же не оправдали надежд специалистов Министерства обороны СССР. Полет этих изделий проходил в стратосфере на высоте 25 км в течение двух с половиной часов и сопровождался сильным нагревом от воздушного трения, а значит, крылатые ракеты могли быть сбиты средствами противовоздушной обороны. К тому же в производстве стоили они не менее дорого [8, с. 66].

Отдельной темой является определенное образовательного уровня и профессиональной специализации представителей этой управленческой элиты. Действительно, технология была новой, что может породить

проблему нехватки специалистов. Однако ситуация не стала критической, так как ракетные технологии появились как творческое развитие и синтез ряда традиционных научно-технических направлений: авиа- и термодинамики, конструирования летательных аппаратов, радиотехники, химии, баллистики и даже астронавигации с геодезией.

Логично, что наиболее влиятельные представители управленческой элиты советского ракетостроения имели высшее образование по авиастроительным направлениям: С. П. Королев обучался по авиационному профилю в Киевском политехническом институте и Московском высшем техническом училище (МВТУ, ныне им. Н. Э. Баумана); М. К. Янгель окончил Московский авиационный институт; В. Н. Челомей — Киевский авиационный институт; В. П. Макеев получил образование в Казанском и Московском авиационных институтах.

Значительная часть элиты имела инженерное (механико-машиностроительное) образование: Д. Ф. Устинов обучался в Иваново-Вознесенском политехническом институте, затем был переведен в МВТУ, а окончил обучение в Ленинградском военно-механическом институте; В. П. Бармин и Н. А. Пилюгин получили образование в МВТУ; В. И. Кузнецов — Ленинградском индустриальном институте; Л. А. Гришин — Московском машиностроительном институте имени И. И. Лепсе; А. М. Исаев — Московском горном институте.

Другую подгруппу составляют специалисты с классическим физико-математическим образованием: М. В. Келдыш окончил Московский государственный университет; В. П. Глушко обучался в Ленинградском государственном университете (из-за отсутствия средств прервал обучение), но на него большое влияние оказала переписка с К. Э. Циолковским.

В первые 10—15 лет развития советской технологии баллистических ракет были востребованы инженеры-радиотехники, так как первоначально полет ракет приходилось корректировать по радиолучу, но затем с развитием систем автономного управления и астронавигации приоритет перешел к электротехникам и специалистам по электронике. Эти технологии представляли М. С. Рязанский (выпускник Ленинградского электротехнического института) и Н. А. Семихатов (электрофизический факультет Московского энергетического института). Представители от Советской Армии в составе этой элиты имели преимущественно артиллерийские военно-учетные специальности.

Результаты

Социально-демографические характеристики указанной выборки позволяют сделать следующие выводы: средний возраст руководителей советской ракетной программы к моменту первых успешных пусков межконтинентальной баллистической ракеты Р-7 в 1957 г. составлял 45—50 лет, а к началу Карибского кризиса соответственно 50—55 лет. Исключение составляют: более возрастной маршал М. И. Неделин, родившийся в 1902 г., а также В. П. Макеев — 1924 г., который за свою молодость получил среди конструкторов прозвище «пионер» [17, с. 173]. Остальные же являются представителями одного поколения. Данный возраст можно охарактеризовать как период наибольшей социальной продуктивности, когда индивиды уже обладают значительным социальным опытом и в то же время еще полны сил, сохранили физическую и интеллектуальную активность.

Важно также отметить, что данные представители управленческой элиты практически все окончили свой жизненный путь в столице, что указывает на их высокий социальный статус и важность выполняемых ими работ для руководства страны. Однако не менее интересны сведения о месте их рождения: это во многих случаях столичный регион — район Санкт-Петербурга и Москвы, а также территория Украины. Первый факт указывает на доступность образовательных учреждений и научных центров, а также на более высокие шансы на социальную мобильность, которые предоставляют столичные центры. Происхождение же из экономически активно развивавшихся юго-западных районов страны, особенно Украины, может быть объяснено помимо наличия условий для получения технического образования также симпатией лидера советского государства и партии Н. С. Хрущева к выходцам из этого региона, где он провел значительную часть своей жизни и установил значимые социальные связи.

Показательны сведения об образовании представителей этой социальной группы. Новая ракетная технология потребовала междисциплинарного подхода при ее разработке. В результате были объединены усилия специалистов авиастроительной отрасли, инженеров-механиков, радиоинженеров и электротехников, обладателей физико-математических компетенций и опытных артиллеристов из состава военных (баллистика была важной составляющей при запуске ракет).

Обсуждение

Помимо социально-демографических характеристик важно выявить деловые и личностные качества управленческой элиты, которые позволили достичь высоких результатов в профессиональной деятельности: в сфере мобилизации промышленности СССР на производство ракетной техники в сложный послевоенный период в условиях холодной войны. Изучить подобные личностные характеристики позволяет анализ мемуаров по данной проблематике, а также биографических данных, представленных в историографии. При этом важно избежать панегирических оценок, присутствующих в литературе, посвященной освоению космоса.

Несомненно, вышеназванные руководители были профессионалами своего дела, обладали необходимыми специальными знаниями и умениями, без чего невозможно было бы руководить созданием, испытаниями и использованием передовой для своего времени техники. Однако этих людей объединяет еще одна крайне важная особенность — знание реальных специфических, явных и латентных механизмов функционирования системы управления. Они понимали систему власти и управления оборонно-промышленным комплексом СССР, а также умели манипулировать ее механизмами и принципами в интересах своего дела. Этот опыт приобретался в разных условиях. Например, военные специалисты получили серьезный управленческий опыт в годы Великой Отечественной войны.

Такие руководители, как С. П. Королев и В. П. Глушко, прошли через карательную систему ГУЛАГа. Разработчик стратегических морских баллистических ракет для вооружения подводных лодок В. П. Макеев имел опыт работы в аппарате ЦК ВЛКСМ, даже ездил на Олимпиаду в Хельсинки в качестве заместителя руководителя по политической части команды по вольной борьбе. Однако он смог настоять на своем возвращении в ракетостроение, а затем возглавил Специальное конструкторское бюро № 385 в г. Миасс Челябинской области [15, с. 29].

Д. Ф. Устинов в годы войны и послевоенного восстановления народного хозяйства приобрел неоценимый опыт организации военного производства и мобилизации промышленности. В 1941—1953 гг. он возглавлял Народный комиссариат (с 1946 г. — министерство) вооружения СССР, затем до 1957 г. был министром оборонной промышленности СССР, а затем пошел на по-

вышение в Правительство. Это был молодой технократ, отличавшийся энергичностью и работоспособностью, а также стремлением к изучению новых технологий. Особый его интерес вызвала ракетная техника. После Великой Отечественной войны он добился, чтобы ракетостроение было подчинено Министерству вооружения СССР, которое и возглавлял, а не авиационной отрасли. Этот управленец отличался упорным стремлением отстаивать интересы своего ведомства на самом высоком уровне. Именно его активное участие в обеспечении разработки и создания ракетной техники позволили Д. Ф. Устинову стать впоследствии «главным человеком» советского оборонно-промышленного комплекса [4, с. 557—558]. Его управленческий опыт и навыки, а также мастерское владение компетенциями аппаратной работы позволили ему занимать высшие руководящие должности в сфере оборонной промышленности при таких непохожих друг на друга по стилю управления руководителях советского государства, как И. В. Сталин, Г. М. Маленков, Н. С. Хрущев, Л. И. Брежнев, Ю. В. Андропов. Он пользовался поддержкой Л. П. Берии, с которым смог установить конструктивные отношения [14, с. 34]. При этом карьера Устинова неизменно шла по восходящей линии. Интересную оценку деловых качеств С. П. Королева и Д. Ф. Устинова сделал разработчик систем противоракетной обороны Москвы Г. В. Кисунько.

В период создания зенитно-ракетной системы «Беркут», в работе над которой принимал самое активное участие сын Л. П. Берии Серго, на одном из совещаний по производственным проблемам, в котором были задействованы предприятия разных министерств, присутствовал Д. Ф. Устинов и в качестве эксперта тогда еще малоизвестный в стране С. П. Королев. Будущий генеральный конструктор баллистических ракет смог так провести дискуссию, что снял остроту проблемы и позволил своей конструкторской организации выиграть время на проведения необходимых работ, он умело смещал акценты, лавируя между интересами министерств и ведомств, но отстаивая интересы своей организации. Зная, что конструкторское бюро Серго Берии получит поддержку на самом верху, он старался защитить свое министерство и предприятия, смягчив их ответственность [10, с. 223—224].

Впоследствии при создании космической техники С. П. Королев умел обосновать космические проекты интересами обороны

страны, чтобы получить необходимое финансирование. Например, Р-7 (базовая для космических ракет) создавалась как первый межконтинентальный носитель термоядерной бомбы, создание спутников представлялось как необходимое средство для создания системы космической разведки и радиосвязи, космический корабль «Восток» официально имел военно-разведывательное назначение. Даже создание лунной ракеты Н-1 обосновывалось исходя из военных задач: запуск сверхтяжелых военных многоцелевых спутников [16, с. 212—214].

Подобные игры с властью иногда приводили к напряженным ситуациям. Например, однажды на смотре ракетной техники летом 1960 г. Н. С. Хрущев высказал недовольство большими размерами некоторых ракет и боеголовок, разрабатываемых в ОКБ-1 С. П. Королева, особенно после того, как увидел модернизированную ракету Р-7А с боеголовкой в 4—5 раз меньше, чем у Р-7. Он пытался уточнить вопрос у маршала М. И. Неделина, который стремился сгладить ситуацию и не развивать конфликт. В итоге Хрущев на этом совещании больше «благоволил» М. К. Янгелю, который изначально создавал в несколько раз более дешевые боевые ракеты для армии, а доклад Королева молчаливо проигнорировал [6, с. 118]. Важно отметить, что именно громоздкость первых термоядерных боеголовок позволила быстрее американцев создать носитель для пилотируемых космических аппаратов, которые имеют большой размер.

Другим примером является стремление С. П. Королева сделать баллистические ракеты более безопасными для использования их в качестве космических ракет для вывода на орбиту пилотируемых кораблей-спутников. Это создало проблему выбора топлива. Королев настаивал на использовании нетоксичного кислорода и керосина, так как они менее опасны для здоровья космонавтов. Однако в стране из-за этого в 1959—1960 гг. пришлось создавать дополнительные мощности по производству кислорода. К тому же этот газ быстро испарялся и не подходил для длительного хранения, что было важно в условиях постановки ракет на постоянное боевое дежурство. Для этих целей более подходили токсичные демитилгидразин и азотная кислота с тетраоксидом азота. Спор о топливе стал одной из причин для серьезных разногласий с В. П. Глушко [9, с. 516]. В итоге Глушко стал более конструктивно сотрудничать с Янгелем, который разрабатывал новые боевые межконтинентальные ракеты длительного хранения. Попытка

«примирить» Королева и Глушко не удалась даже Н. С. Хрущеву. Тем не менее, если анализировать письма С. П. Королева, то становится ясным, что он понимал обоснованность аргументации Глушко, а личная неприязнь сильно преувеличена. Проблема была в том, что космонавтику он считал главным делом своей жизни и на уступки в этом вопросе шел крайне неохотно. Гораздо более эмоционально переживали этот конфликт соратники Королева, которые обвиняли Глушко в сознательном вредительстве.

Например, В. П. Мишин в своих воспоминаниях подозревал В. П. Глушко в сознательно срыве в 1960 г. сроков создания новой «королевской» ракеты Р-9 в интересах разработок М. К. Янгеля [5, с. 198]. Однако в письмах Королева оценки этих событий значительно сдержаннее, а причины отставания он видит в объективных производственных и научно-технических сложностях [1]. Эта ситуация являлась следствием стремления Королева под видом военных разработок реализовать своих космические проекты и идеалы, добившись максимального прогресса в сфере проведения космических исследований и мирной пилотируемой космонавтики. Это стремление главного конструктора было понятно высшему руководству страны, которое, со своей стороны, умело использовало достижения космонавтики в идеологической сфере, так как они демонстрировали технические возможности СССР, представляли советский строй как прогрессивный и научно-передовой.

Не меньшие способности по использованию особенностей политической системы СССР в период хрущевской «оттепели» продемонстрировал В. Н. Челомей, подключившийся к реализации ракетного проекта значительно позже остальных конструкторов. Казалось бы, у него не было шансов стать полноценным конкурентом С. П. Королева и М. К. Янгеля в вопросе разработки межконтинентальных баллистических ракет и космических носителей. Тем не менее он смог включиться в это научно-техническое соревнование. Прежде всего он учитывал волюнтаризм Н. С. Хрущева, глухой ропот ряда военных чинов на увлечение Королева космической тематикой (в ракетных войсках существовала поговорка: «Королев работает на ТАСС, а Янгель на нас»), а также появившееся недовольство советского лидера попытками Королева манипулировать им. Чтобы закрепить свое преимущество, Челомей принял на работу в свое ОКБ-52 сына Н. С. Хрущева Сергея, который стал разрабатывать системы управления для мор-

ских крылатых ракет. С. Н. Хрущев характеризовал своего учителя Челомея как талантливого инженера и смелого руководителя, способного бросить творческий вызов опытным конструкторам. Сравнивая В. Н. Челомея и С. П. Королева, он указал, что первого можно было назвать «генератором идей», а второго — «интегратором». Этот энергичный руководитель и конструктор являлся выходцем из авиационной отрасли, которая ранее проиграла соревнование с министерством вооружения за контроль над производством ракетной техники, но теперь появилась возможность реванша [17, с. 210—211].

В итоге Особое конструкторское бюро во главе с В. Н. Челомеем в 1960 г. подключилось к космической программе: 23 июня было принято полуфантастическое постановление ЦК КПСС и Совета Министров СССР № 714-295 «О создании управляемых ракетопланов, космопланов, спутников-разведчиков и баллистических ракет с самонаведением». ОКБ-52 получило серьезное финансирование, которое позволило впоследствии создать знаменитую ракету-носитель «Протон» и ряд менее известных стратегических баллистических ракет [3, с. 86]. При этом Челомей понимал, что достижение высоких результатов невозможно без мотивирования подчиненных сотрудников. В результате значительную часть полученных средств он инвестировал в массовое строительство жилья, которого в те годы в стране остро не хватало. Другие конструкторы также использовали этот метод стимулирования. Например, работники ОКБ-1 Королева получили квартиры в районе Останкино, а В. П. Макеев фактически построил два новых небольших города (Машгородок в Миассе и Ново-Златоустовский район в Златоусте) [2, с. 279].

Другое отличительное качество, отмечаемое в характеристиках управленческой элиты ракетостроительной отрасли, — это жесткость и требовательность в решении важнейших вопросов. Например, академик Б. Е. Черток так описывал характер С. П. Королева: «Был жестким, иногда артистически “крутым” организатором, но никогда — жестоким». Также были отмечены такие качества, как системное мышление, техническая интуиция, умение организовывать людей в условиях авторитарного режима и мобилизационной экономики и отсутствие таких пороков, как эгоизм, зависть и злопамятность [11, с. 10].

Историк И. В. Быстрова характеризует характер С. П. Королева как властный, резкий,

порождающий конфликты с коллегами, что объяснялось сложной биографией и необходимостью отстаивать свои новаторские идеи в советской военно-номенклатурной социальной среде [4, с. 577]. То, что С. П. Королев продвигал свои конструкторские разработки и проекты с «безумно интенсивными усилиями», отмечается даже в зарубежной историографии [20, р. 74]. Необходимость быть жестким приводила к вспыльчивости, которую отмечают некоторые современники С. П. Королева [6, с. 105]. В. П. Глушко стремился во всех спорах сохранять внешнее спокойствие, однако и ему это удавалось не всегда, так как многие проблемы были крайне сложными, а их решение иногда зависело от личных взаимоотношений конструкторов между собой. Например, заместитель С. П. Королева В. П. Мишин отмечал, что в спорах с М. В. Келдышем о выборе ракетного топлива для лунной ракеты В. П. Глушко не всегда удавалось сохранить хладнокровие, к чему он всегда стремился [5, с. 204].

Не менее жестким приходилось быть начальнику Седьмого управления Госкомитета по оборонной технике Е. Н. Рабиновичу, который по долгу службы должен был выявлять недостатки в работе подчиненных его ведомству конструкторских бюро и научно-исследовательских институтов. Ежегодно он утверждал отчеты организаций, во главе которых стояли вышеупомянутые конструктора: С. П. Королев, В. П. Макеев, М. К. Янгель, В. П. Глушко и другие. Недостатков в их работе было много, так как ракетная технология только осваивалась, а значит финансовые, хозяйственные и технические проблемы проявлялись систематически.

Видимо, критические замечания Рабиновича к их работе привели к тому, что его имя практически не упоминается в воспоминаниях, в том числе в многотомном труде Б. Е. Чертока. Однако сохранились многочисленные архивные документы и фотографии, где например, Е. Н. Рабинович и В. П. Макеев поздравляет Б. Е. Чертока с юбилеем.

В отношении исторической памяти более повезло предшественнику Рабиновича на посту — Л. А. Гришину, который трагически погиб при взрыве ракеты Р-16 конструкции Янгеля 24 октября 1960 г. и находился в своей должности относительно недолго. Гришин до 1957 г. работал директором завода № 456 по производству двигателей в Химках, где проявил себя как успешный и опытный управленец в сфере оборонной промышленности [19, с. 481].

