

МОЛОДОЙ
учёный



III Международная научная конференция

НОВЫЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФИИ



Москва

УДК 101
ББК 87
Н76

Главный редактор: *И. Г. Ахметов*

Редакционная коллегия сборника:

М. Н. Ахметова, Ю. В. Иванова, А. В. Каленский, В. А. Куташов, К. С. Лактионов, Н. М. Сараева, Т. К. Абдрасилов, О. А. Авдеюк, О. Т. Айдаров, Т. И. Алиева, В. В. Ахметова, В. С. Брезгин, О. Е. Данилов, А. В. Дёмин, К. В. Дядюн, К. В. Желнова, Т. П. Жуйкова, Х. О. Жураев, М. А. Игнатова, К. К. Калдыбай, А. А. Кенесов, В. В. Коварда, М. Г. Комогорцев, А. В. Котляров, В. М. Кузьмина, К. И. Курпаяниди, С. А. Кучерявенко, Е. В. Лескова, И. А. Макеева, Т. В. Матроскина, Е. В. Матвиенко, М. С. Матусевич, У. А. Мусаева, М. О. Насимов, Б. Ж. Паридинова, Г. Б. Прончев, А. М. Семахин, А. Э. Сенцов, Н. С. Сенюшкин, Е. И. Титова, И. Г. Ткаченко, С. Ф. Фозилов, А. С. Яхина, С. Н. Ячинова

Руководитель редакционного отдела: *Г. А. Кайнова*

Ответственные редакторы: *Е. И. Осянина, Л. Н. Вейса*

Международный редакционный совет:

З. Г. Айрян (Армения), П. Л. Арошидзе (Грузия), З. В. Атаев (Россия), К. М. Ахмеденов (Казахстан), Б. Б. Бидова (Россия), В. В. Борисов (Украина), Г. Ц. Велковска (Болгария), Т. Гайич (Сербия), А. Данатаров (Туркменистан), А. М. Данилов (Россия), А. А. Демидов (Россия), З. Р. Досманбетова (Казахстан), А. М. Ешиев (Кыргызстан), С. П. Жолдошев (Кыргызстан), С. Игисинов (Казахстан), К. Б. Кадыров (Узбекистан), И. Б. Кайгородов (Бразилия), А. В. Каленский (Россия), О. А. Козырева (Россия), Е. П. Колпак (Россия), К. И. Курпаяниди (Узбекистан), В. А. Куташов (Россия), Лю Цзюань (Китай), Л. В. Малес (Украина), М. А. Нагервадзе (Грузия), Ф. А. Нурмамедли (Азербайджан), Н. Я. Прокопьев (Россия), М. А. Прокофьева (Казахстан), Р. Ю. Рахматуллин (Россия), М. Б. Ребезов (Россия), Ю. Г. Сорока (Украина), Г. Н. Узakov (Узбекистан), Н. Х. Хоналиев (Таджикистан), А. Хоссейни (Иран), А. К. Шарипов (Казахстан), З. Н. Шуклина (Россия)

Новые идеи в философии: материалы III Междунар. науч. конф.
Н76 (г. Москва, июнь 2017 г.). — Москва : Издательский дом «Буки-Веди», 2017. — iv, 48 с.

ISBN 978-5-4465-0940-9

В сборнике представлены материалы III Международной научной конференции «Новые идеи в философии». Предназначен для научных работников, преподавателей, аспирантов и студентов философских специальностей, а также для широкого круга читателей.

УДК 101
ББК 87

ISBN 978-5-4465-0940-9

© Оформление. ООО «Издательство Молодой ученый», 2016

СОДЕРЖАНИЕ

ОБЩИЕ ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

Гасанов Э.Л.

О некоторых философских аспектах исследования «Хамсе» 1

Нурутдинова М. Ч.

Unusual ways of giving information. Features of language 5

Петрин И. С.

Возвращение – встреча: очерк логики доступа к «последней мысли»
Ф. Ницше 9

ОБЩЕФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

Лобанова Ю.О.

Смысл свободы как высшей ценности в философии Н.А. Бердяева 16

Петев Н.И.

Генезис онтологического пространства искусственной мифологии
(на примере вселенной игры Warhammer 40.000) 19

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Батухтин А.С.

Эволюция понятий общества о риске 32

Надь Э.-Л.

Проблема «антропологической катастрофы» и пути выхода из нее 37

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА

Витушко М.В.

Понимание «Триединства» в философии П.А. Флоренского 43

ОБЩИЕ ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

О некоторых философских аспектах исследования «Хамсе»

Гасанов Эльнур Лятиф оглу, PhD, главный специалист
Гянджинское отделение Национальной академии наук Азербайджана

Ключевые слова: Низами Гянджеви, Азербайджан, литература, Гянджа, этнография, философия.

В «Сокровищнице тайн» Низами намекает на коранический рассказ о сотворении человека (Адама) из глины, праха Всевышним и Всемогущим Аллахом (сура 38/70–85); в дву — стишиях, где упоминается антропоним (личное имя) Адам, содержится также намек на предание об изгнании его из рая за нарушение им запрета (сура 2/33–38); имя неоднократно участвует в качестве «талмих» (аллюзия):

آدم از آن دانه که شد هیضه دار
توبه شدش گلشکر خوشگوار
[4, 24]

Для Адама, который съел то зерно, заболел поносом
Раскаяние стало удобоваримым розовым
вареньем («голшекер хошгвар»). [1, 32–33]

В данном бейте содержится намек на предание: «Вдохнув в Адама жизнь, Аллах научил его именам всех вещей и этим возвысил его над ангелами, которым было приказано пасть перед человеком ниц. Ангел по имени Иблис отказался и был за это, низвергнут с небес на землю. Адам жил в небесном саду — раю вместе с сотворенной для него супругой. Они имели там все, чего только могли пожелать, но им, было, запрещено есть плоды с одного из райских деревьев. Иблис сумел проникнуть в райский сад и убедить Адама и его жену, что плоды этого дерева дадут им вечную жизнь и могущество. Соблазнившись, они нарушили запрет Аллаха, поели плодов, впервые ощутили свою наготу, которой застыдились, а затем были в наказание низвергнуты

на землю, где обречены, жить и трудиться они и их потомки» (К. 2,30 (28—38) 36; 7,10 (9—25) 34; 15:26—36; 17:61 (63;18:50) 48,20.115 (114—124)». [8, 13]

«Поэт, исходя из требований свойственного ему стиля, часть художественно-образительных средств создал на основе слов, выражений, стихов (аят) и идей, истекающих из священного Корана, из коранических изречений. Во всех поэмах Низами можно обнаружить эффективные формы таких поэтических средств как »талмих« (аллюзия), намек, »иктибас« (заимствование)» (перевод с азербайджанского языка) [9, 54—55]

Далее:

توبهٔ دل در چمنش بوی تست
گلشکرش خاکش کوی تست

Сердечное покаяние на лугу его (естество) — твой аромат,
А розовое варенье («голшекер-еш» — Г.В.) для него —
прах у твоей обители.

دل ز تو چون گلشکر توبه خورد
گلشکر از گلشکری توبه کرد
[4, 24]

Когда сердце вкусило твое розовое варенье раскаяния,

Розовое варенье отреклось (называться) розовым вареньем». [1, 32—33]

В данном отрывке, как видно, поэт, используя стилистическую фигуру «талмих», намекает на коранический рассказ о раскаянии (توبه) Адама. «В Коране сказано, что Бог создал тело из глины, а душу из огня. Все ангелы признали новое творение, один Эблис отказался и был изгнан из рая, где поселился Адам. В раю была создана Ева. Эблис из мести соблазнил первых людей, и они были сброшены на землю. Бог сжалился над раскаявшимся Адамом и послал архангела Гавриила научить его заповедям Божиим на том самом месте, где позднее был, воздвигнут храм в Мекке. Адам свято исполнял заповеди, за что через 2000 лет на горе Арарат вновь нашел свою жену. Адам похоронен на горе Абукаи, около Мекки...». [10, 162—163].

После раскаяния, согласно мусульманским теологическим воззрениям, Адам был признан пророком. Мастерски используя фигуру «талмих», Низами, образно выражает свои симпатии, т.е. ономастическая лексика служит раскрытию идейного содержания поэмы.

Одновременно сравнивая пророка Мухаммеда с пророком Адамом посредством поэтического средства «ташбих-е тафзил» (сравнение с предпочтением), превосходство отдает Мухаммеду.

В приведенных выше двустишиях, поэт образно намекает на грехи Адама и возносит пророка Мухаммеда, который является, по мнению Низами, «инсан-е камил», т.е. олицетворением совершенства.

Мастерски используя традиционную стилистическую фигуру «талмих», Низами, образно выражает свои мысли и личные симпатии, т.е. ономастическая лексика служит раскрытию идейного содержания поэмы.

С другой стороны, согласно наблюдениям над функционированием антропонимов (личных имен) пророков, эти лексические единицы в тексте поэмы выступают также элементом панегирики (восхваления).

Вторым из пророков, упомянутых в «Сокровищнице тайн», выступает Ибрагим Халил-уллах. Антропоним Ибрагим также является элементом восхваления. Так, например:

مهدهد براهیم چو رای او فتاد
نیم ره آمد دو سه جای او فتاد
[4, 25]

Когда Ибрахим решил (выиграть тот мяч), его паланкин.

Пройдя полпути, два-три раза свалился (с коня). [1, 33]

В данном бейте антропоним Ибрахим участвует в составе стилистической фигуры «талмих» и сравнения, а именно «ташбих-е тафзил» (сравнения с предпочтением). Предпочтение опять же отдается пророку Мухаммаду.

Ибрагим (Авраам) — прозван «Халил-ул-лах» («Друг Аллаха») — семитский пророк.

В Библии — родоначальник евреев, сын Тераха, родился в Уре (совр. Эль-Мукаяр), около 2320 г. до н.э. [7, с. 264–267].

В мусульманской богословской традиции Ибрагим Халил — предок бани-Исраила (израильян) и нечистокровных арабов, первый проповедник единобожия. В Коране [(сура 39 (118); 67 (60); 123 (74); сура 96 (124); 400, 368] подробно рассказывается о его борьбе с идолопоклонством, об откровении ему веры в единого Аллаха, о его бегстве в Палестину, о его «сухуфе» («свитки») — священных текстах, связанных с его именем.

«Ибрахим — коранический персонаж, пророк, первый проповедник единобожия, общий, арабов и евреев, библейский Авраам. Самое распространенное прозвище — Халил Аллах («друг Аллаха»), кроме того, его называют имам («глава общины», сиддик («правдивый»), ханиф («исповедующий единобожие»). В Коране есть термин миллат Ибрахим — «религия Ибрагима», имеющий в виду начальное единобожие и ислам. Упоминаются связанные с его именем священные тексты — сухуф («свитки») и китаб («писание») Ибрагима.

... Однажды Ибрагима посетили ангелы, направлявшиеся наказать нечестивых жителей города, где поселился Лут. Они предрекли, что его старая жена родит сына, несмотря на ее и его преклонный возраст. Ибрагим вместе со своим сыном Исма'илом отстроил ал-Ка'бу в Мекке. Как-то ему приснилось, что Аллах требует принести в жертву сына. Сам Ибрагим и его сын были готовы это совершить, но Аллах, испытав их, объявил жертву ненужной...

... Аллах всячески покровительствовал Ибрагиму и даровал ему потомство, в котором было несколько пророков.

...Ибрагим занимает особое место в религиозной истории человечества, как ее представляет Коран. Он был первым, кто учил людей истинной религии, единобожию. Он не был ни иудеем, ни христианином, но был ханифом и любимцем Аллаха. Именно его религию в чистом и правильном виде призван был возродить на земле Мухаммад. Ханифской религией мусульмане называют и религию Ибрагима, и ислам Мухаммада (см. Коран.2:124 118–140 /134,258/ 160, 160 (262; 3:67 /60, 95/ 89–97/ 91; 4:125 (124, 163) 161; 6, 74–84 (161) 162; 9:70 /71, 114) 115, 11:69 /72–76/ 78; 14:35 (38–40) 42; 15:51–60 и т.д. [8, 87–88].

И, согласно мусульманской богословской традиции, возводит Мухаммеда в ранг пророка, который превосходит своих предшественников по силе благочестия и добродетели.

В заключение следует подчеркнуть одну из особенностей индивидуального стиля Низами Гянджеви: посредством поэтической категории «талмих» (аллюзия), т.е. намекая на коранические сказания («кысса»), и в целом, опираясь на Коран, поэт добивается лаконичного и изящного выражения своих религиозных и философских мыслей.

Литература:

1. Низами Гянджеви. Сокровищница тайн. Филологический перевод с фарси проф. Рустама Алиева. Баку: Элм, 1983.
2. Араслы Н. Поэтика Низами. Баку: Элм, 2004.
3. А. Гаджиев. Ренессансный мир «Хамсе» Низами Гянджеви. Баку; Мутарджим, 2000.
4. کلّیات خمسہء حکیم نظامی گنجہ ای، مخزن الاسرار — Тегеран: 1988.
5. <http://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/> معجم المعانی الجامع معجم عربي عربي
6. Кулиева М. Введение в классическое арабо-мусульманское литературоведение. Баку, 2015.

