

Consequently, the society sets goals, functions, norms, roles for the family. In the second case, the family is the aggregate of individuals. The family phenomenon is reduced to the society or reduced to the individual. For this reason, the identification of the invariant essence of the family is difficult.

Species differences (marriage, family relations) or functions that characterize the family, also do not help to understand the essential minimum of the family. For example, sexual relations do not create a family yet. The birth of a child can occur outside the family (surrogate motherhood). Social institutions adopt specific functions of the family.

Thus, the metaphysical foundations of modern family definitions have a fuzzy articulation. The issue of family definition remains open and relevant today.

Keywords: *the definition of the family, Familia, sociology of family, psychology of family, family philosophy.*

УДК 122+123

Шталович И. В.,

кандидат философских наук, доцент кафедры философии
Днепропетровского национального университета имени Олеся Гончара
(Днепро, Украина), E-mail: amsh@i.ua

ДЕТЕРМИНИСТСКИЕ АПОРИИ НОВОЕВРОПЕЙСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Аннотация. *Попытка одновременного включения детерминистских (необходимость, причинность, определенность) и индетерминистских (свобода, случайность, неопределенность) категорий в картину мира (мировоззрение) приводит к затруднениям, которые автором обозначены как детерминистские апории, представленные двумя вариантами: космологическая (проблема случайности) и этическая (проблема свободы человека) апории. На примере формирования новоевропейского мировоззрения продемонстрировано, что в Новое время доминировала редуцирующая тенденция решения детерминистских апорий, которая не позволила органически включить случайность и свободу в детерминистское миропонимание.*

Ключевые слова: *история философии, Новое время, детерминизм, индетерминизм, случайность, свобода.*

Постановка проблемы и обзор литературы по теме. Исследованию тех или иных аспектов идеи детерминизма в истории философской мысли было посвящено значительное количество работ.

Критическое отношение к концепции детерминизма в западной философии формируют: Р. Барт, А. Бергсон, Ф. Гваттари, Ж. Делёз, Р. Карнап, О. Конт, Ж. Ф. Лиготар, К. Поппер, И. Пригожин, Б. Рассел, Г. Рейхенбах, Ж. П. Сартр, Ф. Франк, Ф. Шилер и др. Среди исследователей «апологетического» лагеря выделим: З. Августиняка, С. Амстердамского, М. Бунге, В. Краевского, П. Ланжевена, К. Маркса, М. Планка, А. Поликарпова, А. Пуанкаре, З. Фрейд, А. Эйнштейна, Ф. Энгельса.

Существенное переосмысление детерминизма в контексте западной философии было предпринято представителями материалистической философии советского периода. В их числе отметим: Я. Ф. Аскина, Л. Б. Баженова, В. Г. Иванова, В. П. Капитона, Б. М. Кедрова, В.И. Купцова, Л.А. Микешину, В.П. Огородникова, М. Э. Омеляновского, М. А. Парнюка, В. Я. Перминова, М.В. Пилипенко, О. С. Разумовского, Г. И. Рузавина, Ю. В. Сачкова, Г. А. Свечникова, А. И. Умова.

На постсоветском пространстве следует обратить внимание на работы М. А. Абрамова, И. А. Акчурина, И. С. Добронравовой, Н. А. Мещеряковой, Ю. В. Чайковского.

И хотя исследования детерминизма проводились в различных аспектах: онтологическом, логическом, языковом, естественнонаучном, этическом, психологическом, социальном, но основной массив историко-философских исследований был выполнен в научном (историко-научном) контексте. В частности, Н. А. Мещеряко-

ва [16] обращает внимание на то, что отсутствуют исследования, непосредственно посвященные историческому, а точнее историко-логическому становлению детерминизма, а большинство исследований детерминизма посвящено проблеме его осмысления в контексте физики, биологии, социологии. Детерминизм же, по мнению исследовательницы, не столько методологическая проблема, как это преимущественно представляется в научно-исследовательской литературе (особенно советского периода), сколько проблема экзистенциально-метафизическая, историко-философская, культурологическая. Отсюда следует, что ось европейской культуры составляет не противоречие материализма и идеализма, а противоречие между свободой и необходимостью, свободой воли и детерминизмом, которое обнаруживается как основная проблема и основной вопрос европейской философии.

