

Издатель

ФГБОУ ВО «Петрозаводский государственный университет»
Российская Федерация, г. Петрозаводск, пр. Ленина, 33

Научный электронный журнал

Studia Humanitatis Borealis

<https://sthb.petrso.ru>

№ 1(14). Апрель, 2020

Главный редактор

А. В. Волков

Редакционный совет

К. К. Бегалинова
В. Вамбхейм
В. Н. Захаров
Ю. Корпела
К. Кроо
С. А. Лебедев
Б. В. Марков
А. Л. Топорков
Е. О. Труфанова
Р. Ямагути

Редакционная коллегия

С. В. Волкова
Е. Ю. Ежова
Г. В. Жигунова
А. Ф. Иванов
Л. И. Кабанова
Л. А. Клюкина
Н. И. Мартишина
Ю. А. Петровская
Н. А. Пруель
А. Ю. Тихонова
Л. В. Шиповалова

Службы поддержки

А. Г. Марахтанов
И. И. Куроптева

ISSN 2311-3049

Адрес редакции

185910, Республика Карелия, г. Петрозаводск, пр. Ленина, 33. Каб. 410.
E-mail: studhbor@petrso.ru
<https://sthb.petrso.ru>

Содержание № 1. 2020.

ФИЛОСОФИЯ

- | | | |
|----------------|--------------------------------------------------------------------------|---------|
| ЛЕБЕДЕВ С. А. | МЕТОД ОБЩЕНАУЧНОГО ОНТОЛОГИЧЕСКОГО
ОБОСНОВАНИЯ НАУЧНЫХ ТЕОРИЙ | 4 - 11 |
| НИКУЛИНА А. С. | ДВА ОБРАЗА ИДЕАЛЬНОГО: А. БАДЬЮ И ПЛАТОН | 12 - 17 |

КУЛЬТУРОЛОГИЯ

- | | | |
|---------------------------------|----------------------------------------------------------------------------|---------|
| САФРОН Е. А., МЕРЕНОВА А.
А. | КАТЕГОРИЯ «СВОЕ - ЧУЖОЕ» В ШВЕДСКОМ
ФОЛЬКЛОРЕ О СААМСКИХ НОЙДАХ | 18 - 27 |
| ХМЫРОВА-ПРУЕЛЬ И. Б. | УСЛОВИЯ И ПРЕДПОСЫЛКИ СОЗДАНИЯ
СОЦИОКУЛЬТУРНОГО КЛАСТЕРА | 28 - 34 |

СОЦИОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ РАБОТА

- | | | |
|---------------|-------------------------|---------|
| БОРИСОВ О. С. | ЭВОЛЮЦИЯ ФОРМАТА | 35 - 41 |
|---------------|-------------------------|---------|

Хроника научных мероприятий

- | | | |
|----------------|---------------------------------------------------------------------------------------------|---------|
| Воронина П. С. | КАРЕЛИЯ ГЛАЗАМИ УЧЕНЫХ: ОСНОВНЫЕ
РЕЗУЛЬТАТЫ ЭКСПЕДИЦИОННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ
2019 | 42 - 43 |
|----------------|---------------------------------------------------------------------------------------------|---------|

УДК 004+303+308

МЕТОД ОБЩЕНАУЧНОГО ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ОБОСНОВАНИЯ НАУЧНЫХ ТЕОРИЙ

**ЛЕБЕДЕВ
СЕРГЕЙ
АЛЕКСАНДРОВИЧ**

*доктор философских наук,
профессор, главный научный сотрудник
философского факультета Московского
государственного университета им. М.В. Ломоносова,
Московский государственный университет им. М.В.
Ломоносова,
Москва, Российская Федерация, saleb@rambler.ru*

Ключевые слова:

научное знание
онтология науки
научная картина мира
метатеоретический уровень
научного знания
онтологическое обоснование теории

Аннотация:

В статье излагается метод общенаучного онтологического обоснования научных теорий. Его суть состоит в следующем: 1) в доказательстве отсутствия логического противоречия между конкретной научной теорией и общенаучной картиной мира; 2) в интерпретации положений конкретной научной теории в терминах соответствующей общенаучной картины мира; 3) в выведении основных положений обосновываемой научной теории в качестве следствий общенаучной картины мира. Общенаучное онтологическое обоснование научной теории – лишь один из факторов легитимации новой теории в качестве истинной наряду с тремя другими формами ее легитимации: парадигмальным, гносеологическим и философским обоснованием.

© 2020 Петрозаводский государственный университет

Получена: 05 апреля 2020 года

Опубликована: 05 апреля 2020 года

Введение

Общенаучное знание – это один из видов метатеоретического знания в науке. Он является более общим, чем фундаментальные (парадигмальные) конкретно-научные метатеории в той или иной области науки, но менее общим, чем философские основания науки [1; 2]. Общенаучное знание выходит за пределы онтологии и методологии не только конкретно-научных теорий, но и за пределы онтологии и методологии отраслей научного знания [4; 11]. Общенаучное знание состоит из двух основных элементов: научной картины мира, а также идеалов и норм исследования науки определенного культурно-исторического типа науки (античной науки, средневековой науки, классической науки, неклассической науки, постнеклассической науки). Если конкретно-научное метатеоретическое знание является предпосылочным (априорным) по отношению к новым научным теориям, то общенаучное знание выступает в качестве предпосылочного (априорного) уже по отношению к конкретно-научному метатеоретическому знанию (металогика, метаматематика, парадигмальные теории естествознания и социально-гуманитарных наук). Соответственно содержательному различию указанных выше элементов общенаучного знания существует два разных способа общенаучного обоснования научных теорий: онтологический и гносеологический. В данной статье мы рассмотрим метод общенаучного онтологического обоснования научных теорий. Для этого необходимо проанализировать содержание конструкта «общенаучная научная картина мира». Проанализируем содержание и функции этого конструкта на материале истории науки.

Основное содержание

1. Общенаучная картина мира и ее природа

Для общенаучной картины мира античной науки были характерны следующие черты: 1) понимание мира как космоса, то есть как объективной реальности, управляемой объективными закономерностями («разумность» космоса и означала для греков не что иное, как признание его целостности, самоорганизованности и самоуправляемости в соответствии с внутренними законами); 2) признание целенаправленного (телеологического) характера любых изменений в материальном мире (учение Аристотеля о четырех видах причин любого материального явления, главной из которых является целевая причина, придающая любому изменению векторный и часто необратимый характер); 3) выделение в Природе двух качественно различных онтологических сфер: сфера Земли с ее законами и сфера Неба с качественно иными законами; 4) принцип всеобщей взаимосвязи явлений; 5) понимание пространства и времени как объективных и независимых друг от друга характеристик материальных систем и процессов (пространство как местоположение материального тела по отношению к местоположению других тел, а время как длительность любых материальных процессов); 6) выделение в объективном мире двух слоев реальности: уровня сущностей и уровня явлений (уровня проявления сущностей). Начиная с античной эпохи и вплоть до XX века общенаучная научная картина мира была предметом такой особой области знания как натурфилософия (в этой связи вполне логично выглядит название основной работы И. Ньютона «Математические начала натуральной философии»). Как известно, все основные положения античной натурфилософии были разработаны Аристотелем. Хорошо известно также, что большинство положений общенаучной картины мира классической науки логически противоречили античной натурфилософии (универсальный характер целевой причинности в мире в общенаучной картине мира античности и ограничение этого типа причинности только высокоразвитыми животными в картине мира классической науки), геоцентризм (картина мира античной науки) и гелиоцентризм (картина мира классической науки), атрибутивность пространства и времени (античная натурфилософия) и субстанциональность пространства и времени (картина мира классической науки) и т.д.

Что составляло содержание второй компоненты метатеоретического знания античной науки: ее представлений об идеалах и нормах научного исследования? Такими представлениями были следующие: 1) главная цель науки – объективно-истинное знание о сущностном уровне реальности, а человеческое сознание благодаря мышлению способно достичь этой цели; 2) научный закон – это характеристика отношения между сущностями, поэтому научные законы это элементы не эмпирического знания, а только научных теорий, главным средством построения которых является мышление); 3) истина – это тождество содержания знания и предмета знания, поэтому истина возможна только как описание сущности явления; 4) наблюдения (эмпирический опыт) и эксперимент (материальная деятельность с объектом) по своей роли в научном познании вторичны по отношению к мышлению (разуму) и полностью зависят от него; 5) сущности – чувственно не воспринимаемы, поэтому единственным средством их познания может быть либо рефлексивное мышление (« припоминание душой своего содержания» – Платон), либо «интеллектуальная интуиция» (Аристотель); 6) научные теории это логически взаимосвязанная система идей (представляющих в мысли определенные объективные сущности); 7) научные теории должны быть построены как дедуктивно-аксиоматические системы (ибо только они могут быть логически доказательными); 8) хотя эмпирический опыт не может быть средством доказательства истинности научной теории, последняя не должна противоречить опыту; 9) научное знание, хотя и может быть полезным на практике, однако главная цель науки другая – объективная истина; 10) соответствие научного знания практике и ее интересам в принципе не может рассматриваться в качестве критерия его истинности, ибо практика это менее точная и реальность, чем научные теории; 11) ученые должны четко формулировать те философские основания, на которые они опираются при построении научных теорий (философские принципы и положения – необходимый и важнейший компонент научных теорий). Конкретно-научные метатеории античной науки (геометрия Эвклида, физика Аристотеля, астрономическая теория движения небесных тел Птолемея) находились в полном соответствии с общенаучным (онтологическим и гносеологическим) знанием античной эпохи. С одной стороны, эти теории получали свое необходимое обоснование и санкцию на истинность с позиций научной картины мира и идеалов и норм научного познания античной эпохи, а, с другой – служили подтверждением истинности общенаучного и философского знания античной науки.

Для средневекового социокультурного типа науки было характерно не только специфическое содержание ее общенаучного знания. Средневековая европейская наука была в своей основе и

содержании социально-гуманитарным знанием, так как развитие математики, естествознания, а тем более технических наук не было востребовано религиозным типом европейской цивилизации, аксиологическую основу которой составляло христианство. Средневековая наука, как особый социокультурный тип науки сформировалась примерно в VIII–IX веках и просуществовала вплоть до XVI века, до начала эпохи Возрождения.

Основу средневековой науки составили такие социально-гуманитарные дисциплины как логика, политика и антропология (Августин Блаженный), риторика, герменевтика (рациональное истолкование содержания Священного Писания и трудов отцов церкви), языкознание и лингвистика, этика. Средневековая наука переключила свое внимание с изучения космоса и природы на человека, общество, сознание, духовный и трансцендентный мир (А. Кентерберийский, П. Абеляр, Ф. Аквинский и др.). Свообразными гибридами естествознания и социально-гуманитарного знания стали алхимия, астрология и средневековая медицина. Среди чисто светских научных дисциплин в составе средневековой науки можно выделить только логику, где, по мнению видных историков логики (Т. Котарбинский, Н.И. Стяжкин), средневековыми учеными было получено немало результатов, во многом превосходивших исследования в области математической логики и семантики XIX – первой половины XX века. Такое большое внимание средневековых ученых к формальной логике было обусловлено той важной ролью, которую выполняло знание логики в философско-религиозных дискуссиях. Функции общенаучной картины мира и идеалов и норм научного исследования в средние века во многом выполняла христианизированная натурфилософия и методология науки Аристотеля.

В общенаучное знание античности были внесены такие новые принципы как теологизм и антропность, которые подчеркивали имманентно ценностный характер любых научных теорий и концепций (Августин, Ф. Аквинский, Н. Кузанский и др.), включая знание о природе. Неразрывное единство естественнонаучного и гуманитарного знания – основной конституирующий лейтмотив средневекового социокультурного типа науки. Одним из его проявлений было включение в состав идеалов и норм научного исследования таких требований как духовно-ценностная интерпретация научного знания, описание его вклада в демонстрацию совершенства и мудрости Создателя. Другим проявлением неразрывного единства естественнонаучного и социально-гуманитарного знания стало утверждение приоритета всеобщих, вечных истин перед частными истинами, приоритета «истин веры» по отношению к «истинам разума и опыта», а также приоритета целого перед своей частью. Третьим существенным проявлением единства научного знания в средние века было введение в методологический арсенал науки таких средств постижения сущности как «божественное откровение», «интуитивное озарение», «очевидность», «верование» и др. Не только отцы церкви и ее идеологи, но и все крупные ученые – естественники такие как Н. Коперник, Дж. Бруно, Парацельс и др., постоянно использовали указанный методологический дискурс при построении и обосновании своих как они думали абсолютно-истинных концепций.

С качественно иным по содержанию общенаучным знанием мы встречаемся в классической науке – новом социокультурном типе науки, пришедшем в Новое время на смену средневековой науке. Если в средневековой науке еще не было достаточно четкого различия в структуре теоретического знания общенаучного знания и конкретно-научных метатеорий (поскольку в развитой форме последнего вида знания в средневековой науке по существу еще не было), то в структуре классической науки такое различие уже четко фиксируется.

Среди конкретнонаучных метатеорий классической науки можно выделить следующие: в физике это классическая механика, теория электромагнетизма, термодинамика; в математике – аналитическая геометрия, математический анализ, а позже теория множеств Г. Кантора; в биологии – теория происхождения и эволюции видов Ч. Дарвина; в химии – кислородная теория горения А. Лавуазье и аналитическая химия; в экономике – теория трудовой стоимости Д. Рикардо и А. Смита; в логике – математическая логика Дж. Буля и др. (алгебра логики).

Появились также новые фундаментальные политические, юридические и антропологические теории, выражающие интересы и цели индустриально-рыночного, научно-технологического и урбанистического типа общества Европы XVII–XIX вв. – нового тренда общественного развития, ставшего в итоге парадигмальным и охватившем впоследствии всю человеческую цивилизацию. В условиях стремительного развития научного знания и бурного роста конкретно-научных метатеорий в различных областях науки, по-новому встал вопрос о природе и статусе общенаучного знания в структуре научного знания и его соотношении с конкретно-научными метатеориями. С одной стороны, было очевидно, что необходимо различать конкретно-научные метатеории и общенаучное знание, хотя бы по степени их общности. Например, было ясно, что общенаучная картина мира не может быть сведена не только к

физической картине мира (тем более только к механической картине мира), но и к представлениям о мире всего естествознания в целом, предметом изучения которого является только природа и ее различные сферы. Общество и человек с их отличительными особенностями при таком редукционистском подходе явно выпадали из сферы науки и научного знания. С другой стороны, основную «погоду» в качестве главных детерминант развития и обоснования научных теорий в различных областях науки (как в естествознании, так и в социально-гуманитарных науках), делали все же именно фундаментальные научные теории (метатеории), а отнюдь не общенаучное знание. Это относилось как к общенаучным представлениям того времени о мире, так и к представлениям об общих методах научного познания. Общенаучное знание явно отодвигалось в плане его операциональной значимости для развития научного знания на периферию, по сравнению, скажем, с научными метатеориями типа классической механики Ньютона в физике или теории эволюции видов Дарвина в биологии.

В классической науке ее конкретно-научные метатеории однозначно и решительно заняли место посредников между общенаучным знанием и частными научными теориями, контролируя и фильтруя влияние первого на вторые. Вместе с тем, благодаря стремлению науки к единству и целостности (как необходимому условию относительной независимости и самостоятельности науки по отношению к другим видам познания и знания), общенаучное знание было по-прежнему востребовано в классической науке как некий ее «общий зонтик» для всего научного знания и его репрезентации, а также для представления содержания научного знания обществу и культуре своей эпохи и последующего усвоения ими этого знания.

Конкуренция конкретно-научных метатеорий и общенаучного знания за право представлять собой научное знание в целом является частным случаем двойственной гносеологической и онтологической природы всякого общего знания. С одной стороны, общее может быть результатом фиксации тождественного в некотором классе предметов и отвлечения от их различий (аристотелевско-локковская теория образования общего знания, как более бедного и абстрактного знания по сравнению с содержанием каждого элемента, входящего в обобщаемый класс). Эта концепция образования абстракций может быть условно названа либерально-демократической теорией природы общего знания, понимаемого как результат отчуждения некоторого общего содержания у конкретных и единичных предметов. С другой стороны, функцию общего знания по отношению к множеству единичных и конкретных предметов может выполнять любой единичный предмет, взятый либо из того же множества единичных предметов, либо вообще из другого множества единичных предметов. Это так называемая репрезентативная теория абстракции, когда содержание и «интересы» класса конкретных единичных предметов выполняет некоторый другой, но столь же конкретный и единичный предмет, особенно если при этом полагать, что других реальных сущностей кроме единичных предметов в мире просто не существует (Дж. Беркли и номиналисты). Эта концепция образования общего знания может быть названа авторитарной теорией образования общего знания, когда содержание и интересы определенного класса конкретных индивидов берется представлять другой конкретный индивид.