7. Еврейская энциклопедия в 16-ти томах. С.-Петербург, Т.I, с. 264—267.
8. Ислам. Энциклопедический словарь. Москва: Наука, 1991.
9. Babayev X. V. Nizaminin «Xəmsə»sində Quran ayələri və Qissə motivləri. Bakı; Elm, 1999.
10. Энциклопедический словарь. Под редакцией профессора И. Е. Андреевского, издатели: Ф. А. Брокгауз (Лейпциг) и И. А. Ефрона (С.-Петербург), издан в 1890—1907 гг. в 86 томах. С.-Петербург: 1890, т. I.
11. Гасанов Э. Л. Erbe der Mirsä Schäfy Waseh als historisch-ethnographische quelle // Молодой ученый. — 2015. — № 12. — С. 660—663.
12. Литература. Справочные материалы. — Москва, 1988. — 297 с.
13. Тимофеев Л. И., Тураев С. В. Словарь литературоведческих терминов / Л. И. Тимофеев, С. В. Тураев // — Москва, 1994. — 218 с.

Unusual ways of giving information. Features of language

Нурутдинова Мадина Чориевна, преподаватель

Узбекский государственный университет мировых языков (г. Ташкент)

Journalism is the activity of gathering, assessing, creating, and presenting news and information. It is also the product of these activities.

Journalism can be distinguished from other activities and products by certain identifiable characteristics and practices. These elements not only separate journalism from other forms of communication, they are what make it indispensable to democratic societies. History reveals that the more democratic a society, the more news and information it tends to have.

Key words: story-telling, data-journalism, internet, NASA, Mendeleev

Журналистика — это искусство оперативной передачи и обработки информации. Новостной журналист отличается от остальных тем, что должен передавать информацию без искажений. Он — транслятор информации. Это не значит, что он просто повторяет то, что сообщают новостные агентства или очевидцы события. Скорее, он старается осветить одно и то же событие с нескольких точек зрения, давая читателю возможность самому сделать выводы.

Ключевые слова: повествование, истории, дата, журналистика, интернет, NASA, Менделеев

There is another fast developing genre of data-journalism — Story-telling. It means to tell a story. This genre of journalism came from art and psychology profession. In this genre you should describe your fully from beginning to the end. The majority of story-tellings is nearly always done in audio-visual way and widely spread in internet, TV. And now we should talk about story-telling more deeply. The first story-telling was used by the American politician Mike Turner [1].

He told about things that changed our history, and he also said «If we can change our lives we also can change yours». It means great changes and big discoveries; it may happen by unknown cases or something imperceptible can put oneself on record. For example you want to make an interesting article with the help of story-telling. To make your article interesting you should fill it with details and interesting information. By the words of NASA's lead consultant Larry Prusack «There are many reasons and causes of changing». Today's 21st century is a result of little steps that gave a huge impulse to progress.

The first story-telling school was opened in Russia's city Yekaterinburg on an international festival. Nowadays the biggest story-telling school is Mayerhold it is situated in Russia. There are many faculties like acting, directing, journalism and psychology. To make your article more effective you should write fully and exactly. You should use details that will attract attention, that's why you need to find something interesting. For example it is a well known fact that Julius Caesar wore bay leaves. Year after year kings of different countries wore these leaves as symbol of power. After that the gold bay leaved crown appeared. Little, but very important detail: leaves of bay. There are tasks of story-telling:

Describe your accident. When it had started from or what gave an impulse to make that accident happen.

1. The information must be shown in systemized process;
2. Using details and some interesting facts;
3. Try to attract the attention of audience.

Story-telling is widely used in tourism, describing historical events, and many other cases [6]. There is scheme of making story-telling.

1. Idea; making a well-known fact more attractive. Or changing the previous information to better one;
2. Hero. There must be some character that will make your article breath taking.
3. Project; If you decided to make this project all article must be written by you. You should write something that wasn't write before you.
4. Connection of elements; It means that all information must be connected by one topic. You cannot describe accident or a person by absent information.

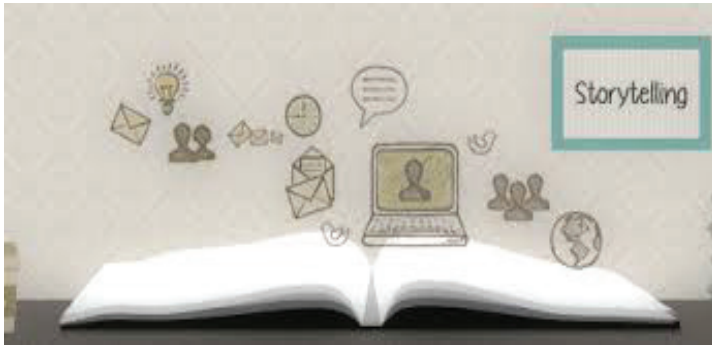


Fig. 1

Because you should remember about people’s trust. For example Newton’s law of gravitation little but main element is apple. Or if you chose the Mendeleev’s table the elements will be your main thing.

5. Events; Keep in mind. You should distinctly understand what about you are writing. Because all faked information became out of audience’s site.

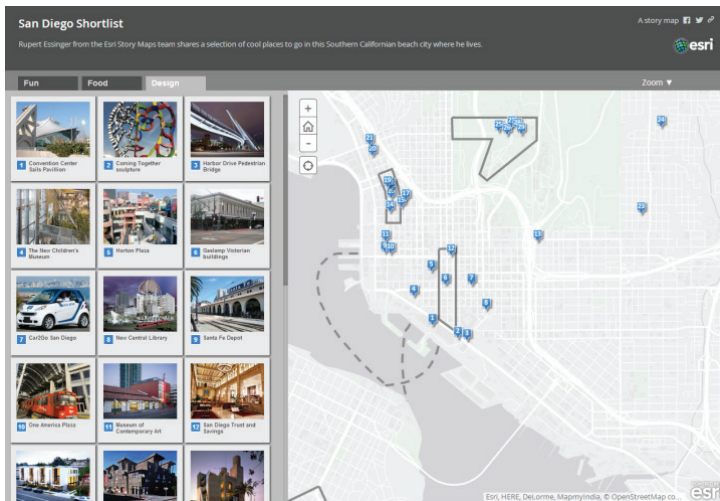


Fig. 2

Now we should talk about next genres of info-journalism story-maps. This genre is using to make the audience's acceptance more effective. You should use maps, audios, photos.

For example, you want to write about climate temperature or Eco balance, it is the best to use the story-maps. You can also add facts about ecology. If you want to show the previous condition of the world with its Eco balance and the nowadays situation with damaged ecology story-maps can help you again. There are many web-sites that can help you to make story-maps. You can use info maps to help yourself. This info map can show not only the information but also can show you the way. Don't forget to distinctly check your article and use many details to fill your item. It is not a problem if making maps a problem for you. Because we have already said about web-sites that can help you. So if you know what about you are writing, add some interesting details it means you are good story-maps user. There are levels of Story-maps:

1. Storylist List of happened accidents.
2. Story Up The beginning of the article. The headline.
3. Storytime The developing of accident..
4. Story back The exodus of article.

If you follow this recommendations your article will be logically made. The places where story-maps can be used (cafes, restaurants, house, buildings) also you should add the characters' names.

References:

1. Metthew Ricketson. Writing feature stories: How to research and write newspaper articles. Unvin 2014.
2. Вейлер К., Мауер Р.И. Сетевые СМИ — другая журналистика. Пер. С англ. // <http://www.mediasprug.ru/jour/theorie/>
3. Калмыков А.А., Коханова Л.А. Интернет-журналистика. Учебное пособие. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2005.
4. Путеводитель по саморегулированию сетевых СМИ. ОБСЕ, Вена, 2013.
5. <http://ru.wikipedia.org>
6. New methods of writing materials. USA/Nelly Kion/ www.nellykion.com
7. Журналистика в мире политики: Исследовательские подходы и практика участия / Ред. — сост. С. Г. Корконосенко. СПб., 2004.
8. Политические коммуникации: Учеб. пособие для студентов вузов / Под ред. А. И. Соловьева. — М.: Аспект Пресс, 2004.

Возвращение — встреча: очерк логики доступа к «последней мысли» Ф. Ницше

Петрин Иван Сергеевич, студент

Уральский федеральный университет имени первого Президента России

Б. Н. Ельцина (г. Екатеринбург)

Положим, что вечное возвращение — единственная существующая реальность, т.е. идея — уже так или иначе воплощенная, сумевшая, наконец, найти такой способ явления, в котором снимается метафизическое превосходство сверхчувственного над конкретно-чувственным множеством телесного мира. Положим также, что вечное возвращение теперь выступает не в качестве доктринальной установки и упорядоченной совокупности неких радикальных этических рекомендаций (являющихся таковыми лишь относительно «неподлинного» характера «старой» морали), но — в качестве несомненной данности, исходить из которой необходимо. Или иначе: в качестве того окружающего, что определяет современный характер вопрошания и направление рассмотрения и разрешения возникающих по мере движения в этой данности проблем. (Характер данности и реальности — «современности» или же актуальности — возвращения будет рассмотрен несколько ниже).

В таком случае нас в данной работе не будет интересовать подробное изложение идеи Ф. Ницше о вечном возвращении. Предметом нашего внимания не станет логика углубления, претендующая на реконструкцию истины возвращения, абсолютного значения данной идеи (от лица Ницше, изнутри его учения, системы). Путь углубления приводит к образованию конструкта экзистенциального состояния субъекта, который а priori является внешним возвращению, который не находится в ситуации возвращения, но вторгается в него, словно чужеродный и самостоятельный (самотождественный и независимый) элемент. В случае К. Ясперса, углубление достигает своей конечной точки в понимании возвращения как обретения субъектом свободы и спасительного единства с бытием [См.: 10, с. 491]. Как и К. Ясперс, К. Лёвит в возвращении видит лишь окончательный этап в движении к мудрости, итог всех человеческих стремлений: возвращение есть вершина системы, знаменующая окончательное преодоление нигилизма и избавление от всего, противного движению жизни [См.: 8, с. 19, 93]. Таким образом, логика углубления непременно есть логика завершения всякого углубления, логика конечной точки, логика успокоения и, в конечном счете, смерти (нигилизма).

Логике углубления мы противопоставим логику доступа, цель которой: обозначить «окраины» мысли Ницше о вечном возвращении (т.е. некоторые неучтенные в содержании элементы, неясно артикулированные моменты, изгнанные из системы, но составляющие основу для восприятия идеи) и принципиальную несоразмерность «окраин» пространству содержания. Логика доступа, по нашему мнению, воспроизводит ту «захваченность» возвращением, которой характеризуется современность; ту ситуацию, где каждое мгновение есть непосредственная близость возвращения, каждое событие есть событие вписанности в вечное возвращение. Логика доступа — это логика следа возвращения и превосходства этого следа над концепцией, над весомостью доктрины, над тем, что, собственно, и оставляет этот след. Следы в нашем случае являются пунктами реконструкции состояния, которое понимается как открытость возвращению (возможность «ощутить» его присутствие «на себе», стать «подопытным» в этом эксперименте). Парадоксальность данной логики в том, что мы уже знаем содержание идеи, и это уже является тем методологическим ходом, который позволяет нам возвращаться к следу, вновь и вновь непосредственно оказываться перед вечным возвращением. (Логика подхода к идее необходимо «копирует» логику содержания этой идеи, изначально встраивается в нее).

Таким образом, если логика углубления в конечном счете приводит к пониманию принципов завершения пути и установлению координат исполнения последней задачи, то логика доступа предполагает некий «порядок микроориентации», операцию масштабирования, утверждающую огромность каждого «здесь» и «вокруг», каждого шага и поворота головы, каждой вещи и каждого мгновения. Этот масштаб — результат отношения некоего целого идеи к ее «окраинам», на которых и располагается наблюдающий субъект (точнее: которые полагаются самим субъектом). Такими окраинами оказываются зоны переплетения проблем (внутреннего) опыта и письма.

