

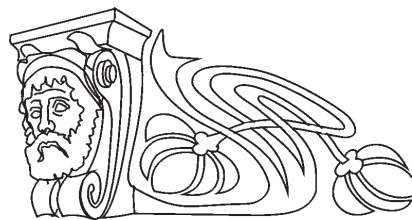


УДК 1:316:2-41

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА ИЗУЧЕНИЯ ДИНАМИКИ ФУНДАМЕНТАЛИЗМА

И. А. Дорошин

Дорошин Иван Александрович – кандидат философских наук, доцент кафедры теологии и религиоведения, Саратовский государственный университет
E-mail: ivansar@mail.ru



В статье рассмотрена социально-философская перспектива исследования фундаментализма. Особое внимание уделено дисциплинарной демаркации изучения религиозных общностей в социальной философии, связанной с этим проблеме определения фундаментализма. Для описания динамики изменений необычайно пластичного явления – религиозного фундаментализма – требуется выделение видовых черт подобных групп. Сравнительный анализ приводит нас к эффекту «новых религий» или религиям New Age. Фундаменталистские группы имеют сходные с ними черты, при этом не столь важно, сконструированы ли они как реальный или виртуальный проект, имеют ли они искусственное или социально-естественное происхождение.

Одной из форм фундаментализма является исламизм (не ислам), исследование которого усложнено тем, что социальный образ ислама в достаточной мере демонизировали экстремисты. Исламизм оказывается частью сценариев апокалиптики, тем самым представляет собой одну из идеологий и функционально сравним с подобными системами. Другим существенным моментом в изучении современности является невозможность постижения мусульманской современности с позиций западной ментальной истории. Утверждение светской мусульманской идентичности как одной из многих мусульманских идентичностей до сих пор в значительной степени не исследовано в большинстве работ по исламу.

Ключевые слова: риск, религиозная общность, фундаментализм.

К актуальным неразработанным проблемам исследования риска необходимо отнести риски религиозного поведения. Риск осознается как возможность успеха, поэтому появляется теоретическая перспектива амбивалентности этого явления. Важнейшей характеристикой оказывается контекстуальность риска, связанная с его историей. При этом крайне редко встречаются философские работы, изучающие динамику развития религиозных общностей, институциональную структуру, ход истории, методологию исторических и социальных исследований религиозных групп. Собственное «исповедание» автора, будь то агностицизм, атеизм, конкретная или отвлеченная религиозная принадлежность, задают, как правило, в таких работах некую генеральную линию в поиске «доминирующего фактора», «системообразующего элемента». Это позволяет идентифицировать тексты как бого-

словские, идеологические, в случае социального анализа – как макросоциологические, но никак не философские. Стоит отметить, что конкретное исповедание и принадлежность к религиозной традиции вполне совместимы с философским или критическим отношением к реальности. Также стоит уточнить, что принадлежность к конкретной и традиционной общности, в научном или мировоззренческом планах, означает отсутствие лакун и противоречий в «аксиоматке» познания мира и рождает продуктивную критику. Ценность социально-философского подхода не в догматичности, а напротив – в критическом отношении ко всяким догмам, устоявшимся привычным взглядам и предпосылкам [1]. Сосредоточение на одном факторе как на генеральном будет означать уход в макросоциологию: так поступали исследователи, начиная с А. Р. Ж. Тюрго и А. Смита.

С другой стороны, есть основания для выделения религиозного фактора динамики исторического процесса как важнейшего инструмента выживания человека, согласно У. Уэллсу, Б. Скиннеру – школе бихевиоризма в целом. При этом материал и накопленный опыт анализа процессов принадлежат религиоведческому анализу. Таким образом, комплекс подходов в социально-философском исследовании религиозных общностей в дисциплинарном поле достаточно сложный. Макросоциология призвана вести эмпирические и теоретические исследования, для чего использует стандартные методы, как правило, макрокаузальный анализ, заключающийся в синтезе сравнительно-исторического и гипотетико-дедуктивного подходов [2]. Общность инструментария этих подходов, принципиальность сравнительно-исторического метода создают дополнительную сложность в демаркации социально-философского исследования религии. Остается и некоторая опасность подмены сравнительного анализа реальных феноменов общественного развития отсылкой к авторитетам и квазиморальным тезисам благодаря, с одной стороны, наследию идеологизации философского знания в СССР, с другой – попыткам, предпринятым именно со стороны религиозных общностей, воссоздать единое идеологическое пространство в современной России.