Названные выше концепции природы общего знания это старый философский спор о природе общих понятий между реализмом и номинализмом, особенно ожесточенная полемика между представителями которых имела место в средневековой философии. Очевидно, что понимание общенаучного знания как обобщения содержания различных конкретных наук и областей научного знания основано на либерально-демократической теории природы общего знания. Сведение же общенаучного знания к фундаментальным (парадигмальным), но конкретным метатеориям – дань репрезентативной и авторитарной теории природы общего знания. Согласно данной концепции никакого особого слоя общенаучного знания как некоего обобщенного содержания различных конкретных наук вообще не существует, ибо непонятно, как такое знание может быть реально создано и кто из ученых занимается или должен заниматься его созданием. Другое дело, считают сторонники репрезентативной теории общенаучного знания, что функции общенаучного знания могут взять на себя имеющиеся в науке ее конкретные фундаментальные метатеории как парадигмальные для всего остального научного знания той или иной науки (Т. Кун) [3]. В этом случае, например, механика Ньютона и основанная на ней классическая физика вполне могли бы взять на себя (и реально это делали) функции общенаучного знания, как в плане истинной научной картины мира, так и в плане методологического образца построения и обоснования любого научного знания. Именно во многом за счет содержания классической физики шло формирование общей картины мира классической науки [11; 10]. Согласно этой картине:

- 1) мир – это объективная реальность, существующая не только вне и независимо от человеческого сознания, но и от любого сознания и воли вообще;
- 2) миром управляют его собственные, внутренние объективные законы, которые и пытается открыть и обосновать наука;
- 3) в поведении материальных объектов не существует свободы, а есть только либо внешняя детерминация их поведения, либо самодетерминация изменения своих состояний на основе присущих им законов; свобода в материальном мире – это метафора, это просто непознанная еще необходимость;
- 4) мир бесконечен в пространстве и времени, он никем не сотворен и вечен;
- 5) мир соткан из однозначных законов, вероятностное знание – это просто неполное знание реальных законов, хотя и оно полезно (так сказать, за неимением лучшего) [6];
- 6) наука – враг «случайности»; апелляция к случайности при объяснении явлений это трусливое «бегство» от подлинно научного способа познания мира;
- 7) никаких целей и целевых причин в материальном мире не существует;
- 8) пространство и время – объективны, субстанциональны и абсолютны в плане их независимости как друг от друга, так и от содержания материальных объектов и процессов;
- 9) в мире существует возможность мгновенной передачи материального воздействия от одного объекта к другому (возможность передачи импульса с бесконечной скоростью);
- 10) мир представляет собой единую и целостную систему, где все явления находятся в постоянной взаимосвязи друг с другом и с миром как целым;
- 11) беспричинных явлений и событий в мире не существует;
- 12) утверждения о существовании Бога какдемиурге материального мира и его макрорегуляторе для научной картины мира не являются необходимыми («В этой гипотезе наука не нуждается» – П.С. Лаплас) [4].

Конечно, все эти черты общенаучной картины мира были заимствованы из классической механики и экстраполированы не только на физическую картину мира, но и на природу и даже на мир в целом. В основе такой экстраполяции, безусловно, лежит репрезентативная теория природы общего знания. И если химические теории еще как-то вписывались в механическую и физическую картину мира классической науки, то уже биологические теории, а тем более социальные и гуманитарные теории явно диссонировали с ней. Отсюда бунт многих биологов против механицизма как общенаучной картины мира (Ж.Б. Ламарк, Ч. Дарвин и др.), не говоря уже о социологах (М. Вебер, и др.) и почти всех представителях наук о человеке (начиная от медиков – например, поздний Н.И. Пирогов, и кончая психологами от В. Вундта до И.М. Сеченова и др.). Без апелляции к категориям «сознание», «воля», «случайность», «свобода» нельзя было построить никаких сколько-нибудь значимых не только социально-гуманитарных, но и биологических теорий [9]. Механицизм и физикализм давали здесь явную осечку в своих претензиях на общенаучную картину мира. Такой же «сбой» наблюдался и при навязывании стандартов, норм и методов физического познания всему корпусу наук в целом.

Таким образом, уже в классической науке потерпела фиаско стратегия отождествления общенаучной картины мира с онтологией некоторой фундаментальной конкретно-научной метатеории. Более того, бурный рост научного знания в XVII-XIX вв., имевший место во всех областях науки (естествознании, социально-гуманитарных науках, математике и логике и, наконец, в технауках), привел к формированию в различных отраслях науки специальных научно-научных картин мира для каждой из областей, которые репрезентировали особенности изучаемых сфер и объектов действительности. К ним относятся: физическая картина мира, химическая картина мира, биологическая картина мира, социальная картина мира, общая онтология человека, общая онтология математики, общая онтология технауки.

2. Частно-научная картина мира и ее методологические функции

Главной функцией научно-научных картин мира было обеспечение онтологического единства некоторого класса научных дисциплин при изучении ими общей для них и качественно определенной сферы объективной реальности (неорганической природы, органической природы, социальной реальности, техносферы, человека, количественных закономерностей и пространственных структур). В результате возникновения научно-научных картин мира вновь появились две возможности, две стратегии в создании общенаучной картины мира классической науки. Первая возможность вновь была редукционистски-репрезентативной стратегией обобщения: объявление одной из научно-научных картин мира в качестве общенаучной. На эту роль естественно более всего подходила физическая картина мира, так как физика изучала наиболее фундаментальные виды энергии и движения, присущие

всем видам материальных объектов. Ярким примером такого физикалистского редукционизма были, например, попытки свести биологические явления, и в частности феномен жизни к законам физики и химии (например, такой подход был заявлен в классической работе Э. Шредингера «Что такое жизнь с точки зрения физики?») [10]. Это же имело место в более ранних произведениях Л. Бюхнера, К. Фогта и Я. Молешотта по сведению законов деятельности психики и мозга к физиологическим законам, а также при трактовке законов функционирования общества как законов, аналогичных законам физики и химии в природе (О. Конт и др.).

Объективной основой такого сведения является то, что более сложные формы движения материи всегда включают в себя и основаны на действии более простых форм и законов объектов и процессов. Например, любой биологический процесс и любая биологическая структура всегда включают в себя определенные физические и химические процессы, протекающие в соответствии с законами физики и химии. Любой редукционизм, отстаивая концепцию единства мира на основе возможности сведения сложных явлений к более простым и, в конечном счете, элементарным, всегда делал это ценой абстрагирования от качественной специфики более сложных явлений (например, биологических и социальных процессов) по сравнению с более простыми (например, физическими и химическими), а также от общих законов функционирования сложных систем как целостностей по сравнению с законами более простых систем и процессов, входящих в сложные системы в качестве их элементов.

Однако при создании общенаучной картины всегда имели место редукционистские попытки не только сведения сложного к простому, но и противоположной направленности – сведение простого к сложному, трактовке простого как «недоразвитого» сложного, содержащего последнее в качестве не только своей потенции, но и цели (различные варианты органицизма и холизма). Методология такого редукционизма выражена известной максимой: «Ключ к анатомии обезьяны – анатомия человека» (К. Маркс). Свое завершение такой редукционизм с неизбежностью находит либо в объективном идеализме, либо в телеологизме. Поэтому оба варианта редукционизма (и от сложного к простому, и от простого к сложному) представляются в равной степени неприемлемыми. Абстрактной альтернативой редукционизма, его «бинарной оппозицией» является, как известно, плюрализм, чрезмерно подчеркивающий, акцентирующий не столько единство мира, сколько качественное различие всех его форм и состояний.

У плюрализма как методологического подхода в решении проблемы соотношения общего и единичного есть своя ахиллесова пята: это опасность безбрежного плюрализма, приводящего, в конечном счете, к утверждению абсолютной уникальности, неповторимости любых реальных явлений и процессов в мире. Эффективность такой установки оказалась более или менее продуктивной лишь только в двух сферах: при осмыслении некоторых явлений культуры и особенно произведений искусства и отдельного человека как личности с уникальной экзистенцией. Акцент на самобытность культур и индивидуальность человеческой личности позволяет учитывать ценность их неповторимости в качестве приоритетного свойства для выстраивания по отношению к ним наиболее адекватной перспективы и линии поведения со стороны других культур и других личностей [8].

Заключение

Основные выводы:

1. Метатеоретический уровень научного знания – самый общий уровень научного знания каждой из наук. Его предмет – конкретные научные теории. Одна из целей метатеоретического уровня научного знания – обоснование соответствия научных теорий общепринятой научной картине мира.

2. Сущность общенаучного онтологического обоснования научных теорий состоит в достижении двух целей: 1) доказательстве отсутствия логического противоречия между конкретной научной теорией и общенаучной картиной мира; 2) интерпретации положений конкретной научной теории в терминах соответствующей общенаучной картины мира; 3) выведении основных положений обосновываемой научной теории в качестве следствий общенаучной картины мира.

3. Общенаучное онтологическое обоснование научной теории – лишь один из факторов легитимации новой теории в качестве истинной наряду с тремя другими формами ее легитимации: парадигмальным, гносеологическим и философским обоснованием.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Концепции современного естествознания: Учебник для академического бакалавриата / С.А. Лебедев [и др.]; Под общ. ред. С.А. Лебедева. М.: Юрайт, 2015. 374 с.

2. Лебедев С.А. Научный метод: история и теория. М.: Проспект, 2018. 441 с.
3. Кун. Т. Структура научных революций. М.: Издательство АСТ, 2000. 320 с.
4. Лебедев С. А. Методы научного познания: Учебное пособие. М.: Альфа-М: НИЦ ИНФРА-М, 2014. 272 с.
5. Лебедев С.А., Кудрявцев И.К. Детерминизм и индетерминизм в развитии естествознания // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2005. № 6. С. 1-20.
6. Лебедев С.А. Общенаучная картина мира и ее методологические функции // Вестник Российской академии наук. 2017. Т. 87. № 2. С.130-135.
7. Лебедев С.А. Структура научной рациональности // Вопросы философии. 2017. № 5. 66-79.
8. Лебедев С.А. Постнеклассическая эпистемология: основные концепции // Философские науки. 2013. № 4. С. 69-83.
9. Лебедев С.А. Научная картина мира в ее развитии // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2012. № 3. С. 3-27.
10. Шредингер Э. Что такое жизнь с точки зрения физики? М.: РИМИС, 2009. 176 с.
11. Lebedev S.A. The general ontological concern of scientific knowledge // Вопросы философии и психологии. 2016. № 1 (7). С. 12-19.

REFERENCES

1. Concepts of Modern Science: A Textbook for Academic Baccalaureate / Ed. by S. A. Lebedev. Moscow, 2015. 374 p. (In Russ.)
2. Lebedev S.A. Scientific method: history and theory. Moscow, 2018. 441 p. (In Russ.)
3. Kuhn T. The Structure of scientific revolutions. Moscow, 2000. 320 p. (In Russ.)
4. Lebedev S.A. Methods of scientific cognition. Moscow, 2016. 272 p. (In Russ.)
5. Lebedev S.A., Kudryavtsev I.K. Determinism and indeterminism in the development of science. Bulletin of the Moscow University. Ser. 7: Philosophy. 2005. No. 6. P. 1-20. (In Russ.)
6. Lebedev S.A. General scientific picture of the world and its methodological functions. Bulletin of the Russian Academy of Sciences. 2017. Vol. 87. No. 2. P. 130-135. (In Russ.)
7. Lebedev S.A. Structure of scientific rationality. Questions of philosophy. 2017. No. 5. P. 66-79. (In Russ.)
8. Lebedev S.A. Post-non-classical epistemology: basic concepts. Philosophical Sciences. 2013. No. 4. P. 69-83. (In Russ.)
9. Lebedev S.A. Scientific picture of the world in its development. Bulletin of the Moscow University. Ser. 7: Philosophy. 2012. No. 3. P. 3-27. (In Russ.)
10. Schrodinger E. What is life from the point of view of physics? Moscow, 2009. 176 p. (In Russ.)
11. Lebedev S.A. The general ontological concern of scientific knowledge. Questions of philosophy and psychology. 2016. No. 1 (7). P. 12-19.

METHOD OF GENERAL SCIENTIFIC ONTOLOGICAL JUSTIFICATION OF SCIENTIFIC THEORIES

**LEBEDEV
Sergey**

*Doctor of Philosophy,
Professor, Chief Researcher,
Lomonosov Moscow State University, Faculty of
Philosophy,
Moscow, Russian Federation, saleb@rambler.ru*

Keywords:

scientific knowledge
ontology of science
scientific picture of the world
metatheoretic level of scientific
knowledge
ontological justification of the theory

Summary:

The article describes the method of General scientific ontological justification of scientific theories. Its essence consists in the following: 1) proof of the absence of logical contradiction between a particular scientific theory and a scientific picture of the world; 2) the interpretation of specific scientific theories in terms of relevant General scientific picture of the world; 3) the withdrawal of the main provisions will describe a scientific theory as a consequence of the General scientific picture of the world. The General scientific ontological justification of the scientific theory is only one of the factors of legitimization of the new theory as true along with three other forms of its legitimization: paradigmatic, epistemological and philosophical justification.

УДК 1 (091) 111

ДВА ОБРАЗА ИДЕАЛЬНОГО: А. БАДЬЮ И ПЛАТОН

**НИКУЛИНА
АЛЕКСАНДРА
СЕРГЕЕВНА**

*аспирантка,
Санкт-Петербургский государственный университет,
Института философии,
Санкт-Петербург, Российская Федерация,
nikulinaalex88@yandex.ru*

Ключевые слова:

идеальное
становление
бесконечное множество
универсальная истина
платонизм

Аннотация:

Сопоставление совершенно разных взглядов на понятия «идеи», «идеального» в творчестве двух мыслителей, которых разделяют тысячелетия, отсылает к проблеме отношения идеи и феноменами множественности, становления, движения, а также раскрывает некоторые возможности истолкования «идеи» как принципа освобождения от (существующих) законов/правил, а не как гаранта их действительности. В этой статье мы намереваемся показать потенциал истолкования понятия идеи через призму феноменов становления, различия, бытия на примере философии А. Бадью. Прояснение такой связи особенно актуально потому, что в классическом платонизме – а также и в европейской культуре вообще — подчеркиваются как раз аспекты неподвижности, единства идеи, которые до сих пор создают впечатление странной ее оторванности от фактической реальности «жизненного мира». Однако такой образ идеи, как известно, разрушается уже логикой диалога «Парменид», где единое полагается немислимым без другого/многого. В этом контексте зарождается возможность «неплатонического» (хотя и вытекающего из платонической логики) понимания идеи через призму категории другого/многого, а не через призму единства. Мы утверждаем, что именно такой линии толкования идеального у Платона держится А. Бадью, когда осмысляет «идею» в качестве того, что радикально противостоит логике, или математической структуре любого мира.

© 2020 Петрозаводский государственный университет

Получена: 05 апреля 2020 года

Опубликована: 05 апреля 2020 года

Введение

Обращение к Платону для А. Бадью – это, безусловно, жест, определяющий не только математический характер его онтологии, но и затрагивающий всю целостность его мысли. Платоническим по существу – и, как утверждает автор «Бытия и события», не очень популярным среди современных ему мыслителей – оказывается утверждение о реальности идеи и истины. Убеждение в существовании универсальных истин, которые принципиально не зависят от контекста, исторической эпохи и принятой языковой игры – то, что по-настоящему делает А. Бадью платоником и придает его мысли серьезность и строгость, которая принципиальным образом отграничивает его от многих его французских современников (скажем, от Ж. Делёза). А. Бадью полагает, как и его античный предшественник, что «философия, чтобы быть не просто областью софистики, должна вернуться к

Такому высказыванию, которое не может сводиться к смене мнения, беспредельному рассеянию, духу времени, суждению или игре языков» [11: 113]. «Идеи» и «истины» поэтому являются для него одними из ключевых пунктов философии, которые, с одной стороны, продолжают платоническую традицию мысли, с другой – необычным образом преобразуют ее основные понятия.

Такое преобразование связано преимущественно с двумя особенностями метаонтологии А. Бадью: 1. В центр размышлений об истине он ставит понятие бесконечности (бесконечного множества), или Другого, которое является конституирующей чертой бытия и лишает его единства и самотождественности, т. е. делает единство несуществующим. 2. Бесконечное, которое в структуре конкретной ситуации предстает как место обнаружения истины, обеспечивает, с одной стороны, структурную бесконечность самой истины, невозможность исчерпать ее содержание в конечный промежуток времени, множественность конечных ее проявлений, с другой – ее процессуальный характер, который связан с принципиальным отличием Другого (бесконечности) от совокупности тех элементов любого множества, которые могут быть «посчитаны» в соответствии с определенным правилом. Отсюда уже становится ясно, что идеальное у А. Бадью принципиально отличается от платоновской идеи: вместо того, чтобы быть проявлением силы Единого, идеальное выявляет силу Другого, которое, тем не менее, является самодостаточным и не нуждается в основании, которым был бы принцип единства. Два образа идеи, которые обнаруживаются у этих мыслителей, имеют, и некоторые общие черты, поскольку вопросы, центральные для Платона – связанные с отношением единого и другого, сущего и не-сущего – остаются таковыми и для А. Бадью.

Эйдос и становление у Платона

В таком случае важно прояснить, в каком отношении находится эйдос у Платона к единому и другому (многому), которые кладутся в основу диалектики «Парменида». Это отношение чрезвычайно неоднозначно. Мы остановимся лишь на некоторых моментах, которые позволят уловить нить преемственности, позволяющую проследить связь между двумя разными образами идеального – у Платона и у А. Бадью. На первый взгляд, эйдос гораздо сильнее связан с единством, чем с множественностью – являясь сущностью вещей, он обеспечивает их цельность, самотождественность и неизменность. Эти черты, к примеру, приписываются эйдосу в «Федоне»:

«Та сущность, бытие которой мы выясняем в наших вопросах и ответах,— что же, она всегда неизменна и одинакова или в разное время иная? Может ли равное само по себе, прекрасное само по себе, все вообще существующее само по себе, то есть бытие, претерпеть какую бы то ни было перемену? Или же любая из этих вещей, единообразная и существующая сама по себе, всегда неизменна и одинакова и никогда, ни при каких условиях не подвержена ни малейшему изменению? – Они должны быть неизменны и одинаковы, Сократ, – отвечал Кебет» (Федон. 78d) [8: 33].