В воспоминания Б. Е. Чертока также даются положительные оценки работы военных специалистов. В. И. Вознюка и А. Г. Караса автор называет «колоритными фигурами», которые были способны решать многочисленные хозяйственные и организационные проблемы на ракетных полигонах, разбирались в новой ракетной технике. Черток отмечает их умение корректно общаться с технической интеллигенцией, несмотря на то что в годы войны их характер стал более жестким и требовательным [19, с. 29].

Схожими качествами обладал и маршал ракетных войск М. И. Неделин, который при этом отличался бесстрашным характером, что стало одной из причин его гибели при взрыве ракеты на полигоне Байконур (Тюратам). Этот военачальник, как и многие будущие ракетчики (например, В. И. Вознюк, А. И. Мрыкин и другие), сделал карьеру в артиллерии. По одной из версий, С. П. Королев крайне доброжелательно отзывался о его личных качествах, считал его умным и эрудированным руководителем, готовым к диалогу, который понимал сложные научно-технические вопросы. М. И. Неделин являлся также заместителем маршала Г. К. Жукова в период, когда последний возглавлял Министерство обороны СССР, и пользовался его уважением и поддержкой. Показательно, что Жуков также уделял серьезное внимание развитию технологии межконтинентальных баллистических ракет [4, с. 514, 517]. Потеря М. И. Неделина отрицательно сказалась на программах развития мирного космоса, так как новые руководители ракетными войсками стратегического назначения — К. С. Москаленко, затем С. С. Бирюзов — не уделяли достаточного внимания развитию космонавтики, сосредоточив свои усилия в первую очередь на создании боевых ракетных комплексов [18, с. 345].

Заключение

Таким образом, в середине 1950-х гг. в СССР благодаря развитию новой и технически передовой ракетостроительной отрасли сформировалась научно-техническая и управленческая элита. Она была представлена зрелыми и социально опытными людьми, обладающими высоким научно-техническим потенциалом и знаниями в сфере авиастроения, механики, радиоэлектроники, математики, теоретической физики и баллистики. Во многом факт ее зарождения вписывается в общемировую тенденцию становления и усиления социального влияния технократов.

Однако в условиях советского авторитарного политического режима и экономики мобилизационного типа технократы должны были обладать рядом уникальных качествах. Самое главное — это увлечение и стремление к прогрессивному развитию ракетной технологии. Обладание уникальными компетенциями позволяло им занять соответствующий статус в социальной системе.

Не менее важным было знание явных и скрытых принципов работы советской системы власти и управления, чтобы получать необходимые ресурсы и поддержку, а также избегать возможных конфликтов и карательных санкций со стороны государственного аппарата. К тому же необходимо было быть достаточно жестким руководителем, чтобы решать сложные задачи в условиях сжатых сроков и ограниченности ресурсов.

Сочетание аппаратной маневренности и умения отстаивать свои позиции были специфическими составляющими успеха в этой группе советской элиты. Это было важно в условиях «культурного отставания» советской управленческой системы, при котором ведущим менеджерам и конструкторам ракетостроительной отрасли для решения производственных задач приходилось преодолевать трудности, сформировавшиеся в результате становления сталинской системы бюрократического управления в условиях мобилизационной экономики.

Для решения многих проблем нужно было уметь стимулировать и мотивировать сотрудников. В условиях послевоенной нехватки жилья строительство и предоставление квартир позволяло повысить производительность и качество труда.

Недостатком работы этой элиты стала ориентация ее деятельности прежде всего на военное производство, так как милитаризация для руководства страны в условиях холодной войны представлялась более важной задачей, чем мирное освоение космоса. Это также приводило к такому негативному для экономики явлению, как засекречивание новых технологий, что в итоге тормозило прогрессивное техническое развитие советской экономики и общества.

Такие проблемы потенциально должны были возникнуть при столкновении принципов индустриальной плановой мобилизационной экономики периода 1930—1940-х гг. с технологиями новой более передовой ракетостроительной отрасли, которая была связана со становлением постиндустриальных достижений. Однако виновником этой ситуации была не упомянутая элита,

а сущность советской системы. С. П. Королев пытался преодолеть этот недостаток, стремился использовать научно-технические достижения оборонной отрасли в мирных целях — в освоении космического пространства, создании спутников связи. Однако эта его деятельность вызывала недовольство военных и руководства страны.

Все же благодаря работе управленческой элиты советского ракетостроения СССР не только смог завоевать статус великой державы, но и добился выдающихся успехов в освоении космического пространства.

1. «...Был веку нужен Королев». По страницам архива Мемориального дома-музея академика С. П. Королева / авт.-сост. Л. А. Филина; под общ. ред. Ю. М. Соломко. М., 2002. 208 с.

2. Буданов А. В. Ракетостроение как фактор территориального и институционального развития городов Миасс и Златоуст Челябинской области накануне Карибского кризиса // Научный ежегодник Центра анализа и прогнозирования. 2018. № 2. С. 276—280.

3. Буданов А. В. Технология принятия политических решений в ракетостроительной отрасли в годы «хрущевской оттепели» // Технологии прикладной политологии и социологии как инструмент повышения эффективности государственного и муниципального управления : материалы Всерос. науч.-практ. конф., 28 октября 2016 года / отв. ред. С. Г. Зырянов. Челябинск : Челяб. филиал РАНХиГС, 2016. С. 79—88.

4. Быстрова И. В. Советский военно-промышленный комплекс: проблемы становления и развития (1930—1980-е годы). М. : ИРИ РАН, 2006. 704 с.

5. Василий Павлович Мишин. Записки ракетчика / ред.-сост. И. Б. Афанасьев. М. : Русские Витязи, 2017. 568 с.

6. Ветераны-ракетчики вспоминают / под общ. ред. С. Г. Кочемасова. М., 1994. 264 с.

7. Губарев В. С. Секретные академики. М. : Алгоритм, 2008. 384 с.

8. Евтифьев М. Д. Долгий путь к «Буре» (о создании межконтинентальных крылатых ракет «Буря» и «Буран»). М. : Вуз. кн., 1999. 109 с.

9. Качур П. И., Глушко А. В. Валентин Глушко. Конструктор ракетных двигателей и космических систем. СПб. : Политехника, 2008. 760 с.

10. Кисунько Г. В. Противоракетный щит над Москвой. История создания системы ПРО. М. : Алгоритм, 2017. 480 с.

11. Королева Н. Отец: к 100-летию со дня рождения. Кн. 1. 1907—1937 годы. М. : Наука, 2007. 360 с.

12. Королева Н. Отец: к 100-летию со дня рождения. Кн. 2. 1938—1956 годы. М. : Наука, 2007. 314 с.

13. Космонавтика и ракетостроение России : библиограф. энцикл. М. : Столич. энцикл., 2011. 840 с.

14. Малафеев В. П. Противоракетная оборона и крылатые ракеты — в одной жизни. М. : Особая кн., 2009. 456 с.

15. Пяткин В. А. Генеральный конструктор В. П. Макеев. Челябинск : Юж.-Урал. кн. изд-во, 2004. 390 с.

16. Советский космос: специальное издание к 50-летию полета Юрия Гагарина / ред. С. Кудряшов. М., 2011. 719 с.

17. Хрущев С. Н. Никита Хрущев: рождение сверхдержавы. М. : Время, 2010. 576 с.

18. Черток Б. Е. Ракеты и люди. Горячие дни «холодной войны». М. : РТСофт, 2007. 768 с.

19. Черток Б. Е. Ракеты и люди. Подлипки — Капустин Яр — Тюратам. М. : РТСофт, 2011. 656 с.

20. Winter F. H. Rockets into space. Cambridge ; London : Harvard univ. press, 1990. 165 p.

References

1. «...Byl veku nuzhen Korolev» (2002). Po stranicam arhiva Memorial'nogo doma-muzeja akademika S.P. Koroleva. Moscow, 208 p. [in Rus].

2. Budanov A.V. (2018) *Nauchnyj ezhegodnik Centra analiza i prognozirovanija*, no. 2, pp. 276—280 [in Rus].

3. Budanov A.V. (2016) Tehnologija prinjatija politicheskikh reshenij v raketostroitel'noj otrasli v gody «hrushhevskoj ottepeli» // Tehnologii prikladnoj politologii i sociologii kak instrument povyshenija jeffektivnosti gosudarstvennogo i municipal'nogo upravljenija. Cheljabinsk, Cheljabinskij filial RANHiGS Publ., pp. 79—88 [in Rus].

4. Bystrova I.V. (2006) *Sovetskij voenno-promyshlennyj kompleks: problemy stanovlenija i razvitija (1930—1980-e gody)*. Moscow, IRI RAN Publ., 704 p. [in Rus].

5. Vasilij Pavlovich Mishin. *Zapiski raketchika* (2017). Moscow, Russkie Vitjazji, 568 p. [in Rus].

6. *Veterany raketchiki vspominajut* (1994). Moscow, 264 p. [in Rus].

7. Gubarev V.S. (2008) *Sekretnye akademiki*. Moscow, Algoritm Publ., 384 p. [in Rus].

8. Evtif'ev M.D. (1999) *Dolgij put' k «Bure»: (o sozdanii mezhkontinent. krylatyh raket "Burja" i "Buran")*. Moscow, Vuzovskaya kniga, 109 p. [in Rus].
9. Kachur P.I., Glushko A.V. (2008) *Valentin Glushko. Konstruktor raketnyh dvigatelej i kosmicheskikh syste*. St. Petersburg, Politehnika, 760 p. [in Rus].
10. Kisun'ko G.V. (2017) *Protivoraketnyj shhit nad Moskvoy. Istorija sozdaniya sistemy PRO*. Moscow, Algoritm Publ., 480 p. [in Rus].
11. Koroleva N. (2007) *Otec: k 100-letiju so dnja rozhdenija*. Kn. 1. 1907—1937 gody. Moscow, Nauka Publ., 360 p. [in Rus].
12. Koroleva N. (2007) *Otec: k 100-letiju so dnja rozhdenija*. Kn. 2. 1938—1956 gody. Moscow, Nauka, 314 p. [in Rus].
13. *Kosmonavtika i raketostroenie Rossii* (2011). Moscow, Stolichnaja jenciklopedija Publ., 840 p. [in Rus].
14. Malafeev V.P. (2009) *Protivoraketnaja oborona i krylatye rakety — v odnoj zhizni*. Moscow, Osobaja kniga Publ., 456 p. [in Rus].
15. Pjatkin V.A. (2004) *General'nyj konstruktor V.P. Makee*. Cheljabinsk, Juzhno-Ural'skoe knizhnoe izdatel'stvo Publ., 390 p. [in Rus].
16. *Sovetskij kosmos: special'noe izdanie k 50-letiju poleta Jurija Gagarina* (2011). Moscow, 719 p. [in Rus].
17. Hrushhev S.N. (2010) *Nikita Hrushhev: Rozhdenie sverhderzhavy*. Moscow, Vremja Publ., 576 p. [in Rus].
18. Chertok B.E. (2007) *Rakety i ljudi. Gorjachie dni «holodnoj vojny»*. Moscow, RTSoft Publ., 768 p. [in Rus].
19. Chertok B.E. (2011) *Rakety i ljudi. Podlipki — Kapustin Jar — Tjuratam*. Moscow, RTSoft Publ., 656 p. [in Rus].
20. Winter F.H. (1990) *Rockets into space*. Cambridge, London, Harvard university press Publ., 165 p. [in Eng].

For citing: Budanov A.V.
Specific characteristics of the management elite
of the USSR rocket industry
in the late 1950s — early 1960s //
Socium i vlast' 2019. № 4 (78). P. 77—87.

UDC 94(47).084

SPECIFIC CHARACTERISTICS OF THE MANAGEMENT ELITE OF THE USSR ROCKET INDUSTRY IN THE LATE 1950s — EARLY 1960s

Andrey V. Budanov,
the Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration,
Chelyabinsk branch,
Associate Professor of the Department Chair
of Politology, History and Philosophy,
Cand.Sc. (History),
The Russian Federation,
454077, Chelyabinsk, ulitsa Komarova, 26.
E-mail: andreybudanov@yandex.ru

Abstract

Introduction. Rocket building remains one of the promising sectors of modern economy and an important component of the country's defense capability and foreign policy sovereignty. To maintain a leading position in this industry, it is important to study the successful engineering and managerial experience of the late 1950s — early 1960s in the USSR.

The aim of the article is to study the most important characteristics of the managerial elite of Soviet rocket science in the second half of the 1950s and early 1960s, which made it possible to achieve high results in the development of advanced rocket science technologies.

Methods. The study is based on methodological achievements of modernization theory, W. Ogborn's sociological concept, as well as the analysis of biographical data and managerial decisions.

Scientific novelty of the research. The article summarizes the achievements of modern Russian and partly Western historiography, as well as the experience of archival and concrete historical research of the author, which allowed us to draw comprehensive and reasonable conclusions about the specific features of the elite of Soviet rocket science.

Results. It is significant that the bulk of the managerial elite in the rocket industry had experience working or surviving in the conditions of the Soviet bureaucratic system. These were socially mature people aged 40—50 years, possessing unique technical competencies or ready to learn them. They were formed as individuals in regions with a developed scientific and technical culture.

Conclusions. In the course of engineering and management activities, the elite of the Soviet rocket industry was forced to face the systemic problems of the Soviet industrial planned mobilization economy. To solve them, such competencies were required as the ability to firmly uphold the interests of your organization, taking into account the specifics of the Soviet management system, the ability to motivate employees, the ability to justify the state need to implement their own projects, overcoming the "cultural lag" of the Soviet management system for the development of advanced technologies. Still, the main thing was understanding of the principles and knowledge of the basics of rocket production and engineering.

Key concepts:
rocket science,
managerial elite,
cold war,
"Khrushchev thaw."

Для цитирования: Тульчинский Г. Л. Персоналогический синтез парадигмы познания // Социум и власть. 2019. № 4 (78). С. 88—92.

УДК 101.1

ПЕРСОНОЛОГИЧЕСКИЙ СИНТЕЗ ПАРАДИГМЫ ПОЗНАНИЯ

Тульчинский Григорий Львович,

Санкт-Петербургский государственный университет;

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
в Санкт-Петербурге,

доктор философских наук, профессор,
заслуженный деятель науки
Российской Федерации.

Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург,
Университетская набережная, д. 7—9.
E-mail: gtul@mail.ru

Аннотация

В статье в полемической форме рассматриваются проблемы, отмеченные в статье А. С. Чупрова, опубликованной в журнале «Социум и власть».

Основная идея заключается в персоналогическом обосновании познания как осмысления действительности носителем свободы и ответственности, каковым является личность.

Ключевые понятия:

бытие,
диалектика,
личность,
познание,
существование,
философия.

Проблема тождества и различия бытия и существования, трактуемая А. С. Чупровым в качестве «исходной для всей мировой философии», действительно играет важную роль в осмыслении оснований познания, природы и значения субъективности. С самого его вхождения в философский контекст, концепт существования (ὑπαρξις у стоиков, existentia у Викторина, Августина, Пелагия, томистов) связан с характеристикой конкретной реальности, задаваемой конкретными предикатами. Тогда как идея бытия связывалась с сущностью (οὐσία), скрытой за конкретной данностью вещи и постигаемой в том числе интеллигибельно. В таком понимании проблема бытия и существования действительно прошла через всю историю философии, нашла свое выражение в споре номиналистов и реалистов (платоников) об универсалиях, проявилась она и в спорах рационалистов и сенсуалистов о приоритетности рассудочного и чувственного познания, в гуссерлианской попытке построить философию на основе субъективистской феноменологии, отголоском чего стала идея соотношения сущности и существования в светском и религиозном экзистенциализме прошлого столетия, получив наиболее детальную проработку у М. Хайдеггера. В наши дни тематика бытия и существования получила новую жизнь в связи с осмыслением результатов новейших исследований нейрофизиологии мозга, формированием нейролингвистической (нарративистской) модели сознания, их когнитивистских обобщений относительно возможности и роли сознания, самосознания (самости, Я-концепции), свободы воли.

В этом плане публикация А. С. Чупрова заслуживает внимание уже самой попыткой обобщения важной и глубокой темы. В публикации А. С. Чупрова представлено очень много идей, их схождений, расхождений, усложненных стилистикой изложения, переходами буквально на одной странице [5, с. 87—88] от жестких квалификаций типа «знание бытия и его смысла — это единственный род знания абсолютно прозрачный, ясный, как день, в силу своей самоочевидности» или «недостигаемости ни для кого» авторитета И. Канта — до утверждений типа «Язык всегда подчинен **логике**, законы которой — это не просто некий набор формальных правил суждений, сформулированных Аристотелем, а априорно представленные в субъекте принципы формального мироустройства (мира существования конечных вещей), или, по Гегелю, “царство рассудка”» или ссылок на сайты студенческих

рефератов (например, при цитировании А. Ф. Лосева). Автор постоянно иронизирует над диаломом и истмом советского марксизма-ленинизма, не менее постоянно пользуясь его же аппаратом и терминологией для разъяснения диалектики бытия и существования. Поэтому из всего этого разнообразия остановлюсь только на нескольких моментах.