Факторы изменения в динамике развития религиозных общностей, казалось бы, разнаправлены и равнозначны, но невозможно говорить о равной роли факторов изменений, и относительный «вес» факторов меняется от эпохи к эпохе. Факторы тем не менее формируют вполне определенный вид религиозности. Следует отличать, прежде всего, фундаменталистский и традиционалистский типы религиозности, которые смешиваются исследователями. Это происходит в связи с высказываниями самих фундаменталистов, которые претендуют на роль «ортодоксов» в религиозной традиции, хотя, согласно концепции Н. К. Нильсена, они могут претендовать только на роль «защитного кольца», по аналогии со схемой И. Лакатоса для научно-исследовательских программ. На определенное сходство смены «программ» в науке и религии указывает Н. Нильсен, ссылаясь на признание Т. Куна [3]. Подмена ортодоксии фундаменталистскими представлениями ведет к проблемам теории в богословии, социальной практике, а также в исследовании динамики религиозных общностей в социальной философии и неверным оценкам. Речь может идти (заимствуя терминологию Н. С. Розова) о двух типах динамических стратегий. Если же говорить по существу, то фундаментализм можно связать с экстенсивной стратегией колонизации, культурной, социальной и технологической экспансии в зависимых странах, расширением рынков. В то же время колонизацию нельзя вычеркнуть из истории модернизации [1, с. 4]. Таким образом, фундаментализм – это необходимая страница истории модернизации, которой посвящена значительная доля диссертационных исследований в современной России. Можно отметить успех фундаменталистских доктрин в колонизации будущего (используя термин Э. Гидденса [4, с. 107–134]), в том числе и колонизации киберпространства.

Круг основных социально-философских вопросов может выглядеть следующим образом: существуют ли религиозные общности на самом деле или это фикции? В чем ограниченность выделения религиозных общностей и их видов? Каковы факторы изменений и их соотношение, «вес»? Как можно исследовать динамику религиозных общностей и социально-историческую причинность явлений указанного порядка? Идет ли речь об одном типе явлений или нескольких? В каких случаях оправдано использование категорий и понятийного ряда социальной философии, конкретных дисциплин или религиозных традиций? Определенный подход к этим вопросам возможен в рамках статьи, но удовлетворительное для теории разрешение требует масштабов монографического исследования.

Для отслеживания и описания динамики изменений необычайно пластичного явления –

религиозного фундаментализма – требуется выделение видовых черт подобных групп. Сравнительный анализ приводит нас к эффекту «новых религий» или «религиям Нового Века». Фундаменталистские группы имеют сходные черты с «религиями» NewAge, при этом не столь важно, сконструированы ли они как реальный или виртуальный проект, имеют ли искусственное или социально-естественное происхождение. Попробуем выделить сходные черты на основе анализа дискуссии «Социальные перспективы в религиях Нового Века» [5]:

1) личное обращение (спасение) и непосредственный духовный опыт (общения) находятся в центре социального проекта: частное, индивидуальное преобразование должно иметь параллель в преобразовании общества. Таким образом речь идет о социальном действии;

2) фундаменталисты чаще слышат голоса, нежели воспринимают видения; их мистицизм приходит в «одеждах новизны»; риторика новшеств выражается в «текущих» откровениях для принятия повседневных решений;

3) фундаменталисты говорят об исцелениях либо через харизматических проповедников, либо во время массовых молитв. Физическое здоровье является знаком благословения, а также знаком расширения прав и возможностей, поскольку все это обретается в контакте с миром святого. Другой распространенный знак благословения – это материальное благополучие;

4) и фундаменталисты, и представители NewAge, как правило, принимают тексты и откровения буквально (религиозный «материализм»);

5) обе системы имеют популистскую, ориентированную на «волонтеров», не элитарную схему спасения. Действует принцип «сделай сам» спасение.