Тем не менее диалектика «Парменида» предполагает, что единое без многого (другого) вообще не может быть существующим и, соответственно, мыслимым. Соответственно, эйдос неизбежно несет в себе и черты множественности.

Если мы хотим мыслить единое как существующее, то это требует различия между единым и сущим (иначе не имело бы смысла по-разному именовать эти понятия), а, следовательно, множественность. Отсюда следует, что именно неразрывность связи между единым и многим делает эйдосы существующими и мыслимыми. В каком же отношении сам эйдос оказывается «множественным» или «иным» в отношении себя (если инаковость – его неотъемлемый момент), т. е. не только тождественным себе, но и различным с самим собой? Как отмечает, определяя иное, А. Ф. Лосев, «...одно – раздельно [поскольку оно полагается, т. е. ему приписывается бытие. – А. Н.]. Вот иное и есть принцип раздельности и различия» [3: 116].

В таком случае, если инаковость – это «принцип раздельности», то она присутствует и в самом эйдосе, как его структурный момент. Тогда, во-первых, эйдос может отличаться от себя, если брать его в аспекте единства: тогда мы получим «по-разному» единый эйдос, или просто множество эйдосов [7: 349–350]. Во-вторых, эйдос может отличаться от себя в аспекте своей инаковости, или «существования»: тогда мы получим многообразные способы существования (отдельного) эйдоса. Эйдос будет неоднороден в самом себе, причем эта неоднородность не будет однозначно «эйдотически» же уловимой. Двойственность «множественного» аспекта эйдоса выражается, в частности, в двойственности смысловых линий, в соответствии с которым осмысливается идея. Анализируя различные толкования идеи в философии Платона, А.Ф. Лосев дает собственное, обобщающее ее толкование, в котором, однако, сохраняются черты указанной двойственности. Так, во-первых, идея представляет собой родовое понятие, обобщение отдельных вещей. Во-вторых, она представляет собой предельное обобщение, дальше которого процесс обобщения уже невозможен [4: 185]. Наконец, идея есть

смысловая сущность и порождающая модель вещи. Последнее определение А.Ф. Лосев проясняет следующим образом:

«Она [идея. – А.Н.] есть в то же самое время и сама субстанция вещи, ее внутренняя определяющая сила. Она – не теоретична только. Она в себе осуществлена и воплощена в своем собственном – тоже идеальном – теле» [4: 175].

Как легко заметить, первые два смысла идеи – идея как родовое понятие и предельное обобщение – касаются аспекта идеи, связанного с ее единством. Действительно, родовое понятие объединяет другие, более частные понятия, в единое целое. Они начинают мыслиться с точки зрения этого исходного понятийного единства. С другой стороны, идея как «внутренняя определяющая сила» вещи – это, собственно, то, что позволяет вещи существовать в качестве таковой – в качестве этой конкретной вещи. Иначе говоря, понимание идеи как порождающей модели вещи, как реальной (имманентной вещи) ее сущности связано со вторым аспектом эйдоса, взятого в его отношении к множественности / иному – а именно, с аспектом, выявляющим тот факт, что само существование эйдоса является «множественным», или иным по отношению к самому себе. Иными словами, в самом эйдосе присутствует момент становления.

Идеальное как множество «вне счета»

Именно этот аспект эйдоса – его становящийся, изменчивый, причем бесконечно изменчивый характер – подчеркивает А. Бадью. Отметим, что такая линия мысли является одной из закономерных линий развития платонизма – возможно, она впервые так ярко проявляется именно в сочинениях французского мыслителя. Дело в том, что, в отличие, скажем, от Ж. Делёза и вообще от философов виталистского толка, А. Бадью мыслит становление как нечто рациональное, закономерным образом вытекающее из его общей платонической ориентации на «презентацию» бытия (формальное его представление), а не на непосредственное выражение или «приобщение» к нему. Он лишь делает принцип инаковости первичным по отношению к принципу единства. Иначе говоря, различие, обнаруживаемое в едином благодаря его полаганию (существованию) предшествует у А. Бадью как единому, так и его существованию. Это различие и есть чистая – неконсистентная, то есть не подчиненная принципу единства – множественность. Во многом она соответствует платоническому понятию **μή ὄν**, не-сущего. Так, А. Ф. Лосев определяет меон следующим образом: «Меон есть иррационально-неразличимая и сплошная подвижность бесформенно-множественного» [3: 132].

Каким же образом А. Бадью удастся обеспечить рациональную прозрачность принципа инаковости? Он прибегает для этого к понятию бесконечности – которое он мыслит как предикат, или свойство чистого бытия. В тринадцатом размышлении из «Бытия и события» им подобно рассматривается проблема бесконечности в ее историко-философской перспективе. В частности, он отмечает следующий важный момент. С утверждением христианства и основных тезисов его теологии свойством «бесконечности» наделяется Создатель, именно этим он отличается от природы. Однако «бесконечность» в данном случае указывает преимущественно на непостижимость или на несоизмеримость Бога с его творением, как подчеркивает А. Бадью. При этом само бытие Бога мыслится по образцу конечного – природного бытия, т. е. «бесконечность Бога-сущего может иметь свой источник в мышлении, в котором бытие как таковое остается по своему существу конечным» [9: 142]. Иначе говоря, Бог остается ограниченным, с одной стороны, своим отличием от природы, с другой – собственной самотождественностью. Обнаружение в Новое время бесконечности в самой природе меняет положение дел лишь отчасти: дело в том, что природа так же, как и ее Создатель, может мыслиться как особое сущее, отличное от других хотя бы в качестве понятия: т. е., вопреки декларируемой бесконечности, в некотором смысле природа будет оставаться конечной. А. Бадью предлагает радикальный выход из сложившейся ситуации, а именно, наделять атрибутом бесконечности само бытие как таковое. Бытие как таковое – это пустое множество, или множество, которое не имеет элементов, имя без референта. «Под поверхностью» этого множества как раз и обнаруживается подлинная бесконечность. Каким же образом она вводится в мышление?

Во-первых, утверждается, что необходимо освободиться от «посредничества единства» [9: 146]. Бесконечность не должна представляться в качестве «одной» бесконечности, в качестве «конкретной» бесконечности. Бесконечность должна мыслиться нелокально – так же, как и пустое множество, которое представляет собой своеобразную платоновскую «материю» («хору») по отношению к другим множествам, является местом, в котором эти множества обнаруживаются. Во-вторых, логически бесконечность вводится в онтологию с помощью процедуры, предложенной еще Аристотелем [9: 146]. А именно, А. Бадью предлагает полагать некоторое множество бесконечным, если, следуя некоторому правилу счета составляющих его элементов, мы всегда имеем в нем некоторый несводимый остаток

«непросчитываемых» элементов. Однако этого недостаточно, чтобы придать бесконечности положительный смысл: для этого требуется мыслить ее не просто как ограниченность конкретного правила счета, а как особое множество, которое выпадает из логики этого правила. Если просчитываемые элементы обладают некоторой степенью тождества друг с другом – поскольку, хотя они и различны, они подчиняются общему для них правилу – то бесконечное множество подобным свойством не обладает: иначе говоря, в нем вообще нет единства, и поэтому А. Бадью называет его Другим: «Другое, с одной стороны, занимает позицию места для тождественных-других; это область как осуществления правила, так и его бессилия. С другой стороны, оно [Другое] отлично от любого из этих других, это то, чего правило не способно учесть...» [9: 147].

Отсюда ясно, что Другое связывается А. Бадью не только с множественностью, но и со становлением – поскольку оно является «областью осуществления правила». Здесь стоит вспомнить, что у Платона становление предстает как «синтез сущего и не-сущего» [3: 132]. Становление характерно для мира чувственного, который «сопричастен бытию и небытию, совмещает в себе противоположные определения сущего и не-сущего» [1: 51]. Если бесконечность, беспредельность является в платонизме, скорее, признаком «деградации» бытия, погружения его в инобытие, то у А. Бадью она становится определяющей чертой самого бытия как такового. Это означает, что и становление больше не связывается с «инобытийным» моментом в бытии: напротив, становление выступает в качестве того, что определяет собой устойчивость формы.

Бесконечность является отличительной чертой не только самого бытия, но также истины и идеи. Однако если в режиме презентации бесконечность «запечатана», скрыта границами презентации, то идеальное выражает бесконечность как таковую. При этом бесконечность, как мы видели, не может быть «единой», не может быть локализована; поэтому идеи и истины также никогда не обнаруживаются в мире «как таковые». В конкретном мире идеальное проявляет себя, с одной стороны, в качестве имманентных конкретной ситуации множеств, с другой – как принципиальная незавершенность, внутренняя избыточность этих множеств. Идея – это вневременная сущность вещи, однако она не столько обеспечивает существование вещи в мире, сколько подрывает устойчивость самого этого мира, является исключением из его логики. Универсальность идеи – это в прямом смысле ее нелокальность, неуловимость в качестве «этой», конкретной идеи внутри виртуального (умозрительного) пространства. Идея является собой лишь тогда, когда является частью непрекращающегося процесса истины – такой частью, которая сама по себе является содержательно неисчерпаемой. А. Бадью пишет: «Если мы соглашаемся называть “Идеей” то, что проявляет себя в мире – что утверждает здесь-бытие тела – и одновременно является исключением из его трансцендентальной логики, мы будем говорить, вслед за платониками, что переживать в настоящем вечность, которая оправдывает творение этого настоящего – значит переживать Идею» [10: 510].

Заключение

В некотором смысле учение об идеях А. Бадью отсылает к известному постулату Ф. Ницше о «любви к призракам», которая противостоит «любви к ближнему» [6: 85, 86, 71]: логика Идеи как бесконечного приближения к Другому (тому, что превосходит бытие-презентацию) состоит в постоянном выходе за пределы наличной реальности, за границы существующего мира, за границы самого себя. Однако в интерпретации А. Бадью «любовь к призракам» — это не любовь к «идеальному» в смысле умозрительного, более устойчивого и постоянного, чем изменчивое существование: это как раз любовь к самой истине и реальности, которые в себе обладают бесконечной изменчивостью и именно по этой причине не могут воплотиться в рамках некоторого устойчивого мира. Идеальное здесь, как ни парадоксально, начинает совпадать с самим потоком жизни, существования — однако не всякого, не любого существования, а бытия в свете события, «просвеченного» событием. Приверженность Другому — это не приверженность некому возможному отсутствующему образу мира, это приверженность определенному способу становления (событию), которое затрагивает и преобразует все существо субъекта целиком. Неясным остается лишь статус события: в конечном итоге, если придерживаться метаонтологии самого А. Бадью, изложенной в «Бытии и событии», событием формально может считаться любое происшествие, любое действие (как мы показываем в другой своей статье [5]). Однако в реальности происходит выбор того или иного события, осуществляется верность не всякой, а конкретной истине. Поскольку субъект появляется лишь в свете верности событию, выбор той или иной истины — это выбор, осуществляемый самим бытием, а не произвольным волеизъявлением субъекта: субъект становится, возникает в качестве хранителя, проявителя истины — но не ее глашатая, поскольку сама истина уже не форма, не единство, а бесконечное становление, «перманентная

НИКУЛИНА А. С. ДВА ОБРАЗА ИДЕАЛЬНОГО: А. БАДЬЮ И ПЛАТОН // *Studia Humanitatis Borealis*. 2020. № 1. С. 12-17.

революция» в текущем мире. Более того: субъект «рождается» из верности истине: это значит, что субъективность понимается не как универсальная форма «бытия человеком» или «бытия сообществом» (пусть даже исторически изменчивая), а как локальная, единичная форма самобытия, черпающая свое основание из универсальности конкретного, неповторимого события. История оказывается всякий раз помещенной в призму той или иной истины: поэтому иллюзия единой истории (видимой взором единого субъекта) распадается на бесконечность островов-историй, установить между которыми связь способна лишь некая новая форма общения: субъекты Бадью, строго говоря, не могут общаться друг с другом (поскольку общение в обычном смысле может иметь место лишь внутри мира), они утверждают универсальность своих истин за пределами мира и вопреки иным истинам, но и — странным образом — вместе с ними, поскольку все они оказываются так или иначе увлеченными действием становления и бесконечности Другого. Именно возможность непосредственно — целостно — приобщиться к одному событию становится залогом общения и его почвой: сама же эта возможность является благодатью и исключением из правил. Это проясняет тезис Бадью: «Универсально лишь то, что является имманентным исключением» [2: 93].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Асмус В.Ф. Платон. М.: Мысль, 1975. 220 с.
2. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / Пер. с фр. О. Головой. М.-СПб: Московский философский фонд, Университетская книга, 1999. 94 с.
3. Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Кос-мос. М.: Мысль, 1993. С. 61-612.
4. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М.: Фолио, АСТ, 2000. 848 с.
5. Никулина А.С. Проблема истины у А. Бадью. Между историей и природой // Вест-ник Русской христианской гуманитарной академии. 2019. Т. 20, Вып. 1. С. 67-74.
6. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Пер. с нем. М.: Издательская группа «Про-гресс», 1994. 512 с.
7. Платон. Парменид. // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. / Пер. Н. Н. Томасова. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 346-412.
8. Платон. Федон. // Платон. Собрание сочинений: В 4-х тт. / Пер. С. П. Маркиша. М.: Мысль, 1993. Т. 2. С. 7-80.
9. Badiou A. Being and Event / Transl. By O. Feltham. London-New York: Continuum, 2005. 526 p.
10. Badiou A. Logics of Worlds. Being and Event, 2 / Transl. by Alberto Toscano. London-New York, Continuum, 2009. 616 p.
11. Barlett A. J. Plato // Alain Badiou. Key Concepts / Ed. by A. J. Barlett, J. Clemens. Dur-ham: Acumen, 2010. P. 107-118.

REFERENCES

1. Asmus V. F. Plato. Moscow, 1975. 220 p. (In Russ.)
2. Badiou A. Apostle Paul: The Foundation of Universalism / Transl. from French by O. Golova. Moscow - St. Petersburg, 1999. 94 p. (In Russ.)
3. Losev A. F. The Ancient Cosmos and the Modern Science // Losev A. F. Being. Name. Cosmos. Moscow, 1993. P. 62-612. (In Russ.)
4. Losev A. F. The History of Ancient Aesthetics. Sophists, Socrates, Plato. Moscow, 2000. 848 p. (In Russ.)
5. Nikulina A. S. The Problem of Truth in Works of A. Badiou: Between History and Nature. Vestnik Khristianskoy gumanitarnoy akademii. 2019. Vol. 20, Issue 1. P. 67-74. (In Russ.)
6. Nietzsche F. Thus Spoke Zarathustra. Transl. from German. Moscow, 1994. 512 p. (In Russ.)
7. Plato. Parmenides. Transl. by N. N. Tomasov // Plato. The Collection of Works in 4 vols. Moscow, 1993. Vol. 2. P. 346-412. (In Russ.)
8. Plato. Phaedo. Transl. by S. P. Markish // Plato. The Collection of Works in 4 vols. Moscow, 1993. Vol. 2. P. 7-80. (In Russ.)
9. Badiou A. Being and Event / Transl. By O. Feltham. London-New York, 2005. 526 p.
10. Badiou A. Logics of Worlds (Being and Event, 2) / Transl. by Alberto Toscano. London-New York, 2009. 616 p.

НИКУЛИНА А. С. ДВА ОБРАЗА ИДЕАЛЬНОГО: А. БАДЬЮ И ПЛАТОН // *Studia Humanitatis Borealis*. 2020. № 1. С. 12-17.

11. Barlett A. J. Plato // *Alain Badiou. Key Concepts* / Ed. by A. J. Barlett, J. Clemens. Dur-ham, 2010. P. 107-118.

TWO IMAGES OF IDEAL: BADIOU AND PLATO

NIKULINA
Aleksandra

*postgraduate study alumna,
Saint Petersburg State University, Institute of Philosophy,
Russian Federation, Saint-Petersburg,
nikulinaalex88@yandex.ru*

Keywords:

ideal
becoming
infinite set
universal truth
Platonism

Summary:

The comparison of the strikingly different perspectives on the concepts of “idea”, “the ideal” within works of the two philosophers, separated by ages, uncovers the problem of a relation between “idea” and the phenomena of multiplicity, becoming and movement, also revealing certain possibilities for interpreting “idea” as the principle of liberation from (existing) laws/rules, rather than the pillar of their validity. Herein we intend to demonstrate the potential of interpreting “idea” through the lens of the phenomena of becoming, difference and being as exemplified by A. Badiou’s works. Clarifying such a relation is an important task, because in classical Platonism – as well as in European culture in general – the aspects of immobility and unity of “idea” are emphasized, still creating the impression of an odd isolation of “idea” from the practical reality of the “life world”. However such an image of “idea” is clearly destroyed by the logic of the dialogue “Parmenides”, where the One is deemed inconceivable without the Other/Many. Within this context it becomes possible to understand “idea” in a “non-platonic” way (though rooted in the platonic way of thinking) through the lens of the “the other/many”, rather than “the one”. We claim that A. Badiou’s interpretation of Plato follow the forementioned frame of understanding, when he grasps “idea” as something profoundly challenging logic, or mathematical structure of any given world.