Говоря о бытии, А. С. Чупров проводит множество его сопоставлений в философской рефлексии с «чистым бытием», Абсолютом, «Богом как Сущим», констатируя в итоге, что сутью бытия является то, что оно есть. С логической (с очевидностью, не любимой автором) точки зрения, бытие выражается фиксацией предметной области рассуждения: связкой «есть» или квантификацией в логике высказываний. Согласно известной формуле У. Куайна, быть — значит быть значением связанной переменной. В логической семантике это называется «онтологическим допущением» или «экзистенциальным предположением» (ontological commitment, existential assumption). В логической операции обобщения пределом такового является именно «есть» — быть предметом рассуждения. Рассуждать человек может о чем угодно, включая круглые квадраты, глокую куздру и т. д. Бытие не предикат, а утверждение (отрицание тоже форма утверждения). Тогда как развертывание рассуждения уже предполагает предикацию: фиксацию и сопоставление конкретных свойств предметов рассмотрения — их данность («существование»). Поэтому, с логической точки зрения, доказательство бытия чего бы то ни было — банальны. По формуле $(\exists x)P(x) \supset E(x)$ — «если существует нечто, обладающее неким свойством P , то это нечто существует» — можно доказать существование чего бы то ни было, если оно «всехлабо» или «мыслит», или «гуляет», или «спит». В этом плане А. С. Чупров достаточно развернуто обобщает хорошо известное.

Заслуживает внимания последовательно проводимое им соотнесение бытия не только с «бытием вообще», но и с «Я-бытием», дополняемое трактовкой существования как данности бытия в ощущениях и переживаниях. На этой основе автором критикуются позитивизм с его элиминацией бытия за счет абсолютизации существования. Такой подход находится в русле общей динамики философского анализа.

Большую часть ее истории внимание философии было акцентировано на проблеме адекватного представления о сущем. Это на-

ходило свое выражение в натурфилософии, доминировании онтологической тематики. Однако чем дальше, тем все больше нарастал интерес к способам получения адекватных представлений о сущем: абсолютная и относительная истина, соотношение чувственности и умопостигаемости в познании бытия. С развитием науки на первый план все больше стала выходить именно эта теоретико-познавательная (гносеологическая, эпистемологическая) тематика. Кризис оснований математики, развитие методологии естествознания (принцип дополнительности, соотношение неопределенности, принцип антропности) выявили зависимость представлений не только от способов наблюдения, измерения, соответствующих приборов и технологий, но и способов описания, теоретических установок, целей анализа. Кризис позитивизма и логического эмпиризма обнаружил зависимость эмпирического знания от социально-культурного, ценностно-нормативного контекста познания, включая язык и коммуникацию. Сущее открывалось все больше как человеческое бытие, явленность которого обусловлена языком как «домом бытия». Обострился интерес к процедурам толкования, интерпретации (философская герменевтика, структурализм и постструктурализм, семиотический анализ).

Чем дальше, тем больше на первый план выходит личность — не просто как носитель культуры, а как источник, главное средство и результат познания и осмысления. Если в XX столетии философы слегка сторонились персонологии как рудиментарного проявления христианской теологии, то в наше время персонологическая тематика вышла на фронт психологии, биоэтики, междисциплинарных исследований, а значит и философского осмысления этих результатов. В первую очередь как проблематика и даже «наука, ядром и фокусом которой является целостное «Я» индивидуума... бэкграунд и горизонт самосознания и самополагания человека» [2, с. 488; 4].

Главная траектория доминанты философствования последних двух столетий: от онтологии к гносеологии и далее через аксиологию и культурологию к персонологии. Скорее можно говорить об изначальной антропологичности философии — исходной и конечной точкой любого философствования является природа человека. Поэтому два основных ответа на вопрос о природе бытия (идеализм и реализм) на начальной метафизической («онтологической») стадии философии, по сути дела, есть два объяснения двойствен-

ной природы человеческого бытия, делающие акцент либо на духовной, либо на телесной его стороне. «Гносеологическая» стадия, разводящая субъект и объект, делает акцент на их соотношении, с неизбежностью выводя (с осознанием проблемы трансцендентального субъекта) на первый план проблему личности как носителя свободы — внебытийной и добытийной основы бытия.

Так называемый «аксиологический» этап — не что иное, как одна из форм проявления единой персонологической доминанты в философии, прораставшей в ней последние два столетия. Экзистенциализм М. Хайдеггера, Л. Шестова, Г. Марселя, Ж.-П. Сартра, А. Камю, К. Ясперса предстал бунтом против лишения человека его индивидуальности, уникальной неповторимости, а также против ограниченности философствования как чисто интеллектуального занятия. От феноменологии к экзистенциализму и одновременно — к герменевтике, нормативно-ценностной культурологии и постструктурализму — стадии такого созревания персонологической метафизики.

Осмысление полноты бытия и человеческой ситуации в бытии может дать только философия «поступочная», а не занимающаяся исключительно «слововерчением». Последнее обстоятельство открыло философской общественности Михаила и Николая Бахтинских с их идеей «участного мышления» и человеческого не-алиби-в-бытии. Классическая философия отказывается от индивидуальной подлинности и уникальности в пользу логической системы, христианин полагается на Бога, марксист на общество, реалист — на природу — все это пути, которыми люди пытаются уйти от пугающей их свободы и ответственности за собственный выбор. Экзистенциализм забрасывает человека в мир, лишенный смысла, человек оказывается тем, что он сам делает с собою и с миром, не имея выхода из своей свободы и ответственности.

Чрезвычайно кстати оказались достижения аналитической философии и философской герменевтики, что и привело к формированию и доминированию в мейнстриме философствования конца прошлого столетия постструктуралистской стилистики. Постструктурализм, как и постмодернизм в целом, — философствование в стилистике амбивалентного всеразличия и possibiliзма, если не виртуальности. В этом его историческая заслуга. Нет и не может быть единой и универсальной схемы описания и объяснения, претендующей на абсолютную реальность и истинность. Человек как

конечное существо обречен на постижение бесконечного мира только с какой-то ограниченной в пространстве и времени позиции, в каком-то ракурсе, «в каком-то смысле». Но для того, что выработать такое осмысление, ему нужно «выйти в контекст» своего бытия, «в позицию вневенности» (М. Бахтин). Другими словами — приобрести некое добытийное качество, потенцирующее, овозможняющее бытие. Речь идет не о чем ином, как о свободе.

Свобода — не «дыра в бытии» в духе Ж.-П. Сартра, а добытийное и вневенное начало бытия. Познавательный доступ к ней имеет только сознание личности — как сущности, способной к саморефлексии и осознающей себя трансцендентальным субъектом, который подобен слепому пятну в глазу — будучи само невидимым, оно обеспечивает возможность самого зрения. Тем самым личность, ее сознание становятся чувствительным лицом свободы, «большим человеком, чем сам человек». Личность — не только общечеловеческое трансцендентальное самосознание или также эмпирическое сознание Я-объекта, а, включая эти обе характеристики, еще и Я-ответственное, некий собственный способ (модус) самосознания. Действительно, носителем свободы и ответственности, носителем конкретных интересов, задающих векторы интенциональности, является и может быть только личность. Только через нее, посредством ее реализуются культура и язык. Именно она задает принцип единства множества форм, потенцируя, овозможняя бытие. Согласно И. Канту, в таких характеристиках самосознания Я как *personalitas transcendentalis* (Я-субъект) и *personalitas psychological* (Я-объекта) не содержится подлинная и центральная его характеристика. Подлинной и центральной характеристикой является *personalitas moralis* [6].

Именно уникальная позиция личности определяет направленность к прорыву в трансцендентное, прорыву в иное как имманентное свойство сознания. Направленность (интенциональность) субъекта не зависит от объекта, а есть характеристика самого субъекта [3, с. 76], возникающая с самим появлением свободного, т. е. ответственного и вменяемого субъекта как *personalitas moralis*. «Та черта, которая различает экзистирующее и наличное, заключается именно в интенциональности. Что *Dasein* экзистирует, означает, в числе прочего, что оно есть так, что в своем бытии соотносится с наличным, с наличным не как субъективным. Окно, стул, вообще какое-то

наличное сущее в самом широком смысле никогда не экзистирует, поскольку оно не может соотноситься с наличным при помощи интенциональной направленности-на. Наличное только налично — среди прочего «наличного» [3, с. 82]. Другими словами, «интенциональное устройство отношений Dasein есть именно онтологическое условие возможности всякой трансценденции. Трансценденция, трансцендирование, принадлежит сущности того сущего которое (на ее основе) экзистирует как интенциональное. Интенциональность есть ratio cognoscendi трансценденции. Трансценденция же есть ratio essendi интенциональности в ее различных видах» [3, с. 83].

Наличность же, существование в качестве наличного бытия, явления есть ни что иное — как разомкнутость (выявленность, распаханность) «ленты Мебиуса» самосознания. Дадим опять слово М.Хайдеггеру: «...экзистенции Dasein принадлежит разомкнутость наличия. В этом — условие возможности открыть наличное. Способность стать открытым, т. е. воспринимаемостью наличного, предполагает разомкнутость наличия» [3, с. 91]. Размыкание петли Dasein и есть трансцендирование в иное, подключение к бесконечности, распаковка новых смыслов «семантического вакуума» [1] бытия.

Бытие коренится в сердце души человеческой. Она оказывается чувствилищем свободы — трансцендентного, добытийного источника (потенциатора) бытия. Именно к этому и подводит свой анализ А. И. Чупров, говоря о месте и роли в познании интуиции, которая и есть проявление персонологического фактора в осмыслении и смыслопорождении.

Соглашаясь в целом с общей направленностью работы А. С. Чупрова, не могу не отметить один принципиальный момент. В ней есть немало ярких заявлений, судить о которых затруднительно, как уже отмечалось выше, в силу их неоднозначности. Представляется, что это не случайно, и методологически обусловлено апелляцией к «диалектической логике». Ничего не имею против диалектики как идущем от Платона способе поиска истины в споре участников, изначально придерживавшихся различных мнений, когда итогом разделения (*διá*), строго уточнения и сопоставления предварительных мнений, участники спора приходят к общему пониманию сути предмета обсуждения. Противоречия, противоположности, парадоксы сопровождают познание. К ним можно относиться по-разному. Можно стараться разрешить,

обойти противоречия, потому что противоречивое знание неконструктивно. Можно видеть в них свидетельство ограниченности концептуального аппарата и языка описания, предлагать их расширение. Так, в ситуации с целыми яблоками нам достаточно языка целых положительных чисел. Но в ситуации с половинками и прочими дольками мы сталкиваемся с противоречием (яблоко есть и одновременно его нет), которое разрешается переходом к дробям. Такие расширения горизонта осмысления и выражают развитие знания — не только научного. Можно и просто искать во всем противоречия, претендуя на открытие в этом некоего результата. Из А и не-А следует все, что угодно. Недаром такую «диалектику» любили советские идеологи. Но мне в этой связи чаще вспоминаются не они, а один университетский профессор диамата. Когда он не мог что-то объяснить, он сводил ладони, вращал ими и говорил: «такая диалектика». Аргументация к «борьбе и единству» как результату познания, ставит само познание в тупик. Так, задаваясь разрешением вопроса «почему существует борьба противоположностей?» [4, с. 89], автор приходит к ответу, что «единство и борьба противоположностей в мире существования — это следствие диалектики бытия и существования» [4, с. 90].

К чести автора, он на этом не останавливается, признавая в итоге, что «в чистом бытии и Я-бытии... познавать просто нечего (можно только констатировать очевидное — то, что оно есть), а вот в мире существования каждому человеку... приходится познавать всё, но и познать до конца, исчерпывающим образом невозможно в силу практической для человека бесконечности существующего» и «поскольку масштаб познанного и освоенного человечеством всегда обусловлен его исторической практикой и ее, увы, всегда ограниченными возможностями» [4, с. 93]. И это не «диалектика абсолютной и относительной истины», а факт человеческого бытия.

1. Налимов В. В. В поисках иных смыслов. М. : Прогресс, 1993. 280 с.

2. Петровский В. А. «Я» в персонологической перспективе. М. : ИД ВШЭ, 2013. 488 с.

3. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. 446 с.

4. Хенрих Д. Мышление и самобытие. Чтения о субъективности. М. : Весь мир, 2018. 320 с.

5. Чупров А. С. Проблема познаваемости мира в свете диалектики бытия и существования // Социум и власть. 2019. № 2 (76). С. 82—95.

6. Kant I. Fortschritte der Metaphysik // I. Kant. Werke. Bd. 8. S. 164—249.

References

1. Nalimov V.V. (1993) V poiskah inyh smyslov. Moscow, Progress Publ., 280 p. [in Rus].

2. Petrovskij V.A. (2013) «Ja» v personologicheskoy perspektive. Moscow, ID VShJe Publ., 488 p. [in Rus].

3. Hajdegger M. (2001) Osnovnye problemy fenomenologii. St. Petersburg, 446 p. [in Rus].

4. Henrih D. (2018) Myshlenie i samobytie. Chtenija o sub"ektivnosti. Moscow, Ves' mir Publ., 320 p. [in Rus].

5. Chuprov A. S. (2019) *Socium i vlast'*, no. 2 (76), pp. 82—95 [in Rus].

6. Kant I. (1942) Fortschritte der Metaphysik // I. Kant. Werke, Bd. 8, pp. 164—249 [in Germ].

For citing: Tulchinskii G.L.

Personological synthesis of the paradigm of knowledge //

Socium i vlast' 2019. № 4 (78). P. 88—92.

UDC 101.1

PERSONOLOGICAL SYNTHESIS OF THE PARADIGM OF KNOWLEDGE

Grigorii L. Tulchinskii,

St. Petersburg State University;

National Research University

«Higher School of Economics» in St. Petersburg,

Doctor of Philosophy, Professor,

Honored Scientist of the Russian Federation.

The Russian Federation, 199034,

St. Petersburg, Universitetskaya naberezhnaya, 7.

E-mail: gtul@mail.ru

Abstract

The article in the form of a dispute discusses the issues dealt with in the article by A.S. Chuprov, published in the magazine "Socium i vlast'". The basic idea consists in the personological substantiation of knowledge as an understanding of the reality by a carrier of freedom and responsibility, which is a person.

Key concepts:

being,
cognition,
dialectic,
existence,
personality,
philosophy.

Для цитирования: Ершов Ю. Г.
К дискуссии о бытии и существовании // Социум и власть. 2019. № 4 (78). С. 93—100.

УДК 101.1

К ДИСКУССИИ О БЫТИИ И СУЩЕСТВОВАНИИ

Ершов Юрий Геннадьевич,

Уральский институт управления
Российской академии народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте Российской Федерации,
заведующий кафедрой
философии и политологии,
профессор, доктор философских наук,
профессор.
Российская Федерация,
620144, г. Екатеринбург, ул. 8 Марта, д. 68.
E-mail: yuri-ekb@mail.ru

Аннотация

Статья посвящена критическому анализу концепции бытия, существования и познания мира профессора А. С. Чупрова. Подчеркивается теоретическое значение поставленных проблем для развития философского знания и преодоления догм и стереотипов. Выделяются логические противоречия концепции, отсутствие рефлексивной оценки выводов автора в соотношении с историко-философскими традициями.

Ключевые понятия:

онтология,
бытие,
существование,
логика,
противоречие.

Введение

В любом случае следует поблагодарить А. С. Чупрова за инициацию дискуссии по фундаментальным вопросам, составляющим саму суть философствования. Автор исходит из хрестоматийно-безусловного: проблема бытия является исходной для философии как таковой. От ее решения зависит, как характер философской концепции в целом, так и понимание базовых категорий онтологии и гносеологии.

Интригует уже аннотация статьи, поскольку сулит вызов различным стереотипам, сложившимся в философии, что не может не вызывать дополнительный интерес.

Несколько забегаая вперед, скажем: впечатление, вызываемое предложенным для обсуждения текстом, неоднозначно. Основная трудность заключается в подвижном, можно сказать — текучем содержании категорий, произвольно используемых автором. Анализируя очередной фрагмент статьи, каждый раз приходится эксплицировать потаенные смыслы авторского дискурса, порой плохо сочетаемого с «необходимой историко-философской базой». Не успеваешь интерпретировать мысль автора в русле одной мыслительной традиции, как он мгновенно, с легкостью необыкновенной, придает используемым категориям смысл из совершенно иной традиции.

Другими словами, многие мыслительные ходы озадачивают своими полаганиями, не отягощенными какой-либо аргументацией или логической последовательностью. К тому же, как мы постараемся показать, ряд суждений автора противоречивы или не вполне философски корректны.

Основные противоречия

Начнем с того, что противопоставление бытия и существования, предложенное вместо марксистской оппозиции бытия мышлению, в контексте последующего обоснования сопряженности бытия и существования, вызывает вопрос об используемом логическом и методологическом смысле слова «противопоставление».

Или, например, законы логики, по А. С. Чупрову, это «априорно представленные в субъекте принципы формального мироустройства (мира существования конечных вещей)...» [10, с. 88]. Это суждение противопоставлено широко известному ранее утверждению Ленина об опытном происхождении (миллиардами повторений) фигур логики. Нельзя признать

удачной риторике пролетарского вождя, но и у А. С. Чупрова интригует трактовка априорности. Например, К. Юнг различал архетипы как коллективное бессознательное, и архетипические образы, содержание и развитие которых обусловлено опытом и рациональной переработкой в мифах, сказках и т. д. По версии же автора, в опыте можно только *персонально убедиться* в правильности форм логики, но обычно человек гораздо больше увлечен *предметом суждения*, чем соответствием его (суждения) законам формальной логики. По-русски это звучит намного проще: если нельзя, но очень хочется, то можно. Аргументация же несвязанности логики с чувственным опытом — «человек мыслит либо логично, либо алогично, и опыт тут вообще не при чем», честно говоря, обезоруживает. Где здесь обоснование априорности принципов формального мироустройства в субъекте? Причем здесь Френсис Бэкон со своим «Новым органом», если среди четырех идолов познания первые два (идолы рода и пещеры) имеют врожденный, то есть, априорный характер?