На этой основе можно определить рискогенность фундаментализма как сочетание социальной напряженности и религиозных идей. Полная социальная ограниченность в практической плоскости в сочетании с абсолютной «свободой» в идейном измерении дает взрыв. В связи с этим интерес представляют работы С. Брюса, который предлагает новый взгляд на протестантский фундаментализм американских политических правых, их влияние на американскую внешнюю и внутреннюю политику. Основные объекты их протеста – аборт, права гомосексуалистов и так называемый «Интеллектуальный Дизайн». Концепция ID («Интеллектуального Дизайна») практически неизвестна в России, поэтому ниже мы остановимся на ней. Исследователь рассматривает основания активности Аль-Каиды, террористов-смертников и «войны с террором», а также борьбу с продолжающимся ростом христианского права в США [6]. На основании со-



психологического анализа он отвергает идею психопатологии поведения в фундаменталистских группах, убедительно демонстрирует важность фундаментализма как симптома быстрых социальных изменений. Он считает, что религиозные идеологии во многих случаях не более чем ширма, но предлагает относиться к религиозным элементам фундаментализма очень серьезно. Практика ставит три наиболее важных вопроса: почему некоторые религии чаще, чем другие, производят на свет фундаменталистские группы и убеждения? Почему эти религии отличаются в своей готовности применить насилие для достижения своих целей? Представляет ли собой фундаментализм серьезный вызов или устойчивую альтернативу светским идеям и либеральной демократии западного общества?

Несколько отвлекаясь от основной темы, следует пояснить, что такое интеллектуальной дизайн. ID, или «теория разумного замысла» как альтернатива фундаментализму предполагает, что некоторые черты вселенной и живых организмов лучше всего объясняются «интеллектуальными» причинами, а не слепыми процессами, такими как естественный отбор [7]. Эта теория представляет собой одну из форм креационизма и современной адаптации традиционных телеологических аргументаций в пользу существования Бога. Идея преподносится сторонниками как научно, а не догматически обоснованная теория о происхождении жизни. Можно также отметить эстетическую сторону подобных идей как произведений «искусства», созданных с помощью выразительного языка науки.

Возвращаясь к основной теме, отметим, что как и в случае «секуляризма», «светскости», понятие «фундаментализм» в средствах массовой информации, а также в некоторых академических дискуссиях обсуждается не как процесс, а как «культурный объект», в антропологическом смысле. Как правило, из виду напрочь упускается динамика явления. Исследователи, исходя из оснований различных академических дисциплин, таких как антропология, социология, история, юриспруденция, политические науки и религиоведение, предлагают дискуссию, которая пытается вскрыть упрощение или даже оксюморон в отношениях между религиозными общностями (как правило, исламскими) и секуляризмом, а также создать новый «способ» или метод разработки вопроса. «Как антрополог, я не очень удивлен, что в центре этой дискуссии не мусульмане, а ислам», – пишет Дж. Марранси, редактор сборника «Мусульманские общности и проблема секуляризации: междисциплинарный подход» [8]. Очевидно, что исламские страны являются особой группой внутри Третьего мира в такой степени, что можно говорить о них, как о «четвертом мире» [9]. Интерпретации, личност-

ные процессы и эмоции, местные и глобальные проблемы – это важные переменные в определении явления. Дискуссия об исламе и секуляризме сводится к обсуждению совместимости «ислама» с «демократией»: «История, казалось, окаменела в безжизненных обычаях “старинных” людей, которые населяют антикварные земли. Или, может быть, культура здесь означает привычку к какой-то инстинктивной деятельности с правилами, которые вписаны в самом начале основополагающих текстов» [8]. Адекватной формой экспликации подобной дестабилизирующей активности является концепт исламизма [10].