Посылками, позволяющими рассматривать внутренний опыт в качестве генетической перспективы идеи вечного возвращения, являются следующие замечания. Они говорят о том событии, когда Ф. Ницше открылась истина вечного возвращения. Так, Ж. Делёз пишет: «появляется что-то новое, какая-то экзальтация, какой-то переизбыток сил... Это время самых возвышенных его состояний, связанных с чувством опасности. В августе 1881 года в Сильс-Мария во время прогулки вдоль озера Сильваплана на него нисходит ошеломительное откровение Вечного Возвращения» [5, с. 16]. Второе суждение еще более радикально в описании состояния Ницше: «придя к идее вечного воз-

вращения, он и впрямь оказался »по ту сторону человека и времени«, экста-тически исчезнув из самого себя» [8, с. 77]. Внутренний опыт Ницше в данном случае будет пониматься нами как первый рубеж, раскалывающий метафизику всякой конечной точки, всякого подлинного завершения. Говоря о «ницшеанском опыте», Батай приводит следующие фрагменты текстов Ницше: «“Видеть, как тонут трагические натуры и иметь силы смеяться над этим, несмотря на глубокое понимание, волнение и симпатию, которые при этом испытываешь, — это божественно»» [2, с. 233]. Исходя из точки зрения Ж. Батая, опыт Ницше — это опыт обожествления смеха (опыт экстатичности разлома, обозначающего границы сверхчувственного и телесного) в процессе проживания критического восприятия временного горизонта. Опыт Ницше проецирует фигуру такого субъекта, который »«переполнен собственным счастьем и ищет язык для выражения своего счастья: он хочет его раздаривать»» [2, с. 234], который заключается в стремлении сообщения. Иначе, принятие истины вечного возвращения оказывается необходимо сопряжено со смехом над его бессмысленностью, с обожествлением этой бесцельности, в результате чего возникает пресыщение, требующее раздаривания самого себя, открытости сообщению, требующее самоутраты, письма о себе и письма самого себя. Таким образом, обращение к идее »ницшевского опыта« позволяет выявить первичные структуры субъективности, функционирующие при становлении »последней мысли« Ницше: вечное возвращение фиксирует приоритет становящегося и беспредельно возвращающегося окружающего (приоритет вещи) над расщепляемым этим возвращением субъектом (распад в пользу фиксации, беспорядок множественного вместо порядка самотождественного).

Далее необходимо рассмотреть то, как опыт включается в письмо, т.е. то, как намеченные структуры субъективности переносятся из интимной сферы опыта в пространство дискурса, пространство концептуализации (всегда частичной и фрагментарной) и сообщения (передачи) этого опыта. Так, Ж. Деррида пишет о Ницше, как о том, кто »говорил о философии и жизни, науке и философии жизни под свои именем, от своего имени. <...> кто пустил здесь в ход свое имя — свои имена — и свои биографии» [7, с. 51]. Ницше, что подчеркивает Деррида, придавал особую важность вопросу самоидентификации в письме («я считаю необходимым сказать, кто я»). «Сказать, кто я», чтобы оставить себя в письме как «указатель» на возможное местоположение опыта, как «путеводитель» имени в «лабиринте уха» [7, с. 60]. В той же работе Деррида обращает внимание на взаимозависимость темпорального горизонта и субъективности внутри ницшевского письма (напомним, что та же

взаимосвязь внутри работы опыта, раскрытая Батаем, была обозначена нами выше). Деррида пишет, что свою жизнь Ницше «...пересказывает себе, он является первым... адресатом повествования. Прямо в тексте. И так как «я» этого рассказа адресует, предназначает себя только в кредит вечному возвращению, оно не существует, оно не подписывает, оно не достигается до рассказа как вечного возвращения. До тех пор, до настоящего, я, живой, быть может, — один предрассудок. Подписывает — или скрепляет — вечное возвращение. Таким образом, вы не можете помыслить имя или имена Фридриха Ницше, вы не можете их услышать до момента повторного утверждения гимна, до обручения кольцом вечного возвращения» [7, с. 63]. Следуя Деррида, можно заключить, что письмо Ницше — это конструкция настоящего момента, осуществление принципа вечного возвращения (в котором особое значение приобретает именно «сгусток» настоящего мгновения); что мы, собственно говоря, и не можем услышать того, что же говорит нам Ницше — мы можем услышать либо самого Ницше, либо приобщиться к процессам «слышания», к структурам его уха, стать его слухом и слышать вслед за ним; что Ницше перестает учить в момент проговаривания мысли о возвращении — он лишь находит форму сообщения своего опыта, сообщения самого себя, способ вычерчивания пути следования за собой, в «лабиринты уха». Таким образом, начатое в разметке структур субъективности (относительно понятия внутреннего опыта) утверждение приоритета множественности над всяким наблюдающим «я» завершается в рассмотрении вопроса письма. Письмо производит конвертацию опыта в топологический знак («указатель» всякого реального следования, по-мещению восприятия), обустроивает пространство возвращения как такое пространство, где больше невозможна никакая передача (информации, знания, порядка обязательных действий), перестраивающая и подстраивающая ради субъекта структуры реальности. Но как такое пространство, где возможна лишь преподнесение себя, лишь встреча.

Обозначив некое пространство возвращения и положение субъекта внутри него, необходимо далее подойти к разработке структур субъективности относительно понятий истины и встречи (реального соприкосновения с вечным возвращением всех вещей, события, имевшего место в действительности). Для такого подхода следует предпринять рассмотрение, выявляющее общие для возвращения онтологические положения, внутри которых находится искомое отношение. Возвращение выздоравливающего Заратустры — это возвращение избирательное, и вслед за Делёзом можно судить, что механизм отбора внутри него работает на устранение Того же Самого. Делёз говорит о том, что «вечное

возвращение не предполагает Того же Самого и Подобного. Наоборот, единственное То же Самое, которое оно устанавливает, — это То же Самое того, что различно; а единственное сходство — сходство бесподобного» [3, с. 344]. Онтология Ницше в общем виде представляет собой мнимость (или след) определенности, утверждающей только становящееся и случайное. Возвращение «высказывается только о различном и о различающем» [6, с. 115], оно «есть целое, но целое, утверждающееся в одном-единственном моменте» [6, с. 160]. Следовательно, можно небезосновательно говорить об утверждении множественного характера онтологии, выстраиваемой Ницше в учении о вечном возвращении, о мгновении как единственном горизонте определенности сущего, о введении Ницше в условиях отсутствия всякой подлинности идей случайности и бессознательности в качестве импульсионных двигателей изменчивости («танца») всякой мысли. Истина же вечного возвращения может быть понята как истина исцеления — вечный союз Диониса и Ариадны. Это исцеление — исцеление к жизни — представляет собой волю к вечному блужданию внутри «уха-лабиринта» [4, с. 182] Диониса, где уже неотличимы разносящийся гул утверждения Ариадны и экстатическое напряжение вслушивающегося (в самое себя) Диониса. Следовательно, за этим исцелением ничего не следует, оно не преследует никакой цели и никакого подлинного здоровья: Ариадна выбирает Диониса, их встреча — бросок игральной кости, случай утверждения. Их встреча есть случайность всякой радости, всякого здоровья, всякого бытия.

Понятие встречи может быть рассмотрено сквозь логику «этики истин» А. Бадью, который очень близок в своих теоретических исканиях к «этике» возвращения. (Стоит заметить, что «этика истин» совпадает с идеями Ницше в основополагающем пункте «исцеления» от нигилистической болезни. Однако, как справедливо пишет Бадью, всякая «этика нигилистична» [1, с. 56]. Следовательно, ни «этика истин», ни этика возвращения не являются в полном смысле «этиками», т.к. преодолевают любые формы нигилизма.) Можно сказать, что Бадью выписывает взаиморасположение субъекта и истины только внутри события, отличного от множественно-бытия. Событие представляет собой область незнаемого; «события суть неприводимые единичности, в рамках ситуации они «вне закона». <...> Субъекты, которые являются локальными случайностями процесса истины («точки истины»), суть частные, ни с чем не сопоставимые индукции» [1, с. 68]. Субъект, включенный в «субъекта истины», возникшего в процессе проникновения истины в событие, по Бадью, исключается из сферы возможной коммуникации (напомним о пункте исчезновения всякого пространства передачи): «коммуникация приспособлена

единственно к мнениям... Для всего, что касается истин, требуется, чтобы имело место встреча. <...> Одним словом, этика истины совершенно противоположна «этике коммуникации». Она есть этика реального...» [1, с. 78]. В итоге формируется следующий постулат: «“Никогда не забывай то, с чем ты повстречался”» [1, с. 79]. Такое положение вещей позволяет говорить нам о предельной имманентности тезисов «этики истин» структурам возвращения. О том, что искомая реальность вечного возвращения Ницше воспроизводится в движении (означающем разрыв) от отдельного и целостного (самотождественного) субъекта к таким структурам субъективности, которые знаменуют преодоление коммуникативного (внешнего и независимого пространства передачи), которые расслаиваются сингулярностью события истины и непосредственностью встречи. Иначе говоря, мы можем сопоставить пространство истины (события, которое пронизывается процессом истины) и топологические (тесно связанные с темпоральными) свойства возвращения, предполагающего «момент огромности» каждого настоящего мгновения.

Современность, как пишет Делёз, может быть прочитана как «упразднение как мира сущностей, так и мира явлений» [3, с. 328]. Такое упразднение свидетельствует о том, что иерархический порядок невольного смещения уникальности и единичности (телесности) сущего в область главенства сверхчувственного (Идеи) сменяется беспорядком активности и репродукции симулякров; миром «кочующих распределений и торжествующей анархии. Отнюдь не будучи каким-то новым основанием, он поглощает все основания, вызывая всеобщий крах, — но крах как радостное и позитивное событие, как некую без-основность» [3, с. 341]. Сила симулякра преобразует (выворачивает, возвращает) глубину в поверхность, скрытость неподлинного — в открытость беспредельного становления, неизменную идеальность — в мимолетный эффект и случайность. «Властью симулякров определяется современность» [3, с. 345]. Современность — реальность возвращения: встречи с вещами, над которыми «стоит небо-случай, небо-невинность, небо-нечаянность, небо-дерзновение» [9, с. 171]. Та реальность, где возвращение-встреча суть глубина всякой поверхности, суть точка на поверхности — являющаяся самым запутанным из существующих лабиринтов.

Прочтение идеи вечного возвращения через вкратце размеченную логику доступа, таким образом, приводит к пониманию реальности возвращения для реконструированного «окраинами» субъекта, позволяет «расположиться» ему внутри возвращения в качестве «подопытного», а не внешнего и чужеродного наблюдателя. Подобное прочтение дает возможность иначе взглянуть на

структуры возвращения — не как на умозрительную область и метафизическую конструкцию, но как на событие единичной встречи.

Литература:

1. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла. — СПб.: Machina, 2012. — 126 с.
2. Батай Ж. О Ницше. — М.: Культурная революция, 2010. — 336 с.
3. Делёз Ж. Логика смысла. — М.: Академический Проект, 2011. — 472 с.
4. Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. — СПб.: «Алетейя», 1999. — 190 с.
5. Делёз Ж. Ницше. — СПб.: Machina, 2010. — 172 с.
6. Делёз Ж. Ницше и философия. — М.: «Ad Marginem», 2003. — 392 с.
7. Деррида Ж. Ухобиографии: Учение Ницше и политика имени собственного. — СПб.: Machina, 2012. — 116 с.
8. Лёвит К. Ницшевская философия вечного возвращения того же / Пер. с нем. В. Бакусева. — М.: Культурная революция, 2016. — 336 с.
9. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и не для кого. — М.: Культурная революция, 2007. — 432 с.
10. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. — СПб.: «Владимир Даль», 2003. — 629 с.

ОБЩЕФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

Смысл свободы как высшей ценности в философии Н.А. Бердяева

Лобанова Юлия Олеговна

Белорусский государственный университет

На протяжении всей истории человечество так или иначе стремилось к свободе. Создавались и разрушались цивилизации, свершались революции, происходил нескончаемый поиск смысла и пути. В XXI веке о свободе говорят не только философы и ученые, но и многие политики, СМИ, обычные граждане. Теперь свободу считают неотъемлемым правом личности, а также условием счастья. От высокодуховной позиции свобода перешла в ранг спекуляций и рекламных трюков.

Однако что же такое свобода? Свобода от или свобода для? С точки зрения личности или общества? Внутренняя или внешняя? Диапазон понимания этой категории чрезвычайно широк. Свобода в первую очередь трактуется как возможность проявления субъектом своей воли [1]. В новой философской энциклопедии свобода есть состояние субъекта, в котором он является определяющей причиной своих действий [2].

Будучи одним из центральных предметов размышлений философов различных школ и эпох (древние греки, Кант, Гегель, Шопенгауэр, Ницше, Сартр, Ясперс, Фромм) это понятие прошло долгий путь: от полного отрицания самой возможности свободного выбора до обоснования «бегства от свободы» в условиях современной цивилизации.

Наиболее полно в истории русской философской мысли теорию свободы сформулировал Бердяев. Разделяя идеалистическое видение мира, Бердяев говорил, что свобода для него первичнее бытия. «Своеобразие моего философского типа, прежде всего, в том, что я положил в основание философии не бытие, а свободу» [3].

Философия свободы в его понимании — это философия свободных, в противоположность философии, исходящей из необходимости. Свободу нельзя ни из чего вывести, в ней можно лишь изначально пребывать.

Из этой свободы Бог и создает человека — свободное существо. Тем не менее, свобода, по его мнению, не была сотворена Богом. Бог есть дух, но он не всецело управляет миром.