УДК 397.4

КАТЕГОРИЯ «СВОЕ – ЧУЖОЕ»; В ШВЕДСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ О СААМСКИХ НОЙДАХ

**САФРОН
ЕЛЕНА
АЛЕКСАНДРОВНА**

*кандидат филологических наук,
доцент кафедры германской филологии,
Петрозаводский государственный университет,
кафедра германской филологии
и скандинавистики,
Петрозаводск, Российская Федерация,
00inane@gmail.com*

**МЕРЕНОВА
АЛЕНА
АЛЕКСЕЕВНА**

*студент,
Петрозаводский государственный университет,
кафедра германской филологии
и скандинавистики,
Петрозаводск, Российская Федерация,
merenowa2011@yandex.ru*

Ключевые слова:

саам
швед
нойд
магия
фольклор
свое
чужое
ассимиляция

Аннотация:

Статья посвящена поиску и анализу категории «свое – чужое» в шведском фольклоре о саамских нойдах – специфической категории людей, обладающих сверхъестественными способностями. Выбраны записанные во второй половине XX века шведские фольклорные тексты, которые ранее никогда не переводились на русский язык. Используется идиографический, культурно-исторический и метод тематических обобщений. Устанавливается, что нойды отчасти были «чужими» и для членов своего племени: саамы верили, что первые обладали двумя душами, одну из которых могли посылать в мир духов. Нойды, как неформальные лидеры своего племени, представлялись шведам, претендующими на саамские территории, наибольшей угрозой. Шведы не могли причислить саамских колдунов к категории «своих» из-за неприятия их претензии на обладание способностями, использование которых шло в разрез с христианским мировоззрением, однако с легкостью преодолевали свое предубеждение в случаях, когда вынуждены были обращаться к знахарским умениям нойдов. Несмотря на высокий уровень напряженности отношений, нойды позволяли шведам присутствовать при проведении их автохтонных сакральных обрядов и достаточно охотно шли на контакт с народом, ориентированном в отношении их на ассимилятивную политику.

© 2020 Петрозаводский государственный университет

Получена: 05 апреля 2020 года

Опубликована: 05 апреля 2020 года

Введение

Фольклор, представляющий собой разные формы воплощения духовной и материальной культуры, отражает не только быт народа, но и взгляд на исторические события. Не исключением в этом отношении является и фольклор саамского народа.

Актуальность данного исследования определяется тем, что речь пойдет о сообщениях одного народа о другом, т.е. текстах о саамах, записанных от шведских респондентов, которые ранее на русский язык вообще не переводились. Фольклорный материал, выбранный нами для перевода и анализа, сортировался в соответствии с наличием некоего конфронтационного элемента, позволяющего взглянуть на ситуацию с двух сторон: и саамов, и шведов. Материалом исследования в основном послужили тексты, зафиксированные писателем и евангелистом Карлом Андерссоном во время его путешествий по шведской провинции Лаппланд (район Тэрна) во второй половине XX в., а также тексты Ханса Андерсона (1934–2010) – проповедника, писателя и художника, который с 1954 году и до самой смерти проживал в Йокмокке (лэн Норботтен) – исконно саамском регионе.

Саамы (samer – шв. яз.) или лопари (lapper – шв. яз.) считаются первым коренным народом Арктики и Северной Европы [16]. Саамы заселили территорию Южной Финляндии и Карелии после последнего ледникового периода в раннеолитическую эпоху, то есть примерно 9000 лет назад [24]. Этнографы утверждают, что это был финно-угорский народ комша, от которого в первом тысячелетии до нашей эры начали отделяться общины с вариативным протоязыком и расселяться по побережью Северного Ледовитого океана. Они заняли север Норвегии, Финляндии, Швеции и России и основали свою собственную страну, Сапми. Позже, благодаря викингам, в Европе этих людей стали называть лапландцами. Принято считать, что современный этноним «саамы» произошел от балтийского слова «zeme», что в переводе означает «земля» [15].

На сегодняшний момент большая часть саамских территорий вошла в состав России, Финляндии, Швеции и Норвегии [1: 84]. На законодательном уровне в обозначенных странах для саамского народа определены особые территории. Правовой статус саамов специфичен: одновременно они являются и представителями коренного народа, и этнического меньшинства [3], [6: 174].

На протяжении трехтысячелетней истории своего существования саамы неоднократно сталкивались с голодом и нищетой, посягательствами на свои права, свободу и территории. Не избежали вышеперечисленных проблем и шведские саамы.

В XIV веке по приказу короля Мангуса Эрикссона шведские купцы получили право разделить саамские земли на лаппмарки (Пите, Луле, Торне и Кеми), чтобы взимать с них налоги в пользу королевства [16].

С XVII века указом короля многие шведы получили земли на севере страны уже в собственность и отправились для их «освоения и окультуривания» [24].

В период с начала XIX века и до середины XX века внутренняя политика в Северной Европе была ориентирована на ассимиляцию национального меньшинства, т. е. подразумевалось, что саамы примут культуру, религию, язык той страны, на территории которой они проживают, что, естественно, не могло способствовать сохранению автохтонных традиций. Исследователи отмечают неоднородный характер такой политики [3]: в начале XX века в Швеции проводилась сегрегация для тех саамов, которые занимались оленеводством, тогда как в отношении всех остальных саамов была предпринята попытка ассимиляции [20: 28]. Ситуация поменялась только в 1948 году, когда Конвенция по правам человека ООН официально подтвердила принцип прав и свобод каждой личности, вне зависимости от национальной принадлежности [3], поэтому во всей Северной Европе культурное и социальное давление на саамов значительно снизилось.

13 января 2017 года Швецией, Норвегией и Финляндией было заключено соглашение по защите прав коренного саамского населения – Саамской конвенции Северной Европы [9].

Несмотря на то, что государственная политика Швеции пересмотрела свое отношение к саамскому меньшинству, и этнические отличия, наоборот, стали приветствоваться, память о тяжелых отношениях между саамами и шведами отразилась в фольклоре, как в зеркале.

Особенно сложные взаимоотношения между саамами и шведами возникали в ситуации столкновения последних с нойдами. Нойд, нойда (nåjd – шв. яз.) – представитель саамского народа, обладающий сверхъестественными способностями [2]. Мы принципиально останавливаемся именно на таком, достаточно абстрактном определении, т. к. нойдов относят то к колдунам, то к шаманам, то к жрецам. К примеру, по мнению Н. О. Харузина, сначала нойды выполняли функции шаманов, а потом переключились на колдуны [10: 36]. В анализируемых шведских текстах их называют колдунами [13: 80], [14: 40], хотя В. В. Чарнолуцкий, говоря о саамах российского Севера, делал попытки развести эти понятия:

Нойда — много знающий человек, знает старину, умеет угадывать и предсказывать погоду, знает заговоры, может лечить, но он не специалист-врачеватель. Кебуны — то же, что шаманы, служители культа лопарских верований. <...> Колдуны — люди, умеющие врачевать, приносить людям порчу, заговаривать кровь и т.п., узнавать что-нибудь тайное; о нойдах ничего подобного слышать не приходилось. Кайлесмиллаш — мудрейшие старцы, общественные судьи. Все эти профессии в общественном быту лопарей уже не встречаются [11: 303].

Важно отметить, что способностью стать нойдом обладали только «избранные» саамы: она передавалась по наследству и требовала сложного теоретического и практического обучения под руководством опытного наставника [12: 18–20].

К истории изучения вопроса

В России саамский фольклор Кольского полуострова выделился в предмет научного изучения еще на рубеже XIX – XX веков благодаря трудам Д. Н. Островского, К. П. Щеколдина, А. Л. Яценко и т. д. В советское время эту работу продолжили Я. А. Комшилов, В. В. Чарнолуцкий, Н. Н. Волков, З. Е. Черняков. На сегодняшний день особенности культуры восточных саамов исследуются О. А. Бодровой, И. А. Разумовой. В частности анализу образа саамов в фольклоре Северной Европы и переходу этого образа в научный дискурс посвящена диссертация Д. А. Трынкиной «Эвгемеристическая теория о саамах как прообразе персонажей низшей мифологии Британских островов в трудах викторианских ученых (2016).

В Северной Европе проблема саамской культуры также уже давно попала в сферу научного интереса. Например, еще в 1838 году шведский министр, проповедник и ботаник Л. Л. Лестадиус задокументировал саамскую мифологию и составил «Fragmenter i Lappska Mytologien» (В Швеции книга увидела свет только в 1997 году). Среди современных работ известен труд Х. Рюдвинга – «The end of drum-time: religious change among the Lule Saami, 1670's – 1740's» (1993) [22], посвященный изучению языческой саамской культуры и влияния на нее христианства в XVII – XVIII веках, его же монография «Tracing Sami traditions: in search of the indigenous religion among the Western Sami during the 17th and 18th centuries» (2010) [23], представляющая собой анализ разнотипных источников дохристианских саамских религиозных убеждений. Саамский шаманизм рассматривается в монографии Ю. Пянткайнен «Shamanism and Culture» [21].

Категория «свое – чужое»

Категория «свое – чужое» является одной из базовых составляющих культуры и символизирует общие представления людей о мире и жизни. Соприкосновение традиции, языков и отдельных текстов способствуют взаимопроникновению определяющих этническую принадлежность элементов [7: 254].

Преодоление антиномии «свое – чужое» – залог формирования дружественных межнациональных отношений. Наличие элемента «чужое» как источника страха и, как следствие, – катализатора конфликта может рассматриваться в качестве стимула его сознательного преодоления.

Анализ шведских сообщений о саамах показывает, что категория «свое – чужое» реализуется через (Еще раз оговоримся, что речь идет о восприятии со стороны каждого из народов.):

1. 1. Отношение к магии:

- Отрицание шведами самой возможности существования у саамов сверхъестественных способностей.
- Принятие факта обладания нойдами магическими умениями и видение в них потенциальной угрозы для шведов.
- Принятия факта существования магии нойдов и обращение к ним за помощью.

1. 2. Отношение к религии:

- Попытка обратить нойда в новую веру.
- Неприятие нойдами христианства.

1. 3. Отношение к претензиям на территорию:

- Отсутствие у нойдов страха перед шведами по причине веры в силу своего высокого статуса.
- Попытка откупиться от шведов.

Далее проиллюстрируем обозначенные тезисы.

1. 1. Отношение к магии

Шведы, желая освоить новые территории, на которых жили саамы, перманентно считали саамов «чужими», т. к. видели в них прямых конкурентов, а главных противников обнаруживали в лице нойдов. Некоторые шведы использовали в отношении их презрительную характеристику «мнимые колдуны» [13: 35].

В противовес этому мнению существует полностью противоположное, согласно которому могущество нойдов было настолько велико, что они могли превратить в животное вставшего на путь зла человека, давая ему, таким образом, шанс переосмыслить свои поступки и изменить поведение:

Ранее жили в Лапланде могущественные колдуны, нойды, что могли превратить злого человека в зверя. Будучи под заклятием, жертва сохраняла свой нрав и способность думать как человек. Чары могли быть разрушены, только если умирал нойд или негодяй становился хорошим. Жадного и жестокого человека всегда превращали в волка, и назывался он оборотнем [13: 80].

Данное сообщение может быть расценено как достаточно обобщенное поверье, однако обнаруживается сообщение, в котором речь идет уже о конкретных персоналиях – шведе Матсе Матссоне и нойде Нейне: Матс Матссон получает в качестве откупа от Нейне значительную сумму денег, однако, несмотря на уговор, отказывается уходить с саамской земли, требуя от него все накопленные богатства.

— Понятно, вот как ты настроен, — ответил Нейне. — Скоро ты увидишь, кто здесь хозяин.

Он нарисовал в воздухе пару знаков, и Матс Матссон неожиданно почувствовал, что парализован.

— Как волк приходит в оленье стадо, разбойничает и грабит, так и ты пришел к моей мирной коте. Ты проявил ко мне милосердия не больше, чем волк к оленю, поэтому и превращу я тебя теперь в волка, и будешь ты так жить, пока твое сердце не подобрееет.

Он прочитал заклинание, и спустя мгновенье побежал Матс Матссон воющим волком через равнину.

Теперь этот жадный швед стал оборотнем и мог превратиться обратно, только если бы его сердце смягчилось или Нейне умер.

Первое время он горел ненавистью и гневом и вынашивал план мести, но Нейне защитил себя и свою собственность с помощью колдовства, и Матс Матссон не смог реализовать свои планы. Ему было тяжело приспособиться к дикой жизни, так как не умел он ловить добычу и, сохраняя человеческую натуру под волчьей шкурой, сначала не мог есть сырое мясо. Постепенно он присоединился к большой волчьей стае. Он смотрел на других и учился у них. Прошел год, и, в конце концов, Матс почти забыл, что когда-то был человеком.

Однажды пил он с другим волком из тихого источника, как его напарник начал неожиданно выть. Когда швед взглянул в воду, то увидел человека, а не волка. Тогда он вспомнил свою старую жизнь и испугался, что волки тоже поймут, что он на самом деле был человеком, и убьют его. С того момента он избегал других волков и жил один в лесу.

Одиночество на дикой природе и лечит, и калечит. Жестокий и упрямый нрав Матса стал мягче, и его сердце подобрело. Он с огорчением думал о том, как хорошо мог жить, если бы он не был таким черствым и жадным.

Спустя год, прямо перед Рождеством, отправился Матс Матссон, влекомый невероятной тоской, к церковному приходу Люкселе. Там он бродил, голодный и изможденный. За день до Сочельника пришел он к берегу реки Умеэльвен. Там стояла женщина и промывала мясо к рождественскому столу. Матс Матссон сел за ее спиной и тихонько завыл. Женщина повернулась в испуге. Сначала она хотела убежать, но, взглянула в глаза волка, и ей неожиданно стало его жаль.

— Бедняга, — промолвила она. — Ты ведь даже не можешь попробовать рождественской еды. Возьми это во имя Господа Бога.

И она бросила ему кусок мяса.

Милосердие и сострадание женщины рассеяли последние остатки заклятия вокруг сердца шведа, и слезы полились из глаз Матса Матссона. В то же мгновение он вновь превратился в человека. Вместо изголодавшего волка предстал сгорбленный и седой старик. О нем хорошо позаботились, и свои последние дни он провел в доме в новом поселении, что расположилось вокруг озера Умеэльвен. Оттуда и пришло это сказание [13: 83 – 84].

Сами шведы нередко обращались в критических случаях к тайным обрядам саамского народа. Речь шла как о пропаже людей, так и о болезнях. По убеждению саамов, болезнь могла возникнуть вследствие ряда причин, каждая из которых требовала особого подхода: если это была порча, наведенная другим колдуном или ведьмой, то душа нойда должна была сразиться с их душами и, таким образом, избавить больного от недуга; если часть души человека покинула его тела из-за шока или была похищена духами подземного мира, то задачами шамана являлись ее поиск и освобождение [20: 121].

В путешествие по потустороннему миру отправлялась одна из душ нойда Саамы были убеждены, что в человеческом теле уживаются две души: та, что покидает тело после его смерти, и «свободная» душа – энергетическая оболочка человека, его эмоционально-чувственная составляющая, способная существовать вне времени и пространства. Благодаря магическим ритуалам, «свободные» души нойдов могли небольшой отрезок времени находиться в ином мире [17: 37]. Далее в качестве примера приведем рассказ, зафиксированный К. Андерссеном, о факте одного из таких «путешествий»:

Часть оленей сбежала, а среди них были молочные самки. Но проблема была в том, что вся семья уже собралась отправиться в саамское поселение на церковные праздники. <...> Дедушка Маттиаса предложил устроить так, чтобы олени вернулись домой. <...>

Они собрали прутики с карликовых березок, высохших от того, что крысы сгрызли их кору в поиске пропитания во время зимних холодов. Собрав достаточно этого особого хвороста, они принесли его в коту Маттиаса и разожгли огонь. Мальчик наблюдал, а старик достал молоточек и начал стучать в барабан. <...> Через какое-то время дед его упал без сил и лежал неподвижно, а мальчик, скованный страхом, сидел рядом в коте, неожиданно превратившейся в пристанище языческих таинств. Старик резко сел и промолвил:

— Выйди и скажи, видишь ли ты оленей!

Спустя несколько минут Маттиас забежал в коту и закричал:

— Они бегут, свесив языки... [14: 43 – 45].

В сознании шведов «чужеродность» нойда была также обусловлена борьбой представлений о традиционной и официальной медицине: некоторые нойды, превосходившие в своем мастерстве даже самых талантливых шведских врачей, не нуждались в дополнительных атрибутах и брались за самые тяжелые, с медицинской точки зрения, случаи:

У хозяев болела дочь. Ноак пришел к ним вместе с доктором, который на несколько дней приехал в Диканес, и был вызван родителями больной. Но он не понял, что за болезнь сковала бедняжку, и, тем более, не мог помочь с лечением. Тогда заговорил Ноак:

— Плохо, что ты не можешь вылечить девочку. Тогда я сам займусь этим.

На удивление всем больная выздоровела [14: 67].

Поиск пропавших мог осуществляться не просто с помощью ментального путешествия, но и реального перемещения нойда в пространстве:

Рассказывают, что на тинг должен был прибыть районный судья. Когда он не явился к открытию, решили узнать у нойда, что случилось. У него не оказалось с собой бубна, да и вообще не было желания заниматься этим делом, но, в конце концов, его уговорили, при условии, что его оставят одного.

Колдун вошел в комнату и закрыл за собой дверь, но любопытные дети залезли на крышу и стали подглядывать в щелочку. Они увидели, как колдун бил в бубен, а потом растянулся на полу и застыл. Через некоторое время он поднялся весь в поту, как будто долго и тяжело работал. И тогда он смог объяснить, почему судья не приехал: он сбился с пути, провалился в сугроб и застрял, но через три часа он будет на месте. Судья действительно оказался на месте через три часа и рассказал, что заблудился и провалился в сугроб. К счастью, мимо проходил необычайно сильный старый саам и помог ему. И как только судья закончил рассказ, он увидел колдуна и воскликнул: “И ты здесь? Ты, кто помог мне выбраться из заноса несколько часов назад?” [19] (Перевод данного текста на русский язык выполнен Е. Сафрон. Остальные тексты на шведском языке, использованные в статье, переведены А. Мереновой.).