Расплывчато авторское согласие с предложенным Энгельсом разделением философов на материалистов и идеалистов, коль скоро при этой удобной, как сказано, в учебно-методическом отношении классификации философов, «в *реальной* истории философии мы не найдем ни одного стопроцентного идеалиста или материалиста, как и представителя любого другого направления. Всё гораздо тоньше и сложнее» [10, с. 83]. Между тем практика преподавания философии в высшей школе скорее говорит о возможности вообще не прибегать к маниакальной привычке одевать философов различных эпох и направлений, порой с невероятной натяжкой в мундиры идеалистов или материалистов. Впрочем, далее, говоря о совечности материи идеям у Платона, единстве пассивной материи и идеальной формы в философии Аристотеля и т. д., А. С. Чупров справедливо утверждает «первичность» их единства в бытии и существовании.

Соглашусь со схоластичностью неперменного требования выделять в философской системе основной вопрос философии [10, с. 83]. Действительно, вопросов, образующих проблематику философии, тесно переплетенных между собой, великое множество. Кроме того, они меняются при смене исторических эпох, существенно отличаются в философиях разных цивилизаций, школ и направлений.

Социологический редукционизм, а ля Шулятиков в советской «философии» прев-

ратил основной вопрос философии в маркер классовой принадлежности. С невероятной пошлостью он превращал российских революционных демократов (Чернышевского, Белинского, Добролюбова и т. д.) в мыслителей, превзошедших немецкую классику и подготовивших победоносное развитие диалектического материализма в России. Со всей силой «пролетарского гнева» советская идеология клеймила реакционностью идеалистов всех мастей — как приспешников класса эксплуататоров и проповедников поповщины. Соответственно, материализм всегда отстаивал интересы трудящихся, диалектический материализм вообще был единственно верной и подлинно научной философией. Провозглашение подлинного единства марксистско-ленинской философии с наукой в контексте «классового» выбора в решении вопроса об отношении мышления к бытию в пользу материализма, действительно сыграло с философией злую шутку. Сциентизация философии в позитивизме превратила категорию бытия в бессмыслицу; в советском «позитивизме» она приобрела второстепенный характер, уступив основополагающую роль категории материя.

Поэтому оправданно связывает А. С. Чупров устранение понятия бытия в материализме с элиминацией трансцендентного Я-бытия как онтологического условия субъектности человека со всеми его качествами воли, мышления, страсти, чувств и т. п. Отсюда то тягостное состояние духа многих советских философов в 70—80 гг. прошлого века, видящих нестыковки и абсурдные полагания официальной версии марксизма-ленинизма в «объяснении» духовных качеств человека на основе «гениальной» теории отражения как всеобщего свойства материи. Как отмечает А. С. Чупров: «Если худо ли бедно это свойство удавалось проследить в отпечатках в неживой природе, а также в раздражимости, чувствительности и даже психике в одушевленном мире, то, как только дело доходило до сознания человека, то полная невнятность построений становилась совершенно очевидной» [10, с. 85]. Аналогично онтология, т. е. учение о бытии, подменялась и подменяется, часто и сегодня, естественнонаучной картиной мира, дающей оправдание ленинскому учению о материи как объективной реальности, данной нам в ощущениях и существующей вне и независимо от них. Впрочем, в учебной литературе прекрасно показано, как «возрождение и тщательная проработка в марксизме двух традиционных подходов

к материи — натурфилософского и гносеологического — привела к их взаимоуничтожению [8, с. 381].

В тексте встречаются высказывания, вызывающие состояние, именуемое «когнитивным диссонансом». Например, как понять следующую фразу: «Ипостасями» противоположности бытия и существования выступает оппозиция идеального и материального, сущности и явления, вечного и временного, необходимого и случайного, неизменного и становящегося, инвариантного и вариативного» [10, с. 83]. Перечисленные оппозиции (кстати, в каком категориальном смысле употребляется понятие «ипостаси»?) объявляются производными и поэтому вторичными аспектами противоположности бытия и существования. Непонятно, зачем вообще затевался разговор об оппозициях, если с удивительной логической легкостью автор сообщает, что «Ведь даже идеальное (как нечто невещественное) наличествует — причем безо всякой мистики! — прежде всего в существовании» [10, с. 83]. После этого сразу, в той же специфической логике, без каких-либо опосредований читателю сообщается, что «Идеальное — это всегда отношение. Не суть важно, идет ли речь о математическом отношении, пространственно-временном или социальном, не говоря уже о субъективных переживаниях и представлениях» [10, с. 83]. Если вы думали, что последует аргументация положения «идеальное — всегда отношение», можем отослать к дискурсу автора, поскольку «необходимая историко-философская база» с другими трактовками идеального в расчет не берется.

Идем дальше. Предположим, каждому знакомо представление об идеальном как о чем-то невещественном (нематериальном) и в самой действительности. Но вот откуда берется вопрос относительно «подлинного» бытия — как чего-то идеального, хоть как-то определяемого и выражаемого в слове, числе, символе и т. д. — понять из предыдущего текста невозможно.

Видимо, есть трудности и у автора, поэтому он переходит к полаганию бытия, которое сразу же соглашается считать небытием, «поскольку в такой «онтологической бездне» никакого различия между бытием и небытием либо нет, либо мы его не в состоянии увидеть и как-то определить» [10, с. 84]. «Онтологическая бездна» — это опять проблема догадливости читателя, поскольку все полагается без обоснования. Уже неудивительно мгновенное превращение оппозиции бытия и небытия в оппозицию идеального и материального.

Правда, настораживают последующие замечания относительно взаимосвязи труда, общения, языка и сознания в антропосоциогенезе. «Так, — по мнению автора, — три социальные предпосылки возникновения, существования и развития сознания (труд, общение и язык) загоняли авторов учебников по марксистско-ленинской философии и, соответственно, студентов в «заколдованный круг», поскольку ни труд, ни человеческое общение, ни слово в принципе не могут появиться без сознания. Было бы логичнее называть сознание предпосылкой труда, общения и языка, а не наоборот. Однако в этом случае вопрос о происхождении сознания не только бы оставался открытым, но даже не был бы поставлен» [10, с. 85]. Отечественные исследователи, в частности, Б. Ф. Поршнев, В. И. Плотников и др. масштабно и глубоко показали сложный и нелинейный процесс становления и взаимодействия труда, сознания, языка и общения в процессе возникновения человека и общества. Усилия феноменологов и экзистенциалистов по развитию принципа интенциональности сознания, т. е. направленности сознания на предмет, в сущности, его устремленности к «чистому» бытию, проблемы происхождения сознания не решают.

«Бытие, — считает Чупров, — может быть только предметом **интуитивного** усмотрения, **интеллектуального** полагания (постулирования), **аффицирования** (обнаружения посредством непосредственного воздействия на органы чувств) и, наконец, **веры** в его реальность (не иллюзорность)¹ [10, с. 86]. Как это совместить с выводом автора о знании бытия и его смысла как единственном роде знания абсолютно прозрачным и ясным как день — в силу своей самоочевидности? [10, с. 88]. Как это совместить с тем, что по мнению автора: «Бытием, как и его смыслом, люди прежде всего *живут*, по большей части не задаваясь вопросами о бытии и его смысле, поскольку просто *привносят* смысл бытия в своё существование своим, так сказать, «персональным» бытием» [10, с. 88]. Да был ли мальчик! в смысле — в чем тогда проблема? Кому нужны тогда все эти философские, путанные и непонятные простым людям рассуждения?

Предыдущие слова А.С. Чупрова сказаны в пику М. Хайдеггеру и Э. Гуссерлю, называвшим представления о бытии «смутными». Они просто не знают, что прозрачность и самоочевидность делают бытие невыразимым

¹ Если вместо «может быть только» четырежды использовать союз «или», то сформулированная позиция становится осмысленной.

посредством слова, поскольку тут уже ничего невозможно ни добавить, ни прибавить. А. С. Чупров привлекает в помощники Авиценну (бытие познается разумом без определения и без описания, ибо оно не имеет определения... оно недоступно описанию, так нет вещи более известной, чем оно). Вроде бы это согласуется с простотой персонального привнесения смысла в персональное бытие, но зачем тогда усложнение вопроса перечислением способов усмотрения, полагания, веры и т. д.?

Согласие автора с тем, что вера являет собой особый способ связи человеческого сознания с трансцендентным возвращает нас к априорности, но теперь уже *доверия*, которое на практике воплощается в чувстве *уверенности* человека в себе и в мире как чем-то не чуждом ему. Тавтологичность формулы настолько обсуждается в глаза, что лишает смысла ее обсуждение, но любопытно доказательство — всё это возможно потому, что не только сущее двойственно (как единство бытия и существования), но и само бытие *для каждого человека* оказывается внутренне различным: бытием вообще и Я-бытием [10, с. 86]. Последующее объяснение сводится по сути к следующему: коль скоро человек живет в этом мире и способен его познавать, то и «связаться» с бытием для него не проблема¹.

В полемике академического уровня инвективы «не выдерживает критики» вряд ли уместны, поскольку выражают претензию автора на исключительное обладание истиной. Речь идет о критике утверждения «о том, что **реальное и идеальное** есть некие *парные* категории» [10, с. 92]. Парность этих категорий легко можно допустить, исходя из понимания реального как вещного (помня про латинское «происхождение» реальности от *res* — вещь), а идеального, соответственно, как непротяженного и невещественного. Можно прийти и к отрицанию простого противопоставления, но совсем другим путем.

«Реальное, пишет наш автор, — это то, что *воздействует* на субъект самим фактом своего существования, и по этой причине признается субъектом как нечто *действительное*, а понятие идеального вовсе

не указывает на какое-либо действие, а характеризует *качество* вещи, которое обретается ею посредством её *существования через другую вещь*» [10, с. 92]. Но мираж, несомненно воздействуя на субъект, отнюдь не является чем-то действительным, оставаясь псевдофактом, фактом-фантомом. Человек «видит» оазис, озеро, караван и т. д. Как подчеркивал Н. С. Рыбаков: «Факт, репрезентируя наличную данность и имея символическую природу, заключает в себе множество способов выражения осуществленного смысла» [6, с. 183]. Псевдофакт ничего, кроме видимого образа, не представляет. Он оказывается носителем самого себя как самоосуществленного смысла без какого-либо наличного бытия. Не каждому повезет умирать от жажды в пустыне, но сегодня сотни миллионов людей имеют дело с такими симулякрами как иконки на экране монитора компьютера. Используя их, мы открываем документы, отправляем письма, входим в пространство Интернета и т. д. Таким образом, «симулякры генерируют новый мир, новую реальность, которая как бы и есть, но ее же как бы и нет» [6, с. 185].

Чувственно-сверхчувственный характер мира, творимого человеком, то есть культуры делают бессмысленными аргументы со стоимостью как отношением или, знаменитый 6-й тезис Карла Маркса о Фейербахе, что «личность есть совокупность общественных отношений» как «стопроцентным» идеализмом. Или это не противоречит утверждению о совечности материи идеям у Платона, единстве пассивной материи и идеальной формы в философии Аристотеля, то есть «первичности» их единства в бытии и существовании?

Рассуждение о метафизике бытия и диалектике начинается с констатации: мир «существования конечных вещей *также есть бытие* или, говоря на манер Гегеля, «свое иное бытия», *способ его существования* посредством перманентного становления (самоопределения и самоотрицания)» [10, с. 89]. Первую часть этой мысли можно выразить и по-другому: бытие вне и помимо сущего не существует, но к нему не сводится. Но поскольку затем следует полагание — **Бытие пребывает, а существование — становится**, то закономерно возникает вопрос об основании такого заключения и последующей оценки взглядов Парменида и Гераклита.

Предположим, мы берем сторону Парменида в понимании бытия и тогда, да, действительно, бытие обладает абсолютной устойчивостью, прочностью, оно завершено

¹ Слово «вера» многозначно, применяясь к различным реальностям. В русском языке собирательный смысл термина «вера» не дифференцирует противоположные пути познания, тогда как в английском термин «faith» обозначает сакральное отношение человека к бытию — истине, а секулярное, гносеологическое отношение к истине закрепляется в термине «belief». (Подробнее см.: Современный философский словарь, М., 2015. С. 73—76)

и вечно. Причем тогда «свое иное», ведь такое бытие не имеет отношения к миру существования с его множественностью, изменчивостью, становлением и разрушением?

Гераклит действительно считается первым диалектиком в связи с указанием на борьбу противоположностей как источник всякого изменения. Но как можно из факта отсутствия сведений о понимании Гераклитом *единства* противоположностей вывести суждение о том, что **альфа и омега диалектики — целостность, единство, тождество**, которое живет и развивается посредством борьбы противоположностей, выше моего понимания. Во-первых, в онтологии Гераклита утверждается примат, истину и реальность «одного» над «многим», единственного истинного бога над феноменальным, неподлинным миром чувственной множественности [5, с. 504]. Поэтому уже здесь трудно представить Гераклита таким же релятивистом как софисты. Во-вторых, единство противоположностей, по Гераклиту, «не «соединенность» или «связность», но «полное совпадение», абсолютное «тождество» вплоть до неразличимости [5, с. 504].

Апелляция к бытию и его единству как словию существования борьбы противоположностей логически, и содержательно напоминает спор о первичности курицы или яйца. Связывание бытия с законом единства и борьбы противоположностей означает трактовку бытия как субстанции, а это опять отступление к натурфилософии. Так думать заставляет обращение А. С. Чупрова к натурфилософским идеям Николая Кузанского, Якоба Бёме, Фридриха Шеллинга и А. Шопенгауэра. Он метафорически перелагает их в следующие исходные начала. Существование конечных вещей обусловлено их тождеством с Богом, но, то ли зло, заключенное в каждой из них, то ли богоподобность или бесконечная бытийность, заставляют подмять под себя все сущее. Вот такое единство в бытии и влечет (видимо, с необходимостью) борьбу противоположностей в существовании. Подобное умозрение было свойственно В. Соловьеву, которому сначала было надо постулировать «отпадение» мира от идеального всеединства, а потом показать его постепенное возвращение к состоянию «всеединства».

Автору кажется, что заключение о единстве и борьбе противоположностей в мире существования как *следствии* диалектики бытия и существования логически безупречно [10, с. 90]. Но почему объектом критики становится попытка Ф. Энгельса *объяснить* сущность действия «основных законов» ма-

териалистической диалектики *в природе*, отталкиваясь исключительно от материального единства мира, совершенно непонятно. Почему обходится стороной вопрос о применении диалектики к миру истории, культуры? Почему вообще обходится стороной вопрос о спорности универсалий диалектики в контексте гораздо более широкой методологической применимости синергетики?

Главное все-таки — в другом. Мы исходим из того, что «категория «бытия» возникла в ответ на необходимость обозначить реальность чистой мысли, сферу, область чистой идеи, никак не связанную с природой, материей, прагматикой и даже с миром человеческих страстей, с субъектным миром» [1 с. 223]. В границах неклассического подхода бытие рассматривается само по себе, постигается феноменологическим мышлением, которое ищет уникальность любого предмета, его собственный смысл и в этом смысле бытие разделяет, атомизирует сущее, превращает его в со-бытие (Ereignis). М. Хайдеггер в своей «фундаментальной онтологии» убедительно показал, что об однозначном прочтении чего бы то ни было не может быть и речи — смысл любого сущего и понимание собственного бытия всегда историчны и относительны. Поэтому бытие всегда связано с конкретной ситуацией, временем и пространством, в котором человек себя «застает», поэтому *бытие не пребывает*, оно исторично, временно.

Последний фрагмент текста назван энигматически: о познаваемости мира существования и самоочевидной тайне бытия, содержит скрытую отсылку к прежним мыслительным традициям и полагание, не нуждающееся в аргументации.

Во-первых, считает А. С. Чупров, бытие не просто познаваемо, но и *самоочевидно* для каждого человека уже в силу несомненности его личного бытия. Во-вторых, перед всякими сомнениями по какому-либо поводу, он уже интуитивно уверен в собственном бытии. Человек может сомневаться по поводу существования (страшно подумать!) — Бога, существования внешнего мира, но уж в своем собственном существовании он сомневаться не может [10, с. 91]. Странно, но далее нас ждет критика субъективного идеализма, тем паче — солипсизма, из которой мы узнаем, что «В отличие от бытия, **мир существования конечных вещей** далеко не так очевиден, однако при этом он в принципе **не может быть непознаваем**. Во-первых, он по определению есть *явленность* бытия. Во-вторых, всякое познание — это

познание *бытия в существовании* конечных вещей, которое, как рентгеном, «просвечивается» нашим *личным бытием*» [10, с. 91].