Колониализм как существенная часть идейного комплекса исламизма остается влиятельной мифологемой в обществе риска. Впрочем, идейные метания постколониального мира надо рассматривать шире. Западноевропейский мир, спасаясь от обвинений в колониализме со стороны мира исламского, вторит ему, казалось бы, выступая на стороне борцов за свободу. Естественно, обвинения со стороны Запада поступают в адрес России. Речь идет о «колониях» России – очень опасном теоретическом проекте Запада. Примером может служить ресурс Wikipedia, где к теме «Колониализм» находится интерактивная иллюстрация «колониального» роста России. Таким образом, антиколониализм кроме реальной почвы имеет также и мифологическое защитное кольцо, которое в некоторых случаях активизируется. Проблема в том, что бонусы этой игры достанутся не Западу, а скорее Востоку, но не христианскому. Хорошо заметно, что теоретические споры и проекты чужды исламу. Для академических изысканий исламских исследователей этическая борьба между наукой и религией, политики с гражданским обществом, эссенциализма и релятивизма, идеологии и утопии оказывается абсолютно внешней и неинтересной. Даже полемика вокруг взаимоотношений науки и религии, по сути, подменяется апологетикой Корана и исламского образа жизни в трудах Октава Однана (Харуна Яхьи), Мухаммеда Фетхуллага Гюлена и др.

Подобные смещения (науки и религии, утопии и политики) характерны как раз для фундаменталистского мышления. Возможно, из-за отсутствия в академической среде исламского мира серьезного противостояния фундаментализму складывается неверное представление обо всем исламском мире как исламистском. При обсуждении проблематики фундаментализма в большинстве текстов на первом месте, несомненно, стоят исламистские фундаменталистские группы. Так получилось не потому, что подобные им христианские группы играют меньшую роль или исламский мир более склонен к фундаментализму. Скорее, европейские исследователи, как и СМИ, более ориентированы на масштабный



критический анализ, объектом которого оказывается исламизм как ряд политических проектов.

Исследование проблемы восприятия исламистских групп необходимо начать с анализа исламского социального дискурса в странах Запада, но это тема отдельного сложнейшего теоретического изучения. В рамках статьи выполнить эту задачу невозможно. Но тезисы этой работы могут стать отправной точкой различения важнейших социальных дискурсов в обществе риска. Существуют определенные методологические недостатки в исследовании ислама отчасти из-за приверженности европоцентристскому историческому эволюционизму и сравнительному культурному редукционизму [8]. Опорные точки анализа, по существу, можно найти в исследовании общности как «образа жизни», объективации культуры, в исторических событиях, в эсхатологии и, как ни странно, в случае ислама именно в теологии. По сути, речь идет об исследовании цивилизации. В разных регионах мира (как выразился В. В. Путин, «от Филиппин до Косово») формируется зона возрастающей нестабильности (социально-политической, этнополитической, военно-политической) и риска с активной вовлеченностью в дестабилизационные процессы и акции исламских (исламистских) организаций, движений, группировок и режимов [10].

Есть и более глубинные проблемы восприятия исламского социального дискурса, касающиеся методологии: «светское» мнение многих нерелигиозных исследователей о религии как о «заражении» социальности, репликации в ней структуры богословских концепций. Конвенция светскости сегодня является частью доктрины секуляризма. Секуляризм не просто утверждает, что религиозная практика и вера ограничиваются пространством, где они не могут поставить под угрозу политическую стабильность и свободы граждан, но «социальность», как и «естественность» оказываются составляющими секулярной концепции мира [11].

Если быть точным, то изучать следует не конфликт исламского образа жизни (в случае ислама и исламизма) с секулярным. *Modus vivendi* Европы предполагает необходимую адаптацию к социальной среде. В любом случае риски, которым он противопоставлен, остаются. Мусульманам-европейцам придется это учесть. Проблематика, скорее, касается скорости адаптации: предметом изучения должна стать именно динамика адаптации. Если и есть конфликт цивилизаций, то это конфликт одной картины риска с другой. Этот методологический концепт подтверждает практическая богословская полемика Тарика Рамадана и Юсуфа аль-Карадави. Вместо пассивного перенесения социальных норм мы уже наблюдаем болезненное реформирование

ислама. В роли «повивальной бабки» нового ислама оказалась Франция.