Антиномии, на которые справедливо обращает внимание Н. А. Мещерякова, обозначим как *детерминистские апории* – затруднения, возникающие при попытке одновременного включения детерминистских (необходимость, причинность, определенность) и индетерминистских (свобода, случайность, неопределенность) категорий в картину мира (шире – мировоззрение). На макро- и микро- уровнях они соответственно трансформируются в *космологическую* (проблема спонтанности) и *этическую* (проблема свободы человека) *апоории*. В исследовательской литературе указанные апории не раскрыты в полной мере в их мировоззренческой взаимосвязи. Указанное обстоятельство открывает перспективу для экспликации детерминистских апорий в мировоззренческом контексте (на примере их постановки в новоевропейском мировоззрении), что и будет составлять **цель данной статьи**.

Изложение основного материала. Характеризуя мировоззрение Нового времени, исследователи традиционно используют понятия механической (механистической) картины мира, механического (механистического) или жесткого детерминизма, становление которых, по мнению автора статьи, целесообразно рассматривать посредством оппозиции *редукционистских* и *холистских тенденций*. Редукционистский подход сводит решение апории к детерминистским категориям, что также обозначим термином *деавтономизация* (от греч. *autonomia* – независимость), противоположное усиление индетерминистской тенденции для элементов картины мира обозначим термином *автономизация*. Холистский подход проявляется через органическое включение индетерминистских аспектов в детерминистскую картину мира.

Отметим, что как редукционно-детерминистской, так и холистическо-детерминистской концепции присуще стремление к целостному взгляду на мир, но пути достижения данной цели методологически разные. Типичным примером холистской тенденции является введение Аристотелем учения о четырех причинах для объяснения мира в его полноте и целостности. А примером редукционистской тенденции – упрощение аристотелевского понимания причинности в Новое время (отбрасывание формальной и целевой причин), что было одной из существенных предпосылок появления механистической картины мира. Кроме того, интерес для исследования представляет *экспликация* взаимосвязи религиозно-этического, социально-антропологического и естественнонаучного аспектов, на стыке которых вырастают редукционно-детерминистские тенденции построения картины мира Нового времени в противовес холистическо-детерминистским тенденциям средневековья.

Смена средневекового исторического периода новоевропейским была связана с отторжением аристотелевско-томистской холистской парадигмы и с формированием редукционистской тенденции понимания детерминизма. Как в религиозной, так и в естественнонаучной картинах мира происходит существенная деавтономизация элементов. В религиозной картине мира указанная тенденция была сопряжена с возрождением августиновского понимания предопределяющей благодати

взамен аристотелевско-томистскому пониманию свободы воли человека. В свою очередь, в естественнонаучной картине мира со становлением экспериментального естествознания происходит механистическая девитализация элементов в противовес аристотелевско-томистскому подходу. Отметим, что оба этих направления (религиозно-этическое и естественнонаучное) в новоевропейской традиции были неразрывно связанными.

Главный идеолог Реформации – *М. Лютер* одним из первых ополчается против аристотелизма. Он считает, что в университетах единолично властвует, затмевая Христа, языческий наставник Аристотель, который своими лживыми словами «совратил» и «одурачил» столь многих истинных христиан. Поэтому, по мнению реформатора, следовало бы полностью изъять книги Аристотеля, так как на основании их нельзя изучить ни естественные, ни духовные предметы, потому что любой гончар имеет более глубокие знания о естественных вещах, чем можно почерпнуть из книг Аристотеля [14, с. 68].

В противоположность аристотелевско-томистскому холистскому подходу, *М. Лютер* возрождает редукционистский подход к решению религиозно-этической детерминистской апории, характерный для учения Августина (которое, как известно, было высокоавторитетным источником для учения реформатора). Но *М. Лютер*, в отличие от Августина, усиливает фаталистический акцент своего религиозного миропредставления, всемерно подчеркивая всемогущество Бога, перед лицом которого свобода человеческой воли становится иллюзорной: «... существование благодати не терпит рядом с собой существования хоть какой-нибудь частицы или силы свободной воли» [15, с. 531]. Соответственно происходит деавтономизация человека, так как его воля есть лишь бесконечно малая, исчезающая частица неограниченной, абсолютной, поистине свободной воли сверхприродного Бога.