Революционный вывод, ставящий крест на достижениях Августина Блаженного и Декарта в поисках самоочевидности. Между тем, знаменитое основоположение *Cogito ergo sum* содержит в себе два важнейших момента, подчеркивает В. И. Красиков: «а) непосредственную достоверность мышления — наш ум познается раньше и достовернее, но также и с большей очевидностью, чем тело; б) определение бытия (наделение его пределами, установливание его значений) находится в моем «Я» [4, с. 97]. Далее развивается двойственность последнего тезиса, означающего тождество мышления и бытия. «Во-первых, для всех мыслящих существ их бытие не может не представлять перед ними как помыслимое — «нет мысли — нет и бытия». Во-вторых, мышление как бытие и бытие как мышление — это конкретная моя достоверность моего уникального самопознания, моего «Я» [4, с. 97]. А. С. Чупров следует логике большинства, довольствующихся незамысловатой констатацией факта: раз есть сознание, человек способен в чем-то сомневаться, что подтверждает факт сознания, значит, он обладает бытием. Но, тонко разбирает формулу Декарта В. И. Красиков: «Я» в ней — самосознание, квинтэссенция мыслящей вещи, не тождественная эмпирическому, повседневному «я». Соответственно, «мыслию» здесь — «это сложнейшая, свернутая (скрученная) мысль как итог предварительного целенаправленного раздумия, индуцируемая самосознанием [4, с. 98]. Поэтому не «интуитивная уверенность в собственном бытии», не «самоочевидность бытия для каждого человека в силу несомненности его личного бытия», а напряженный поиск, целеустремленная мысль самоутверждающего себя «Я». Это «Я», личное бытие, отмечает Д. Т. Жовтун, есть всегда со-бытие, со-существование, что принципиально важно для решения познавательных и практических задач, встающих перед человеком. «Поэтому самым приемлемым для человека и успеха его дел может быть мышление осознающее свою недостаточность, неполноту, открытость, подобную открытости самого мира» [3, с. 68] Эта открытость к бытию и уникальная возможность, способность, задавать вопрос о его смысле — фундаментальная черта человека. Ответ же всегда ситуативен, временен, отнюдь, не вечен, как полагали в классической онтологии. Отсюда, понимание — это не один из способов

познания, а единственный способ существования, способ быть, присутствовать, ибо он есть понимание себя и мира. Следовательно, слова А. С. Чупрова о том, что «знаменитое хайдеггеровское «вопрошание бытия» в конце концов обернулось у него вопрошанием не о смысле бытия, а смысле существования, а именно — заботой, обусловленной временным и временным характером существования человека» [10, с. 92], бьют мимо цели. Различая бытие и сущее, М. Хайдеггер отвергал шаблонную привычку поверхностного рассудочного мышления представлять бытие как некую самостоятельную предметность. Вина за это возлагается Хайдеггером на метафизику, полагающую сущности в качестве основы сущего, не выходящую за пределы формально-логического мышления. Бытие растворяется в сущем, утрачивая свою самостоятельную роль, становясь абстракцией. Но бытие не вещь и не совокупность вещей, оно ускользает от попыток его определения — это известно всем.

Подобное сущее превращается в сколь угодно упорядоченное множество сил, факторов, условия и т. п. сверхъестественной, духовной или натурально-вещественной природы, объясняющей мир и человека как части этого мира. Именование его бытием превращает бытие в пустое и бессодержательное понятие, превращающего человека в «раба божьего», продукт эволюции или еще что-либо похоже на «винтик» огромного сложного механизма. Бытие, заслоненное сущим, теряет человека, который сам теряется в погоне за сущим. М. Хайдеггер подчеркивает: «Мышление бытия не ищет себе никакой опоры в сущем. Бытийное мышление чутко к неспешным знамениям неподрастного и признает в нем непредвидимый приход неотклонимого. Это мышление внимательно к истине бытия и тем помогает бытию истины найти свое место в историческом человечестве» [9, с. 40].

Таким образом, сущее — это то, что существует, наличествует, исчисляется, а бытие — это то, что бытийствует, дает смысл и неповторимую единичность всему сущему, является откровением. Комментируя Хайдеггера, Б. Н. Бессонов пишет: «Свет бытийной сути высвечивается внезапно. Внезапное просветление есть молниеносная озаренность. Она являет себя в принесенной и явленной его [бытия] прозрачности. Молниеносное озарение истины бытия есть прозрение» [2, с. 22].

Поэтому, когда А. С. Чупров пишет, что «в чистом бытии и Я-бытии... познавать просто нечего (можно только констатиро-

вать очевидное — то, что оно есть), а вот в мире существования каждому человеку — с первых мгновений его жизни — приходится познавать всё, но и познать до конца, исчерпывающим образом невозможно в силу практической для человека бесконечности существующего» [10, с. 93], он, по сути дела, следует давно известным стереотипам классической философии, отказываясь от попытки современного прочтения проблемы бытия.

Выводы

В современной методологии науки предлагается осторожно относиться даже к мнимым проблемам науки и паранаучному знанию, поскольку они могут содержать в скрытом виде неочевидные для сегодняшнего дня перспективные идеи. Здесь же мы имеем дело с текстом, выполненным профессиональным философом, обладающим безусловным правом на собственное видение и решение философских проблем. Если, как иногда шутят, собираются двое юристов (или врачей), то возникают три точки зрения. Думаю, ситуация с философами гораздо сложнее — здесь каждый уже во внутреннем диалоге «скользит» по множеству позиций и вопросно-ответно сам для себя усложняет решаемую проблему. Поэтому дискуссии были, есть и будут, следовательно, можно надеяться и на их плодотворные результаты.

Статья А. С. Чупрова заставила в очередной раз и обратиться к необходимой литературе, и поломать голову над толкованием фундаментальных философских категорий в их необходимой взаимосвязи, помогающих правильно ставить и решать главные философские проблемы. Разумеется, богатство содержания статьи и многообразие затронутых сюжетов объективно требуют гораздо большей тщательности и внимания в их осмыслении.

Надеюсь, мои критические замечания внесут свою лепту в конструктивное развитие дискуссии.

Кроме того, как известно, большое видится на расстоянии — может быть, необходимо время для более точной оценки и понимания замысла автора, необходимы иные подходы к предмету разговора.

1. Ашимова В. А., Ершов Ю. Г. Бытие. Онтологические исследования // Основы философии : учебник / под ред. А. В. Грибакина. М. : Юстиция, 2017. С. 215—246.

2. Бессонов Б. Н. Мартин Хайдеггер: экзистенция — вот сущность бытия человека // Феноменологическая онтология Мартина Хайдеггера: истоки, смысл, значение. М., 1995. С. 6—25.

3. Жовтун Д. Т. Онтологическое различие между бытием и сущим как первопринцип философии Хайдеггера // Феноменологическая онтология Мартина Хайдеггера: истоки, смысл, значение. М., 1995. С. 65—70.

4. Красиков В. И. Философия как концептуальная рефлексия (философская пропедевтика). Кемерово : Кузбассвузиздат, 1999. 416 с.

5. Новая философская энциклопедия : в 4 т. Т. 1. М. : Мысль, 2010. 744 с.

6. Рыбаков Н. С. Архитектоника факта // Эпистемы-2 : материалы межвуз. семинара : / сост. и общ. ред. Н. В. Брянник. Екатеринбург : Банк культурной информации, 2001. С. 166—186.

7. Современный философский словарь / под общ. ред. В. Е. Кемерова, Т. Х. Керимова. 4-е изд., испр. и доп. М. : Академический проект ; Екатеринбург : Деловая книга, 2015. 823 с.

8. Кириленко Г. Г., Шевцов Е. В. Философия : справ. студента. М. : Слово : АСТ, 2002. 672 с.

9. Хайдеггер М. Послесловие к «Что такое метафизика?» // М. Хайдеггер. Время и бытие. М. : Республика, 1993. С. 36—41.

10. Чупров А. С. Проблема познаваемости мира в свете диалектики бытия и существования // Социум и власть. 2019. № 2 (76). С. 82—95.

References

1. Ashimova V.A., Ershov Ju.G. (2017) Bytie. Ontologicheskie issledovanija // Osnovy filosofii. Moscow, Justicija Publ., pp. 215—246 [in Rus].

2. Bessonov B.N. (1995) Martin Hajdegger: jek-zistencija — vot sushhnost' bytija cheloveka // Fenomenologicheskaja ontologija Martina Hajdeggera: istoki, smysl, znachenie. Moscow, pp. 6—25 [in Rus].

3. Zhovtun D.T. (1995) Ontologicheskoe razlichie mezhdru bytiem i sushhim kak pervoprincip filosofii Hajdeggera // Fenomenologicheskaja ontologija Martina Hajdeggera: istoki, smysl, znachenie. Moscow, pp. 65—70 [in Rus].

4. Krasikov V.I. (1999) Filosofija kak konceptual'naja refleksija (flososfskaja propedevtika). Kemerovo, Kuzbassvuzizdat Publ., 416 p. [in Rus].

5. Novaja filosofskaja jenciklopedija: v 4 t. T. 1 (2010). Moscow, Mysl' Publ., 744 p. [in Rus].
6. Rybakov N.S. (2001) Arhitektonika fakta // Jepistemy-2. Ekaterinburg, Bank kul'turnoj informacii Publ., pp. 166—186 [in Rus].
7. Sovremennyj filosofskij slovar' (2015). Moscow, Akademicheskij proekt Publ., Ekaterinburg, Delovaja kniga Publ., 823 p. [in Rus].
8. Kirilenko G.G., Shevcov E.V. Filosofija: spravocnik studenta (2002). Moscow, Slovo Publ., AST Publ., 672 p. [in Rus].
9. Hajdegger M. (1993) Poslesloviek: «Chto takoe metafizika?» // M. Hajdegger. Vremja i bytie. Moscow, Respublika Publ. pp. 36—41 [in Rus].
10. Chuprov A.S. (2019) *Socium i vlast'*, no. 2 (76), pp. 82—95 [in Rus].

For citing: Ershov Yu.G.

On the discussion of being and existence // *Socium i vlast'* 2019. № 4 (78). P. 93—100.

UDC 101.1

ON THE DISCUSSION OF BEING AND EXISTENCE

Yuriy G. Ershov,

The Russian Presidential Academy
of National Economy and Public Administration,
Ural Institute of Management (branch),
Head of the Department Chair of Philosophy
and Political Science,
Doctor of Philosophy, Professor,
The Russian Federation,
620144, Yekaterinburg, ulitsa 8 Marta, 68.
E-mail: yuri-ekb@mail.ru

Abstract

The article presents a critical analysis of the concept of being, existence and world cognition given by Professor A.S. Chuprov. The theoretical significance of the problems posed for developing philosophical knowledge and overcoming dogmas and stereotypes is emphasized. The logical contradictions of the concept, the lack of a reflective assessment of the author's conclusions in relation to historical and philosophical traditions are highlighted.

Key concepts:

ontology,
being,
existence,
logic,
contradiction.

Для цитирования: Ашимова В. А. К дискуссии о «проблеме познаваемости мира в свете диалектики бытия и существования» // Социум и власть. 2019. № 4 (78). С. 101—108.

УДК 101.1

К ДИСКУССИИ О «ПРОБЛЕМЕ ПОЗНАВАЕМОСТИ МИРА В СВЕТЕ ДИАЛЕКТИКИ БЫТИЯ И СУЩЕСТВОВАНИЯ»

Ашимова Виктория Анатольевна,
Уральский институт управления
Российской академии народного хозяйства
и государственной службы при Президенте
Российской Федерации,
доцент кафедры философии и политологии,
кандидат философских наук, доцент.
Российская Федерация,
620144, г. Екатеринбург, ул. 8 Марта, д. 68.
E-mail: ashimova-v@yandex.ru

Аннотация

Статья посвящена критическому анализу концепции профессора А. С. Чупрова о проблеме познаваемости мира в точки зрения диалектики бытия и существования с целью углубления историко-философского дискурса. Подчеркивается важность переосмысления фундаментальных феноменов человеческого бытия, но в то же время показаны противоречия в теоретических построениях автора, его несистемность.

Ключевые понятия:
бытие,
существование,
сущность,
сущее,
диалектика.

Введение

Прежде чем мы начнем критический разбор предлагаемой статьи, хотелось бы поблагодарить автора за попытку переопределить смыслообразующие категории онтологии, что, как известно, порождает, соответственно, и новую философию, ибо все эти извечные философские вопросы в современных условиях начинают звучать по-другому, обрастая дополнительными смыслами и контекстами. Автор заново берется решить фундаментальные проблемы мировой философии, полагаясь «на необходимую историко-философскую базу и собственный дискурс, зачастую противопоставляя его различным сложившимся в философии стереотипам» [10, с. 82], как смело было заявлено в аннотации, что также заслуживает отдельной похвалы, ибо стереотипов вообще необходимо избегать, а в философии они просто неприемлемы, ибо ей должно оставаться живой с тем, чтобы не выродиться в набор застывших догм. Как бы «неудовлетворительно» с новейшей точки зрения феномены человеческого бытия ни были разработаны, они есть результаты аналитики предшествующей философии и прежде представляли собой устоявшиеся учения, целостные концепции, оригинальные парадигмы, определявшие не только научную, философскую, но даже и религиозную картину миру. Если мы признаем, что классическое мышление получило сокровенные знания из взглядывания в самую суть предмета, из созерцания ее сущности, а не увлекалось схоластическим конструктивизмом мнимых тем, то нам крайне важно установить связь между ее идеальными стандартами классической рациональности и современными, постмодернистскими трактовками ситуативности, дискретности человеческого бытия.

Особо хочется отметить, поблагодарить автора за то, что он напоминает читателям о заслугах наших отечественных философов — Эвальде Васильевиче Ильенкове, авторе известной работы «Диалектическая логика» (1974): «никто из советских философов не смог дать достойный ответ... Может быть, это сумел бы сделать Эвальд Васильевич Ильенков, годами полемизировавший с позитивистами» [10, с. 85] и Алексея Федоровиче Лосеве: «однако еще до Хайдеггера в 1923 г. точнее и полнее сказал об этом А. Ф. Лосев: *слово есть место встречи смысла человеческого и смысла предметного бытия*» [10, с. 88], ибо они были серьезными исследователями в своих областях

и писали запоминающиеся своей концептуальностью, образностью тексты. Э. В. Ильенков и А. Ф. Лосев в силу ряда идеологических, скорее, причин были несправедливо недооценены в свое время и, соответственно, забыты сегодня, что есть совершенно неправильно, когда во всем философском сообществе цитируют Хайдеггера и мало кто знает, даже в России, «Диалектику мифа» (1930), которая по своей концептуальной значимости соразмерна работе «Бытие и время» (1927).

Вопреки мнению формальной схоластики (читайте — логики!) — о необходимости держаться первоначально принятых определений — может случиться так, что процесс познания будет требовать от нас постоянно переопределения предмета нашей мысли. Возможно, и даже необходимо, что так это и будет! Итак, определимся в понятиях.

Основные противоречия

Прежде всего хотелось бы вступить за феноменологию. Совершенно справедливо критикуя материализм и позитивизм за отказ от метафизики, автор напрасно иронизирует вкупе и над феноменологией: «Гуссерль предложил для обнаружения «чистого» Я, на мой взгляд, совершенно бесполезный и бессмысленный принцип философствования — эпохэ... Во-первых, для каждого человека его собственное Я-бытие самоочевидно и безо всякого «эпохэ». Интуиция — это и есть способ непосредственного усмотрения Я-бытия. Во-вторых, еще никому не удавалось *помыслить* бытие вне его форм существования» [10, с. 85], на наш взгляд, пускаясь лишь в пустую риторику.

Начнем с того, что феноменология оформилась в споре с неокантианством, которое призвало вернуться к Канту. Но вернуться к кому бы то (чему бы то) ни было можно по-разному. Можно реконструировать наследие Канта, затем конструировать из него систему и применять ее к новой исторической ситуации. Но такое возвращение будет ложным. Этим путем пошло неокантианство. Истинным же возвращением будет заново помыслить те феномены, над которыми размышлял Кант. Снова и снова посмотреть на старые вещи, чтобы увидеть в них то, что прежде было не замечено, пропущено, ускользнуло от испытующего взгляда. Этим путем пошла феноменология.

Еще один момент, на котором следует остановиться. Есть классическая феноменология Гегеля, а есть неклассическая феноменология Гуссерля. Между ними большая

разница. Если Гегель опосредовал феномены, «снял» их противоречия, а затем гениально связывал их в абстрактной системе друг с другом, делая «шаг вперед», то Гуссерль делал «шаг назад», чтобы вернуться к этим феноменам, «к самим вещам», «Zu den Sachen selbst!», с тем чтобы посмотреть на предметы так, как они есть, без контекста, без сопоставления с другими предметами, без отсылки к чему-то еще. Поразмышлять о том, каковы они есть сами по себе, в чистом виде, обратиться к самой сути феноменов.

Хайдеггер, будучи учеником Гуссерля, использовал феноменологический метод, чтобы заново определить бытие само по себе, а не как основу сущего, а также сущность человека саму по себе, а не через отличие, чем она не является, не через сравнение с неодушевленными вещами, не через «чтойность»: «С самого начала и до конца исследования определению подлежаю не внешний вид этого сущего, но исключительно только его способ быть, не «что» его составных частей» [8, с. 161], а каким образом *человеческое бытие все-таки есть*.