В общемировой традиции шаманизма главным инструментом всегда считался бубен. Пользовались им и саамские нойды. Бубен помогал войти в транс и совершить необходимые магические действия: предсказать будущее, вылечить больного, получить сведения о пропаже или наслать порчу [10: 51]. В измененном состоянии сознания бубен виделся нойду конем или оленем переносившем его в мир духов, и одновременно служил и картой, помогавшей ориентироваться в потустороннем мире [4: 10]. Примечательно, что, несмотря на сакральный характер обряда, шведы на его проведение допускались, о чем свидетельствуют следующие сообщения:

Этот инструмент был больше похож на там-там, чем на бубен, так как кожей он был перетянут

лишь с одной стороны, а овальной формой и деревянным корпусом напоминал лютню. На корпусе было два отверстия длиной в восемь дюймов, а шириной почти в один. Перегородка, разделявшая их, была чуть толще мизинца, а к ней прикреплена цепь с латунными кольцами, по крайней мере, так было на его бубне и на том, которым видел я. <...> Затем он засунул в бубен цепь с кольцами, так как до этого она висела снаружи, и повернул его прозрачной кожей к низу, а на ней красным цветом было нарисовано множество фигур: люди, звери, языческие знаки, обозначающие небесные тела, которые сможет узнать лишь тот, кто посвящён в эту веру. Теперь он начал бить в бубен молотком в форме рогатки, что был сделан из оленьих рогов [13: 14].

Несколько <...> купцов, пребывавших в Лапланде, увидели однажды за обедом, как неожиданно померла хозяйка. Местный колдун взял сразу же предмет, похожий на сито. На нем еще были нарисованы кит, олень с лыжами и лодка с веслами. Он начал петь, танцевать и неожиданно повалился наземь, посинев в лице и пуская слюни, лопнул его живот, и колдун умер. Позвали другого колдуна, и ему удалось вернуть женщину к жизни. Рассказала она тогда, что первый колдун стал китом, а другой дух превратился в острый кол и вспорол китовое брюхо [13: 40].

Очевидно, что с точки зрения шведов, «ночное» сознание саамов, ориентированное на личный эмоциональный опыт, являлось частью архаического мира, отдаленного от современной цивилизации [8: 51 – 52], поэтому участия в подобных действиях вызывали шок от встречи с чужой культурой.

1. 2. Отношение к религии

Шведы по большей части являются носителями христианского мировоззрения, поэтому саамские традиции воспринимались ими не просто как инокультурные явления, а как, но как стимул к перевоспитанию их носителей: «Так пришел однажды саам, он и сейчас еще жив, и отдал мне свой бубен, за которой я его раньше часто упрекал» [14: 33].

Саамы официально приняли христианство, но на практике многие продолжали придерживаться автохтонных языческих традиций [5: 125], Компромисс между новыми и старыми взглядами пытались найти в адаптации христианства к собственной вере:

Путешествуя по Лапланду, я слышал, что с самогоном всегда ассоциируется колдовство или магические ритуалы саамов, а еще они любили пригубить его и считали, что благодаря силе, такой же, как у святой воды, этот напиток помогал отогнать дьявола [13: 14].

В отдельных случаях Образы Иисуса Христа, апостолов и ангелов можно заметить и на рисунках, изображенных на лапландских бубнах. Нойды даже при обряде причащения в церкви интерпретировали сакральные христианские образы по-своему: кровь Иисуса приравнивалась к крови Саракки, богини Подземного мира, а плоть — к плоти Лейб Олмая, божества животных и охоты [4: 7].

Однако в зафиксированы были и ситуации, когда саамы открыто демонстрировали неприятие новой религии:

Одно время я ходил в школу в Люкселе, и, когда наш учитель, Олаус Граан, уехал в шведский город Умео, свихнулся один парень-саам. Звали его Олав, и ему было восемнадцать. Олав себя странно вел, бушевал и был уверен, что находился в аду: так мучилось его сознание, ведь он не мог понять, где находился. Когда Олав взял в руки книгу и во время чтения дошёл до имени Иисус, то отбросил он ее от себя [14: 42].

3. Отношение к претензиям на территорию

У нойдов, как самых влиятельных и богатых представителей саамского народа, уверенных в своей неприкосновенности, не было страха перед шведскими поселенцами:

Он, конечно же, слышал о высоких, светловолосых людях, что появились на юге, и о том, что они жестоки к тамошним саамам, но сам он в это не верил, так как ему нечего было их бояться, как он считал.

Очень-очень давно, когда только первые шведские поселенцы начали приходить в Лапланд, жил в поселении Умбюн нойд. Его звали Нейне, он был очень богат и слыл самым влиятельным человеком в южном Лапланде. Жил он у озера Аяур, что находилось к северу от церковного прихода Люкселе. <...>

Однажды он услышал стук топора с берега озера. Он прокрался туда и увидел большого, сильного шведа, рубящего сосны.

Нейне вышел и поздоровался дружелюбно, но незнакомец <...> стал угрожать сааму. Он долго

думал о том, что произошло, и решил попытаться заставить шведа покинуть его земли, не прибегая к оружию. Так он однажды снова пришёл на то место, где швед, звали которого Матс Матссон, расчищал землю под пашню. Нейне поздоровался дружелюбно и пообещал Матсу деньги, если тот переедет в другое место.

— Сколько ты дашь? — спросил швед.

— А сколько ты хочешь? — ответил саам.

— Сотню спесиедалеров, — сказал Матс.

— Это большая сумма, но ты своим тяжёлым топором тревожишь кости моих предков, лежащих в этой земле. Ты получишь, что просил. Приходи ко мне завтра за деньгами.

На следующий день Матс Матссон пришёл к сааму, чтобы забрать сто спесиедалеры. Его дружелюбно встретили, угостили олениным мясом и сыром, и затем Нейне достал большую шкатулку. Матс не мог отвести от нее глаз, когда саам отсчитал сотню блестящих монет, там все еще было полно денег. Швед сказал сам себе, что потребовал слишком мало денег за переезд.

В ту ночь он не сомкнул глаз, он мог думать только обо всём том серебре, что находилось в шкатулке. К утру он составил план, встал рано и вновь отправился к Нейне.

— Я сглупил тогда, — сказал Матс. — Я не подумал о том, как труден переезд, и насколько плодородна земля, а вода полна рыбы здесь. Больше такого места не найти. Поэтому плати мне еще двести блестящих спесиедалер, если хочешь, чтобы я уехал.

<...> Нейне взял свою серебряную шкатулку, отсчитал двести спесиедалер и отдал Матсу.

Теперь Матс Матссон стал богачом, но хотел большего. Каждый день он думал о шкатулке саама и деньгах, что ещё оставались в ней.

Вместо того, чтобы закинуть за спину рюкзак и уйти, как он и обещал, Матс однажды вновь пришёл к коте Нейне.

Саам вышел навстречу.

— Чего ты хочешь? — спросил он. — Разве ты не получил то, чего просил? Почему ты до сих пор ходишь по моей земле?

— По твоей земле, — сказал Матс насмешливо. — Тебе ничего не принадлежит, земля моя. Она обещана мне королем. Если хочешь получить землю, то купи ее у меня.

— Ты уже получил от меня три сотни спесиедалеров, — ответил Нейне терпеливо, но его глаза опасно сверкали. <...>

— Я хочу получить всю твою шкатулку. И немедленно [13: 80 – 82].

В результате анализа шведских фольклорных источников, посвященных саамским нойдам, мы пришли к выводу, что антиномия «свое – чужое» воспринималась шведами и саамами по-разному: привилегированное положение нойдов внутри своего социума позволяло не испытывать перед шведскими переселенцами того страха, который испытывали рядовые саамы, поэтому «чужое» воспринималось ими не так остро. Несмотря на то, что шведы получили официальное право осваивать саамские земли, нойды, как живое воплощение иррационального, так и остались для шведов тем культурным элементом, «освоить» который невозможно.

Таким образом, хотя гуманистически-ориентированная политика стран Северной Европы второй половины XX века привела к минимализации враждебности между шведами и саамами, однако магический элемент культуры нойдов обуславливал и будет обуславливать их «чуждость» по отношению к тем, кто отказывается верить в существование потусторонних сил.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Акуца Ф. Р. Правовое положение коренных народов в Северной Европе // Вестник РУДН. Сер. Юридические науки 2000. № 2. С. 84–90.

2. Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Лопари // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона (1890–1907). URL: <http://www.bibliotekar.ru/bel2/235.htm> (дата обращения: 09.03.2020).

3. Голованов М. О., Прокина У. В. К вопросу о правовом положении саамов в королевстве Швеция // E-Scio. 2017. № 5 (8). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-o-pravovom-polozhenii-saamov-v-korolevstve-shvetsiya> (дата обращения: 09.03.2020).

4. Демкин А. Символика лапландского шаманского бубна Петровского времени // Персональный сайт А. Демкина [СПб], [2009]. 44 с. URL: <http://www.town812.ru/drum.pdf> (дата обращения: 06.03.2020).

5. Кошечкин Б. И. Древние религиозные представления и обряды Кольских саамов // Прибалтийско-финские народы России. / Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая; Под ред. Е.И. Клементьева, Н.В. Шлыгиной. М.: Наука, 2003. С. 118 – 125.
6. Куропятник М. С., Куропятник А. И. Саамы: современные тенденции этносоциального и правового развития // Журнал социологии и социальной антропологии. 1999. Т. 11. № 4. С. 172–177.
7. Медриш Д. Н. Литература и фольклорная традиция. Вопросы поэтики / Волгоградский государственный педагогический институт им. А. С. Серафимовича. Волгоград, 1982. 249 с.
8. Пальчун М. И. «Ночное» в шаманизме // «Свое» и «чужое» в культуре народов Европейского Севера : материалы 6-й Межвузовской научной конференции, Петрозаводск, 22–23 марта 2007 г. / отв. ред. В. М. Пивоев. Петрозаводск: Издательство ПетрГУ, 2007. С. 50–53.
9. Саамская конвенция северных стран от 13.01.2017: принята саамскими парламентами трех стран Скандинавского полуострова (Финляндия, Швеция, Норвегия). URL: <http://www.regjeringen.no> (дата обращения: 11.03.2020).
10. Харузин Н. О. О нойдах у древних и современных лопарей // Этнографическое обозрение. М., 1889. Кн. 1. С. 36–76.
11. Чарнолуцкий В. В. О культе Мяндаша // Скандинавский сборник. Таллин: Изд-во «ЭэстиРаамат», 1966. С. 301–315.
12. Элиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза. Киев: София, 2000. 480 с.
13. Anderson H. Röstert i Lappland. Avesta: Svenska Tryckcentralen, 1995. 251 s.
14. Andersson K. Två världar. Naturligt och övernaturligt. Örebro: Karl Andersson och Bokförlaget Libris, 1988.
15. Grünthal R. The finnic ethnonyms // *Suomalais-Ugrilainen Seura*. 2008. URL: <http://www.sgr.fi/ct/ct51.html> (дата обращения: 13.03.2020).
16. Isaksson M. Samhällets påverkan på samers identitet. Södertörn: Södertörns högskola, 2009. S. 6. URL: <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:284009/FULLTEXT01.pdf> (дата обращения: 12.03.2020)
17. Miller B.H. Connecting and correcting: a case study of Sami healers in Porsanger. Leiden, 2007. 280 p.
18. Nooteboom C. Sketch of the former religious concepts of the Asele Lapps // *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 117. 1961. No 1, Leiden. P. 118–140.
19. Nådjen Sami. URL: <http://www.samer.se/1210> (дата обращения: 12.03.2020). Перевод данного текста на русский язык выполнен Е. Сафрон. Остальные тексты на шведском языке, использованные в статье, переведены А. Мереновой.
20. Oskal N. Urfolksvern og demokrati: om det moralske grunnlaget for samiske rettigheter. Noen betraktninger om Samerettsutvalgets innstilling med vekt på grunnsynet. Norway: Centre for Sami Studies, University of Tromsø. Skriftserie. 1998. No 5. S. 35.
21. Pentikäinen J. Shamanism and Culture. *Etnica*, 1998. 163 p.
22. Rydving H. The end of drum-time: religious change among the Lule Saami, 1670's -1740's. Uppsala: Almqvist & Wiksell International, 1993. 211 pp.: ill.
23. Rydving H. Tracing Sami traditions: in search of the indigenous religion among the Western Sami during the 17th and 18th centuries. Oslo: Novus, 2010. 168 p.
24. Skielta A. Samernas historia. 2010. URL: <http://www.so-rummet.se/kategorier/historia/historiska-teman/ursprungsfolk-och-minoriteter/samernas-historia#> (дата обращения: 11.03.2020).

REFERENCES

1. Akutsa F. R. Legal Status of Indigenous Peoples in Northern Europe. *Vestnik RUDN Ser. Yuridicheskie nauki*. 2000. No. 2. P. 84–90. (In Russ.)
2. Brokgauz F. A., Efron I. A. Lapps. *Entsiklopedicheskiy slovar' Brokgauza i Efrona (1890 – 1907)*. Available at: <http://www.bibliotekar.ru/bel2/235.htm> (accessed 09.03.2020). (In Russ.)
3. Golovanov M. O., Prokina U. V. On the Question of the Legal Status of Sami in the Kingdom of Sweden. *E-Scio*. 2017. No 5 (8). Available at: <https://cyberleninka.ru/article/n/k-voprosu-o-pravovom-polozhenii-saamov-v-korolevstve-shvetsiya> (accessed 09.03.2020). (In Russ.)
4. Demkin A. Symbolism of the Lapland Shamanic Tambourine of Peter's Time. Personal site of A. Demkin. [SPb]. [2009]. 44 p. Available at: <http://www.town812.ru/drum.pdf> (accessed 06.03.2020). (In Russ.)
5. Koshechkin B. I. Ancient Religious Concepts and Ceremonies of the Kola Sami. *Pribaltiisko-finskie*

narody Rossii.2003. P. 118-125. (In Russ.)

6. Kuropiatnik M. S., Kuropiatnik A. I. Saami: Modern Tendencies of Ethnosocial and Legal Development. Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii. 1999. No 11 (4). P. 172-177. (In Russ.)

7. Medrish D. N. Literature and Folklore Tradition. The Questions of Poetics. Volgograd, 1982. 249 p. (In Russ.)

8. Pal'chun M. I. «Night» in Shamanism. «Own» and «Alien» in the Culture of the Peoples of the European North: Materials of the 6th Interuniversity Scientific Conference, Petrozavodsk, March 22-23, 2007 / Red. by V.M. Pivoev. Petrozavodsk, 2007. P. 50-53. (In Russ.)

9. The Sami Convention of the Northern Countries of January 13, 2017: adopted by the Sami Parliaments of the three countries of the Scandinavian Peninsula (Finland, Sweden, Norway). Available at: <http://www.regjeringen.no> (accessed 11.03.2020).

10. Kharuzin N. O. About Noaidi of Ancient and Modern Lapps. Etnograficheskoe obozrenie. Moscow, 1889. Vol. 1. P. 36 - 76. (In Russ.)

11. Charnoluskiy V. V. On the Cult of Myandash. Skandinavskiy sbornik. Tallin, 1966. P. 301 - 315. (In Russ.)

12. Eliade M. Shamanism: the Archaic Techniques of Ecstasy. Kiev, 2000. 480 p. (In Russ.)

13. Anderson H. Röster i Lappland. Avesta: Svenska Tryckcentralen, 1995. 251 s.

14. Andersson K. Två världar. Naturligt och övernaturligt. Örebro: Karl Andersson och Bokförlaget Libris, 1988.

15. Grünthal R. The Finnic Ethnonyms. Suomalais-Ugrilainen Seura. 2008. Available at: <http://www.sgr.fi/ct/ct51.html> (accessed 13.03.2020).

16. Isaksson M. Samhällets påverkan på samers identitet. Södertörn: Södertörns högskola, 2009. S. 6. Available at: <http://www.diva-portal.org/smash/get/diva2:284009/FULLTEXT01.pdf> (accessed 12.03.2020)

17. Miller B. H. Connecting and Correcting: a Case Study of Sami Healers in Porsanger. Leiden, 2007. 280 p.

18. Nooteboom C. Sketch of the Former Religious Concepts of the Asele Lapps. Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 117. 1961. No 1. Leiden. P. 118-140.

19. Nåjden Sapmi. Available at: <http://www.samer.se/1210> (accessed 12.03.2020).

20. Oskal N. Urfolksvern og demokrati: om det moralske grunnlaget for samiske rettigheter. Noen betraktninger om Samerettsutvalgets innstilling med vekt på grunnsynet. Norway, 1998. No 5. S. 35.

21. Pentikäinen J. Shamanism and Culture. Etnica, 1998. 163 p.

22. Rydving H. The end of Drum-time: Religious Change among the Lule Saami, 1670's -1740's. Uppsala, 1993. 211 p.

23. Rydving H. Tracing Sami traditions: in search of the indigenous religion among the Western Sami during the 17th and 18th centuries. Oslo, 2010. 168 p.

24. Skielta A. Samernas historia. 2010. Available at: <http://www.so-rummet.se/kategorier/historia/historiska-teman/ursprungsfolk-och-minoriteter/samernas-historia#> (accessed 11.03.2020).