Данная позиция опирается на антропологические особенности учения реформаторов, на которых акцентируют внимание исследователи. Если средневековый католицизм, ставящий человека бесконечно далеко от Бога, все же сохранял как бы некую нить, связующую его с Творцом (Адам, хоть и теряет подобие Бога, но сохраняет Его образ), то реформаторы отказываются от этой позиции. В грехопадении, полагают они, произошло полное повреждение человеческой природы. Повреждение – «тотально». Оно охватывает и ум, и волю. Человек утрачивает возможность богопознания и свободу воли к добру. Он весь пронизан похотью. И даже маленькие дети сравниваются с маленькими змеями, полными яда, злобы и порока [20, с. 75]. Исходя из этого положения, *М. Лютер* делает вывод: «... человеческая природа слепа и не знает своих собственных сил, и, наконец, по гордыне своей она полагает, будто она все может и все знает. Эту гордыню, это неведение Бог не может исцелить никаким более подходящим снадобьем, кроме данного Им закона» [15, с. 380]. Как считает реформатор, Бог, постановив непосильный к исполнению свод заповедей закона, обходится с нами как отец со своими детьми, или как опытный врач, который приказывает капризному больному делать или же, наоборот, не делать того, что для него непосильно или пагубно, только с той целью, чтобы больной на собственном опыте убедился, сколь он немощен и слаб. Данная процедура способствует опровержению вывода «плотской и глупой мудрости», которая утверждает, будто «если хочешь» означает, что ты свободно можешь хотеть. На самом же деле, испорченная воля человека постоянно лишь «пылко рвется к злу» [15, с. 379–380, 470].

В результате, лютеровская трансформация августиновской концепции божественной благодати включает в себя отрицание свободной воли человека (деволютаризацию). Без божественной благодати человек бессилён вести добродетельную жизнь, потому что его свободная воля направлена к злу. В протестантском миропредставлении действия людей должны рассматриваться как результат гете-

редетерминации (детерминации извне или внешней детерминации), то есть непосредственной божественной поддержки. Соответственно спасение человека выступает как сверхъестественный феномен.

Еще дальше М. Лютера в выражении редукционистской тенденции идет Ж. Кальвин, который более радикально деволунтаризирует человека. Из протестантского тезиса о полной поврежденности человеческой природы он выводит следствие о безусловном предопределении судьбы человека. Ведь если любое наше собственное усилие, будучи поврежденным, не имеет значения для спасения, то значит, причина нашего спасения или гибели не в собственной воле или нравственном выборе, а вне ее – в Божьем произволении, которое движет одних к райскому блаженству, а других – к вечным мукам. Ж. Кальвин доводит учение о «двойном» предопределении до тезиса, согласно которому Христос принес себя в жертву не за всех людей, но только за избранных. Эта позиция сказывается и на социальной картине мира, что справедливо подчеркивает С.С. Аверинцев. По его мнению, жесткое пренебрежение к обреченным, контрастирующее с традиционной жалостью к кающемуся грешнику, отчетливо выражает буржуазное содержание Реформации, проявляющееся вытеснением феодальной патриархальности в отношениях между людьми сухой буржуазной деловитостью [1, с. 359–360].

Деавтономизация элементов картины мира Ж. Кальвина затрагивает не только человека. В учении реформатора весь мир абсолютно гетеродетерминирован – он не живет по своим законам, которые периодически нарушаются Богом (в качестве чудес), но все его детали, все его мелочи непосредственно определяются волей Бога. По мнению Ж. Кальвина: «... должно быть несомненным и то, что ни единой капли дождя не падает без особого Божьего повеления» [9, с. 197]. Отсюда следует вывод, что у реформатора как бы два плана мироздания. Один план мира – это план, где люди молятся, проповедуют, борются с искушениями, где Бог отвечает на молитвы, гневается и так далее. Но, строго говоря, этот первый план – лишь видимость по сравнению со вторым планом, где все уже предопределено [20, с. 109]. То есть воля Творца безраздельно господствует над всем, в том числе и над душами сотворенных Им. Следовательно, гетеродетерминация достигает такого уровня, что человек в кальвиновском понимании всецело принадлежит воле Божьей, избирающей его своим орудием и лишается даже дара выбора, который за него делает Сам Бог.

Таким образом, построение религиозной картины мира реформаторами носило редукционно-детерминистский характер, что связано с существенным усилением гетеродетерминации элементов данной картины. Однако стоит отметить, что за счет сохранения трансцендентности детерминирующего начала (которое упорядочивает картину мира) автодетерминация (самодетерминация или внутренняя детерминация) человека сохраняет свою потенциальную возможность.