«Богословы апофатического умонастроения» [10, с. 83], которыми так восхищается автор, безусловно, внесли свой вклад в понимание Бога. Но: даже с точки зрения формальной логики мы здесь видим нарушение одного из правил определения понятия, которое запрещает отрицания, ибо простая констатация того, чем не является предмет нашей мысли, такое перечисление можно производить, сколь угодно долго, по сути, безрезультатно для его понимания. В этом отношении, куда более продуктивными будут катафатические¹ усилия. Хотя «ограниченность» катафатической теологии отмечалась еще Эриугеной в его работе «О разделении природы», где он подчеркнул невозможность определения сущности бога через его отличие от мира реальных предметов, в частности от человека, единственным и высочайшим творцом которых он и является: «Бог не знает о себе, что он есть, ибо он не есть никакое «что»» [11]. Так вот, заслуга феноменологии Э. Гуссерля и его последователей, прежде всего, в том, что они предлагают посмотреть на «вещь саму по себе», как она есть, без отсылки, без сопоставления с тварным *homo animal rationale*, «чтойным», миром.

Теперь по поводу логичного мышления: «Он гораздо больше увлечен предметом

¹ Катафатика — позитивная, утвердительная, теология, описывающая бога посредством утвердительных суждений, атрибутов и обозначений, употребление которых в силу трансценденности бога мыслятся скорее метафорически.

суждения, чем соответствием его (суждения) законам формальной логики. Вывести эти законы из чувственного опыта невозможно в принципе: человек мыслит либо логично, либо алогично, и опыт тут вообще не при чем. Иначе бы рептилии, ровесники вымерших динозавров, мыслили бы ничуть не хуже, чем человек. Но даже вполне логичное мышление сплошь и рядом сопряжено с ошибками в каких-либо отдельных суждениях и умозаклучениях. Однако причины таких ошибок лежат далеко за пределами логики. Раньше и лучше всех об этих причинах написал в 1620 г. Френсис Бэкон в «Новом органоне» [10, с. 88]. Автор использовал выражение «онтологическая бездна», когда характеризовал невозможность различения бытия и небытия. Так вот этот авторский абзац хочется назвать «лого-гносеологическая бездна», ибо *каждое* суждение противоречит последующему и вызывает вопросы. На каком основании, видимо априорном, автор строит свои мыслительные конструкции? Например, «логичное мышление сплошь и рядом сопряжено с ошибками в каких-либо отдельных суждениях». Так «сплошь и рядом» или в «отдельных суждениях»? Далее, «Однако причины таких ошибок лежат далеко за пределами логики». Насколько далеко автор не потрудился определить, отправив читать Бэкона. Далее, уже на следующей странице, «и для рассудка, и для разума соблюдение законов формальной логики — требование обязательное. В противном случае это будет не диалектический разум, а бред сумасшедшего... Тогда как формальная логика может и, действительно, часто приводит нас лишь к *видимости* как *иллюзии* истины: рассуждаем вполне логично, а вывод нередко получаем ошибочный, а в некоторых случаях просто абсурдный (с точки зрения здравого смысла). Классический пример — апории Зенона (Ахилл и черепаха, дихотомия и др.), очень *логично* доказывавшего, что всякое движение — это иллюзия» [10, с. 89]. Зенон, ярчайший представитель школы элеатов (которых можно смело назвать первыми представителями фундаментальной, а не прикладной науки), разрабатывал базовые принципы чистого, рационального, теоретического мышления, никак не привязанного к опыту, практике, ибо чувственность, рассуждал он, очень часто нас обманывает, постоянно вводит в заблуждение. Так вот *формальная* логика занимается только *формами* правильного мышления, ее не интересует содержание, суть, смысл, а только последовательность, законность, правиль-

ность выведения одного суждения из другого, уместность, закономерность перехода от одного суждения к следующему. Определять истинность или ложность, достоверность самих суждений — дело той науки, которая их выдвигает, постулирует. Задача же формальной логики — это соблудить связи между истинами, чтобы наладить мост от одной истины к следующей, ибо: «...предмет научного знания — это нечто доказываемое» [1, с. 178], абсолютная наука должна быть единым целым. Апории Зенона тому прекрасный пример. Они безупречны с точки зрения формальной логики и неразрешимы, вымышлены с точки зрения здравого смысла и опыта. Только неучи «по сей день многие восхищенно удивляются этим рассуждениям и неожиданности вывода, однако мало кто за две с половиной тысячи лет принимал их всерьез и почти никто не верил в их истинность» [10, с. 89]!

Коль уж речь зашла о логике, то прокомментируем рассуждения автора и по поводу позитивизма: «Однако “классовый” выбор в решении вопроса об отношении мышления к бытию в пользу материализма и познаваемости мира, а значит и науки, сыграл злую шутку с марксистско-ленинской философией: как и в позитивизме, здесь “исчезло” бытие» [10, с. 83] и далее — «наконец, позитивисты XIX—XX вв. и вовсе отказались даже обсуждать *метафизические* проблемы отношения бытия и существования, <...> похоронив тем самым философию как таковую, поскольку она *вся* строится вокруг этого отношения. На мой взгляд, мыслители типа Огюста Конта или Карла Поппера — это выдающиеся логики, ученые, социологи, но люди, которых назвать философами можно только условно, поскольку философия без метафизики — это такой же нонсенс, как “сухая вода”» [10, с. 85]. Автор совершенно правильно определяет, что философия без метафизики как «сухая вода», ибо метафизические вопросы и есть суть философские. Известно, что термин «метафизика» произошел в результате случайного стечения обстоятельств. Во второй трети I в. до н. э. Андроник Родосский, будучи последователем Аристотеля, решил издать труды философа. Все трактаты, посвященные естественным наукам, он собрал в книгу и назвал ее «Физика», а все, что касалось фундаментальных вопросов мироздания, философских тем, в книгу «Метафизика», буквально «то, что идет после физики». Так название книги вошло в философский тезаурус. Но этого бы не случилось, если бы каким-то образом в этом слове не была схвачена, подмечена

самая суть философии. Ведь, действительно, философия — это о том, что находится за пределами «физики», относится к ее основам и началам, поверх и за нее. Это и составляет суть термина «метафизика», ибо она не интересуется какими-то определенными процессами, протекающими в «физике», в природе, в наличном. Отдельным же, единичным, сущим занимаются частные науки, которые его калькулируют и препарируют: «Научный позитивизм и эмпиризм, как и все это глупое превознесение в качестве абсолютно свободного и ни от чего не зависящего знания, есть не что иное, как последнее мещанское растление и обалдение духа, как подлинная, в точном социологическом смысле, мелкобуржуазная идеология. Это паршивый мелкий скряга хочет покорить мир своему ничтожному собственническому капризу. Для этого он и мыслит себе мир как некую бездушную, механически движущуюся скотину (иной мир он и не посмел бы себе присвоить): и для этого он и мыслит себя как хорошего банкира, который путем одних математических вычислений овладеваем живыми людьми и живым трудом (иное представление о себе самом не позволило бы быть человеку материалистом). Это лик всякого позитивизма, какими бы научными, логическими, феноменологическими и философскими доводами он не пользовался» [4, с. 321].

Единственно, что хотелось бы уточнить, так это то, что Огюст Конт никогда не был логиком и Поппер только косвенно, отчасти. Выдающимися логиками были представители логического позитивизма — Бертран Рассел, Людвиг Витгенштейн, Мориц Шлик, Рудольф Карнап, Альфред Тарский — и, хотя они, действительно, отказались от метафизики, их попытки решать методологические проблемы науки через логический анализ языка и через определение роли знаково-символических выражений в научном познании вполне заслуживают быть зачтенными как философские. Не будем лишать логику философского статуса только на том основании, что в ней мало метафизики (да не прочитают эти строки логики!).

Это были предварительные замечания, которые теперь позволят перейти, собственно, к сути «проблемы познаваемости мира в свете диалектики бытия и существования», как было анонсировано автором в названии статьи. Начнем с замечания: «*выйти за пределы бытия также невозможно, как и за пределы небытия*. Разве что каким-то чудесным образом, каким Бог сотворил мир из небытия» [10, с. 91]. Оценив авторский

сарказм, хочется напомнить о том, в каком случае возможен не только выход за пределы бытия и небытия, а и вообще философия как таковая. Человек в своем основании обладает такой способностью как абстрагирование от любой наличности и, соответственно, у него есть возможность выходить за онтологические «пределы». Это способность к абстракции, трансценденции прежде всего отличает человека от животных, которые на это не способны (или мы чего-то не знаем). Оно лишено способности абстрагироваться, отвлекаться («абстрагирование» и значит с латинского «отвлечение»). Например, вы сидите на скамейке в парке в городе Екатеринбурге — и ничто не мешает вам «перенестись» мысленно в Тюбингенский университет в 1790 г. с тем, чтобы обсудить Спинозу с друзьями — Шеллингом, Гегелем и Гельдерлином. В парке останется только одинокое обездвиженное тело, а в это время мысли будут от него бесконечно далеко. Или другой пример, вы пишете научную работу и одновременно можете встать в позу читателя-критика. Поэтому мы можем постоянно возвышаться над сущим, выходить за его рамки, пределы.

Благодаря этой уникальной возможности трансцендирования, перешагивания, человек способен помыслить такие предельные фундаментальные категории как бытие, сущее-в-целом, Ничто, ибо их невозможно охватить мысленным взором изнутри, а только со стороны, извне.

Когда человек выходит за пределы сущего-в-целом, за границы наличности, то куда он выходит? В не-сущее, в представляющее из себя нечто противоположное сущему, но такое же равновеликое, как и все сущее. Что такое не-сущее? Не-сущее — это осознание своей смертности, конечности, это Ничто, которое и есть та область, в которую можно выйти за пределы сущего: «Ничто есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия.... Выдвинутость нашего бытия в Ничто на почве потаенного ужаса есть перешагивание за сущее в целом: трансценденция» [9, с. 23—24].

Далее: «“ипостасями” противоположности бытия и существования выступает оппозиция идеального и материального, сущности и явления, вечного и временного, необходимого и случайного, неизменного и становящегося, инвариантного и вариативного. Но это лишь производные и в этом смысле вторичные аспекты оппозиции бытия и существования» [10, с. 83]. Почему вторичные? Так эти оппозиции являются

«ипостасями» или производными противоположности бытия и существования?

Оппозиция между бытием и существованием предполагает классическую трактовку, где бытие мыслится как основа сущего, как что-то вечное, неизменное, вездесущее, совершенное, универсальное, сущностное, начало, середина и конец мира существования, непостижимое в противовес наличному существованию, которое текучее, временное, вполне постижимое и подвержено изменениям, деформациям всякого рода.

В неклассической философии нет такой оппозиции. В фундаментальной онтологии Хайдеггера бытие есть само по себе, без отсылки к сущему, оно не является его основанием, но оно временное, дискретное, постижимое, явленное, вариативное. Хотя здесь уже нет никакой оппозиции между бытием и существованием, но есть две формы, способа существования, которые зависят от отношения к бытию. Первый способ существования — это *das Man* — усредненное обезличенное существование, которое *не ведает ни о каком бытии*, живет как все, как принято, и его заботит только исчислимое сущее: «Человеческое бытие как повседневное бытие-друг-с-другом стоит под знаком господства Других. Оно не есть оно само, Другие отняли у него бытие... Субъектом (*das Wer*) является не тот и не этот, не я сам и не некоторые, и не сумма всех. Субъект — это нечто Среднее (*das Neutrum*), *das Man*» [6, с. 126]. Второй же способ существования — это *экзистенция как выступание навстречу бытию*, ибо человек, с одной стороны, это сущее, которое своей телесностью принадлежит к материальному, природному, миру, а, с другой стороны, благодаря своей духовной, трансцендирующей, вызывающей к бытию сущности, он способен прожить собственную, уникальную, ни на кого не похожую, атомарную судьбу, независимо ни от каких не только вещественных, физических обстоятельств, но и быть свободным от обывательского давления *должно* быть как все, от моральных норм и этических правил: «возможность взять на себя брошенное сущее, какое оно есть... стоящее в возможности своего бытия — должно, то есть повинно из потерянности в людях извлечь себя назад к самому себе» [6, с. 287]. Так о каких «ипостасях» идет речь?

Автор сомневается в том, есть ли бытие вообще и если есть, то может быть это небытие, «поскольку в такой «онтологической бездне» никакого различия между *бытием и небытием* либо нет, либо мы его не в состоянии увидеть и как-то определить» [10,

с. 84]. Но в качестве «доказательства» приводится хрестоматийный пример, отсылка к восточной философии, который демонстрирует *двойственность бытия и небытия!* Зачем приводить пример, который сводит на нет твой же тезис? Есть устоявшиеся определения бытия, ничто, небытия, сущего, сущности, существования. Это базовые категории онтологии. Они закреплены в учебниках [2]. Парменид и М. Хайдеггер смогли все «увидеть» и «определить», и даже Гегель с А. Ф. Лосевым с помощью диалектики все разглядели в «онтологической бездне». Если автор замахнулся дать новое определение любой из этих категорий или хотя бы рассмотреть какой-то его аспект, по его представлению, плохо разработанный, то должна быть развернутая доказательная аргументационная база для создания новой онтологии. И сюда же — «бытие и небытие изначально тождественны друг другу. Или... бытие всегда *занимает место* небытия, с него начинается и им же заканчивается, и потому формально-логически *вторично* по отношению к небытию. Хотя с таким же успехом можно утверждать, что бытие своим *еще или уже* неопределенным наличием порождает небытие» [10, с. 91]. Хочется особо обратить внимание на то, что если в процессе прояснения смысл феноменов будет меняться то, это следует, однако, как-то специально оговаривать, что автор зачастую игнорирует делать, что, в свою очередь, приводит к ошибке в аргументации, которая так и называется «подмена понятий», а это приводит к ложным и абсурдным выводам.

Далее: «Что же касается *тайны бытия*, то она всегда оказывается тайной и для него самого: *почему и зачем оно, бытие, вообще есть; и что есть за ним, если есть вообще?*» [10, с. 92]. На первую часть вопроса автор несколькими страницами ранее сам ответил, предваряя собственный вопрос о необходимости бытия и потому его можно считать риторическим: «Фактическое устранение понятия бытия в материализме автоматически означало и устранение трансцендентного *Я-бытия — онтологического условия того, что делает человека человеком*, обуславливая его способность мыслить, желать, чувствовать» [10, с. 85]. По поводу второй части вопроса «есть ли что-нибудь за ним» уточним. Какой смысл мыслить еще что-то за бытием, если это уже и есть самая начальная, самая абстрактная, предельная категория в онтологии? Можно сказать, конечно, что Ничто или небытие есть еще более начальные и предельные категории, чем бытие, но ведь мы так

можем уйти в дурную бесконечность? Логический принцип достаточного основания еще никто не отменял или как учит так называемая и всем известная, но часто забываемая «бритава Оккама»: «зачем множить сущности без их необходимости».

Автор пишет: «**знание бытия и его смысла** — единственный род знания абсолютно прозрачный... в силу своей самоочевидности, но одновременно и невыразимости посредством слова... Бытием, как и его смыслом, люди прежде всего *живут*, по большей части не задаваясь вопросами о бытии, поскольку просто *привносят* смысл бытия в своё существование... Конечно, кому-то по разным причинам это удастся плохо. Вот тогда он и начинает задаваться вопросом о смысле *бытия*» [10, с. 88]. Аристотель говорил, что философия начинается с удивления, а получается от плохой жизни! Задаются вопросом о смысле бытия только те, кому плохо удастся «привнести» смысл бытия в свое существование? Тогда Хайдеггеру, по всей видимости, пришлось хуже всех, отсюда у него такой «зов бытия»: «Экзистенциальная интерпретация понимания призыва как решимости раскрывает совесть...» [6, с. 300]. Но далее А. С. Чупров блестяще определяет: «**Диалектический разум** — это способ познания бытия нашим трансцендентным Я-бытием через *свое* иное — мира существования» [10, с. 90], что, увы, противоречит и никак не вписывается в контекст ни предыдущего, ни последующего изложения.

С первой же страницы автор вводит определение: «Идеальное — это всегда отношение» [10, с. 83], потом его уводят ассоциативные ряды в сторону или он руководствуется внутренней логикой, которые только отвлекают от понимания сути идеального, но автор все равно настойчиво к этой теме возвращается. Когда автор говорит об идеальном как отношении, и в качестве примера приводит оригинальную аналогию с треугольником, показывающую разницу в понимании Платона и Аристотеля или перечисляет виды отношений, вроде бы становится понятен контекст использования термина «отношение», даже когда приводится определение личности Марксом как «совокупности общественных отношений» [10, с. 92]. Авторская позиция не вызывает отторжения. Но вот на что следует обратить внимание. Любопытен в этом рассуждении то ли вопрос, то ли восклицание, которое выдает авторскую несмелость или неуверенность в силе своих аргументов, а может в глубине своей же интуиции: «А вот относительно “подлинного” бытия считать

ли его, как это делали Пифагор, Парменид, Платон, Аристотель, Гегель и другие мыслители, чем-то *идеальным*» [10, с. 83]. «И другие мыслители» называли подлинным бытием Число, Форму, Логос или Абсолютную идею. Или, иначе говоря, можно ли определить их как отношение, коли мы определили идеальное как отношение? Да, если определять смысл подлинного бытия быть в отношении (а не противопоставлении!) к сущему, пронизывать его смыслом, светом, сущностностью, которое без бытия будет лишь бесформенным, темным, безличным или взывать к нему, что тоже есть отношение: «Лишь поскольку человек, экзистирова в истине бытия, послушен ему, только и могут от самого бытия прийти знамения тех предназначений, которые должны стать законом и правилом для людей. Только это предназначение способно привязать человека к бытию. Только такая связь способна поддерживать и обязывать» [7, с. 218]. Что же это, если не отношение?! Отношение бытия к человеческому бытию (Dasein), когда оно дарует ему как событие (Ereignis) определенность судьбы в тот момент, когда он выходит, экзистирует, в открытость, в истину бытия. Таким образом, автор представляет, обращает внимание, на такой мало разработанный аспект идеального как отношения, что, на наш взгляд, существенно углубляет, обогащает, его понимание и заслуживает высокой оценки.