Бердяев выделял три вида свободы:

1. Первичная или иррациональная (также произвольность). Она безосновна и коренится в «ничто», ее источник — хаос. Но это не пустота, это первичный принцип, предшествующий Богу и миру. Эта иррациональная бездна лежит глубже самого бытия. Само понятие «безосновной бездны» Бердяев перенял у немецкого философа-мистика XVII века Я. Бёме, на которого впоследствии ссылался в своих работах. Эта «бездна» не есть ни свет, ни тьма, ни добро, ни зло. Бердяев полагал, что «трудно примирить существование всемогущего и всеблагого Бога со злом и страданиями мира» [4]. Свобода не создана Богом, он сам из нее рождается и из этой же свободы, из «ничто», которое потенциально содержит в себе все, он творит мир. В отличие от Бёме, Бердяев считает, что свобода вне Бога. Поэтому у Бога нет власти над свободой. Бог лишь присутствует в ней и действует через нее. Стало быть действия какого-либо существа, обладающего свободной волей, не может предвидеть даже Бог, поскольку эти действия всецело свободны.

2. Рациональная свобода. Это исполнение морального долга. Но так как сама обязательность добродетели есть подчинение, рациональная свобода в конечном итоге ведет к рабству.

3. Свобода, проникнутая любовью к Богу. Эта свобода есть любовь. И совершенствование человека возможно только путем восхождения к такой свободе. Только такая свобода суть настоящая. И только духовная жизни и любовь являются достойным способом существования.

Однако этот путь к свободе труден, а сама свобода есть тяжелое бремя. Свобода в глубоком своем смысле не есть право, а есть долг, не то, что требует человек, а то, что требуется от человека, чтобы он стал вполне человеком. Свобода совсем не означает легкую жизнь, свобода есть трудная жизнь, требующая героических усилий [5].

Кроме того, человек не всегда осознает собственную свободу. Освободившись от строгих догматов религии он погружается в несвободу от постулатов науки, техники, политики и других людей.

По Бердяеву, историю определяют три силы: Бог, судьба и человеческая свобода. Считая свободу иррациональной по своей природе, Бердяев утверждал, что она может вести как к добру, так и к злу. Таким образом, зло — это свобода, которая оборачивается против самой себя, это порабощение человека искусственными идолами, будь то наука, религия или искусство. В результате чего зарождаются отношения повелевания и подчинения, из которых и возникла человеческая история, вся суть которой в борьбе добра против иррациональной свободы: в период господства последней реальность начинает возвращаться к первоначальному хаосу, люди утрачивают веру и наступает процесс распада.

Все организованное и организующееся враждебно свободе. Свобода есть независимость, которая определяется личности изнутри, свобода есть творческая сила, отнюдь не выбор между поставленными перед человеком добром и злом, а созидание добра и зла.

Бердяев сторонник ценностей индивидуализма. Он рассматривает человека как неповторимую личность, для которой свобода является высшей ценностью. Через эту свободу и возможность свободного творчества личность творит новый мир. Свобода неразрывно связана с творчеством. Тайна творчества есть тайна свободы.

Человек стремится выйти из рабства в свободу, из вражды мира в космическую любовь. Преодолеть этот путь человек способен благодаря творчеству, способностью к которому он одарен, поскольку природа человека есть образ и подобие Бога-Творца. Творчество — это откровение «Я» Богу и миру и в нем оправдание человека.

Самым ценным во всей своей жизни Бердяев считал именно борьбу за свободу. А также акт созидания как истинное проявление подлинной свободы.

В конечном итоге вопрос, заданный Шекспиром в начале XVII столетия, есть вопрос свободы. Быть или не быть каждый решает сам.

Литература:

1. Ожегов с. И., Шведова Н. Ю. Толковый словарь русского языка. — М.: ИТИ Технологии, 2006. — 944 с.
2. Новая философская энциклопедия. — М.: Мысль, 2000. — Т. 1—4. — 2659 с.
3. Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М.: Книга, 1991. — 448 с.
4. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М. 1989. — 608 с.
5. Бердяев Н. А. О двусмысленности свободы // Мосты. — № 12. — 1966.

Генезис онтологического пространства искусственной мифологии (на примере вселенной игры Warhammer 40.000)

Петев Николай Иванович, кандидат философских наук, старший преподаватель Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых

В каждом акте творчества можно найти то, что отличает одного творца от другого, то, что делает одно произведение отличным от другого, или одну картину от другой. Это есть эманация внутреннего ментального, эмоционального и психологического состояния, обретающего какую-либо материальную форму. Несомненно, что подобное может происходить не только с индивидуальными, но и с общими установками, свойственными любому индивидууму. Естественно, что виды подобных репрезентаций будут различны, однако внутреннее содержание будет идентичным. К таким всеобщим установкам можно отнести и религиозно-мифологическую.

Ключевые слова: философия видеоигр, мифология, онтология, Warhammer, генезис

The Genesis of the ontological environment of the artificial mythology (for example, the universe of the game Warhammer 40.000)

Petev N. I.

In every act of creativity you can find something that distinguishes one Creator from another, what makes one product different from another, or one painting from another. It is an emanation from the internal mental, emotional and psychological state, to take any material form. There is no doubt that this can occur not only individually, but also to the common, inherent in any individual. Naturally, such representations will be different, but the inner content will be identical. Such General attitudes can be attributed to religious and mythological.

Key words: Game studies, mythology, ontology, Warhammer, Genesis.

Миф рассматривается исследователями с различных точек зрения: как социальный, психологический, религиозный, этический, лингвистический фе-

номены, и даже выдвигаются гипотезы о том, что миф может являться частью генома человека [см. 5, с. 15]. Репрезентации данного вида имеют различные формы, а их проявление может быть инициировано не только в сфере религиозного (особенно через религиозный опыт), но и искусственно в иных сферах. Ярким примером служит сфера киноиндустрии, комиксов и видеоигр.

В данной работе мы рассмотрим онтологическую архитектуру вселенной Warhammer 40.000 (в том числе Down of war) (далее Вселенная) в рамках парадигмы религиозно-философского анализа. По своим качествам и свойствам онтология Вселенной аналогична мифологии. Дело в том, что космогония и космология мироздания хаотична и размыта, наполнена недосказанностью, но вместе с тем благодаря своим качествам способствует раскрытию новых сюжетов и событий, которые гармонично вписываются в общую архитектуру. К. Кереньи отмечает, что мифология есть движение определённого содержания (материала, который составляет её субстрат): «это нечто застывшее и мобильное, субстанциональное и всё же не статичное, способное к трансформации» [21, с. 13].

Прежде чем перейти непосредственно к анализу космогонии и космологии необходимо дать общее описание Вселенной. Историю Вселенной по своему внутреннему содержанию можно назвать мифологией, так как она обладает некой чрезмерной энергетикой, что выражено в концепции Имматиума или Варпа, который является бытийной ее частью. Именно Варп есть некая хаотичная часть истории Warhammer и одновременно катализатор многих событий. Благодаря этому элементу вся система эластична и всеобъемлюща, что не ограничивает содержание всей истории. Р. Барт отмечает, рассматривая мифологию с точки зрения языка, на особенность соотношения формы, понятия и значения в мифе: чем количественно беднее форма (имеющая разряженный смысл), тем богаче (количественно) понятие, и, наоборот; в то время как отношение понятия к значению (смыслу) — деформация, а отношение формы к значению — через первое отстраняется последнее [см. 3, с. 278–282]. Такая особенность присуща и истории Вселенной, ярким примером этого является дефиниция Варпа (Имматиума): чем большая чёткость и объёмность вкладываются в определение и понятия, тем более ограничивается его форма, а соответственно происходит смысловая девальвация и деформация внутреннего содержания этого феномена в рамках Вселенной.

Следующее, что необходимо отметить, это то, что история Вселенной является вневременным и внепространственным феноменом, хотя и имеет некое смутное временное и локальное пространство, но лишь условное. С одной сто-

роны, какие либо ограниченные временные и пространственные критерии ставили бы историю Warhammer в определенные рамки, тем самым отнимая у неё особую специфику, которая привлекает индивидуума, с другой стороны — условные границы есть та необходимость, которая обеспечивает «не оторванность» индивида от неё.

Вся история Вселенной делится на два периода: метаисторический и исторический. В систематизированной мифологии это непосредственно сама мифология и героические эпосы (героические мифы) (см. примечание № 1). Исторический период начинается с активности людей в общей структуре бытия (см. примечание № 2), когда они становятся своеобразными архитекторами Вселенной.

Определённая хаотичность истории Warhammer заключается в симбионте абстрактных религиозных учений и футуристическо-фантастических представлений о развитии науки и техники. Несомненно, что это преследует определённые цели. А. Ф. Лосев отмечает, что «миф всегда синтетически жизнен и состоит из живых личностей, судьба которых освещена эмоционально и интимно ощутительно; наука всегда превращает жизнь в формулу, давая вместо живых личностей их отвлечённые схемы и формулы...» [9, с. 29]. Он противопоставляет мифологию и науку, указывая, что они нетождественны, однако наука сопровождается мифологией, а первая берёт материал у первой [см. 9, с. 29]. Хотя существуют и иные мнения, указывающие на прямое взаимоотношение мифологии и науки — наука берёт начало из мифа, он её предок [см. 5, с. 14]. Специфика Вселенной состоит в том, что научный и мифологический компоненты не только не противостоят друг другу, а наоборот взаимопроникают друг в друга. Проникновение не имманентно, оно есть непосредственный синтез этих сфер в нечто единое и целое. А. Ф. Лосев усматривает мифологичность науки в её отвлечённой, никуда не применимой части, но не в самой науке [см. 9, с. 32—33]. Естественно, что футуристические и фантастические концепты истории Вселенной не имеют практического применения, что и позволяет им синтезироваться с мифологической её частью в единое целое. Можно отметить несколько значительных моментов в данном феномене. Во-первых, мифологичность научного компонента оправдывается абстрактностью временной и пространственной локализации событий, при этом, полностью не отрывая от реальности. Во-вторых, религиозно-мифологический компонент, благодаря синтезу с наукой, имеет, условно, реальное проявление во Вселенной. Всё это позволяет гармонично соединиться как с религиозными, так и научными знаниями современного человека.

Следующая особенность вселенной Warhammer заключается в противоборстве двух религиозных систем, в частности политеизма и монотеизма. В целом, для онтологии Вселенной генезис связан именно с политеистическим концептом. Монотеистический компонент присущ только человеческому миру, и связан он именно с моментом вселенского процесса, когда люди становятся активными деятелями (см. примечание № 3).

Ещё одна особенность — это относительность этической дефиниции. Дело в том, что если рассмотреть особенности нравственного поведения и отношения, то нет чёткого антагонистического противопоставления добра и зла, справедливости и несправедливости и т.д. Скорее для истории вселенной Warhammer свойственно разделение на «своих» и «чужих» с точки зрения конкретной группы (расы). А. П. Скрипник, рассматривая архаические общества (родоплеменной строй), отмечает, что ценностный статус имели только «свои», и то при условии полезности для общества [см. 14, с. 23]. Именно поэтому в рамках истории Вселенной невозможно дать чёткую дефиницию, что или кто репрезентует собой зло, а что или кто — добро. Боги Хаоса не являются абсолютным злом в чистом виде, так же как и «Империи» (мир человеческий) не является символом чистого добра. Например, согласно Дж. Муру добро является чем-то самим по себе очевидным [см. 12, с. 234] и простым суждением мышления и не подвергается дефиниции [см. 12, с. 62–64]. Лосский О. Н. отмечает, что понять, что такое зло можно через его соотношение с добром, и граница между ними познаётся интуитивно [см. 10, с. 344]. Существует и множество других точек зрения на соотношение добра и зла. Все они предполагают определённые критерии, по которым они определяются в зависимости от философской или религиозной системы ценностей. В рамках истории Вселенной этих критериев нет, они возникают лишь, когда все события рассматриваются с той или иной точки зрения. Например, через призму мироотношений Империи или сторонников Хаоса и т.д. Это и порождает субъективное деление на «свои» и «чужие», это есть субъективная мораль. Хотя в общей онтологии возникают события, которые заставляют руководствоваться принципом «ценность целого больше, чем ценность части» [12, с. 165], в этом есть отражение латентных принципов всеобщей морали. Также существуют персоналии, которые скорее руководствуются высшими абсолютными ценностями и персонифицируют процесс духовного роста и очищения.

История человечества в игре начинается намного позднее, чем создаётся Вселенная и происходят первые онтологически важные события. Отметим, что создатели Warhammer за летоисчисление взяли реальное астрономиче-

ское время планеты Земля. Согласно истории человечества, первые упоминания о человеке датируются эпохой Древнего Египта, есть также упоминание о Древнем Риме. В истории Вселенной периодам до появления Императора внимание не уделяется. Нет чёткого описания генезиса и последующего развития бытия, хотя, несомненно, это имеет немаловажное значение для понимания общей онтологии Warhammer как специфической мифологической системы.