Аристотелевско-томистская парадигма восприятия детерминизма теряет свою значимость также и в естественнонаучной картине мира Нового времени. Так, по признанию Г. Галилея множество положений натурфилософии Аристотеля «... не просто ошибочны, но ошибочны так, что истинным оказывается диаметрально им противоположное» [2, с. 124]. С итальянского мыслителя как раз и начинается активный критический пересмотр аристотелевской картины мира, который затрагивал, в том числе, и систему четырех аристотелевских причин.

Г. Галилей не отказывается от причинности как таковой. Он считает, что все в природе подчинено причинности, поэтому высшей ступенью знания является познание внутренней необходимости явлений, раскрытие причинно-следственных связей: «В вопросах естествознания ... познание явлений есть то, что ведет нас к изысканию и нахождению причины. Без этого мы будем блуждать подобно слепому...» [2, с. 297–298]. Итальянский мыслитель лишь сужает (редуцирует) диапазон причинности, подвергая критике целевую причинность и утверждая приоритет

действующей причинности. Так, в «Диалоге о двух главнейших системах мира» он устами Сальвиати критикует телеологическую точку зрения Аристотеля о движении предметов и стихий к своему естественному месту, которую вкладывает в уста Симпличио [2, с. 40–43]. Г. Галилей подвергает сомнению также и перипатетическое учение о естественных и насильственных движениях, их зависимости от «предназначения». Аналогично в произведении «Рассуждение о телах, пребывающих в воде» итальянский мыслитель подчеркивает, что его не удовлетворяет написанное по этому поводу Аристотелем: «... тяжесть твердого тела, большая или меньшая по отношению к тяжести воды, есть истинная и действительная причина его движения в воде вниз и вверх» [3, с. 80].

Редукцию причинности отметим также в работах *Р. Декарта*, согласно которому, в исследовании природы необходимо отказаться от поисков конечных целей в пользу действующих причин. По мнению мыслителя, исследовать надо не конечные, но действующие причины сотворенных вещей. Данная точка зрения не противоречит и требованиям религиозного миропредставления. Р. Декарт не отрицает, что внеприродный Бог, создавая мир, заложил в него определенные цели, но подчеркивает, что людям они неведомы [7, с. 325]. Поэтому уделом человека является исследование причинной обусловленности, которая сводится к столкновению тел и констатируется в процессе опытно-экспериментального исследования, благодаря чему устанавливаются «ближайшие», непосредственные причины, которые противопоставляются телеологическому истолкованию природы, то есть целевым, или конечным, причинам. Редукция становится важным составным элементом научного метода Декарта. Ее применение приводит мыслителя к девитализации или упрощенному решению виталистической детерминистской апории, что выражается истолкованием процессов жизнедеятельности по аналогии с функционированием механизмов с игнорированием существенного различия между естественным и искусственным.

В результате редукционистского решения виталистической (от лат. *vita* – жизнь) детерминистской апории гетеродетерминация элементов картины мира становится максимальной, а автодетерминация устремляется к нулю. По меткому замечанию Г. Лейбница, миропредставление Р. Декарта обретает «косность и мертвенное оцепенение вещей». А раз «мертвая» материя сама по себе не способна поддерживать существование, то французский мыслитель приходит к выводу, что Бог вынужден творить Вселенную в каждый момент заново [7, с. 367–369].

Таким образом, начиная с работ Г. Галилея и Р. Декарта, актуальными для экспериментального естествознания остаются только материальная и действующая причины, на смену организмической модели мира приходит трактовка природы как механизма.

Отметим, что механицизм, сердцевину которого составляет механистический детерминизм, деавтономизирующий элементы картины мира, становится не только общенаучным идеалом, но и распространяется на миропредставление Нового времени целиком. Это можно проиллюстрировать на примере религиозно-научного синтеза *И. Ньютона*. Английский мыслитель в «Математических началах натуральной философии» ставит цель построить единую картину мира на основании механики: «Было бы желательно вывести из начал механики все остальные явления природы» [17, с. 3]. Эту идею хорошо комментирует В.П. Карцев. Он подчеркивает, что И. Ньютон, приступая к написанию своих «Начал», хотел описать в них все, что знал, «... все привести в систему, все постичь и объяснить – от Бога до мельчайших частиц, от божественного порядка светил до дьявольского беспорядка, производимого в системе мира кометами» [10, с. 198].