CATEGORY «OUR – ALIEN» IN THE SWEDISH FOLKLORE ABOUT THE SAMI NOAIDIS

SAFRON
Elena

*candidate of Philological Sciences,
Associate Professor,
Petrozavodsk State University,
Department of German Philology and Scandinavian
studies,
Petrozavodsk, Russian Federation, 00inane@gmail.com*

MERENOVA
Alena

*student,
Petrozavodsk State University,
Department of German Philology and Scandinavian
studies,
Petrozavodsk, Russian Federation,
merenowa2011@yandex.ru*

Keywords:

Saami
Swede
noaidi
magic
folklore
own
alien
assimilation

Summary:

The article is devoted to the search and analysis of the category «our – alien» in Swedish folklore about Sami noaidis a specific category of people with supernatural powers. We have selected Swedish folklore texts, recorded in the second half of the twentieth century, which had never before been translated into Russian. The idiographic, cultural-historical and thematic generalization method are used. It turns out that noaidis were partly «aliens» to the members of their tribe: the Saami believed that noaidis possessed two souls, one of which could be sent to the world of spirits. We establish that the noaidis, as the informal leaders of their tribe, seemed to the Swedes, claiming to have Sami territories, the greatest threat. The Swedes could not classify the Sami sorcerers as «their own» because of their rejection of their claim to possessing abilities that were contrary to the Christian worldview, but easily overcame their prejudice when they were forced to turn to the medicaster skills of the noaidis. Despite the high level of tension, the noaidis allowed the Swedes to be present during their autochthonous sacred rites and rather willingly made contact with people oriented assimilative politics towards them.

УДК 130.2:314.743

УСЛОВИЯ И ПРЕДПОСЫЛКИ СОЗДАНИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНОГО КЛАСТЕРА

**ХМЫРОВА-ПРУЕЛЬ
ИРИНА
БОРИСОВНА**

*кандидат социологических наук,
старший преподаватель,
Санкт-Петербургский государственный
университет, кафедры культурологии, эстетики и
философии культуры Института философии,
-Петербург, Российская Федерация, hmy-p@list.ru*

Ключевые слова:

культура
социокультурный
кластер
креативность
история культуры
народный дом

Аннотация:

В современных условиях кластер всё больше занимает социокультурное пространство. Под кластером понимается множество различных структур и механизмов, которые поддерживают процессы кластеризации, определяющие общий характер и объединяют довольно традиционные политики развития общества. На практике же кластерная политика может быть непредсказуемой. Поэтому становлению кластерной концепции как научного и практически проверенного подхода должно предшествовать понимание данного понятия и всех связанных с ним явлений. Актуальность статьи обусловлена проблемой осмысления явления кластера в социокультурном пространстве. Для решения этой задачи необходимо было проанализировать исторические предпосылки и условия возникновения социокультурного кластера.

© 2020 Петрозаводский государственный университет

Получена: 06 апреля 2020 года

Опубликована: 06 апреля 2020 года

За последнее время в социокультурном пространстве России произошли значительные перемены, которые были вызваны общей трансформацией российского общества. Та динамика, с которой развивается все социокультурное пространство современности, способна вызывать многочисленные проблемы во всех сферах человеческой деятельности, особенно это проявляется в различных формах культуры. И для разрешения подобной проблемы необходимо найти ответы, которые могли бы определять стратегию развития социокультурной среды в российском обществе. В данном случае подразумевается наработка новых принципов, механизмов и способов культурного развития, а так же поддержка в создании новых форм культурных практик.

Культура – это многоуровневая среда, которая может быть представлена как традиционная культура, как арт-культура, как молодежная культурная индустрия, включающая в себя театры, музеи, выставочные залы, библиотеки, книгоиздание, кинематограф и т.п. И все это выполняет весьма важные социальные функции, которые связаны с образованием, воспитанием, процессами социализации, идентификации и многим другим. Вместе с тем, возможности культурной среды заключаются не только в обозначенном контексте, они превосходят по своему потенциалу функцию сохранения, трансляции наследия культуры. Исходя из опыта истории развития культуры, которые изобилуют различными формами воздействия – это и величественные архитектурные ансамбли, уникальные природно-культурные места, и наскальные рисунки, мифы, предания, и, разумеется, современные

фестивали и концерты, – все это может быть использовано не только в целях воспитания и приобщения к духовному наследию. Культура способна выступить как мощный региональный ресурс, который способен переломить кризисную ситуацию и дать новое движение к интенсивному развитию провинциальных территорий и стать фундаментом этого развития.

Однако возникает вопрос, может ли культура самостоятельно быть капиталом или приносить экономический рост? По мнению европейских аналитиков, культуру можно рассматривать как стратегический фактор социально-экономических перемен. Рассматривая многочисленные примеры, ученые пришли к выводу, что потенциал культуры отдельного региона и его способность поддерживать и стабилизировать разные виды экономической деятельности; более того, культура, при определенных финансовых вложениях, может стать силой, которая способна изменить не только регионы, но и политику страны[3]. Хотя надо признать, что в погоне за «благополучием» экономики, утрачиваются понимания важности культурных ресурсов как основы для политических и экономических решений. Разумеется, подобная среда создает благоприятную культурную и социальную атмосферу для человека как основной движущей силы любой инновации, модернизации. Тем более что данный вопрос напрямую связан с провинциальной проблемой, когда талантливые люди и одаренная молодежь уезжают не просто в город, а в столичные города, за границу.

Между тем, все чаще появляются и утверждения о том, что «в современном мире культура становится важным фактором, определяющим финансовые вложения – инвестиции, а также мощным инструментом политики развития территорий» [12: 53], [1: 43]. Отсюда следует, что сферы культуры можно представить как ресурсный потенциал региона, который способен дать новые приоритеты в понимании ее назначения и возможностей. Культурные ресурсы, как и любой другой вид ресурса, при соблюдении определенных условий, могут приносить «доход». Подобные теоретические взгляды находятся на стыке исследований об экономике и культуре, и в итоге приводят к обновленному пониманию возможностей сферы культуры в наши дни. В данном случае речь идет о креативной экономике, которая основана на интеллектуальной деятельности, на реализации новых знаний, проектном мышлении, креативном воображении и творчестве. Преимуществом креативной экономики, как показывает мировой опыт, является ее способность не только отказаться от сырьевой зависимости, но и обеспечить стабильность развития конкретного региона, повысить инвестиционный климат, создать благоприятные социокультурные условия для общества. Причем ключевым звеном такого рода экономики становится креативный класс – люди, способные к творчеству, к созданию чего-то нового [4: 78].

Современная сфера социокультурной жизни общества обеспечивается, прежде всего, деятельностью учреждений культуры. При этом сохраняется и развивается культурное пространство каждого региона, формируется культурная среда в каждом населенном пункте, создаются необходимые условия для культурно-творческой деятельности населения, что является одним из базовых элементов, который обеспечивает существование целостности государства.

Задачей же креативных индустрий является создание и реализация творческого продукта: дизайнерские проекты, театральные и художественные перформансы, книги, фильмы и т.д. Иными словами, в результате подобной деятельности происходит коммерциализация идеи, что и приносит определенную прибыль.

Креативные индустрии базируются на творческих способностях людей, которые совместно с менеджерами и технологами создают культурные товары и услуги. Кроме того, креативные индустрии способны организовываться в некоторые сообщества, которые сегодня обрели и креативное название в виде *кластерного* пространства, что и способствовало образованию творческих *креативных кластеров* [11: 45], [2].

Одним из самых важных признаков кластера является его устойчивость. Важным условием устойчивости являются позитивные взаимоотношения внутри кластера, которые обеспечивают его прогрессивное развитие. Наличие такого рода взаимосвязей является обязательной характеристикой кластера. Можно сказать, что кластер – это множество субъектов, находящихся в состоянии устойчивых взаимоотношений, объединенных единой целью развития. Такие отношения становятся возможными только при существовании рабочей модели лидерства, которая может быть основанием для формирования этой цели и установления постоянной коммуникации, единой системы ценностей.

Надо отметить, что модель лидерства, присущая кластеру, принципиально отличается от большинства классических моделей – она намного более динамична, функциональна, эффективна. И, главное, позволяет развернуть рабочую модель социокультурных отношений в условиях отсутствия единого центра, что является крайне важной характеристикой в условиях глобальной культуры.

Более того, в условиях быстро развивающихся и изменяющихся процессов, которые связаны с интерактивным и виртуальным миром, отношения между людьми переходят на качественно новый уровень. Одним из основных таких факторов общественного прогресса становится доверие между людьми, причем на всех уровнях: государство – общество, власть – народ, человек – человек. Учреждения культуры способны обеспечить широкий диапазон и универсальность содержания процессов реализации этого доверия, создать оптимальные условия для развития личности, коллективных форм организации, обуславливающих взаимодействие различных социальных, профессиональных, культурных, возрастных групп населения.

Надо полагать, что социокультурная политика и стратегия государства – это выбор направления развития определенного объекта (это может быть и страна в целом, иотраслитерриториального и муниципального образования), т.е. определение движения объекта во времени (траектории развития). При этом начальным пунктом разработки стратегии развития является попытка соединения желаемых целей и ограниченных возможностей. И подобные решения, действующие на основе кластерного подхода, можно применить к социокультурной деятельности

Что же такое «кластер» и почему это слово так удобно для определения социокультурной деятельности? Например, в словаре В. К. Мюллера термин «cluster» означает «скопление, концентрацию» [8: 114]. И в музыке тоже есть подобное определение – группа или сочетание звуков взятых одновременно для достижения определенных образов. Еще одно определение из астрономии – группа звезд, связанных друг с другом силами гравитации, в химии – сложное объединение нескольких атомов и молекул и т.д. Можно сделать небольшой вывод, что *кластер* – это в первую очередь *объединение*, которое способно решать различные по сложности задачи для развития социокультурных отношений.

Основоположник кластерного подхода американский экономист, профессор кафедры делового администрирования Гарвардской школы бизнеса Майкл Юджин Портер полагает, «что кластеры помогают не только зарабатывать деньги, но и служат лучшей средой для инноваций, самореализации людей и налаживания отношений в сообществе» [10: 129]. Пожалуй, именно это высказывание имеет самое непосредственное отношение к развитию культурной среды любой территории. Так как социокультурный кластер, объединяя материальные, организационные, инфраструктурные, кадровые ресурсы муниципального образования, способен создать принципиально новую, привлекательную для населения культурную среду

Итак, кластер – это группа близких, родственных, объединенных между собой, компонентов: это могут быть предприятия, организации, объединения виртуальной группы, в которую входят несколько компьютеров и др.

Стоит отметить, что понятие «кластер» введенное в обиход специалистом в области изучения природы конкуренции М.Ю. Портером так же связано с формированиями и развитиями регионов. По его мнению, кластер – это группа географически соседствующих взаимосвязанных компаний и связанных с ними организаций, которые действуют в определенных сферах и характеризующиеся общностью деятельности и взаимодополняющие друг друга. Например, это могут быть предприятия, входящие в кластер, при этом они должны иметь общее или близкое географическое положение, сумму капиталовложения, поставщиков, состояние конкурентоспособности, доступ к специализированным услугам, трудовые ресурсы, присутствие специализированных учебных заведений, наличие исследовательских организаций, отраслевую принадлежность и другое [13:15-20].

В нашей российской действительности кластер – это еще и сотрудничество «действующих в определённой сфере предприятий» с научными, финансовыми учреждениями и органами местной власти [12: 28-41].

Совсем другое представление о кластереу аналитика Издательского дома «Ом-Медиа» А. Личутина. Он как будто реабилитирует понятие «культурной услуги», которое до сих пор вызывает отторжение у многих профессионалов сферы культуры. Формулируя «Тезисы о культурных кластерах», А. Личутин делает заключение, что «в случае “культурной услуги” мы действительно переживаем некоторый опыт, который может дать данная территория, данное сообщество, данная традиция. Целостность, многогранность этого опыта способен обеспечить только кластер. Под социокультурным кластером надо понимать многоуровневую, внутренне дифференцированную открытую динамичную систему, интегрирующую учреждения и организации независимо от организационно-правовых форм собственности, с целью формирования благоприятной социально-культурной среды и предоставления населению качественных услуг. Мы полагаем, что в настоящее время сложились необходимые условия и предпосылки для создания социокультурного кластера» [6: 16-17].

Анализируя историко-географические предпосылки создания социокультурных кластеров с позиции сущностных характеристик кластерного подхода, можно установить некоторую преемственную связь между понятиями «*социокультурный кластер*» и «*народный дом*».

Первым народным домом в России принято считать Лиговский народный дом в Санкт-Петербурге, открытый в 1903 году на средства графини Паниной Софьи Владимировны (1871–1956). И данная идея нашла последователей. Народные дома появились при Харьковском и Киевском обществе грамотности. Активно начинают развиваться в Воронежской, Курской, Симбирской, Ярославской губерниях. Народные дома, являясь центрами общественной жизни, обслуживали разнообразные потребности местного населения: просветительские, культурные и экономические, объединяя в себе всю деятельность земства в области внешкольного образования. Народные дома сплачивали имеющиеся культурные силы местного населения и устанавливали тесную связь между ними и земством на почве просветительской деятельности (сегодня это Прилуцкая улица, Дом культуры железнодорожников, Театр имени Паниной) [7: 271].

Надо отметить, что государственные органы власти выступали гарантами становления народных домов. Им принадлежала инициатива постройки дома, поиск партнеров и меценатов для этого (например, Псковский народный дом был устроен городским управлением), они морально и материально поддерживали уже проявленную инициативу (так, Нижегородская городская дума постановила 19 октября 1905 года «принять содержание народного дома в Нижнем Новгороде на счет города»). Они выступали посредником в поисках возможных содержателей домов. К примеру, Томская городская дума передала в аренду местному союзу русского народа Народный дом, построенный на частные средства. Харьковский народный дом был открыт усилиями общества грамотности и попечительства о народных чайных при материальной поддержке в 80 тысяч рублей Министерства финансов.

В структуру народного дома входили отделы, выполняющие рекреационную, просветительскую функции и функцию социального обеспечения (отдел здоровых развлечений, внешкольного образования, благотворительности), деятельность которых носила некоммерческий характер; библиотека-читальня, дешевая столовая или чайная. Иногда при библиотечках открывались пункты продажи книг и книжный склад.

Управление народными домами осуществлялось на основе местного самоуправления. Учредительным органом выступали общественные организации, сельские общества, кооперативы. Законодательным являлось общее собрание членов общества. Управление осуществлял коллегиальный орган (комитет) из представителей земства и общественных организаций. Впоследствии, народные дома переродились в рабочие клубы, затем во дворцы (дома) культуры.

На заре Советской России, в 1917 году появилась необходимость создания новой Пролетарской культуры, в августе того же года состоялась Вторая конференция фабрично-заводских комитетов в Петрограде, на которой с докладом «О постановке культурно-просветительской работы» выступил А.В. Луначарский. По данному докладу была принята резолюция, которая призывала «приступить к организации объединенного центра, который контролировал бы всю культурную работу в рабочей среде и руководил бы ею сначала в Петрограде, а потом по всей России» [9: 236–237]. Таким образом, можно сделать предположение, что Пролеткульт, как массовое социокультурное движение, является уникальным, не имеющее аналогов в истории отечественной культуры.

Кроме этого, культурное и социальное развитие предреволюционной России обусловило формирование рабочей интеллигенции, активность которой была направлена:

- на сохранение культурного наследия путем образования и самообразования, это было возможно благодаря складывающейся системе внешкольного образования (вечерние курсы, народные университеты, народные дома, рабочие клубы, библиотеки при профсоюзах и многое другое);
- на самореализацию с помощью творческой деятельности (рабочие театры и драматические кружки, литературное журналистское творчество);
- на самоопределение, т.е. рабочая интеллигенция, противопоставляла себя, с одной стороны власти, а с другой – малосознательным рабочим.

Пролеткульт сформировался как разветвленная сеть культурно-просветительских организаций: губернских, районных, городских, фабрично-заводских и имел достаточно стройную структуру. Надо отметить, что культурная политика большевиков в первые годы советской власти была ориентирована на радикальные изменения. Именно в этих условиях принципы, которые выдвигал Пролеткульт, были ориентированы на значительную переоценку культурного наследия. История Пролеткульта позволяет выявить не только положительный, но и отрицательный опыт деятельности социально-культурного движения, который может быть свойствен любому культурному процессу.

И, тем не менее, в истории можно найти много примеров, которые подтверждают значимость социокультурного объединения, сообщества, которые способны возродить традиции народных домов с учетом нынешних реалий, проектируя социокультурный кластер каждой территории муниципального образования в Дом (Дворец) культуры.

Однако, те реформы, которые проходят в России (и не только) ведут к сокращению централизованных дотаций в сфере культуры, что заставляет искать нетрадиционные источники финансирования и нетрадиционные ресурсы. С точки зрения опыта народных домов это может быть:

- расширение в рекреационной сфере тех видов культурно-досуговой деятельности, которые могли бы быть популярны у населения и приносить доход;
- создание в сфере инфраструктуры производств, способствующих достижениям целей культуры, обеспечивающих учреждения культуры необходимыми техническими средствами, и дающих дополнительные финансовые средства за счет аренды их другими организациями или частными лицами;
- вступление в деловые отношения с индивидуальными предпринимателями, предприятиями, общественными организациями с целью расширения границ деятельности;
- предоставление аренды помещений им для проведения мероприятий;
- создание смежных услуг;
- проводится формирование региональной инновационной системы за счет развития инфраструктуры для обеспечения совместной деятельности ведущих научных и образовательных учреждений, промышленных парков, центров коллективного пользования и других элементов, создания условий для обеспечения равного доступа участников инновационных проектов к ресурсам, стимулирования спроса на инновационную продукцию, подготовки специалистов в сфере инновационного менеджмента.

Благоприятный экономический и социальный климат, высокий ресурсно-сырьевой, технологический и интеллектуальный потенциал, низкий уровень рисков делают инвестиционно привлекательным регионом.