Итак, всё бытие состоит из двух основных элементов: материальный мир (материум) и Варп (Имматериум). Особый интерес представляет собой именно Варп. Дело в том, что это поток переменчивой и нестабильной энергии. «Варп не имеет определённой формы, его энергии находятся в постоянном беспорядочном движении и легко подвержены различным возмущениям» [15]. Постоянно ускоряется и замедляется естественное течение времени, растягивая его до бесконечности, создавая форму стазиса. Варп по своим характеристикам напоминает Сид древних кельтов: время не властно над обитателями Сиды, века в нём кажутся годом [см. 20, с. 90–91]. Варп — это нематериальная сфера, мир душ и духов, а также иных существ. Эмоционально-волевой тон каждого существа оставляет отпечаток на Имматериуме: некоторые сильные мысли, поступки, чувства, эмоции способны порождать новых существ в нём. Существа Варпа стремятся проникнуть в материальный мир, дабы поглотить индивидуума, чтобы восстановить свои силы. Наиболее сильные становятся богами, а наисильнейшие — Боги Хаоса. В целом Варп используется различными существами для перемещения по Вселенной, что является очень опасным и даже смертельным.

Соотношение Материума и Имматериума является важнейшим вопросом онтологии Вселенной. Официально указаны следующие их соотношения [15]:

1. Имматериум не является хаотическим по своей природе, но сделан таким войной в материальном мире и воздействием хаоса
2. Варп возник в тот же миг, что и материальная вселенная, и эти два пространства неразрывно связаны между собой с самого своего возникновения.
3. Варп и реальный космос — две взаимосвязанные параллельные вселенные.
4. Варп крайне враждебен существам из материального мира, там обитают собственные формы жизни, которые стараются проникнуть в реальность и поглотить существа Материума.
5. Если бы живые существа не получили доступ к Варпу, то эти два измерения были бы полностью отделены друг от друга.

Рассмотрим соотношение этих двух начал с двух позиций, которые смогли бы отразить данное взаимоотношение — монизм и дуализм. Дуализм, в частности онтологический, предполагает наличие двух равноправных, гетерогенных и несводимых друг к другу начал универсума (духовного и материального) [см. 11, с. 701]. В данном случае справедливы второе и четвёртое положения, указанные выше. Однако остальные будут исключать возможность дуалистического начала.

Во-первых, ввиду гетерогенности и неизменности внутренней структуры согласно дуализму невозможно взаимное влияние на архитектонику двух начал друг на друга. Однако первое положение противоречит этому. Яркими примерами являются устроенные участки Варпа (т.е. изменение структуры Имматериума, его структуризация), а также возникновение различных существ под влиянием материального мира (см. примечание № 4). Кроме того, Варп также проникает и меняет (искажает) реальность: Варп-прорывы (прорыв Имматериума в реальный мир, «Око Ужаса»), искажение физической формы живых существ (например, людей под воздействием Хаоса).

Во-вторых, древнейшие расы «Древние» и К'Тан, которые считаются богами, обладали неоднозначной природой. Форма К'Тан нематериальна, как некая чистая энергия. Но они имели свою условную эманацию (эфирную) в материальном мире (питались энергией звёзд и живыми душами) [17]. Обрели материальную телесность лишь при встрече с расой Некронтиров. По своим качествам они больше напоминают существ Имматериума, чем материального мира. Воевали с «Древними». Природа «Древние» также описана абстрактно. Сюжет о творении расы Эльдар указывает, что «Древние» могли пребывать как в Варпе, так и в материальном мире [16].

В-третьих, несмотря на качественные характеристики Варпа, которые на первый взгляд наделяют его свойствами зла [см. 13, с. 154], он не представляет собой некое абсолютное зло, в частности зло метафизическое. И если бы было наоборот, то это противоречило бы вышеуказанному первому пункту. Зло не обладает структурностью, оно проникает и деформирует, а потом полностью разрушает структуру объекта. Варп же, несмотря на то, что его олицетворяют с силами Хаоса, имеет в себе относительную структуру, которая представлена в определённых областях, чьими хозяевами являются Боги Хаоса (см. примечание № 5). А учитывая концепцию о постоянном взаимоотношении (пункты № 2 и № 3) и первоначальной их раздельности (пункт 1), невозможно говорить о некой радикальной антагонистичности, как например, добро и зло. Несомненно, что пункт № 2 указывает на дуализм, однако вышесказанное ставит

эту гипотезу под сомнение, именно поэтому их одновременность появления чисто условна.

Далее исследуем соотношение Материума и Имматериума в рамках монизма. Этот вопрос условно рассмотрим через призму соотношения понятий формы, которая представлена в онтологии Вселенной Имматериумом (Варпом), и материи — представлена Материумом (материальным миром). Форму можно представить в данном случае как: 1. Некая энергия, энергия, энтелехия и некое внутреннее начало, приводящее к началу [см. 1, с. 146; 150; 173–174]; 2. Как некая сущность (если сравнивать её с формой), содержание знаний о сущем, что есть единство знаний о форме и материи. Первое имеет своё отражение в качествах и свойствах Имматериума, как метафизических, так и физических. Второе — скорее метафизическое, некий субстрат синергетического процесса творения (космогонии). Материум это материальная составляющая мироздания, которая имеет свои естественные законы.

Предположим, что материя первична и является причиной формы. Это возможно вследствие гипотезы о том, что Имматериум есть продукт эмоционально-интеллектуальной деятельности разумных существ. Однако, до появления живых разумных существ в Материуме, Варп был статичен и латентен согласно пункту № 1, то есть он существовал до их появления. Поэтому Варп не мог быть следствием мыслей, желаний, поступков и эмоций материального. Иными словами, генезис Имматериума лежит вне сферы Материума, однако, ввиду их связанности (пункты № 2, № 3, № 5), имеет место взаимовлияние в дальнейшем онтологическом процессе. В данном случае актуально высказывание Аристотеля, что «форма, хотя она также »из« материи, но »из« материи, свойственной форме» [1, с. 174]. Однако материя формы свойственна только форме, но не есть материя как материя материального мира. Именно по этой причине Варп есть некая чистая энергия, деятельная и активная, иногда естественно чрезмерно активная, даже хаотичная. С другой стороны, если рассматривать данную идею с точки зрения естественного пантеизма, предположив, что все отличительные особенности Варпа и Материума, а также их взаимоотношение есть просто различные качества материального мира (природы), тогда данное предположение может быть верно. Иными словами, Имматериум лишь по иному структурированный Материум (менее систематичный).

Теперь рассмотрим предположение, что форма первична, и она творит материю. Варп первичен (выступает как некая метафизическая первичная субстанция), из него, ввиду определённых внутренних процессов (возмущения, внутренние естественных процессов и т.д.) выделяется материальный мир, ко-

торый далее развивается по своим собственным законам. Варп снова становится статичным. Далее, лишь последующая активность Материума пробуждает в нём активность, по причине имманентной связанности, но не слияния. Рассмотрим три позиции, которыми может быть обоснована данная точка зрения:

1. Естественная синергетичность;
2. Идеалистическая синергетичность;
3. Идеалистический (мистический) пантеизм.

Первая позиция заключается в том, что Варп существует первоначально и единственно. Затем вследствие синергетических (см. примечание № 6) процессов внутри Имматиума, акцидентно возникает материальный мир. Отметим, что «под самоорганизацией в синергетике понимаются процессы возникновения макроскопически упорядоченных пространственно-временных структур в сложных нелинейных системах, находящихся в далеких от равновесия состояниях, вблизи особых критических точек — точек бифуркации, в окрестности которых поведение системы становится неустойчивым» [2, с. 546]. Ввиду незначительных воздействий в этих точках возникает переход состояния от хаотичного к упорядоченному, т.е. к системе. Ярким примером подобного служит мнение Р. Генона о том, что хаос может быть первичной субстанцией, а порядок и системность — его структурированное состояние [см. 6, с. 399—400]. Материум в таком случае является структурированной частью Имматиума. Естественная синергетика отличается от материалистической синергетики тем, первая предполагает трансформацию, при которой внутреннее содержание элементов различно, но исток материи в нематериальном.

Вторая позиция — идеалистическая синергетичность. Данная концепция предполагает то, что Варп имеет в своём содержании идеи о всевозможных феноменах, явлениях и предметах, во всей своей бесконечности, всего бытия. Благодаря синергетическим процессам, которые есть следствие и суть своеобразного абстрактного провиденциализма (некого внутреннего закона), возникает Материум. Идеи существуют как потенция (энтелехия), их реализация случайна и не подчинена какой-либо структуре. Материальный мир создаётся со своими естественными законами в соответствие с идеей первоначала (Имматериума), которые реализуются в первом уже структурировано. После процесса креационизма, материальный мир развивается по своим законам, а Варп возвращается в первичное, латентное состояние. Варп и материальный мир имманентны друг другу, но взаимопроницающи (см. примечание № 7), что иногда способствует проникновению элементов из одной сферы в другую (од-

нако лишь на время). Их взаимопроникновение минимально и незначительно до тех пор, пока не появляются разумные существа, и пока они не обретают определённые технологии (пункты № 1 и № 5), тогда частота и интенсивность увеличивается.

Всё материальное порождено Варпом, и поглощается им (см. примечание № 8). Это очень похоже на концепцию «дао» в даосизме. Дао есть исток всех вещей и их свойств и качеств [см. 19, с. 123; 136–137], когда вещь обретает своего наивысшего пика реализации, она переходит в противоположное состояние [см. 19, с. 120]. То есть определённые метаморфозы предполагают переход от одного состояния в другое. Хотя это и может выглядеть как антагонистические взаимоотношения Материума и Имматериума. Но в данном случае необходимо понимать подобный процесс как переход из одного состояния в другое. В такой ситуации Варп условно даёт жизнь, а потом её забирает, однако это есть его естественный закон.

Особое место в такой системе занимают разумные существа, в том числе человек. У таких индивидуумов существует особая связь с Имматериумом, что позволяет использовать его для определённых целей (см. примечание № 9). Кроме того, многие желания, эмоции и поступки таких существ способны породить новых обитателей Варпа. Феномен материализации мысли является феноменом, распространённым в религиозной сфере. Ярким примером является тульпа. В тибетском буддизме это существо, которое является продуктом мысленного сосредоточения и концентрации индивида или группы. Это существо есть специфическая материализация идеи, которая внутренне видима и осязаема. Часто создаётся воображением человека. Однако тульпу часто ассоциируют с иллюзией. Другой пример, это концепция о волевом акте как законе, который позволяет изменять мироздание в соответствии со своими желаниями и стремлениями (А. Ш. ЛаВей, А. Кроули). Эти два примера имеют яркий оккультный и мистический характер. Ещё один пример, который представляет собой религиозно-философскую концепцию, можно найти в даосизме. В частности это идея о том, что, несмотря на то, что в мире всё происходит согласно Дао, однако у человека есть возможность корректировать его «течение» и влиять на него, в соответствии со своими желаниями [см. 19, с. 87]. У архаических племён анимизм имел принцип «всеобъемлющей мысли» (см. примечание № 10).

Ещё стоит отметить, что такая позиция в общей онтологии человека и других разумных существ может быть объяснена через особые волевые качества и творческие способности. Например, Н. О. Лосский считает, что цен-

тральное значение творческой силы и свободы в своей деятельности, в том числе в аспекте сотериологии [см. 10, с. 86]. Более того, он отмечает, что мир не мог быть создан с человеком без таких качеств, и что в нём не было бы ценности [см. 10, с. 361]. М. М. Бахтин отмечает, что эмоционально-волевой тон является неотъемлемым элементом любого акта-поступка, в том числе мысли, делая действие действительно существующим в бытие [см. 4, с. 32–36].

Для бытийного процесса Вселенной мысли, желания, эмоции, поступки и т.д. разумных индивидуумов, имеющих связь с Варпом, являются катализатором новых синергетических процессов. Материальный мир выступает в космогонии «помпой» идей Варпа, то есть способствует переходу от потенции к реализации. Несмотря на то, что Материум был создан акцидентно, впоследствии происходит реализация всех идей Варпа через Материум, в частности через разумных существ, которые наделены особыми качествами и свойствами Варпа. Реализация этих идей материального мира носит отчасти акцидентный характер, то есть они не являются в большинстве случаев желанием разумных существ (например, как появление Богов Хаоса), а скорее есть результат причинно-следственной связи и специфических качеств и свойств взаимопроникновения Варпа и материального мира. Устроенная часть Имматериума имеет иное качество, чем реальный мир. Имматериум может быть устроен разумными существами, либо существами, которые являются продуктами их сознания, чувств и т.д. (например Боги Хаоса). Однако это устройство условно и не имеет ничего общего с устройством Материума.

Стоит отметить, что концепции естественной и идеалистической синергетики рассматривают Варп как некую сложно структурированную систему. У него сложная динамическая система функционирования и развития, которая, однако, детерминирована. Возникновение Материума можно назвать акцидентным лишь относительно. Весь генезис в этих концепция схож с идеями развития теории динамического хаоса (математическая теория хаоса).