Далее: «понятие идеального вовсе не указывает на какое-либо действие» [10, с. 92]. Вот с этим хочется поспорить, ибо идеальное воздействует ничуть не меньше, чем реальное, а иначе, как объяснить, что несчастные влюбленные бросаются со скалы, еретики идут на костер, а герои жертвуют собой во имя других. Ведь любое органическое существо беспрецедентно постулируется в своем инстинкте самосохранения.

Подытоживая эту тему, приходится признать, что проблема идеального столь же стара, сколь и незавершена, незакрыта. Из последних же изысканий в этой проблематике хотелось бы указать на работу К. Любутина и Д. Пивоварова «Синтетическая теория идеального», где, прежде чем, дать свое определение идеального: «Идеальное — философская категория, обозначающая характерные свойства эйдосов, идей, идеалов и идиологов (т. е. образов предметов); важнейшими из этих свойств являются: 1) непротяженность и невещественность; 2) содержательное сходство образа и сопряженного с ним предмета; 3) способность

образа становится единицей субъективного мира человека и информировать человека об объективных сущностях и явлениях» [5, с. 198], наиподробнее образом разбираются все аспекты и факторы, повлиявшие на формирование концепций, и сами концепции Демокрита, Гегеля, Маркса и наших соотечественников А. Ф. Лосева, Д. И. Дубровского, Э. В. Ильенкова и М. А. Лившица для понимания реальной сути философских открытий идеального. Авторы приходят, в конце концов, к выводу, что идеальное определяется мировоззренческой позицией философа.

Наконец, последнее, «*Бытие может быть только предметом интуитивного усмотрения, интеллектуального полагания (постулирования), аффицирования (обнаружения посредством непосредственного воздействия на органы чувств) и, наконец, веры в его реальность*» [10, с. 86]. Бытие может быть предметом «аффицирования (обнаружения посредством непосредственного воздействия на органы чувств)»? Что здесь имеется в виду? Когда речь идет об «интуитивном усмотрении», то можно предположить, что речь идет об изысканиях, начиная с Фалеса и заканчивая Платином. Когда речь идет об «интеллектуальном полагании», то о Пармениде и Хайдеггере, например. Все, что касается веры в бытие (он же Бог) — то это от Филона Александрийского через все Средневековье к Николаю Кузанскому. Бытие как предмет «аффицирования»? Хотелось бы знать подробнее, о каких концепциях идет речь, а если это собственный дискурс автора, то тоже необходимы пояснения, недостаточно простого постулирования. Откуда такое полагание?

Впрочем как заметил сам автор, «ничего не даёт для понимания значения философского понятия» [10, с. 86] аллегория с покрывалом богини Майя, которое прячет подлинное бытие, однако через который автор пытается объяснить, «накрывает пеленой» голову читателю буквальными переводами *subjectum* — «подброшенное» и *objectum* как «наброшенное». Тогда зачем вообще нужно было вводить такую мутную аллегория?

Выводы

Итак, что мы имеем в итоге, в «сухом остатке». На крайних полюсах находятся чистое бытие и трансцендентное Я, которые тождественны и самоочевидны, но невыразимы. Между ними мир существования конечных вещей, включая эмпирическое Я,

которые познаваемы бесконечно, причем всякое познание — это познание сущности в существовании конечных вещей, а «всякий субъект познания в своем основании есть Я-бытие, то можно сказать, что это *само бытие задает вопросы существованию*, вопрошая его о его же смысле...» [10, с. 92].

Бытие не может задавать вопросы существованию, о чем бы то ни было, ибо в себе содержит уже все ответы. И «всякий субъект познания в своем основании есть Я-бытие» есть лишь потенциально, но не всегда действительно.

То, что начиналось как онтология, закончилось как экзистенциализм.

Здесь вспоминаются слова Энгельса о Шеллинге: «Но огонь угас, мужество исчезло, находившееся в процессе брожения виноградное сусло, не успев стать чистым вином, превратилось в кислый уксус» [3, с. 5]. Энгельс был жесток и несправедлив к Шеллингу, ибо очевидно, что последний был талантливее и не так усерден, трудолюбив, как Энгельс. Шеллинг бросил писать свою «Систему трансцендентального идеализма», потому что теоремы не укладывались в систему, положения не сводились в стройный ряд и не выводились одна из другой, а идти против истины он не мог и не стал.

Может статься, что история повторяется, и мы не в праве были столь резко критиковать автора. В любом случае еще раз благодарим автора за актуализацию вечных феноменов и за удовольствие, возможность, их опять переосмыслить в дискуссии, взглянуть на старые определения под новым авторским углом. Надеемся, что в результате экзистенциально-онтологическая проблематика только обогатилась новыми контекстами, смыслами.

1. Аристотель. Никомахова этика // Сочинения : в 4 т. Т. 4. М. : Наука, 1984. С. 53—294.

2. Ашимова В. А., Ершов Ю. Г. Бытие. Онтологические исследования // Основы философии : учебник / под ред. А. В. Грибакина. М. : Юстиция, 2017. С. 215—246.

3. Гулыга А. В. Философское наследие Шеллинга // Сочинения : в 2 т. Т. 1. М. : Мысль, 1987. 637 с.

4. Лосев А. Ф. Диалектика мифа. М. : ЭКСМО-Пресс, 1999. 1024 с.

5. Любутин К., Пивоваров Д. Синтетическая теория идеального. Псков : ПОИПКРО, 2000. 207 с.

6. Хайдеггер М. Бытие и время. М. : Ad Marginem, 1997. 454 с.

7. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // *Время и бытие*. М. : Республика, 1993. 447 с.

8. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск : Водолей, 1998. 384 с.

9. Хайдеггер М. Что такое метафизика? // *Время и бытие*. М. : Республика, 1993. 447 с.

10. Чупров А. С. Проблема познаваемости мира в свете диалектики бытия и существования // *Социум и власть*. 2019. № 2 (76). С. 82—95.

11. Эриугена. О разделении природы. URL: http://www.ezospirit.com.ua/publ/filosofija/ehriugena_ioann_skot_o_razdelenii_prirody/7-1-0-917 (дата обращения: 28.07.19).

References

1. Aristotel' (1984) *Nikomahova jetika* // *Sochinenija*: v 4 t. T. 4. Moscow, Nauka Publ., pp. 53—294. [in Rus].

2. Ashimova V.A., Ershov Ju.G. (2017) *Bytie. Ontologicheskie issledovanija* // *Osnovy filosofii*. Moscow, Justicija Publ., pp. 215—246 [in Rus].

3. Gulyga A.V. (1987) *Filosofskoe nasledie Shellinga* // *Sochinenija*: v 2 t. T. 1. Moscow, Mysl' Publ., 637 p. [in Rus].

4. Losev A.F. (1999) *Dialektika mifa*. Moscow, JeKSMO-Press Publ., 1024 p. [in Rus].

5. Ljubutin K., Pivovarov D. (2000) *Sinteticheskaja teorija ideal'nogo*. Pskov, POIPKRO Publ., 207 p. [in Rus].

6. Hajdegger M. (1997) *Bytie i vremja*. Moscow, Ad Marginem Publ., 454 p. [in Rus].

7. Hajdegger M. (1993) *Pis'mo o gumanizme* // *Vremja i bytie*. Moscow, Respublika Publ., 447 p. [in Rus].

8. Hajdegger M. (1998) *Prolegomeny k istorii ponjatija vremeni*. Tomsk, Vodolej Publ., 384 p. [in Rus].

9. Hajdegger M. (1993) *Chto takoe metafizika?* // *Vremja i bytie*. Moscow, Respublika Publ., 447 p. [in Rus].

10. Chuprov A.S. (2019) *Socium i vlast'*, no. 2 (76), pp. 82—95 [in Rus].

11. Jeriugena. *O razdelenii prirody*. Available at: http://www.ezospirit.com.ua/publ/filosofija/ehriugena_ioann_skot_o_razdelenii_prirody/7-1-0-917, accessed 28.07.19 [in Rus].

For citing: Ashimova V.A.

On discussing “the problem of cognoscibility of the world in the context of being and existence dialectics” //

Socium i vlast' 2019. № 4 (78). P. 101—108.

UDC 101.1

ON DISCUSSING “THE PROBLEM OF COGNOSCIBILITY OF THE WORLD IN THE CONTEXT OF BEING AND EXISTENCE DIALECTICS”

Viktoriya A. Ashimova,

The Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Ural Institute of Management (branch), Associate Professor of the Department Chair of Philosophy and Political Science, Cand.Sc. (Philosophy), Associate Professor, The Russian Federation, 620144, Yekaterinburg, ulitsa 8 Marta, 68. E-mail: ashimova-v@yandex.ru

Abstract

The article presents a critical analysis of the concept given by Professor A.S. Chuprov on the problem of the cognoscibility of the world in terms of the dialectics of being and existence in order to deepen the historical and philosophical discourse. The importance of rethinking the fundamental phenomena of human existence is emphasized, but at the same time, contradictions in the theoretical constructions of the author, his lack of system are shown.

Key concepts:

being,
existence,
essence,
nature,
dialectics.

Для цитирования: Корнейчук Б. В.
Рецензия на книгу С. Д. Бодрунова
«Ноономика» // Социум и власть. 2019. № 4 (78). С. 109—113.

УДК 330.342.24

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ С. Д. БОДРУНОВА «НООНОМИКА»

Корнейчук Борис Васильевич,
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»,
Санкт-Петербургский филиал,
профессор департамента экономики,
доктор экономических наук, профессор,
Российская Федерация, 190121,
г. Санкт-Петербург, ул. Кантемировская, д. 3.
E-mail: bkorneychuk@hse.ru

Аннотация

Проведен критический анализ монографии С. Д. Бодрунова «Ноономика». С политико-экономических позиций исследована авторская концепция «нового индустриального общества».

Показана слабость теоретической и институциональной основы предложенной концепции перехода к централизованной плановой экономике на основе цифровизации.

Ключевые понятия:

постиндустриальное общество,
российская экономика,
марксизм,
планирование,
цифровизация.

Перед нами монография, в которой предложена политико-экономическая концепция, отвечающая современному этапу развития цивилизации. Ее изложение автор предваряет критикой постиндустриальных теорий Д. К. Гэлбрейта, Д. Белла и других. Он отмечает ограниченность и поверхностность их размышлений о грядущих изменениях, их «не-стремление» к поиску глубинных закономерностей и исследованию каузальных связей, апеллирование к отжившим общественным феноменам, игнорирование классовой борьбы. Следуя тезису марксизма о материальном базисе общества, он подвергает критике постиндустриальный подход в целом и сам термин «постиндустриальный», характеризуя современную экономику как индустриальную: «Теория постиндустриализма фактически отвергает индустриальную основу развития социума — в этом ее принципиальная ошибка» [1, с. 51]. Концепцию будущего общества автор относит к своим главным научным достижениям и отмечает, что «фундаментальных исследований в этой области пока не видно, хотя хватает поверхностных дилетантских спекуляций на эту тему» [1, с. 116]. По его мнению, В. Вернадский, К. Маркс и Э. Фромм не имели «внятной модели» будущего и конкретного ответа на вопрос, какими материальными средствами может быть достигнуто решение проблем общества.

В основу своей теории С. Бодрунов положил тезис о происходящем ныне переходе общества в новое состояние, названное им вторым этапом новой индустриальной экономики (НИО.2). По мысли автора, постиндустриальная стадия (НИО.1) уступает место новому индустриальному состоянию, в котором вновь доминирует материальное производство. Данное суждение он обосновывает с помощью законов диалектики: «Новое индустриальное общество и экономика XXI в. должны стать “отрицанием отрицания”, диалектическим снятием и позднеиндустриальной системы, описанной Дж. К. Гэлбрейтом, и информационно-постиндустриальных трендов, рассмотренных Д. Беллом и его последователями» [1, с. 68]. Результатом движения по спирали должно стать новое состояние общества, синтезирующее элементы материального и нематериального (постиндустриального) производства. Новый тип материального производства характеризуется автором как «знаниеинтенсивное», он видит его принципиальное отличие от обычного индустриального в том, что оно постепенно трансформируется в «нооинтенсивное производство», которое

функционирует вообще без участия человека и потому является неэкономическим: «Ноономика — хозяйственная система, отличающаяся от экономики отсутствием отношений людей в процессе материального производства» [1, с. 171]. Введенные автором понятия «знаниентенсивного» и «нооинтенсивного» производства вызывают как минимум два вопроса. Во-первых, сущность технического прогресса состоит именно в вытеснении физического труда посредством внедрения новых знаний, а экономика развивается лишь за счет их применения (знаниентенсивности) и расширения творческой деятельности (нооинтенсивности). Поэтому едва ли следовало вводить специальные термины и их производные, такие как «новоиндустриальный», «малознаниеемкий», «ноообщество». Во-вторых, остается неясным различие между «знаниентенсивностью» и «нооинтенсивностью», автор лишь утверждает, что «знаниентенсивное производство должно развиваться в нооинтенсивное производство» [1, с. 128]. А это различие играет важную роль в последующих рассуждениях автора, который связывает знаниентенсивное производство с наличием экономических отношений, а нооинтенсивное — с их отсутствием.

Позже становится очевидным, что водораздел между стадиями нового индустриального общества автор проводит скорее не в сфере производства, а в сфере *потребления*. Предложенная им теория потребления базируется на авторской концепции человека, построенной на фундаменте религиозной веры. Данный подход является новаторским, но является ли он научным? Автор постулирует «системное свойство созданного Господом человека», а именно — противоречие между осознаваемой им очередной новой потребностью и невозможностью ее немедленного удовлетворения, причем человек разрешает это противоречие посредством распознавания двух типов потребностей: неразумных и разумных. Критерием классификации служит знание, трактуемое как вера, проистекающая от Господа. Поскольку знание, как полагает автор, существует объективно от нашего сознания, а абсолютное знание есть «Господь всезнающий», то человек лишь стремится к Абсолютному знанию, приближаясь к Богу, но не способен познать Абсолютное знание, поскольку тогда он был подобен Творцу. Исходя из тезиса о заданной свыше ограниченности познавательных возможностей человека, автор критикует создателей постиндустриальных теорий за то, что они фетишизируют роль создателей

знаний [1, с. 51]. Как он полагает, знания нужны человеку в первую очередь для распознавания хороших и плохих потребностей, причем «заповеди Христовы — это те критерии «качества» человека, на которые мы, как на оселке, точно, проверяем себя, подтачиваем» [1, с. 109].

Приведенные религиозно-научные рассуждения автор использует для обоснования политики ограничения потребностей. Он считает, что необходимо ограничение «неразумных» потребностей, а критерием при их оценке служит Знание-Вера: «Мы будем ощущать, как грань, как внутреннее состояние, на уровне веры <...>: вот это нравственно и верно, вот это симулякр... И вот это будет “осознанная вера” в то, что истинно. Знание покажет, какая потребность — фальшивая, а какая — нет» [1, с. 245]. Основным средством ограничения потребностей названо *самоограничение* человека. Автор замечает, что оно не выступает неким внешним императивом, однако далее противоречит сам себе, предполагая внешнее воздействие на человека: «Конечно, на переходном этапе к ноообществу свою роль в ограничении симулятивных потребностей будут играть и внешние моральные императивы, разъяснение, убеждение, наконец, воспитание привычки к разумному самоограничению. Но, разумеется, наиболее действенным станет <...> внутреннее самоограничение» [1, с. 220]. Идея о необходимости воспитания человека при переходе к ноообществу родственна ленинской идее о воспитании «нового человека» в период социализма, которая реализовалась на практике в массовое насилие и создание «воспитательных» учреждений лагерного типа. Мы убеждены, что жесткий сценарий реализации любой доктрины «воспитания общества» объективно предопределен: если одна группа провозглашает себя носителем истины и присваивает право воспитывать людей, то тем самым она признает себя абсолютным субъектом власти, а прочих граждан — лишь пассивными объектами управления, бессловесным ресурсом производства.

Предложенная модель «духовного человека с самоограничениями» потребовалась автору для обоснования политики государственного регулирования сферы потребления. Показатель ВВП он не считает «разумными» из-за того, что он включает стоимость «неразумных» товаров и услуг, а поэтому предлагает ограничивать выпуск «плохих» товаров и тем самым увеличивать благосостояние населения при одновременном

сокращении затрат ресурсов и объема ВВП. Такой подход, как он полагает, позволит отказать от стремления догнать развитые страны по уровню ВВП: «Главное — не догонять, а, не догоняя, *перегнать*, Надо — обойти, иначе никогда не догоним» [1, с. 318]. Он пишет: «производство *должно* подчиниться не погоне за объемом потребления, или за престижем, или за накоплением капитала — оно должно быть поставлено под контроль человеческого разума» [1, с. 92]. Результатом воспитанной привычки к самоограничению должно стать все более полное удовлетворение возрастающих потребностей людей за счет прогресса технологий, а присвоение — актом простого и предельно доступного удовлетворения потребности без ущерба прочим индивидам. Автор фактически отождествляет описанное им общество «разумного потребления» с коммунизмом: «в некоем смысле человек возвращается в «рай», приближается к Абсолюту. Или — в марксово «царство свободы» [1, с. 269].