Обратим внимание на религиозные и естественнонаучные предпосылки данной механистической системы мира. В первую очередь, отметим созвучие редукцион-но-детерминистской тенденции с волюнтаристскими и фаталистическими идеями

Августина и Кальвина. Бог, с точки зрения И. Ньютона, управляет всем сотворенным по Его воле миром, как властитель Вселенной, как всемогущий владыка своими рабами [17, с. 659, 661].

Как подчеркивает И.С. Дмитриев, августиновская «теология божественной воли» отрицавшая представление о возникновении материального мира в силу некоторой «природной» неизбежности и, выдвигавшая на первый план божественное всемогущество (божественную волю), становится характерной чертой эпохи и важнейшей предпосылкой формирования интеллектуального мира Нового времени [8, с. 360-362]. Соответственно, понимание природного мира И. Ньютоном, как и мира политического, естественным образом вытекало из доктрины абсолютного господства всемогущего Бога над сотворенным Космосом, что откладывает отпечаток и на одном из главных естественнонаучных положений И. Ньютона – его теории тяготения. Хотя в «Началах», мыслитель заявляет: «Причину ... свойств силы тяготения я до сих пор не мог вывести из явлений, гипотез же я не измышляю» [17, с. 662]. Но в дальнейшем, в начале 1700-х годов, И. Ньютон, был вынужден отбросить эфирную теорию тяготения, и пришел к мысли, что гравитация – это проявление непосредственного и регулярного божественного действия [8, с. 416]. И. Ньютон с явной симпатией относился и к кальвинистской доктрине предопределения. Это следует из его убежденности в собственной причастности к божественному знанию. Он чистосердечно верил, что принадлежит к числу тех немногих, редких людей, «коих выбрал Бог». И.С. Дмитриев выделяет в кальвинистской теологии четыре доктрины, наиболее близкие ньютоновским представлениям об отношении Бога к его творению. Во-первых, неповрежденная первородным грехом Природа является тем миром, в котором Творец с наибольшей полнотой проявляет свою волю, мудрость и искусство. Во-вторых, красоте и неиспорченности окружающей человека Природы противостоит извращенность и испорченность природы самого человека. В-третьих, человеческая наука ограничена, и ей не дано понять бездонную глубину божественной мудрости. В-четвертых, не следует думать, будто творческий акт Бога длился недолго и по сотворении мира окончательно завершился – Божественное деяние непрерывно [8, с. 548–550].

Картина мира Ж. Кальвина, где Бог не вмешивается в ход вещей время от времени, но постоянно направляет своей волей движения листа на дереве и волоса на голове, созвучна некоторым аспектам механицизма. Ведь если Бог всё направляет, значит, мир – это механизм, функционирующий согласно жестким (механистическим) связям.

Механистический детерминизм И. Ньютона получает подкрепление также за счет естественнонаучных предпосылок материалистического характера. Это, в первую очередь, относится к демокритовскому атомизму, который был преобразован ученым в динамический атомизм. И. Ньютон выражает причинно-следственную связь как силовую (динамическую) обусловленность событий, связывая в количественном выражении причину (силу) и следствие (ускорение). В результате, будущее системы оказывается механистически детерминированным ее настоящим, а настоящее логически вытекает из ее прошлых состояний.

В итоге, выделим отличительные особенности начального этапа становления редукционно-детерминистской проблематики Нового времени. Во-первых, сохранение трансцендентности детерминирующего начала. Во-вторых, девитализация и деавтономизация элементов картины мира. Две данных особенности в своей совокупности приводят к увеличению гетеродетерминации элементов мира, так как ни «мертвая материя», ни человеческая добрая воля не могут существовать без постоянной поддержки Бога.

Следующий шаг развития детерминистской проблематики в Новое время связан с деперсонализацией детерминирующего начала картины мира, которая сопровождается ярко выраженной десакрализацией. Детерминирующее начало

материализуется, его трансцендентность миру сменяется имманентностью, что соответственно приводит к деавтономизации элементов картины мира.