Третья позиция — это идеалистический (мистический) пантеизм. Материум является эманацией Варпа, его манифестацией, одной из форм его проявления. Отличительно то, что в данной концепции нет места концепции синергетики. Более того, можно предположить, что Варп может иметь некую абстрактную личность (как некая Вселенская Воля, Космический Закон, Мировой Разум и т.д.). Ярким примером мистического пантеизма является учение Николая Кузанского. Он рассматривает вселенную как «развёртывание» Бога, то есть как некое физическое его проявление. Он отмечает, что покой есть единство всего, тогда как движение — это развёртывание этого

покоя, эманация этого единства [см. 7, с. 104]. Это соответствует представлению о том, что Варп имел первоначально статичное состояние, а лишь затем обрел некий хаотичный характер, который приводил к возникновению новых элементов Вселенной (пункт № 1 и № 5). Далее Н. Кузанский отмечает, что абсолютное единство (Бог) свободно от множественности, а определившееся единство (Вселенная) зависима [см. 7, с. 108]. Именно по этой причине Материум является истоком многих феноменов, в том числе нематериального характера (пример Боги Хаоса), тогда как единство всего возможного существует в Варпе. Иными словами, материальный мир выражает единство Имматериума в множестве феноменов и явлений, так как только через множество в ограниченной материальности возможно развёртывание этого единства.

Подводя итоги, можно отметить, что в рамках вселенной Warhammer, генезис бытия раскрывает не только особенность искусственной мифологии как феномена современного мира, в котором отражено первичное и хаотичное состояние мифологии, но и также отражает метафизический вопрос о первоначале бытия.

Примечание

1. Такое разделение введено по причине того, что, как и в мифологии, так и во Вселенной человек появляется на «сцене» не сразу, а лишь с течением определённого времени. Кроме того, также существует феномен его перехода от простого наблюдателя к активному деятелю в рамках общей онтологической архитектоники.

2. Это схоже с концепцией разумных деятельных монад Г. В. Лейбница [см. 8, с. 413–429] и субстанциональных деятелей [см. 10, с. 325; 337; 362], а именно о действенных личностях Н. О. Лосского [см. 10, с. 323].

3. Политеистический компонент связан с генезисом К'Тан (раса Некронтир (Некроны)), Древних (Боги расы Эльдаров, Орков и т.д.) и Богов Хаоса (раса людей (еретики) и часть эльдаров (тёмные), часть механикусов (тёмные)). Монотеизм представлен в лице Императора Империиума, а также верой механикусов в Бога-Машину. В политеизме присутствует и элементы промонотеизма, как правило, некоторые могут выбрать одного бога для поклонения. Особенно это свойственно Богам Хаоса, но иногда встречается и у эльдаров.

4. Ещё М. М. Бахтин наделял мысль качествами реального акта, поступка [см. 4, с. 8]. Подобное отношение к мысли, как к реальному онтологи-

ческому явлению можно встретить у зороастрийцев, особенно в их концепции трёхчастной этики.

5. Р. Генон отмечает, что «любой внешний беспорядок в действительности представляет собой элемент общего мирового порядка» [6, с. 201].

6. То есть как концепция самоорганизации системы [см. 2, с. 545–546].

7. Схоже с представлением Н. О. Лосского о строении мироздания [см. 10, с. 331].

8. Яркий пример — это возникновение «Ока Ужаса» на месте империи эльдаров или Варп-разломы.

9. Это некие определённые качества человека, которые ему даны при его создании. Аналогичные, но не тождественные и ограниченные качественные характеристики Имматериума.

10. То есть когда реальностью является не переживаемое, а то, что мыслиться. Оценка мироздания происходит через совокупность интенсивности мысли и аффектов. То есть индивиды, как бы живут в собственном мире, который есть отражение их сознания. Человек высшее могущество приписывает себе [см. 18, с. 123–125]. Именно поэтому возникают демоны, защитники, духи и т.д. (как репрезентация внутренних аффективных и эмоциональных переживаний) и способы управлять ими. Таким способом в сознании архаического человека была магия.

Литература:

1. Аристотель. Сочинение в 4-х томах. Т. 1 / под ред. В. Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976. 550 с.
2. Аршинов В. И. Синергетика // Новая философская энциклопедия в 4-х томах. Т. 3. М.: Мысль, 2010. с. 545–546.
3. Барт Р. Мифология / пер. с фр. Вступ. ст. и коммент. С. Зенкина. М.: Академический проспект, 2014. 351 с.
4. Бахтин М. М. Собрание сочинений в 6 томах. Т. 1. М.: Изд-во «Русские словари», 2003. 956 с.
5. Бирлайн Дж. Ф. Параллельная мифология / пер. с англ. А. Блейз. М.: КРОН-ПРЕСС, 1997. 336 с.
6. Генон Р. Кризис современного мира. М.: Эксмо, 2008. 784 с.
7. Кузанский Н. Сочинения в 2-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1979. 488 с.
8. Лейбниц Г. В.. Сочинения в 4-х тома, т. 1. М.: Мысль, 1982. 636 с.
9. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. 525 с.

10. Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994. 432 с.
11. Любимов А. А. Дуализм // Новая философская энциклопедия в 4-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 2010. с. 701
12. Мур Дж. Э. Принципы Этики. М.: Прогресс, 1984. 327 с.
13. Скрипник А. П. Зло // Этика. Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. с. 154–156
14. Скрипник А. П. Моральное Зло. М.: Политиздат, 1991. 351 с.
15. Статья «Варп» // энциклопедия «Warhammer 40 000» — Режим доступа <http://cyclowiki.org/wiki/Варп>, свободный. — Загл. с экрана (дата обращения: 29.05.17)
16. Статья «Древние» // энциклопедия «Warhammer 40k Вики» — Режим доступа <http://ru.warhammer-40-000.wikia.com/wiki/Древние>, свободный. — Загл. с экрана (дата обращения: 29.05.17)
17. Статья «Некронтир» // энциклопедия «Warhammer 40 000» — Режим доступа <http://cyclowiki.org/wiki/Некронтир>, свободный. — Загл. с экрана (дата обращения: 29.05.17)
18. Фрейд З. Тотем и табу. СПб.: Лениздат, 2014. 224 с.
19. Фэн Ю-лань. Краткая история китайской философии // пер. на рус. Котенко Р. В., ред. Торчинов Е. А. СПб.: Евразия, 1998. 376 с.
20. Широкова Н. С. Мифы кельтских народов. М.: АСТ, 2005. 431 с.
21. Юнг К. Г. Душа и миф. Шесть архетипов. — М.: Совершенство, 1997. 384 с.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Эволюция понятий общества о риске

Батухтин Александр Сергеевич, аспирант
Сибирский государственный технологический университет

Российский учёный Давыдов в одной из статей указывает на различные типы общества, например такие как: индустриальное, пост — индустриальное, традиционное. [1, с. 2] С течением времени, развитием общества и переходом от одного типа к другому, появляются и новые возможности общества, которых ранее не было. Цель данной статьи показать одну из новых возможностей современного общества. Эту возможность можно сформулировать как стремление контроля и управления над рисками.

В данной статье последовательно рассматривается хронологический порядок основных открытий, которые последовательно смогли подвести человечество к понятию риска и вопросу его измерения. Следующим этапом стали попытки управления риском и те научные открытия, без которых это являлось бы невозможным. В заключении рассматривается отношение современных людей к риску, их склонности и предпочтения.

Фундамент теории вероятности и управления рисками

Что отделяет современное общество, от общества скажем 500 лет назад, 1000 лет назад? Одной из отличительных черт нашего времени (и общества) является овладение стратегией поведения в условиях риска, базирующейся на понимании того, что будущее — это не просто прихоть богов и что люди не бессильны перед природой. Пока человечество не перешло этот порог, будущее

оставалось во власти гадалок и оракулов. Разумеется, развитие «теории управления рисками» было бы невозможным без подходящей системы счисления.

П. Бернштейн в своей книге «Против Богов. Укрощение риска» пишет: «около 450 года до Рождества Христова греки изобрели буквенную систему счисления, которая использовала 24 буквы греческого алфавита и три буквы, которые впоследствии вышли из употребления. Каждому числу от 1 до 9 соответствовала буква, а числа, кратные десяти, имели свои буквы. Открытие более совершенной системы счисления задержалось примерно до 500 года после Рождества Христова, когда индусы изобрели цифры, которыми мы сегодня пользуемся». [2, с. 26]

Однако была и более ранняя попытка перейти к цифрам. Около 250 года после Рождества Христова в Александрии математик по имени Диофант написал трактат «Арифметика», в котором доказывал выгоду замены буквенной системы счисления настоящими числами. [3, с. 80]

Как пишет Питер Бернштейн в вышеупомянутой книге: «История цифр на Западе началась в 1202 году. В этом году в Италии появилась книга, озаглавленная »Libro Abaci«, или »Книга о счётах«. Автор этой книги 27 — летний Леонардо Пизано, более известный под именем Фибоначчи. В данной книге были последовательно описаны не только сами цифры, дроби и способы вычисления квадратов, там так же имелись оригинальные практические задачи, которые показывали, как можно применять новую систему исчисления на практике, вот почему книга стала интересна всем слоям общества и снискала огромную популярность». [2, с. 23, 24]

Безусловно, главным изобретением индо-арабской системы счисления явилось понятие нуля. Так, П. Бернштейн ссылается на цитату Диофанта из трактата «Арифметика»: «совершенная система счисления должна обеспечить возможность использования математики в развитии и абстрактных наук, и техники измерений». [2, с. 28] Благодаря понятию нуля удалось раздвинуть границы прогресса. Таким образом, индо-арабская система счисления легла в основу «теории вероятности», а позже и в основу современной «теории управления рисками».

Итак, разобравшись с системой исчисления, которая легла в основу концепции по контролю над рисками, далее перейдем к тому, как был заложен фундамент данной концепции.

«Ренессанс»

В главе 5 книги «Против Богов. Укрощение риска», Питер Бернштейн пишет: «В 1654 году, в период Ренессанса, некий шевалье де Мере, француз-

ский аристократ, увлекавшийся азартной игрой и математикой, предложил французскому математику Блезу Паскалю решить сложнейшую задачу того времени. Вот в чем она заключалась, как разделить между двумя игроками банк в неоконченной азартной игре, если один из игроков в этот момент выигрывает. Математикам была уже известна эта задача, которую сформулировал около двухсот лет назад монах Лука Пацциоли, знаменитый тем, что привлек внимание торговцев к двойной бухгалтерии и обучил таблице умножения Леонардо да Винчи. Паскаль обратился за помощью к Пьеру де Ферма, адвокату и математику. Таким образом, анализ распространенной в XVII веке игры (Trivial Pursuit) привел к открытию теории вероятностей, ставшей математической основой теории риска». [2, с. 11]

С помощью решения головоломки Пацциоли, человек впервые смог в ситуации с неоднозначно определенным исходом принимать решения и предвидеть будущее с помощью чисел. Со временем, математики превратили теорию вероятностей из инструмента игроков в инструмент обработки, интерпретации и использования информации. По информации, взятой у П. Бернштейна, мы можем установить и дальнейшую хронологию открытий, которые впоследствии, стали фундаментом теории управления рисками.

В 1703 году Готфрид фон Лейбниц в письме к швейцарскому математику Якобу Бернулли заметил, что «природа установила шаблоны, имеющие причиной повторяемость событий, но только в большинстве случаев». [2, с. 11] Это замечание подтолкнуло Бернулли к открытию закона больших чисел и разработке методов статистической выборки, которые он подробно описывает в своей книге «О законе больших чисел», выпущенной в 1713 году.

В 1730 году Абрахам де Муавр в книге «Измерение случайности», вышедшей в 1738 году, установил форму нормального распределения, известного как колоколообразная кривая, и ввел понятие среднего квадратичного отклонения. [4, с.143] Оба эти понятия привели к широко известному закону о среднем и являются важнейшими составляющими современной техники исчисления риска. Восемь лет спустя Даниил Бернулли, племянник Якоба и тоже выдающийся математик, впервые описал процесс выбора и принятия решений.

Около 1750 года, английский священник Томас Байес в своей работе «О решении проблемы в теории случайностей» осуществил открытие в статистике, показав, как можно повысить качество решений на основе математической обработки сочетания новой и старой информации. [5, с.148]

Между 1654-м и 1760 годами были разработаны все средства, используемые нами сегодня в управлении риском при анализе решений и выборе сис-

темы поведения, от строго рационального подхода теории игр до теории хаоса. И лишь два открытия были совершены в более позднее время.

Управление рисками, достаточно молодое направление в современной науке, в котором ещё много неразрешенных вопросов. До сих пор, идут споры между теми, кто утверждает, что лучшие решения основываются на квантификации и числах, определенных на основе анализа уже происшедших событий, и теми, чьи решения в большей степени базируются на субъективных представлениях о неясном будущем. Этот спор не разрешен и поныне.

Вопрос заключается в том, насколько прошлое определяет будущее. Мы не можем вычислить будущее, потому что оно неизвестно, но мы научились использовать числа для понимания того, что произошло в прошлом. Так до какой степени можно надеяться, что ход событий в будущем будет соответствовать тому, что было в прошлом? Что важнее в ситуациях риска — факты, как мы их видим, или наше субъективное представление о том, что будет происходить в будущем? Является ли управление риском наукой или искусством?

Такие вопросы могут продолжаться до бесконечности, однако, цель данной статьи показать время зарождения теории управления рисками и показать распространённость и применение данной теории в современном обществе.