Теоретические построения автора приводят его к главной идее книги — попасть в «рай коммунизма» можно только через стадию *планирования*. Для обоснования этого тезиса он привлекает свою теорию потребностей и также теорию трудовой стоимости. Следуя методологии марксизма, он использует ее для доказательства неизбежности отмирания частной собственности и рыночной экономики. Ход рассуждения автора традиционен: прогресс вытесняет физический труд, а с ним исчезает стоимость, измеряемая в единицах труда, одновременно отмирает собственность на капитал и рыночная система, и тут объективно возникает потребность в планировании. Но здесь автор делает две теоретические ошибки. Во-первых, теория трудовой стоимости была отвергнута в ходе «маргиналистской революции», после которой установилось равноправие двух факторов стоимости: фактора предложения, связанного с затратами труда и другими издержками, и фактора спроса, связанного с субъективной полезностью. Во-вторых, автор ошибочно отождествляет капитал и собственность. Для него собственность — это запас стоимости, овеященный трудом: «Значимость собственности будет падать. Ничего она не будет “стоять”! А ведь сейчас в ней — “овеществленный труд”. Накопленный труд. Резерв обмена... А тут — “овеществление” без труда. Резерв не нужен. Зачем тогда “собственность”?» [1, с. 174]. Однако после Маркса понятие собственности коренным образом изменилось.

Если раньше речь обычно шла о собственности на физический капитал, то сегодня не менее важна собственность на нематериальные активы, такие как интеллектуальная собственность, при этом обмен правами собственности все реже сопровождается обменом физическими активами.

Провозгласив скорое отмирание собственности, автор закрыл себе дорогу для создания реалистичной теории инноваций и инвестиций. Как показывает практика, главным препятствием для частных инвестиций в России служит именно отсутствие гарантий прав собственности. Поэтому инвесторы ожидают от теоретиков и практиков хозяйственного регулирования содействия в решении этой важной проблемы, а прогнозы об ожидаемой кончине собственности как «хищнической ипостаси» способны лишь усилить их неуверенность и ухудшить инвестиционный климат. Вместо рыночных механизмов инвестирования автор предлагает использовать собственную методику отбора инвестиционных проектов, основанную на введенных им понятиях «пенетрация» и «рединесс», он пишет, что ключом к выбору технологий в качестве «прорывных» является пенетрационно-рединесс-анализ. Авторская методика планового инвестирования вызывает ряд вопросов и сомнений, в частности, она дает слишком простые ответы на сложные вопросы: «Инновации в России не внедряются — почему? Рединесс к ним — низкий!» [1, с. 160]. Предлагаемые управленческие решения, такие как создать «не одно Сколково, а десять» [1, с. 163], также вызывают сомнения на фоне нынешней государственной политики инноваций.

При изучении завершающих разделов монографии читатель убеждается, что она посвящена в большей мере не новой «ноономике», а старой плановой системе. Автор показывает себя сторонником планирования советского типа, экономической философии, которую В. Мау назвал «плановым фетишизмом» [2]. С. Бодрунов утверждает, что «мы отстали не потому, что такие глупые, а потому что советская экономика при распаде СССР была <...> порвана в клочья» [1, с. 60]. Концепция «ноономики» оказывается для него средством доказательства неизбежности планового перехода экономики в новое, состояние, а «путь к такому состоянию лежит через различные переходные социально-экономические формы (в первую очередь, через различные плановые механизмы)» [1, с. 256]. Идею планирования автор распространяет на все сферы экономики.

В сфере производства предложено создавать индустриальные комплексы, которые призваны заменить небольшие производства. В сфере инвестиций также предполагается доминирование патернализма и прямого участия государства: «Эффективность *наших* инвестиций, *наших* затрат, эффективность вообще всей работы *государственной машины* (курсив мой — Б. К.) будет на порядок выше, если мы поставим это на более планомерную основу» [1, с. 311]. Планирование призвано сыграть определяющую роль в судьбе мировой цивилизации, которой автор предрекает крах в случае продолжения нынешнего развития, а альтернативой, по его мнению, «мог бы в некоей мере стать Советский Союз, сохранись он и получив доступ к современным технологиям» [1, с. 299].

В чем же заключается новизна монографии, ведь многие российские экономисты предлагают вернуться к плану? Ответ на этот вопрос — *цифровизация*. Именно этим термином автор обозначает тот элемент своей концепции, который, как он считает, не учли создатели теорий постиндустриального общества. Этим термином он характеризует также экономическую политику, которая должна привести общество к состоянию цифрового коммунизма. Необходимость цифровизации автор обосновывает в духе ленинского принципа «учета и контроля», а причину краха советской экономики видит в отсутствии на тот момент необходимых технологических возможностей: «Советский Союз развалился не потому, что был план, а потому, что план был *плохой*, несбалансированный, неотработанный... Не было мощностей вычислительных, не было моделей таких, которые можно было бы использовать в планировании для достижения более «истинного» результата» [1, с. 321]. Планирование и цифровизация предстают у автора как единый механизм управления обществом, носящий всеобъемлющий, тотальный характер: «Я не представляю себе будущее общество, интеллектуальное ноообщество, без института планирования как одного из главных, базовых инструментов общественного управления, *всего его бытия*. Без этого инструмента мы не сможем всерьез подойти к проблеме цифровизации экономики... Цифровизация активов и структуры управления экономикой — насущная задача реиндустриализации и создания современной не только индустрии, но и экономики в целом» [1, с. 314]. Для «сверхважной» задачи цифровизации предлагается создать специальные органы управления,

разработать «стратегическое поле», принять программу и косвенные субпрограммы. Но реализуемы ли эти цели на практике?

Здесь мы подходим к важнейшему моменту в оценке монографии С. Бодрунова. Почему социалистические проекты проваливаются, а попытки их реализации неизбежно сопряжены с массовым насилием? Мы убеждены, что причина этого в отсутствии того, что в теории управления называют *обратной связью* между субъектом и объектом воздействия. Если сбой такой системы приводит к аварии космического аппарата, то в более сложной общественной системе отсутствие механизма обратной связи, тем более, неизбежно порождает социальные конфликты. Особое значение механизма обратной связи в условиях демократии предопределено тем, что граждане являются объектом управления и одновременно — высшим субъектом управления, а поэтому для реализации той или иной политики необходима поддержка граждан, т. е. предлагаемые идеи должны одобряться на *институциональном уровне*. Иными словами, любая теория или программа должна базироваться на принципе, который я называю «уважение к институтам». Однако автор занимает прямо противоположную позицию. Исходя из тезиса «Весь мир — наша грифельная доска!» [1, с. 291], он предлагает *создавать* новую индустриальную систему и нормы поведения, *воспитать* нового человека, *изменять* институты. Он даже ставит под вопрос «научность» современной экономической науки лишь на том основании, что она не дает человеку возможность тотального контроля всей хозяйственной жизни общества: «До сих пор экономическая рациональность совершенно определено заключалась не в том, чтобы *подчинить* себе экономические процессы, а в том, чтобы умело приспособляться к явлениям, которыми *мы не управляем* (курсив мой — Б. К.)» [1, с. 248].

Предлагая концепцию трансформации, основанную на теоретической конструкции, сходной с ленинской моделью перехода к коммунизму через стадию социализма, автор понимает, что для ее реализации также потребуются шоковое воздействие на естественный ход развития общества. Он говорит о необходимости «глобального скачка», или «поистине революционного перехода от «зоо» к «ноо». Аналогично тому, как Ленин предсказывал ожесточенное сопротивление буржуазии в период социализма, С. Бодрунов также ожидает противодействие неких враждебных сил. Задаваясь вопросом,

произойдет ли переход к ноообществу гладко и без конфликтов, он прямо отвечает: «Без сопротивления и всяческих буераков на этом пути не обойдется. «Зоо», «зверское» в человеке будет сопротивляться, стремиться свернуть развитие на вариант, приводящий к разрушению, деструкции, а не прогрессу» [1, с. 325].

Пережитые страной исторические коллизии, несомненно, оградят россиян от увлечения идеей революционного скачка в царство тотального цифрового планирования. Вместе с тем концепция «ноономики», как и любая другая имеет право на существование и уважительное к себе отношение. Но и от авторов экономических программ мы ожидаем уважения к сложившимся институтам и *мнению граждан* как носителей этих институтов. Прежде чем предлагать столь радикальный проект, автору книги следовало бы задаться рядом вопросов. Найдет ли поддержку у владельцев квартир и частных предприятий идея о скором отмирании собственности, у потребителей — идея о самоограничении «неразумных» потребностей, у инвесторов — необходимость применения «пенетрационно-рединесс» анализа при отборе проектов, у налогоплательщиков — воссоздание затратной системы централизованного планирования?..

1. Бодрунов С. Д. Ноономика : монография. М. : Культурная революция, 2018. 432 с.

2. Мау В. А. Реформы и догмы. Государство и экономика в эпоху реформ и революций (1861—1919). М. : Дело, 2013. 512 с.

References

1. Bodrunov S.D. (2018) Noonomika. St. Petersburg, Kulturnaya revolutsiya Publ., 432 p. [in Rus].

2. Mau V.A. (2013) Reformy i dogmy. Gosudarstvo i chelovek v epokhu reform ii revolutsiy (1861—1919). Moscow, Delo Publ., 512 p. [in Rus].

For citing: Korneychuk B.V.

Review of S.D. Bodrunov's book "Noonomics" // *Socium i vlast'* 2019. № 4 (78). P. 109—113.

UDC 330.342.24

REVIEW OF S.D. BODRUNOV'S BOOK "NOONOMICS"

Boris V. Korneychuk,

National Research University
"Higher School of Economics",
St. Petersburg branch,
Professor of the Department of Economics,
Doctor of Economics, Professor,
The Russian Federation, 190121,
St. Petersburg, ulitsa Kantemirovskaya, 3.
E-mail: bkorneychuk@hse.ru.

Abstract

The author conducts a critical analysis of the monograph by S.D. Bodrunov "Noonomy." The author's concept of a "new industrial society" is investigated from political and economic aspects. The weakness of the theoretical and institutional basis of the proposed concept of transition to a centrally planned economy based on digitalization is shown.

Key concepts:

post-industrial society,
Russian economy,
Marxism,
planning,
digitalization.

**Требования к оформлению статей
и сообщений, представляемых в редакцию
научного журнала «Социум и власть»**

1. Автор направляет рукопись по электронной почте.
2. Текст статьи представляется на русском языке объемом 40 000 знаков, включая сноски. Файл должен читаться в формате Word. Шрифт Times New Roman Cyr, № 14 (включая название). Межстрочный интервал — одинарный. Поле со всех сторон 20 мм. Текст следует отформатировать по ширине, без переносов. Текст статьи (включая название) оформляется строчными буквами с абзацным отступом 1,25 см с помощью компьютерной программы (не вручную).
3. В тексте шрифтовые выделения производятся светлым курсивом. Заголовки и подзаголовки набираются полужирным шрифтом.
4. Иллюстративные материалы (рисунки, чертежи, графики, диаграммы, схемы) выполняются с помощью графических электронных редакторов. Все рисунки должны иметь последовательную нумерацию.
5. Цифровые данные оформляются в таблицу. Каждая таблица должна иметь порядковый номер и название. Нумерация таблиц — сквозная. Сокращения слов в таблицах не допускаются, за исключением единиц измерения. Электронный вариант каждой таблицы и рисунка записывается также в отдельный файл.
6. Название статьи набирается 14 кеглем, только первая буква в названии статьи прописная, остальные — строчные. Под названием статьи указываются фамилия, имя и отчество автора, место работы (учебы), занимаемая должность, ученая степень и звание (если имеются), адрес места работы. Ниже приводятся аннотация и ключевые понятия.
7. Ссылки на научную литературу оформляются по тексту в квадратных скобках (например, [7, с. 27]), в конце статьи — библиографический список в алфавитном порядке.
Количество источников не менее 20. Самоцитирование — не более 2-х источников.
8. Ссылки оформляются в соответствии с требованиями ГОСТ 7.0.5—2008 «Библиографическая ссылка. Общие требования и правила составления».
9. На источники ненаучного характера (статистика, аналитика, учебные издания, нормативно-правовые акты и др.) оформляются сноски с помощью автоматической цифры.
10. Статья должна быть классифицирована — иметь УДК.
11. Автор указывает профиль статьи, представляемой к публикации.
12. Помимо текста статьи, автором представляются отдельный файл в электронном виде на русском и английском языках:
 - а) аннотация;
 - б) ключевые понятия (не более пяти);
 - в) сведения об авторе — Ф.И.О. (полностью), должность и место работы (учебы), ученая степень, ученое звание, контактная информация (почтовый адрес с индексом, адрес электронной почты, контактный телефон);
 - г) шифр и название специальности, которой соответствует статья.Статьи, не отвечающие данным требованиям, к рецензированию не принимаются.
Решение о публикации направленных в журнал статей принимается в течение шести месяцев со дня поступления рукописи в редакцию.
В случае отклонения материалов в соответствии с замечаниями эксперта новый вариант статьи регистрируется вновь.
Статьи подлежат рецензированию членами редакционной коллегии журнала.
Статьи проходят проверку по системе «Антиплагиат».
Представляя в редакцию рукопись статьи, автор берет на себя обязательство до публикации рукописи в журнале «Социум и власть» не публиковать ее ни полностью, ни частично в ином издании без согласия редакции.
Образец оформления, а также рекомендации по подготовке статьи представлены на сайте журнала.
Плата за публикацию рукописей не взимается.
Контактная информация автора (адрес электронной почты, почтовый адрес) в журнале указывается обязательно.
Авторские экземпляры вышедшего номера высылаются наложенным платежом в количестве, указанном в письменной заявке.
Адрес редакции: 454077, г. Челябинск, ул. Комарова, 26, к. 308. Тел. 8(351) 771-42-30.
Адрес в сети Интернет: siv74.ru
E-mail: siv_jurnal@mail.ru

**Requirements for the articles and memos
presented for publication in the
«Socium i vlast'» journal**

1. The author is to send one copy of the typescript by e-mail.
2. The article is presented in Russian. The article should be 40,000 characters, including bibliography.* The file should be in Microsoft Word format. The font should be Times New Roman Cyr size 14 including the title. The line spacing is 1.0. The margins at all sides should be 20 mm. The text should be formatted breadthways and hyphenless justified. The text of the article or memo (including the title) should be done in lowercase letters with paragraph indent of 1.25 cm by software means, i.e. not by hand.
3. All font highlighting should be done in light italics. All titles and subtitles should be done in semi-bold.
4. All graphic materials (drawings, pictures, diagrams, graphs, schemes) should be done in image editing software. All images must be numbered sequentially.
5. All numerical data should be done in tables. Each table should have its number and name. The numbering of the tables is continuous. The tables should not have shortenings except for the units of measurement. E-versions of each table and image should be also done in separate files.
6. The title of the article should be done in size 14 font, the first letter is uppercase, and the rest are lowercase. The last name, first name and patronymic of the author, his place of work (study) and position, academic degree and rank (if applicable), place of work address should be given under the article title. Annotation and key concepts are given below.
7. Scientific literature references should be done in square brackets (e.g. [7, p. 27]), and an alphabetized bibliography list is given at the end of the article. There should not be less than 20 reference sources. Self-citation should not be more than 2 reference sources.
8. The references should be done in compliance with GOST 7.0.5-2008 requirements under «Bibliography reference. General requirements and rules».
9. Unscientific reference sources (statistics, analytics, educational publications, regulatory legal acts and others) are referred to with the help of reference numbering.
10. The article must be classified and have the UDC (Universal Decimal Classification).
11. The author should note the agenda (specialization) of the article presented for publication.
12. In addition to the text of the article the author should also present the following positions in a separate e-file in Russian and English:
 - a. annotation.
 - b. key concepts (up to 5).
 - c. Information about the author — Name, Patronymic, Last name (full), position and place of work (study), degree, academic rank, contact information (mailing address with ZIP code, e-mail, phone number).
 - d. course code and subject area to which the article corresponds to.The articles or memos not complying with the above mentioned requirements will not be reviewed and/or published.
The publication of the received articles will be approved or declined within 6 months from the date of receiving the manuscript by the editor. In case the article is declined for publication due to the expert opinion, any corrected version of the article has to be registered again.
The articles are to be reviewed by the journal editorial board.
The articles are to be run through the «Antiplagiat» system.
By presenting the typescript of the article to the editorial board, the author agrees not to publish the same article without consent of the editorial board fully or in part in any other media prior to its publication at the «SOCIMUM AND POWER» journal.
Article submission example and recommendations on preparing an article are presented on the journal site.
No charge is collected for reviewing and publishing of the articles.
The contact information of the author (e-mail, postal address) will be necessarily quoted in the journal.
The author's copies of the journal will be sent by mail order in the number specified in the application.
Editorial address: 454077, Chelyabinsk, Komarova st., 26, room 308.
Tel. 8(351) 771-42-30
Website: siv74.ru
E-mail: siv_jurnal@mail.ru