Утверждение светской мусульманской идентичности как одной из многих мусульманских идентичностей до сих пор не исследовано в большинстве работ по исламу. Если мы хотим обойти слабые стороны секуляризации, нам необходимо изучить взаимодействие между вариантами благочестивого поведения и государственным регулированием. Необходимо показать сложность и разнообразие, которые существуют в исламском дискурсе. Изучение «светских», адаптированных мусульман почти не осуществляется как на Западе, так и в мусульманском мире. Теологический спор «умма и государство» остается во многих исламистских странах вялотекущим; вряд ли в ближайшее время он выльется в законченные формы. «Демократия» для многих культур – лишь удобный лозунг, а то и «заклинание», направленное против НАТО и чиновников. Действительно, как поясняет Хайфа Джавад (преподаватель направления «Ближний Восток и исламские исследования» колледжа Вестхилл в Бирмингеме), в Коране и Сунне существует очень мало положений об «исламских» структурах мусульманского правления [12]. Другими словами, есть «руководства», но не чертежи. Именно отсутствие четкой формы правления произвело целый комплекс современных внутренних дебатов между мусульманами, которые поддерживают секуляризацию как неизбежный или полезный элемент прогресса, и теми, которые отвергают любые идеи, будь то социальная или политическая свобода, связанная с развитием мусульманской идеи секуляризма.

Другим существенным моментом в изучении современности ислама является невозможность её постижения с позиций западной ментальной истории. Попытка проанализировать несколько историй и несколько исторических траекторий в науке будет воспринята как отклик шизкультуры постмодерна, распадение единства поиска, науки как социального проекта. Интересным компонентом идентичности оказывается «восточный» фольклор, ставший частью европейской педагогической культуры (например, Ходжа Насреддин, особенно для новой турецкой идентичности в Европе, а также арабская сказка). Он позволяет повторно выражать свою этнорелигиозную самобытность в секуляризованной среде, но без ущерба для собственной религиозной принадлежности. Фольклор как отличное социальное противоядие ценится в исламском мире больше, нежели материальное богатство. За неизвестную притчу, несмотря на их обилие в Интернете, можно до сих пор получить драгоценность. Это, возможно, главная опасность для исламского мира – обесценивание знания означает обесце-



нивание традиции. Российский ислам был подготовлен к этому распределительной экономикой и связанным с этой формой хозяйствования обесцениванием традиций и традиционных знаний о социальных закономерностях.

Анализ динамики предельно усложнен ещё и тем, что социальный образ ислама демонизирован экстремистами. Особенно болезненно это сказалось на жизненном пространстве мусульманских общин в «немусульманских» странах, их транснациональном характере. Отход от идеи уммы, общины верующих как монокультурного образования, интерпретируется как измена исламу. И, наоборот, для западного мышления исламизм (политический ислам) оказывается частью сценария апокалиптики, который разыгрывается в политических, в том числе манипулятивных целях. Таким образом, исламизм функционально сравним с идеологическими системами.

Итак, основные перспективы исследования фундаментализма очерчиваются кругом проблем:

дискурсивная и дисциплинарная специфика изучения фундаментализма;

анализ рискогенной среды фундаменталистских общностей в рамках социальной философии; утверждение светской мусульманской/христианской идентичности как одной из многих идентичностей и предмета социальной философии;

анализ исламского социального дискурса в странах Запада в качестве шанса для социальных теорий Европы;

необходимость реинтерпретации «светских» концептов восприятия религии и фундаментализма в научном сообществе;

исследование колониализма (с учетом идеи «колонизации» будущего» [4]) как социально-исторического фактора модернизации религиозных общностей и влиятельной мифологемы в анализе современных фундаменталистских идей.