Для иллюстрации данных процессов обратимся к философской системе *Б. Спинозы*. В первую очередь, обращает на себя внимание деперсонализация и имманентизация религиозного детерминирующего начала в миропредставлении нидерландского философа, которая осуществляется через возврат к пантеистической позиции: «... говорим ли мы, что все происходит по законам природы или что все устраивается по решению и управлению Божьему, – мы говорим одно и то же» [19, т. 2, с. 49]. Философ считал, что определяющим в развитии природы является необходимость, так как в природе все происходит в некоторой вечной необходимости. В том числе то «вечное и бесконечное существо», которое *Б. Спиноза* именует Богом или природой, действует по той же необходимости, по которой существует [19, т. 1, с. 522].

Картина мироздания *Б. Спинозы* обретает редукционно-детерминистский характер при решении космологической и этической детерминистских апорий. Так, по мнению нидерландского философа: «В природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу из необходимости Божественной природы» [19, т. 1, с. 387]. Исходя из того, что природа является причиной самой себя (*causa sui*) и не нуждается ни в какой другой причине, а конечные, единичные вещи природы подчиняются внешней причинности, *Б. Спиноза*, при помощи принципа причинности истолковывает все явления природы, включая человека, его сознание и свободу воли.

Мыслитель подвергает критике идею свободной воли как таковой, утверждая, что в душе «... нет никакой абсолютной или свободной воли; но к тому или другому хотению душа определяется причиной, которая в свою очередь определена другой причиной, эта – третьей и так до бесконечности» [19, т. 1, с. 445]. По мнению *Б. Спинозы*, все люди рождаются незнающими причин вещей и что все они имеют стремление искать полезного для себя, что они и сознают. Следствием этого является то, что люди считают себя свободными, так как свои желания и свое стремление они сознают, а о причинах, располагающих их к этому стремлению и желанию, не рассуждают, так как не знают их [19, т. 1, с. 395]. Воля, с точки зрения философа, не существует как особая, самостоятельная способность человеческой души, она состоит всегда лишь из отдельных желаний человека, которые детерминированы определенными причинами. *Б. Спиноза* для объяснения своей позиции приводит характерный пример. Он рассматривает отсутствие воли у камня. Камень получает определенное количество движения от какой-нибудь внешней причины, которая толкает его, и благодаря этому количеству движения он с необходимостью будет продолжать двигаться дальше, до тех пор, пока не прекратится действие внешней причины. Это продолжение движения камня является вынужденным не потому, что оно необходимо, а потому, что оно определено толчком внешней причины. Но если допустить, что камень, продолжая свое движение, мыслит и сознает, что он изо всех сил стремится не прекращать этого движения, то этот камень будет думать, что он в высшей степени свободен и продолжает движение не по какой иной причине, кроме той, что он этого желает. Такова же, по мнению *Б. Спинозы*, и та человеческая свобода, обладанием которой все хвалятся. Она состоит только в том, что люди сознают свое желание, но не знают причин, которыми они детерминируются. Так, ребенок думает, что он свободно стремится к молоку; рассердившийся мальчик, – что он свободно желает мщения, а робкий, – что он желает бегства [19, т. 2, с. 592]. Но если человеческая воля несвободна, как возможна свобода от страстей и как возможна этика? Для более четкого понимания позиции *Б. Спинозы* обратимся к комментариям исследователей.

К. Фишер обращает внимание, что в философии *Б. Спинозы* свобода воли отрицается как произвол, но в то же время она является плодом познания. Так как воля

есть не что иное, как способность утверждать и отрицать, поэтому акт познания включает в себя и волю, соответственно наша воля тождественна разуму. Существует воля, зависящая от неадекватного познания, смутная, неясная, прикованная к воображению; и точно так же есть ясная и отчетливая воля, находящаяся во власти интеллекта. Ясное познание постигает вещи в их истинной связи, в их необходимом порядке, то есть как действия, последней причиной которых является Бог и тем отчетливее становится само по себе познание Бога, которое есть высшее, яснейшее, могущественнейшее из всех видов познания. В ясном познании состоит единственная истинная деятельность человеческого духа, в этой деятельности состоит наша добродетель, в этой добродетели наше могущество. То есть свобода может быть признана в согласии с порядком вещей как необходимое проявление могущества человеческой природы [21, с. 472–476, 501–502].