Психология общества и «Теория перспективы»

Итак, ознакомившись с фундаментом, который лег в основу современной теории «управления рисками», далее приведем ряд выводов двух израильских психологов, взятой из книги «Суждение в условиях неопределенности» авторов Канемана и Тверски, сделанных ими после серии экспериментов подробно описанных в книге.

Теория перспективы открыла стереотипы поведения, которые никогда не замечали сторонники рационального принятия решений. Канеман и Тверски в своей книге утверждают, что все дело в двух человеческих слабостях: «Во-первых, эмоции часто мешают самоконтролю, который необходим для рационального подхода к принятию решений. Во-вторых, люди часто не способны ясно понять, с чем имеют дело. Они испытывают то, что психологи называют трудностью осознания». [6, с. 308]

Канеман и Тверски истолковывают результаты своих экспериментов как демонстрацию того, что людям вовсе не свойственно отвращение к риску: они рады выбрать игру, если считают ее приемлемой. Но если они не боятся риска, в чем же дело? «Главное, что движет людьми, — это отвращение к потерям, —

пишет Тверски (используя курсив). — Люди не столько избегают неопределенности, сколько не приемлют потерь». [6, с. 309]

Размеры потерь всегда кажутся больше размеров приобретений. В самом деле, невосполнимые потери, такие, как потеря ребенка или крупной суммы по страховому иску, в котором заведомо будет отказано, с большей вероятностью вызывают устойчивое, интенсивное, иррациональное неприятие риска.

Заключение

Таким образом, несмотря на то, что люди в современном обществе стараются просчитывать риски и возможные варианты развития событий, знания предмета данной статьи остаются очень поверхностными. И даже если мы увидим то время, когда большая часть населения будет понимать суть теории вероятности и управления рисками, как показали эксперименты израильских психологов Канемана и Тверски, понимать и использовать это две большие разницы.

Как становится видно, для того, чтобы действительно эффективно использовать теорию управления рисками, необходимо как показывает практика идти против человеческой природы, идти против иррационального неприятия риска, чётко следуя цифрам и системе, максимально взяв эмоции под контроль.

Также, стоит отметить, до тех пор, пока управление рисками является теорией и пишется на бумаге — это наука. Но в тот момент, когда решения в соответствии с данной теорией принимаются на практике, это становится искусством. На сегодняшний день, нельзя только с помощью формул и логики взять под контроль человеческие эмоции, возможно именно в управлении эмоциями ключ к эффективному управлению рисками. Именно по этой причине, в данной сфере так мало подлинных практиков и мастеров своего дела, однако именно благодаря их усилиям, мы относительно безопасно летаем на самолётах, живём в многоэтажных домах, ездим на машинах и делаем ещё много такого, о чём даже не задумываемся в современном мире.

В заключении, можно сделать следующий вывод — в тот момент, когда люди впервые задумались об измерении риска и способами им управлять, можно считать границей нового времени. Времени, в котором ответственность за принимаемые решения лежала уже не на Богах и оракулах, а на самих людях, осознав и научившись брать на себя ответственность, человечество повзрослело.

Литература:

1. Давыдов, А. А. К вопросу об определении понятия «общество» / А. А. Давыдов // Социологические исследования. — 2004. — № 2. — С. 12–24.
2. Бернстайн Питер.
3. Против богов: Укрощение риска / Пер. с англ. — М.: ЗАО «Олимп-Бизнес», 2000. — 400 с.: ил. ISBN5–901028–17–1 (рус.)
4. Диофант Александрийский
5. «Арифметика и книга о многоугольных числах» / Пер.с древнегреч. — И. Н. Весесловский, ред. И. Г. Башмакова. — М., Наука, 1974 — 328 с. 17 500 экз.
6. «Теория случайностей» (де Муавр) / «The Doctrine of Chances» (de Moivre) 143–145
7. Bayes, Thomas, and Price, Richard (1763). «An Essay towards solving a Problem in the Doctrine of Chance. By the late Rev. Mr. Bayes, communicated by Mr. Price, in a letter to John Canton, M. A. and F. R. S».. Philosophical Transactions of the Royal Society of London 53: 370–418.
8. Д. Канеман, П. Словик, А. Тверски. Принятие решений в неопределенности: Правила и предубеждения. — Харьков: Издательство Институт прикладной психологии «Гуманитарный Центр», 2005. — 632 с

Проблема «антропологической катастрофы» и пути выхода из нее

Надь Эрика-Луиза, магистрант

Государственный институт русского языка имени А. С. Пушкина (г. Москва)

В статье описывается ситуация «антропологической катастрофы». Автор предлагает для выхода из этой кризисной ситуации сопоставить западную и восточную философские традиции, на примере двух выдающихся мыслителей Авиценны и Гегеля, с целью поиска единых культурных оснований для эффективного межкультурного диалога. Делается вывод о роли и значении разума в преодолении «антропологической катастрофы».

Ключевые слова: Гегель Г.В. Ф., Авиценна (Ибн Сина), Мамардашвили М.К., «антропологическая катастрофа», человек, разум

*И вот бродим мы по разным странам
безъязыкие, с перепутанной памятью,
с переписанной историей, не зная порой,
что действительно происходило и про-
исходит вокруг нас и в самих нас. Не чув-
ствуя права на знание свободы и ответ-
ственности за то, как ею пользоваться*

Мамардашвили М.К.

Современный человек живет в «мире растущей сложности». Этот мир рождается на наших глазах, и в каждом своем моменте бытия он уже другой, поэтому охарактеризовать его затруднительно. В нем стало сложно проследить традицию, систему, найти ориентир. В этой ситуации человек порой действует неразумно, иррационально, что приводит к возникновению проблем, ставящих человечество на грань выживания, например, ядерное самоуничтожения, экологические катастрофы, неконтролируемый научно-технический прогресс и конфликт цивилизаций (терроризм). Но, страшнее всего этого феномен «антропологической катастрофы».

М. К. Мамардашвили писал: «Это очевидно в сегодняшней антропологической катастрофе, в появлении среди нас иносуществ, зомби, с которыми у «человека исторического» нет ничего общего и в которых он не может узнать самого себя, а может лишь — при случае — «вернуть билет» [10, с. 189]. К этому состоянию человека приводит потеря культуры, которую не следует понимать статично, как накопленные ценности, или многовековое и сохраненное в традиции знание. Человек должен осознать, что культура — это постоянно развиваемый навык применения знания. «Культура как таковая — это усилие и одновременно умение практиковать сложность и разнообразие жизни. Я подчеркиваю слово «практиковать», ибо культура — это не знания» [10, с. 312]. В противном случае, человек будет инфантильным, т.е. неспособным уяснить для себя самого свое собственное состояние, выразить ясно свою природу, совершить поступок, значит наладить эффективную межкультурную коммуникацию, которая, возможно является единственным разумным выходом из той ситуации, в которой оказалось се-

годня глобализирующееся человечество. Уверенность в возможности осуществления такой коммуникации обусловлена наличием у разных культур общего творческого источника — разумного, свободного и универсального человека. Именно он наделяет мир смыслом, делает его значимым, создавая мир культуры. Его основной принцип деятельности — это диалог, участникам которого необходимо постоянно осуществлять трансцендирование, т.е. выходить за рамки своего бытия и своих культурных стереотипов. Таким образом, преодоление »антропологической катастрофы» требует совместных усилий по поиску универсальных культурных оснований и ценностей. Наличие таковых можно выявить, подвергнув сравнительному анализу две фундаментальные философские картины мира, условно называемые восточная и западная. Это можно сделать обратившись к философским идеям выдающихся представителей западного и восточного мира — Авиценны и Г. В. Ф. Гегеля.

Оба философа создавали свои учения в нестабильное время, в эпохи перемен. Эпоха Авиценны была золотым веком духовного развития исламского мира, при котором, однако, происходило крушение цивилизации из-за политических волнений и тюркских завоеваний. Время Гегеля — это такие знаковые события европейской истории как великая французская революция, якобинская диктатура и деятельность Наполеона I. Поэтому обоим философам пришлось задавать новые ответы на извечные философские вопросы, в том числе: «Что такое человек?», «Что такое человеческий разум?» и т.д.

Исходная точка соприкосновения двух философских систем — это определение человека с помощью категории разума. По Авиценне разум — это один из видов бытия (оставшиеся два — это душа и тело): «Разумом называется то, что не получает ничего, кроме того, что в нем есть, но дает; душа получает от разума и отдает, а тело получает и не отдает» [7, с. 163]. Они и есть три возможные формы существования. Разум при восприятии видит вещь такой, какая она есть, т.е. вне изменения, а значит, он видит первичную истину, которая находится в необходимом существе. Таким образом, счастье доступно только через разум, потому что первичная истина является источником красоты, порядка и величия. Какого тогда определение человека? Согласно Авиценне, человек в чем-то схож, а в чем-то отличен от животных. Также как они, с целью экономии средств, к существованию, ограничивает себя и себе подобных. Однако, способен по убеждению выделить в совокупности поступков запретные и должные, что является его привилегией, которая обусловлена наличием у него разума. Он пользуется искусством для удовлетворения индивидуальных

потребностей, а не для обеспечения видовых. Также обладает такими свойствами как стыд, страх в сочетании с надеждой, и теоретическим мышлением. Названное сочетание позволяет выйти за пределы данного момента, в будущее, а теоретическое мышление служит основанием для воззрений, путем размышлений и доказательств. Но, главное — это необходимость другого для самопознания: «И вот, по этим причинам, а также по другим причинам, более скрытным, но более достоверным, чем эти, человек нуждается в том, чтобы иметь в своей природе способность познать в другом, являющемся его соотварием, то, что есть в нем самом по условным признакам» [7, с. 473]. Таким образом, человек Авиценны — это прежде всего разумный человек, который должен постоянно находиться в диалоге с другим, познавая себя и стараясь найти ответы на бытийные вызовы.

По Гегелю разум — это обладающая самосознанием свобода — источник целесообразного действия: «Хотя зародыш и есть в себе человек, но он не есть человек для себя, для себя он таков, только как развитый разум, который превратил себя в то, что он есть в себе. Лишь в этом состоит действительность разума» [3, с. 17]. Для Гегеля человек бессмертен, благодаря познанию, в качестве мыслящего, он есть душа чистая и свободная: «Вообще же дело в том, что человек бессмертен благодаря познанию, ибо лишь в качестве мыслящего он есть не смертная, животная душа, а душа чистая, свободная. Познание, мышление — это корень его жизни, его бессмертия, поскольку познание есть тотальность в себе самой» [4, с. 265]. Главная отличительная черта человека от природы — это его разумное самосознание. Благодаря ему, он имеет право на свободу, потому что способен к аналитическому мышлению, которое направляет не только на окружающий мир, но и на самого себя. Превращая собственные ощущения в понятия, в мысли, добывает знание. Это позволяет нести бремя ответственности за собственные поступки, что всегда сопутствует свободе.

Для Гегеля мир — это процесс движения к примирению. Мир существует только тогда, когда обладает моментом собственного бытия, но при этом, он должен преодолевать свой разрыв с богом, путем вступления в отношения духа, любви: «Тем самым перед нами процесс мира, в котором совершается переход от отпадения, разрыва к примирению» [4, с. 249]. В примирении, познавая себя через другого, каждый обретает свою сущность: «Таким образом, примирение есть свобода, оно не есть нечто покоящееся или сущее, а есть деятельность» [4, с. 214]. Примирение как творческая деятельность человека, как стремление к пониманию другого, могло бы стать целью современной межкультурной коммуникации для преодоления антропологической катастрофы.

Проведенный анализ двух философских систем позволяет сделать вывод, о том, что только человеческий разум может дать надежду на то что, выход из ситуации «антропологической катастрофы» возможен. Он помогает человеку возвыситься, как над собственно природным миром, так и над социальными обстоятельствами, и приводит его к пониманию того, что: «В вечно становящемся мире для меня и моего действия всегда есть место, если я готов начать все сначала, начать от себя, ставшего» [10, с. 110].

Литература:

1. Авиценна и этика науки и технологии сегодня. Издано во Франции UNESCO, Отдел этики науки и технологии, Сектор социальных и гуманитарных наук, 2006. — 33 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии духа. Берлин 1827/1828. В записи Иоганна Эдуарда Эрмана и Фердинанда Вальтера. — М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014. — 304 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — М.: Наука, 2000. — 495 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Философия религии в 2т./ [ред. А. В. Гулыга]. — М.: «Мысль», 1977. — Т. 2. — 573 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. — М.: «Мысль», 1977. — Т. 3. — 471 с.
6. Гулыга А. В. Гегель. — М.: Молодая гвардия, 2008. — 263 с.
7. Ибн Сина [Авиценна] Избранные философские произведения. — М.: Издательство «Наука», 1980. — 558 с.
8. История философии в формате статьи; Сост. и отв. ред. Ю. В. Синюкова. — М.: Культурная революция, 2016. — 244 с.
9. Культурология: Курс лекций/под ред. А. А. Радугина. — М.: «Центр», 1997. — 304 с.
10. Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. — М.: «Прогресс» «Культура», 1992. — 415 с.
11. Мамардашвили М. К. Необходимость себя. — М.: Издательство «Лабиринт», 1996. — 432 с.
12. Назарчук А. В. Этика глобализирующегося общества. — М.: Директ-медиа Пабблишинг, 2002. — 382 с.
13. Наср Сейид Хусейн. Философы ислама: Авиценна (Ибн Сина), Ас-Сухраварди, Ибн Араби. — М.: Языки славянской культуры, ООО «Садра», 2014. — 150 с.