Таким образом, органы власти региона заинтересованы в кластерном варианте развития экономики данной местности, развития кооперации и сотрудничества. В свою очередь, экономическое развитие региона зависит от его культурного потенциала [5].

В заключении стоит заметить, что богатство культуры заключается не только в количестве памятников или подлинности культурных артефактов, но и в способности воспроизводить элементы и образы культуры в современном пространстве. Культура, наполняемая новым содержанием и новыми способами переживания, может успешно «работать» на конкретную территорию. Сегодня во многих городах мира творческие кластеры, как гроздь культуры, становятся одними из влиятельных рычагов, способных решить многочисленные социальные, культурные и экономические проблемы регионов. И, совершенно очевидно, что использование в русском языке слова «кластер» есть типичный пример совершенно необязательного заимствования, которое в относительно недавнем прошлом называлось «низкопоклонством перед Западом». Тем более, что у понятия «кластер» в русском языке существуют множество достойных аналогов: «группа», «объединение», «общество», «союз», «ассоциация», «товарищество», «артель», «команда», которые более точно отражают значимость русской традиции в развитии социокультурных процессов России.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ. Проект № 18-011-00977 «Кластерная культура: исследовательские стратегии и философская аналитика»

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Буренина И.В., Овчинникова А. А. Проблемы формирования кластеров // Альманах современной науки и образования. Тамбов: Грамота, 2010. № 12 (43). 178 с.
2. Гнедовский М. Творческие индустрии: Стратегия инновационного развития. URL: <http://old.interstudio.ru/projects/doclads/gnedovsky.htm> (дата обращения 20.12.2019).
3. Гончарик А.А. Политика в области творческих индустрий: зарубежный опыт и российские реалии. <http://creativeindustries.ru/rus/publications/6> (дата обращения 20.12.2019).
4. Зеленцова Е. Креативные индустрии. Зарубежный опыт прикладных исследований // Культурология. Фундаментальные основания прикладных исследований / Под ред. И.М. Быховской. М., 2010. 258 с.

5. Исланкина Е.А. Кластерный подход в экономике: концептуальные основы, история и современность. URL <https://www.hse.ru/data/2015/06/05/1097350627/%D0%9A%D0%9B%D0%90%D0%A1%D0%A2%D0%95%D0%A0%D0%9D%D0%AB%D0%99%20%D0%9F%D0%9E%D0%94%D0%A5%D0%9E%D0%94%20%D0%92%20%D0%AD%D0%9A%D0%9E%D0%9D%D0%9E%D0%9C%D0%98%D0%9A%D0%95%20%D0%9A%D0%9E%D0%9D%D0%A6%D0%95%D0%9F%D0%A2%D0%A3%D0%90%D0%9B%D0%AC%D0%9D%D0%AB%D0%95%20%D0%9E%D0%A1%D0%9D%D0%9E%D0%92%D0%AB,%20%D0%98%D0%A1%D0%A2%D0%9E%D0%A0%D0%98%D0%AF%20%D0%98%20%D0%A1%D0%9E%D0%92%D0%A0%D0%95%D0%9C%D0%95%D0%9D%D0%9D%D0%9E%D0%A1%D0%A2%D0%AC.pdf> (дата обращения 20.12.2019).

6. Личутин А. Тезисы о культурных кластерах // Экология культуры. 2008. № 2. 180 с.

7. Мыслящие миры российского либерализма: графиня Софья Владимировна Павлова (1871–1956) / Сост. М.Ю.Сорокина. М.: Дом русского зарубежья им. А. Солженицына, 2012. 271 с.

8. Мюллер В. К. Англо-русский и русско-английский словарь: 150 000 слов и выражений. М., 2009. 114 с.

9. Октябрьская революция и фабзавкомы. М., 1927. Ч. 1. 278 с.

10. Портер М. Конкуренция. М., 2005. 608 с.

11. Творческие индустрии в современном городе // Программа содействия малым проектам приграничного сотрудничества «Тасис» / Под ред. Е.Беловой и др. СПб, Хельсинки, Манчестер, 2002. 45 с.

12. Федотова Н.Г. Культурный капитал как фактор региональной модернизации // Культурное обозрение: Информационно-аналитический сборник. Великий Новгород, 2010. № 2. С. 28-41.

13. Porter M. Local Clusters in a Global Economy. Economic Development Quarterly. 2000. № 14 (1). P. 15-20.

REFERENCES

1. Burenina I.V., Ovchinnikova A. A. Problems of cluster formation // Almanac of modern science and education. Tambov: Gramota. 2010. No 12 (43). 178 p. (In Russ.)

2. Gnedovskiy M. Creative Industries: Strategy for Innovative Development // <http://old.interstudio.ru/projects/doclads/gnedovsky.htm>. (accessed 20.12.2019) (In Russ.)

3. Goncharik A.A. Creative Industries Policy: Foreign Experience and Russian Realities // Bez-temy. 2008. No 1 (7). <http://creativeindustries.ru/rus/publications/6> (accessed 20.12.2019)

4. Zelentsova E. Creative industries. Foreign experience of applied research // Culturology. Fundamental foundations of applied research / Ed. I.M. Bykhovskaya M., 2010. 258 p. (In Russ.)

5. Islankina E.A. The cluster approach in the economy: conceptual foundations, history and modernity.

<https://www.hse.ru/data/2015/06/05/1097350627/%D0%9A%D0%9B%D0%90%D0%A1%D0%A2%D0%95%D0%A0%D0%9D%D0%AB%D0%99%20%D0%9F%D0%9E%D0%94%D0%A5%D0%9E%D0%94%20%D0%92%20%D0%AD%D0%9A%D0%9E%D0%9D%D0%9E%D0%9C%D0%98%D0%9A%D0%95%20%D0%9A%D0%9E%D0%9D%D0%A6%D0%95%D0%9F%D0%A2%D0%A3%D0%90%D0%9B%D0%AC%D0%9D%D0%AB%D0%95%20%D0%9E%D0%A1%D0%9D%D0%9E%D0%92%D0%AB,%20%D0%98%D0%A1%D0%A2%D0%9E%D0%A0%D0%98%D0%AF%20%D0%98%20%D0%A1%D0%9E%D0%92%D0%A0%D0%95%D0%9C%D0%95%D0%9D%D0%9D%D0%9E%D0%A1%D0%A2%D0%AC.pdf> (accessed 20.12.2019) (In Russ.)

6. Lichutin A. Theses on cultural clusters // Ecology of culture. 2008. No 2. 180 P. (In Russ.)

7. The thinking worlds of Russian liberalism: Countess Sofya Vladimirovna Pavlova (1871–1956) / Comp. M.Yu. Sorokina. M.: House of Russian Abroad A. Solzhenitsyna, 2012. 271 p. (In Russ.)

8. Myuller V. K. English-Russian and Russian-English Dictionary: 150,000 words and phrases. M., 2009. 114p. (In Russ.)

9. October revolution and factory committees. M., 1927. Part. 1. 278 p. (In Russ.)

10. Porter M. Competition. M., 2005. 608 p. (In Russ.)

11. Creative industries in a modern city // Program of assistance to small projects of cross-border cooperation «Tacis» / Ed. E. Belova et al. St. Petersburg, Helsinki, Manchester, Cantell T. et al. September, 2002. 45 p. (In Russ.)

12. Fedotova N.G. Cultural capital as a factor of regional modernization // Cultural review: Information and analytical collection. Veliky Novgorod, 2010. No 2. С. 28-41. (In Russ.)

13. Porter M (2000) Local Clusters in a Global Economy. Economic Development Quarterly. N. 14 (1): 15-20 p.

CONDITIONS AND BACKGROUND OF CREATING A SOCIO-CULTURAL CLUSTER

KHMYROVA-PRUEL
Irina

*candidate of sociological sciences,
Senior lecturer,
St. Petersburg University, department of cultural science,
esthetics and philosophy of culture,
St. Petersburg, Russian Federation, hmy-p@list.ru*

Keywords:

culture
sociocultural
cluster
creativity
cultural history
people's house.

Summary:

In modern conditions, the cluster is increasingly occupying a sociocultural space. A cluster refers to many different structures; and the mechanisms that support the clustering processes are determined by a general nature and combine fairly traditional policies for the development of society. In practice, cluster policy can be unpredictable. Therefore, the formation of a cluster concept as a scientific and practically proven approach should be preceded by an understanding of this concept and all that is associated with it phenomena. The relevance of the article is due to the problem of understanding the phenomenon of the cluster in the sociocultural space. To solve this problem, it was necessary to analyze the historical background and conditions for the emergence of a socio-cultural cluster.

УДК 1.122/129

ЭВОЛЮЦИЯ ФОРМАТА

**БОРИСОВ
ОЛЕГ
СЕРГЕЕВИЧ**

*доктор философских наук,
профессор кафедры философии факультета
философии, культурологии и искусства,
Ленинградский государственный университет им. А.
С. Пушкина, кафедра философии факультета
философии, культурологии и искусства,
Санкт-Петербург, Пушкин, Российская Федерация,
o.s.borisov@gmail.com*

Ключевые слова:

эволюция
общество знания
информация
управление
формат
личность
группа
самоорганизация
феномен страха
иерофании

Аннотация:

Предпринимается попытка рассмотреть историческое развитие социальных отношений, приводящее посредством информационных технологий к переходу от классического формата координации индивида и группы к его техническому аналогу в постулируемом обществе, основанном на знании. Схематически структура развития предстает в обособлении особи из коллектива в связи с формированием в ходе лучшей адаптации рефлексивной способности, ведущей за собой осознание собственной смертности. Компенсаторным механизмом на следующем этапе приспособления когнитивных способностей, восстанавливающих внутреннее равновесие организма за счет чисто психологических механизмов, становится выработка практик, которые позволяют гипостазировать идеи о вещах в особом пространстве, отвечающем за их незыблемость и виртуальное постоянство. В отличие от физиологических механизмов гомеостаза особи, контактирующей с внешней средой обитания, где ее объекты предстают как безусловно необходимые источники удовлетворения потребности, переориентация в связи с осознанием неминуемой смерти на внутреннюю среду в целях поиска подобных сберегающих практик, породила личностный гомеостаз. В рамках личностного гомеостаза сформировавшаяся способность связывала индивида не только с самим собой за счет виртуальной конструкции, но и на новом уровне отношений – с общностью, порождая опосредованную коммуникацию индивидов, связанных в социальный гомеостаз. В новых условиях информационного общества технологические форматы представляют собой цифровые аналоги классической координации личности и группы. В силу технологического развития дальнейшая диверсификация реальности на виртуальную и действительную в последовательной смене конфигураций отношений организм/индивид/личность – стадо/общность/группа в своем информационном разнообразии снимает различие между виртуальными конструктами и действительными. Получая программное обеспечение, благодаря которому классические форматы, основанные на иерофаниях, замещаются и переформатируются, не меняя своей

функциональности, электронными версиями, информанты в условиях атомизации выстраивают структуру личность – группа, где тождество бытия и представления о бытии конфигурируется согласно требуемому информату. В дальнейшем самоопределение личности и самоорганизация групп получают обезличенную неустойчивость.

© 2020 Петрозаводский государственный университет

Получена: 06 апреля 2020 года

Опубликована: 06 апреля 2020 года

Введение

Д. Белл, П. Друкер, М. Макклюэн, Э. Тоффлер, М. Кастельс и многие другие исследователи общественных изменений новейшего времени констатируют переход к новому типу общества, основу которого составляют знания, полученные в результате работы с информацией.

«Знание теперь используется для производства знания, – пишет П. Друкер, – использование знаний для отыскания наиболее эффективных способов применения имеющейся информации в целях получения необходимых результатов – это, по сути дела, и есть управление. В настоящее время знание систематически и целенаправленно применяется для того, чтобы определить, какие новые знания требуются, является ли получение таких знаний целесообразным и что следует предпринять, чтобы обеспечить эффективность их использования. Иными словами, знание применяется для систематических нововведений и новаторства» [3: 95]. Таким образом, знание становится *главным*, а не просто *одним из* видов ресурсов, как это всегда было, замечает П. Друкер, что превращает современное общество в общество знания. Главенствующая роль знания коренным образом изменяет социальную структуру и посредством новых технологий запускает и новые процессы во всех сферах социокультурного бытия. Суть этих процессов пока видна в общем плане, однако уже сейчас можно наметить отдельные направления, в которых закладывается фундамент будущего – доминирующая роль личности относительно государства при низком значении лидерства и быстроты его перемены, а также высокая степень самоорганизации групп и мобильность переходов между ними; однако управление процессами и конфликтами на личностном и групповом уровнях осуществляется алгоритмами нетократии [1], техническими средствами формирующими структуризацию отношений индивидов и конфигурации групп, подчиненных заданной функциональностью с непредсказуемыми последствиями и неопределенными результатами для наблюдателя.

Рассматривая историческое развитие социальных отношений сквозь призму происходящих посредством информационных технологий переходов от классического формата координации индивида и группы к его техническому аналогу, представленному современным обществом, которое постулируется сегодня как общество, основанное на знании, мы можем схематически деконструировать структуру развития жизни на этапе *Homo sapiens*, когда воспроизводящие себя особи координировались в группы с естественной иерархией, основанной на праве сильного, как модели, отобранной эволюцией ради воспроизводства вида. Структура развития представляет собой в том числе и этапы в обособлении особи из коллектива в связи с организацией в ходе лучшей адаптации рефлексивной способности, ведущей за собой помимо формирования навыка интенсивной обработки информации с целью получения первичного знания, включающего в себя некоторую систему фиксированных способностей, расширяющих арсенал собственной орудийности за счет культивируемой, и способностей, расширяющих осознание индивидуума до понимания Я и своей собственной смертности. Новый механизм выделил не только интеллектуальную способность в отдельный кластер, но и сконструировал механизм преодоления «экзистенциального одиночества» путем формирования внутренних структур мозга, отвечающих за минимизацию последствий интеллектуального взрыва за счет диссимилиации предметности, и отчуждение последних во внеположенный пространственный инстант, ставший полем символической коммуникации на основе ценностно-нормативных законодательных констант социального организма. Другими словами, компенсаторным механизмом на данном этапе адаптации когнитивных способностей, восстанавливающих внутреннее равновесие организма за счет чисто психологических механизмов, становится выработка практик, которые позволяют гипостазировать идеи о вещах в особом пространстве, отвечающем за их незыблемость и виртуальное постоянство. В отличие от физиологических механизмов гомеостаза особи, контактирующей с внешней средой обитания, где ее объекты предстают как безусловно необходимые источники удовлетворения потребности,

переориентация в связи с осознанием неминуемой смерти на внутреннюю среду в целях поиска подобных источников условных/символических сберегающих практик породила личностный гомеостаз, в котором сформировавшаяся способность связывала индивида не только с самим собой за счет виртуальной конструкции, но и на новом уровне отношений – с общностью, порождая опосредованную коммуникацию индивидов, связанных в социальный гомеостаз.

1

Д. Белл в книге «Грядущее постиндустриальное общество» (1973) утверждает, что информация становится не только товаром, на который не распространяются привычные методы ценообразования, но и орудием господства. Тем самым в терминах Э. Тоффлера интеллектуальная сила сменяет экономическую, в свою очередь сменившую в индустриальную эпоху доминанту физической силы. Нет надобности убивать, когда можно купить, и нет необходимости покупать, когда, работая с информацией и владея знанием, можно «просто» обыграть. Особенностью систематизации знания как фактора инноваций является то, – продолжает Д. Белл, – что, даже будучи проданным, оно остается у своего производителя, представляя собой *коллективное благо*, поскольку по своему характеру с момента создания оно *становится доступно всем*. Это равенство в получении, обработке и овладении информацией порождает новые противоречия.

Доступное всем изобилие информации не имеет в Ином инстанции ее целенаправленного отбора, требуя от личности *стать самой этой инстанцией*, не пролонгированной ничем другим, кроме как тем, что *должна сама сконструировать* почти невозможный набор принципов на основе не обобществленных критериев, требуя от личности актора своих собственных сил. Доступное всем изобилие информации на разных этапах своей доступности, исторически фундаментом изобретением книгопечатания, телевидения и Интернета, снимало инстанции Бога, авторитета и инструкции и, казалось бы, высвобождая актора, на самом деле всякий раз возрождало в новом формате их технические аналоги.

Интеллектуальная сила, как и физическая, в эгалитарном контексте отсылает к естественным законам не в меньшей степени, чем к искусственным, которым мы могли бы приписать вслед за Ж.Ж. Руссо и К. Марксом несправедливое распределение экономической силы в обществе. Д. Белл, ссылаясь на Ю. Хабермаса, который писал, что «...технология и наука стали ведущей производительной силой, и это подорвало основы трудовой теории стоимости К. Маркса», констатировал, что в этом смысле можно утверждать, что общественным продуктом является знание, а не труд, и что Марксов анализ общественного характера производства в большей мере применим к знанию, чем к товарам. «Сегодня уже нельзя подсчитывать объем капиталовложений в научно-исследовательские и опытно-конструкторские работы на основе стоимости неквалифицированной (простой) рабочей силы. Научно-технический прогресс сам стал источником прибавочной стоимости, по сравнению с которым все меньшая роль отводится единственному признаваемому К. Марксом источнику прибавочной стоимости, а именно, рабочей силе непосредственных производителей» [2: CLII]. Сила освобожденного труда в проекции отдельного/свободного человека высвобождалась машинерией по удовлетворению потребностей в том смысле, что единственной заботой такого человека могли стать принципы самоопределения, самоуправления и самоактуализации, конечно, если они не поработались машиной.