Список литературы

1. *Розов Н. С.* Социальная философия – это догма или оружие против догмы? URL: www.nsu.ru/filf/rozov (дата обращения: 30.11.2012).
2. *Розов Н. С.* Философия и теория истории. М., 2002. 656 с.
3. *Nielsen N. C.* Fundamentalism, Mythos and World Religions. Albany, 1993. 186 p.
4. *Гидденс Э.* Судьба, риск и безопасность // THESIS : Теория и история экономических и социальных институтов и систем. Вып. 5. Риск, неопределенность, случайность. М., 1994. С. 107–134.
5. Social Perspectives on New Age Religion. URL: http://en.wikibooks.org/wiki/Principles_of_Sociology/New_Agers_and_Fundamentalism (дата обращения: 12.03.2012).
6. *Bruce S.* Fundamentalism. Maldon, 2001. 250 p.
7. *Forrest B. C., Gross P. R.* Evolution and the Wedge of Intelligent Design: The Trojan Horse Strategy. Oxford, 2003. 416 p.
8. Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach / ed. G. Marranci. N.Y., 2010. 258 p.
9. *Джемаль Г.* Россия и исламский фундаментализм. URL: <http://www.archipelag.ru/authors/djema1/?-library=967> (дата обращения: 30.06.2012).
10. *Игнатенко А. А.* От Филиппин до Косово : Исламизм как глобальный дестабилизирующий фактор. URL: http://www.ng.ru/ideas/2000-10-12/8_islam.html (дата обращения: 30.06.12).
11. *Asad T.* Introduction. Formations of the Secular : Christianity, Islam, Modernity. Stanford, CA, 2003. P. 1–17.
12. *Jawad H.* Islam and Democracy in the Twenty-First Century. Muslim Societies and the Challenge of Secularization : An Interdisciplinary Approach / ed. G. L. Marranci. N.Y., 2010. P. 65–82.

Perspective Study Fundamentalism in Social Philosophy and Species Group Features

I. A. Doroshin

Saratov State University
Ulitsa Astrakhanskaya, 83, 410012 Saratov, Russia
E-mail: ivansar@mail.ru

The article is devoted to the specifics of the study of fundamentalism in social philosophy. Particular attention is given to the demarcation of religious communities in social philosophy with respect to this problem of definition of fundamentalism. To describe the dynamics of change - extremely ductile phenomenon – religious fundamentalism – requires selection of species traits groups. Comparative analysis leads us to the effect of «new religions» or «religion of the New Age». Fundamentalist groups have similarities to the «Religion» New Age. It does not really matter: whether they are designed as a real or virtual project, whether they are artificial or socio-natural origin.

One of the most interesting forms of fundamentalism is Islamism (not Islam), the study of which is complicated by the fact that the social image of Islam is sufficiently demonized extremists. Islamism is part of the apocalyptic scenarios. Thus, Islamism is one of ideologies and functionally comparable to similar systems. Another important point in the study is the inability to comprehend the present Muslim modernity from the standpoint of Western mental history. Approval of the secular Muslim identity as one of many Muslim identities, not been studied in most works on Islam.

Key words: risk, religious community, fundamentalism.