-
14. Садыков Р.Г. Человек и мир в философии Ибн Сины. Автореф. дис. к-а филос. наук. — СПб., 2000. — 18 с.
 15. Салдадзе Л.Г. Ибн Сина Авиценна. — Ташкент: Издательство литературы и искусства имени Гафура Гуляма, 1985. — 304 с.

ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И АТЕИЗМА

Понимание «Триединства» в философии П.А. Флоренского

Витушко Михаил Васильевич, студент

Уральский федеральный университет имени первого Президента России
Б.Н. Ельцина (г. Екатеринбург)

В данной работе я буду рассматривать такой феномен как «Триединство» в рамках философии Павла Флоренского. Попытка осмыслить этот феномен предполагает понимание религиозной парадигмы, на которой базируется суть Троичности как таковой. Такой парадигмой становится православие в его ортодоксальном понимании с одной стороны, а с другой — православную ортодоксальность можно воспринять за некий гностицизм, о чем писал еще Бердяев: «Но как не стилизует себя свящ. Флоренский в тип ортодоксального правого православного, ему не миновать обвинений в ересьх...», да и само его учение «не ортодоксально, в нем все-таки найдут элементы...своеобразного гностицизма...» [1, с. 162]. В действительности можно обнаружить, что Флоренский нацелен на построение «нового религиозного сознания» на базе православного миропонимания. Отсюда вытекает строгая диспозиция философа между жесткой церковностью ортодоксального толка и «новым религиозным сознанием», что говорит об оригинальности его позиции. Но само это «новое религиозное сознание» должно вести человека к спасению, и Флоренский как раз глубоко погружается в этот непростой вопрос: он ищет и познает норму церковного гнозиса в сочетании с методом знания Истины и жизни в Истине. И вот именно на этом правильном православном пути познания чистой Истины начинаются не только счеты с собой, бегство от себя, но и возникают вновь словесно отвергнутые соблазны того самого «нового религиозного сознания» [1, с. 149]. Такой рывок философско-религиозного направления у Флоренского приобретает характер приоритетности духовно-чувственного опыта, который

противопоставлен мнимому «новому религиозному сознанию», которое ложно по своему дерзновению стяжательства Духа Святого. Об этом мыслитель пишет в своем труде «Столп и утверждение истины»: «...»новое« сознание всегда оказывалось не выше-церковным, каким оно себя выдавало, а против-церковным и против-Христовым, т.е. церковно-борственным, антихристовым» [5, с. 138]. Философом в частности рассматривается деструктивность этого «нового религиозного сознания», которое, по его мнению, не высвобождает человека к горизонтам божественности в плане открытия себя Духу Святому, а наталкивает его на то, чтобы «грех, предоставленный самому себе, овладевал »свободой«» [5, с. 138]. Исходя из этого понимания, очевидным становится дуальность поиска религиозной полноты самого человека. Флоренский на этот счёт предельно точно утверждает, что после восторженности и экзальтированности, которые принимались за радость о Духе Святом, последовало «...искание «двух бесконечностей», а за исканием — погружение в «обе бездны»: — в верхнюю бездну гностической теории и в нижнюю бездну хлыстовской практики; это-то и выдавалось за полноту благодатной жизни» [5, с. 138]. В этом случае »построение« принципов »нового религиозного сознания« не вполне способно обосновать человеческие склонности к Божественному, ввергая тем самым »религиозное любопытство» в область скепсиса, который по заявлению Флоренского, можно разрешить, если обратиться к духовному осмыслению Троицы или Триединства.

Учение Флоренского о Триединстве справедливо можно назвать золотым сечением произведения «Столп и утверждение истины», написанное в двенадцати письмах [4, с. 541]. В своем третьем письме, посвященном Триединству, Флоренский пытается разрешить вопрос скепсиса, намереваясь определить, что есть «Троица» и как она способна преодолеть эту неразрешимость. В изначальной характеристике Троицы как единосущной и нераздельной единицы мыслитель настаивает на том, что только Троица «...есть единственная схема, обещающая разрешить *εποχή*, если только вообще можно удовлетворить вопросу скепсиса» [5, с. 57]. Разрешение этого скепсиса приводит к тому, что необходимыми становится поиск единственного пути, ведущего к Истине. Флоренский ставит вопрос насчет того, что будет ли этот путь к Истине действительно проходимым, «...не есть ли он лишь требование разума...» [5, с. 57]. Безусловно, это наталкивает на прояснение идеи Истины, но это прояснение, как полагает Флоренский, может обернуться риском остаться с одной только идеей. Поэтому он достаточно аккуратно поясняет, что Истина есть несомненность, но мы не знаем есть ли она вообще. И для того, чтобы вообще воз-

можно стало продвижение настоящего вопроса, трактовка идеи Триипотасного Бога должна протекать в лоне не только философии, но и богословия. Подобная постановка проблемы имеет свою разрешенность в качестве общего понимания идеи едино-сущия, которое выражается термином $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$. В дальнейшем Флоренский отмечает, что эта идея привела к неразъяснимому парадоксу самого термина $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, который размножился на $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$ и $\upsilon\pi\acute{\omicron}\sigma\tau\alpha\sigma\eta$ [5, с. 58]. Отец Павел отмечает, что и в дальнейшем эти термины стали различаемы. На такое нарушение аутентичности он говорит следующее: «Различаемы — да, но различны ли по содержанию?» [5, с. 58]. Выясняется, что различаемость всего лишь внешняя языковая атрибутивность, которая не может повлиять на качество содержания в силу отсутствия духовно-содержательных скреп. Сам Флоренский пытается выяснить более глубокую суть этого разделения, озвучивая вопрос следующим образом: «...один термин (ипостась, $\upsilon\pi\acute{\omicron}\sigma\tau\alpha\sigma\eta$) означает индивидуальное, тогда как другой (сущность, $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$) — общее?» [5, с. 58]. Выдвижение этого сомнения, прежде всего, говорит о том, что на глубинном уровне различия так или иначе обозначается «...конкретное единство Отца и Сына и Духа Св., но никак не единство номинальное...» [5, с. 59]. Сергей Булгаков утверждает, что живым свидетельством о Святой Троице является триединая природа человеческого духа [2, с. 90]. Для него а $\rho\iota\theta\iota\omicron\iota$ нет различия на всех уровнях бытийственности, начиная от лингвистики и заканчивая природой человеческого существования. Флоренский же мыслит в данном отношении разделительно для того, чтобы прийти к априорному слияния всех сущностей бытия. Он отмечает, что слово $\upsilon\pi\acute{\omicron}\sigma\tau\alpha\sigma\eta$ (ипостась), ставшее формально отличным от слова $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$ (сущность), то по своему логическому значению логически $\upsilon\pi\acute{\omicron}\sigma\tau\alpha\sigma\eta$ остается решительно тем же, что и $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$ [5, с. 59]. В действительности выходит такое понимание дела, при котором становятся понятны попытки всячески разграничить эти слова, «...придать каждому из них самостоятельное логическое положение, не взаимно-относительное, вне контекста догмата...» [5, с. 59]. Эти попытки на самом деле, как полагает Флоренский, вели к ярко выраженному рационализированию догмата, к так называемому триферизму или трех-божной ереси [5, с. 59]. Здесь очень важно понимать достаточно явный момент, что « $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$ (божественная сущность) и ипостась различаются лишь относительно друг друга, сохраняя при этом единство, это некое внутреннее саморазличение» [3, с. 41]. Хотя движение к рационализированию есть разрушение догмата путем деления двух равнозначных сущностей, все же Флоренский усматривает надежду на спасение в слове $\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$, в котором, по его убеждению, «...был выражен не

только христологический догмат, но и духовная оценка рассудочных законов мышления» [5, с. 60]. Именно здесь Отец Павел «обнаруживает» своего рода насмерть пораженный рассудок [5, с. 60].

Подход Флоренского к глубокому пониманию поднятой им проблемы приводит к более тонкому осмыслению догматики. В частности это выражается в интерпретации христианского миропонимания через развитие музыкальной темы, в которой заключена та самая система догматов. Недаром Флоренский задается вопросом и искусно на него отвечает: «А что есть догматика? — расчлененный Символ Веры» [5, с. 60]. Понимание Символа Веры, таким образом, фундирует крещальную формулу: «Во имя Отца и Сына и Св. Духа». Эта формула и есть раскрытие слова *ομοουσιος*, которое «...собой выражает это антиномическое зерно христианского непонимания, это единое имя...Трех ипостасей» [5, с. 60]. Из этого ясным становится тот факт, что формула «единой сущности» и «трех ипостасей» приемлема лишь постольку, поскольку она одновременно отождествляет и различает термины «ипостась и »сущность» [5, с. 61]. Очевидно, что такая проблема ставит радикальные вопросы в области закона тождества данных понятийных категорий. Философ Флоренский в этой ситуации делает упор на то, чтобы привести этот закон к избавлению от всех напластований эмпирии. Для него эмпирия рассудка несколько не лучше эмпирии чувственности [5, с. 64]. Главная задача состоит в том, «...чтобы при помощи этого закона тождества выйти за пределы рассудка и войти в ту область, где коренится рассудок со всеми своими нормами» [5, с. 64]. Рассудок в принципе не способен принимать какие-либо сочетания, выявлять искомый синтез и осуществлять поиск истинных положений вне рамок опыта. Флоренский полагает, что если синтез и возможен, то только лишь «...за пределами рассудка, при чем для рассудка раз полученный синтез будет мыслиться как идеальный предел рассудка, как по-ту-стороннее, за-предельное, трансцендентное для него образование...» [5, с. 64]. Выясняется, что рассудок по своей структуре не может воспринимать целостности синтеза, а раз так, то он закономерно по своей природе будет отрицать и устранять любые попытки приведения к общему согласию ипостаси и сущности.

Вышеизложенное говорит о том, что сочетание обозначенных терминов для рассудка не имеет никакого смысла. «“Троица во Единиче и Единича в Троице» для рассудка ничего не обозначает, если только брать это выражение с его истинным, не потворствующим рассудку содержанием...» [5, с. 65]. И все-таки наличная форма рассудка, т.е. закон тождества и закон достаточного основания так или иначе приводит нас к подобному сочетанию, требует, чтобы

оно имело свой смысл, чтобы оно было исходным пунктом всего ведения [5, с. 65]. Осуждая себя самого, — как утверждает Флоренский — рассудок требует Троицы в Единиче, но не может Ее вместить. Для переживания в опыте этого требования разум должен мыслить это требования само по себе, ему необходимо построить себе новую норму [5, с. 65]. Но сам разум без Божественной мудрости не способен прийти к возможности сочетания, ибо только авторитет может быть опорной точкой для всех усилий. Отец Павел настаивает на том, что в пользу Истины «...разум должен отрешиться от своей ограниченности в пределах рассудка, отказаться от замкнутости рассудочных построений и обратиться к новой норме, — стать «новым разумом»» [5, с. 65]. Для этого требуется свободный подвиг, настолько свободный, чтобы разум смог сделать усилие подняться к лучшему и сбросить с себя все условное и временное для возобладания Истины и Веры, т.е. Троичества.

Литература:

1. Бердяев Н. А. Стилизованное православие (Отец Павел Флоренский) // Н. А. Бердяев о русской философии / Сост., вступ. ст. и примеч. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова. Свердловск: Изд-во Урал. Ун-та, 1991. Ч. 2.
2. Булгаков С. Н. Философский смысл троичности // Вопросы философии. 1989. № 12.
3. Мёдова Анастасия Анатольевна Тринитарный дискурс и ипостасные модели сознания // Вестн. Том. гос. ун-та. 2012. № 359
4. Сарычев Ярослав Владимирович Софийная «Омоусия» П. А. Флоренского // Проблемы исторической поэтики. 2014. №
5. Свящ. Павел Флоренский. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. — М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2012.

Научное издание

НОВЫЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФИИ

III Международная научная конференция
г. Москва, июнь 2017 г.

Сборник статей

Материалы печатаются в авторской редакции

Дизайн обложки: *Е.А. Шишков*

Верстка: *М.В. Голубцов*

Издательский дом «Буки-Веди», г. Москва

Подписано в печать 24.06.2017. Формат 60x90 ¹/₁₆.

Гарнитура «Литературная». Бумага офсетная.

Усл. печ. л. 2,88. Уч.-изд. л. 2,03. Тираж 300 экз.

Отпечатано в типографии издательства «Молодой ученый»

420029, г. Казань, ул. Академика Кирпичникова, 25