2

Управляет и эффективен тот, кто владеет информацией. И даже не столько тот, кто в силу служебных обстоятельств, является ее носителем. Сам по себе доступ к источнику знаний не становится необходимым и достаточным условием умения использовать информацию в конечных целях, поскольку круг лиц, в котором эта информация циркулирует, ограничивается ограниченными возможностями ее использования в силу институциональных причин и следствий, которые табуируют свободный обмен и кодируют контент ореолом «тайны», по сути, делая информацию мертвой. Это напоминает средневековых мастеров, которые ради непрерывающейся прибыли уносили с собой в могилу рецепт или технологию изготовления, замедляя *техническое* развитие и требуя *повторных* открытий в будущем. Это напоминает жрецов, которые охраняли сакральные знания от непосвященных, то есть от тех, кем нужно управлять ради их же блага (например, в утверждениях «Великого инквизитора»), что требовало повторных открытий в рамках других сословий, классов и групп, отдавая *социальную* однородность будущего. Это напоминает современных политиков, которые используют сокрытие информации в целях манипуляции, в основе которой лежат все те же мотивы, купирующие личностное саморазвитие индивидов, стремящихся выйти из подчинения и утвердиться в самих себе и на своих основаниях. Это требует постоянно возобновляющихся самооткрытий мира в себе самом и себя в мире открытий как технологически атомизированного социального субъекта, который в отличие от негативных коннотаций понимания современного положения культуры представляется принципиально

конструирующим ницшеанским человеком, коммуницирующим не глаза в глаза (эмпатируя), а с помощью технических средств, вооружившись которыми эмотивная составляющая подавляется дискурсом.

Подобное положение дел, видимо, образует общественный субстрат снизу по принципу свободной самоорганизации, который, возможно, впервые в истории получает новый формат социальных институтов. Западноевропейский культурный проект, продекларировав «Свободу, Равенство, Братство» в мучительном споре между сторонниками экономического равенства в распределении благ и сторонниками правового равенства индивидов в приращении собственности, ставшей одним из модусов свободы, утвердил в лице английских и американских просветителей и реализовал последний концепт как *единственно* возможный системообразующий и работоспособный идеал, поскольку иные попытки установления социального равенства были действительно умышленными, и опыт искусственного форматирования человека на основе сконструированной системы ценностей требовал тотального инструментария, противоречащего естественным законам природы, хотя и базирующегося на них. Сама по себе система ценностей в естественном порыве жизни утверждалась никогда не искусственно, ее не возможно сконструировать и предложить обществу как руководство к действию насильственно или увещеванием, законодательно или конструктивно моделируя такие структуры отношений, при которых иные действия становятся принципиально невозможными. Жизнь в своем вечном порыве всегда находила обходные пути, а попытка обуздать ее в ее стремлении освободиться от насильственно навязанных конструктов, всегда оборачивается трагической насмешкой, когда предстает в искаженных и извращенных относительно помысленного идеала формах. И идеал платоновского государства, и эгалитарный город утопического социализма, и реализация идеала в стране, «победившей» естественную природу человека организуя раем на Земле, как и сами религиозные вариации, лежащие в основе эгалитарных проектов, есть разнообразные способы, даже исходящие из лучших побуждений, но способы насилия над свободной природой человека, узаконенной самой Жизнью.

Жизнь в своем вечном порыве всегда прибывала к форме, поскольку только так она могла утвердиться, но утверждение в форме носит преходящий характер, закрепиться, устояться, зиждиться в ней никогда не удастся, поскольку жизнь – это вечное порождение форм, – лишь сознание в силу своей инерции взывает к раз устоявшимся и устойчивым истинам для того только, чтобы жизнь раз и навсегда разрушила их. И идеал самоорганизации, как любой другой идеал, чтобы осуществиться, требует технологии, то есть определенной формы. Проект современного положения культуры прочерчивает в своем развитии конфигурацию, где знание является продуктом, который не может потребляться отдельным человеком, его потребитель – все общество, точнее те его члены, которые имеют на то внутренние условия – способности к извлечению и распознаванию необходимой информации. В определенном смысле информация функционирует как общественное благо, о чем говорит и Д. Белл, и Э. Тоффлер, поскольку, будучи знанием, никогда не расходуется как единственно возможный неисчерпаемый ресурс и никому не принадлежит, так как в современном проекте не может находиться в руках у немногих.

3

На ранних этапах человеческой истории мифологическое, а потом религиозное познание были специфически человеческими способами адаптации живого в физической среде и биосфере, которые демонстрировали процессы усовершенствования когнитивных механизмов на путях экономии использования внутренних энергетических потенциалов за счет чисто созерцательных виртуальных усилий.

Условия, которые фиксируют «остановку» жизненного порыва, ведя к сдерживанию «энергии вдохновения», не могут иметь одну-единственную причину. Но на поверку получается, что регуляция посредством табу заместила собой принцип регуляции посредством инстинкта, и распределение силы в качестве господства и подчинения сместилось из модуса естественного отбора в сторону искусственной селекции. Большая вариативность индивидуальной программы по мере расширения зоны распространения и освоения требовала выработки защитных механизмов внутри коллектива, которые бы ограничивали внутривидовую борьбу посредством страха перед более мощной силой, чем сила особи. Естественная свобода живого, детерминированная удовлетворением потребностей и неограниченная ничем, кроме побудительных причин по восстановлению гомеостаза, и другой особью, которая демонстрирует большую силу и заставляет подчиняться и довольствоваться малым особью, демонстрирующую меньшую силу, эта свобода живых организмов получила важное привходящее дополнение за счет возникшего в системе живого в разных контекстах понимания: господства и подчинения, агрессии и апатии, возбуждения и торможения – главного элемента – торможения такой силы, которая под давлением **естественного страха** сворачивала энергию внутрь, расходуя на

развитие когнитивных, а не психофизически-поведенческих механизмов. Эта сублимируемая энергия, питающая когнитивные процессы, изменяла и разворачивала поведение, которое уже основывалось на внутренних интеллектуальных ресурсах, а не только на физической силе и экономическом подчинении. Эта более гибкая сила возвышалась над инстинктуальной программой и оказывалась более эффективной, привнося решающе-оцепеняющий аргумент. Боги как персонифицированные силы природы были задействованы в качестве такого аргумента, и умение магически управлять божественными силами поставило особь на другую ступень развития и возвысило ее над другими. Культивировался страх иного рода – **страх иерофании**, оцепеняющий и подавляющий, граничащий с гипнотическим воздействием, парализующим волю. Социальная иерархическая структура имеет подобную иерофаническую основу. Она знаменовала собой искусственный отбор по сословному принципу, купировав естественное равенство, то есть равенство в проявлении собственной силы заменив на сословное неравенство: «Что позволено Юпитеру, не позволено быку». Борьба замыкалась в рамках символического интеракционизма и велась за право говорить от имени богов/Бога, борьба велась, по сути, за иерофаническую интерпретацию, за открывающуюся избранным силу бога, узурпация которой в конечном итоге сакрализовала власть. Однако в Новое время, в эпоху Просвещения, связанную с научной революцией и промышленностью, развитие науки сопровождалось секуляризацией и расколдовыванием, а, вместе с тем, управляющие механизмы лишались иерофанической поддержки и из религии сепарировалась мораль. Сначала религиозное (М. Лютер) и интеллектуальное (Р. Декарт), потом экономическое (А. Смит) и правовое (Дж. Локк, Т. Гоббс и др.) освобождение выдвинуло на историческую арену индивида, который фундировался не иерофаниями, а личной ответственностью, опирающейся на христианскую мораль и основанное на ней право.

Однако правовые нормы более прозрачны, легче преодолеваются, чем табу и религиозные запреты, жестко кристаллизирующие социальную структуру и родственные инстинкту. «Звездное небо над головой и нравственный закон внутри нас» – формула Канта, апеллирующая к личности, требует уже от нее формирования жестких оснований и внутренней силы им следовать в ситуации переформатирования сословных прав и формирования классов, ферментом которого становится собственность, обеспечивающая или ущемляющая экономическую свободу. Таким образом, очищенная от иерофаний мораль либо возвращает человека к естественному праву силы, либо возвышает до силы права, позволяя не только избранным выступать от имени Бога/самого себя. И тогда формула: «Если Бога нет, то все позволено» констатирует это поле противоречий, которое разрешается отношением к собственности и классовой борьбой. В этой новой биполярной конструкции право силы и сила права ищут возможность разумного общественного функционирования.

Научно-рациональное познание, провозглашенное просветителями все меньше оставляло место Богу и все больше пространства расчищало для личности, провозглашая набор различных идеологий, замещавших собою религию Пророков культом Вождя, и этот Человек-масса как оборотень буржуазного либерализма, трикстер и «обезьяна бога» подменил Личность личиной, на место *избранных* самой Природой избрал «маленького человека», который, возомнив себя Богом, стал пародией на нищеанского сверхчеловека.

Индивид как особь *всегда был свободен* в удовлетворении своих потребностей и *ограничен свободой удовлетворения потребностей другой, более сильной особи*, а как личность – обладал свободой *потенциально*, поскольку инкубатором личных свобод был коллектив как механизм индивидуального выживания. Аналогом этого понимания является категорический императив И. Канта: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла стать принципом всеобщего законодательства». Но на пути процесса индивидуации возник более жесткий предел тотального управления, который превзошел естественные законы инстинктуальных императивов посредством культивирования новой формы страха – не страха божьего, дающего человеку силу, а **страха перед самим собой, страха эгофании**, отбирающего у человека самого себя. И вот теперь, когда в культуре информационного общества зарождается, как утверждает, стремление к идеальным высотам освобождения, самоорганизации и самоопределения личности и личностей, объединенных общим интересом в группы, и в условиях, когда императивом этих процессов становятся информационные технологии, которые моделируют такую инстанцию личности, которая уже не сможет сохранять «скелеты в шкафу» для общего обозрения, организовывается в своем последнем пределе общество беспрецедентной и беспредельной *открытости* под эгидой всевидящего ока нового «Бога из машины» – «галактики Интернет» – и здесь «воистину каждому воздается по заслугам» «с учетом личного вклада» в «общее благо».

Заключение

В новых условиях информационного общества технологические форматы представляют собой

цифровые аналоги классической координации личности и группы. В силу технологического развития дальнейшая диверсификация реальности на виртуальную и действительную в последовательной смене конфигурации соотношений организм/индивид/личность - стадо/общность/группа в своем информационном разнообразии снимает различие между виртуальными конструктами и действительными конгломерациями. Получая программное обеспечение, благодаря которому классические форматы, основанные на иерофаниях, замещаются и переформатируются, не меняя своей функциональности, электронными версиями, информанты в условиях атомизации социума выстраивают такую структуру отношений личность-группа, где тождество бытия и представления о бытии конфигурируется согласно требуемому информату. В дальнейшем неустойчивое самоопределение личности и подвижная самоорганизация групп получают обезличенную изменчивость согласно структурно-функциональному закону координации.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Бард А., Зодерквист Я. Нетократия. СПб.: Стокгольмская школа в Санкт-Петербурге, 2004. 252 с.
2. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. М.: Academia, 2004. 940 с.
3. Дракер П. Посткапиталистическое общество // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология. М.: Academia, 1999. С. 70–100.

REFERENCES

1. Bard A., Zoderkvist Y.A. NETOCRACY. Saint Petersburg, 2004. 252 p. (In Russ.)
2. Bell D. The Coming of Post-Industrial Society. Academia. Moscow, 2004. 940 p. (In Russ.)
3. Draker P. Post-capitalist society // A new post-industrial wave in the West. Anthology. Moscow, 1999. P. 70-100.

FORMAT EVOLUTION

BORISOV
Oleg

*Doctor of Philosophy,
Associate Professor,
Pushkin Leningrad State University, Faculty of
Philosophy, Cultural Studies and Art,
St. Petersburg, Pushkin, Russian Federation,
o.s.borisov@gmail.com*

Keywords:

evolution
knowledge society
information
management
format
personality
group
self-organization
the phenomenon of fear
hierophany

Summary:

The article is an attempt to consider the historical development of social relations, leading through information technology to the transition from the classical format of coordination of an individual and a group to its technical counterpart in a postulated society based on knowledge. Schematically, the structure of development appears in the isolation of an individual from the collective in connection with the formation in the course of better adaptation of a reflexive ability leading to an awareness of one's own mortality. The compensating mechanism at the next stage of adaptation of cognitive abilities that restore the internal balance of the body due to purely psychological mechanisms is the development of practices that allow hypostatic ideas about things in a special space responsible for their immutability and virtual constancy. In contrast to the physiological mechanisms of homeostasis of an individual in contact with the external environment, where its objects appear as unconditionally necessary sources of satisfying the need, reorientation in connection with the recognition of imminent death to the internal environment in order to search for such saving practices has generated a personal homeostasis in which the formed ability linked an individual not only with himself due to the virtual construction, but also at a new level of relations - with community, giving rise to indirect communication individuals related to social homeostasis. In the new conditions of the information society, technological formats are digital analogues of the classical coordination of an individual and a group. Due to technological development, further diversification of reality into virtual and real in a successive change in the configurations of the organism / individual / personality - herd / community / group relationships in its informational diversity removes the distinction between virtual constructs and real ones. Obtaining software, due to which classical formats based on hierophany (manifestation of the sacred) are replaced and reformatted without changing their functionality by electronic versions, informants in the conditions of atomization build a personality-group structure, where the identity of being and the concept of being are configured according to the required informat. In the future, self-determination of personality and self-organization of groups receive impersonal instability.

КАРЕЛИЯ ГЛАЗАМИ УЧЕНЫХ: ОСНОВНЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ ЭКСПЕДИЦИОННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ 2019

**ВОРОНИНА
Полина
Срегеевна**

*администратор Гуманитарного инновационного
парка ПетрГУ,
Петрозаводский государственный университет,
Петрозаводск, Российская федерация,
voronina.polina2013@yandex.ru*

© 2020 Петрозаводский государственный университет

Опубликована: 05 апреля 2020 года

Хроника научных мероприятий

9 декабря состоялась первая республиканская научная конференция с международным участием “Карелия глазами ученых: основные результаты экспедиционной деятельности 2019”. ПетрГУ, опорный вуз Республики Карелия, объединил на одной площадке представителей научных, образовательных, общественных и культурных организаций, а также государственных и муниципальных учреждений, чтобы обсудить результаты экспедиционной деятельности по изучению Республики Карелия в 2019 году. Организатором конференции выступил Гуманитарный инновационный парк, в подготовке приняли участие 18 кафедр 7-ми образовательных институтов ПетрГУ.

Открыл конференцию ансамбль народной музыки ПетрГУ «Тойве» с красочным выступлением. С приветственным словом к участникам обратились проректор на научно-исследовательской работе В.С. Сюнёв и представитель МИД РФ в Петрозаводске С.В. Безбережьев. Они отметили важность экспедиционной деятельности для изучения Карелии.

В адрес участников также прозвучало приветствие от заместителя премьер-министра Правительства Республики Карелия Д.А. Родионова: “От имени правительства РК желаю участникам конференции плодотворной работы, интересных дискуссий и новых идей”.

Директор Гуманитарного инновационного парка, доктор культурологии И.М. Суворова рассказала об особенностях подготовки конференции, особенно подчеркнув, что она носит междисциплинарный научно-прикладной характер и направлена на анализ проблем социально-экономического, эколого-биологического, горно-геологического, историко-культурного развития районов Карелии.

Пленарное заседание конференции открыл В.С. Сюнев, который рассказал о развитии экспедиционной деятельности ПетрГУ. И.М. Суворова представила результаты изучения влияния социокультурной ситуации на самообразование жителей Карелии как фактора сохранения человеческого капитала.

Доклад доцента ПетрГУ А.М. Жульникова был посвящен новой группе беломорских петроглифов Золотец - II в контексте связей древнего населения Прибеломорья и Обонежья, а представитель ГТРК “Карелия” Дмитрий Николаев рассказал об опыте съемок телевизионных лекций с участием ученых университета. Завершилась пленарная часть выступлением фольклорной группы “Таволга” из села Нюхча Беломорского района.

Участниками конференции стали более 120 человек. Это представители ПетрГУ, Карельского научного центра РАН, столичных вузов, общественных организаций ближнего зарубежья.

Работа секций конференции была организована по территориальному принципу - “Приграничье”, “Поморье и Арктика”, “Обонежье”. Такой подход дал возможность создать дискуссию между учеными, изучающими одну территорию с разных научных подходов, что позволило усилить междисциплинарный характер конференции.

Так, на секции “Поморье и Арктика” прозвучали доклады, посвященные изучению территории Карельского Поморья с исторической, филологической, биологической и экономической точек зрения. В обсуждении приняли участие представители ПетрГУ, КарНЦ РАН, клуба “Наша Арктика” (город Пушкино Московской области), общественных организаций Карелии. Участники отметили важность комплексного подхода в изучении данной территории и выразили надежду, что исследования будут продолжены.

В рамках конференции была подготовлена фотовыставка «Экспедиционные сюжеты ПетрГУ», где были представлены самые яркие моменты научно-исследовательской экспедиционной деятельности сезона 2019 года. Также участники и гости конференции могли ознакомиться с выставкой Научной библиотеки ПетрГУ «Карелия глазами ученых», фотовыставками учебно-исследовательского клуба «Наша Арктика» и В.С. Дрягуева, художника, фотографа, краеведа.

По итогам конференции будет издан сборник статей с индексацией в РИНЦ.

Carelia as Seen by Young Researchers. Key results of scientific expeditions (2019).

**VORONINA
Polina**

*Manager of Humanitarian Innovation Park,
Petrozavodsk State University,
Petrozavodsk, Russian Federation,,
voronina.polina2013@yandex.ru*