References

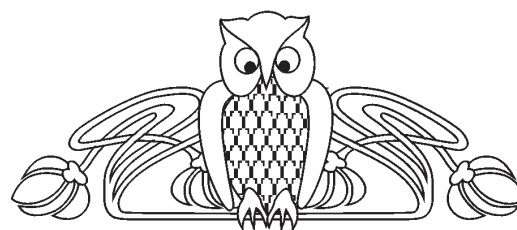
1. Rozov N. S. *Sotsialnaya filosofiya – eto dogma ili oruzhie protiv dogmy?* (Social philosophy – a dogma or a weapon against the dogma?), available at: www.nsu.ru/filf/rozov.
2. Rozov N. S. *Filosofiya i teoriya istorii. Prolegomeny* (Philosophy and theory of history. Prolegomena). Moscow, 2002. Vol. 1. 656 p.
3. Nielsen N. C. *Fundamentalism, Mythos and World Religions*. Albany, 1993. 186 p.
4. Giddens A. Fate, Risk and Security. Giddens A. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge, 1991, p. 109–143. (Russ. ed.: Giddens E. Судба, риск и безопасность. *THESIS (Theory and History Economic and Social Institutions and Systems)*, № 5. Moscow, 1994. Pp. 107–134).
5. *Social Perspectives on New Age Religion?* Available at: http://en.wikibooks.org/wiki/Principles_of_Sociology/New_Agers_and_Fundamentalism.
6. Bruce S. *Fundamentalism*. Maldon, 2000. 250 p.
7. Forrest B. C., Gross P. R. *Evolution and the Wedge of Intelligent Design: The Trojan Horse Strategy*. Oxford, 2003. 416 p.
8. *Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach* / Ed. G. Marranci. L.; N.Y., 2010. Vol. 1. 258 p.
9. Dzhemal G. *Rossiya i islamskiy fundamentalizm* (Russia and Islamic fundamentalism), available at: www.archipelag.ru/authors/djema1/?library=967
10. Ignatenko A. A. *Ot Fillipin do Kosovo: Islamizm kak globalnyy destabiliziruyushchiy faktor* (From the Philippines to Kosovo: Islamism as a global destabilizing factor), available at: www.ng.ru/ideas/2000-10-12/8_islam.html
11. Asad T. Introduction. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA, 2003. Pp. 1–17.
12. Jawad H. *Islam and Democracy in the Twenty-First Century Muslim Societies and the Challenge of Secularization: An Interdisciplinary Approach* / Ed. by G. Marranci. L.; N.Y., 2010. Pp. 65–82.

УДК 111

АНАЛОГОВОЕ И ДИГИТАЛЬНОЕ КАК ТИПЫ КОНСТИТУИРОВАНИЯ И ДЕСТРУКЦИИ СУЩЕГО

Ю. М. Дуплинская

Дуплинская Юлия Михайловна – доктор философских наук, профессор кафедры философии, Саратовский государственный технический университет
E-mail: friaufva@inbox.ru



В аналоговом типе осмысления реальности за исходное начало принимается форма. В дигитальном типе за исходное начало принимаются формула и код. Примером аналогового типа является мышление античности. В античной науке отправным пунктом осмысления является форма, а формула всегда понимается на основе формы. Примером дигитального типа является западноевропейская наука. Здесь переворачивается отношение между формой и формулой. Форма здесь должна осмысляться на основе формулы. Ставится вопрос: исчерпаны ли эвристические возможности аналогового типа осмысления реальности? В биологии аристотелевская концепция «формы как первой сущности» заменяется формулой генетического кода. Но здесь, на наш взгляд, необъяснимо следующее. Генетический механизм передачи информации объясняет лишь то, как одна формула перекодируется в другую формулу. Остается принципиально непонятным, как формула может определять форму организма. Ведь механизм распространения формулы или кода может породить только фрактальные формы. По такому принципу совершается только вегетативный рост. Механизм самокопирования кода приводит к неограниченному фрактальному разрастанию во всех направлениях. Но формы высших организмов – это не фрактальные формы. Какой механизм ограничения препятствует

здесь неограниченному фрактальному разрастанию кода? Доказывается, что это – качественно иной принцип формообразования, который необъясним из логики самокопирования кода. Высказывается гипотеза о существовании дополнительного биологического механизма формообразования, который действует по аналоговому принципу.

Ключевые слова: аналоговое, дигитальное, эйдос, код, форма, формула.

Различие между аналоговым и дигитальным типами мышления введено в психолингвистику школой Г. Бейтсона. А. Дугин поясняет это на примере различия в принципах записи музыки на «виниле» (аналоговый способ) и на компакт-дисках (дигитальный способ). В первом случае напрямую передается непрерывный рисунок волны, во втором непрерывный процесс разделяется на множество атомарных частей, а затем собирается из дискретных элементов: «Итак, мы имеем континуальную (аналоговую) и дисконтинуальную (цифровую) технологии» [1, с. 279–280]. Это мож-