В. В. Соколов также акцентирует внимание на рационалистическом понимании свободы в системе Б. Спинозы. С точки зрения нидерландского философа, то, что именуется волей, в действительности представляет собой универсальное понятие, обобщающее бесчисленное количество отдельных мыслей-идей. Проявления человеческой воли соответственно этому есть обратная сторона идеи, именно ее действенная (утвердительная или отрицательная) сторона, поскольку идея, по мнению Б. Спинозы, является не просто отражением внешних предметов, но служит также выражением активности нашей души. Каждая из таких идей обладает определенной степенью истинности. Проблема, однако, в том, что люди, не подготовленные философски, не видят частности своих истин, а считают их завершенными, стопроцентными. Отсюда и их убеждение в свободе своей воли, так как, осознавая свои желания, люди обычно не понимают причин, их вызывающих. И если у Р. Декарта воля была противопоставлена разуму, иррациональна, то у Б. Спинозы она вполне рациональна, она равна разуму.

Приведенные аргументы подтверждают вывод, что в миропредставлении Б. Спинозы свобода человека редуцируется к осознанной необходимости. Это, по сути, радикально ограничивает ее роль при решении детерминистских апорий и включает человека как часть природы (без остатка спонтанности) в цепь мировой детерминации.

Дальнейшее усиление пантеистической и деистической тенденций, способствовало универсализации механистического миропредставления. Так, если И. Ньютон основанием своей системы, выраженной в «Началах», принимает Бога, то в постньютонианской науке божественное вмешательство при построении картины мира постепенно сводится к минимуму (к деистическому первотолчку), Бог отодвигается «в далекую пропасть первопричин» [8, с. 410–411]. Следовательно, Бог не властен над ранее Им созданными законами природы, человека и познания. В результате, необходимость в нем постепенно отпадает. Внимание ученых сосредотачивается на объяснении самых различных явлений на основе законов механики, начиная от астрономических и кончая явлениями живой природы. За счет редуccionистского решения детерминистских апорий, многокрасочный мир превращается в бесцветную и обездушенную механическую схему. В подтверждение приведем несколько примеров. Так, рассматривая человека, *Ж. Ламетри* назвал его как «заводящая сама себя машина» и представлял в качестве особого рода механической системы, как «часовой механизм, но огромных размеров» [11, с. 183, 219].

Классической работой, завершающей становление редуccionистской концепции детерминизма Нового времени, является работа *П. Лапласа* «Опыт философии теории вероятностей» [13]. В ней четко выражаются две основные идеи жесткого (механистического) детерминизма в онтологическом и гносеологическом аспектах.

П. Лаплас довел идеи механистического детерминизма до логического кон-

ца, сформулировав концепцію, відповідающую принципам классической механики, или, по его словам, «истинной метóды исследования законов природы» [12, с. 9]. Данное учение универсально охватывает всю Вселенную, начиная от орбит планет и заканчивая орбитами молекул. Согласно лапласовскому пониманию детерминизма, можно полностью определить состояние закрытой системы, если известны положения и скорости всех основных структурных элементов в некий момент времени. В соответствии с этой формой детерминизма природа стала рассматриваться как состоящая из определенных тел, движущихся по раз и навсегда установленным законам. Необходимая связь отождествляется непосредственно с причинной связью. Мир трактуется в качестве машины, которая, будучи однажды пущена в ход, вечно движется по predetermined законам, что с особым триумфом демонстрируется на примере астрономических расчетов.

Детерминирующее начало обретает в картине мира П. Лапласа четкое атеистическое-материалистическое понимание. Он уже нигде в своих сочинениях о Боге не упоминает, более того заявляет Наполеону, что в данной «гипотезе» при «Изложении системы мира» он не нуждался. Характерным примером является также критическая оценка П. Лапласом попыток Г. Лейбница и Д. Бернулли математически обосновать акт творения мира. По мнению П. Лапласа, это предрассудки, воспринятые в детстве, которые могут вводить в заблуждение даже самых великих людей [12, с. 365–366].

Элементы картины мира П. Лапласа деавтономизируются, вследствие редукционистского решения космологической и этической детерминистских апорий. Если явления природы имеют полную детерминированность, то случайности нет места в данной детерминистской онтологии. Согласно П. Лапласу, какое-либо явление не может возникнуть без производящей его причины, а настоящее состояние Вселенной есть следствие ее предыдущего состояния и причина последующего [13, с. 8–9]. Следовательно, с точки зрения механистического детерминизма любое событие однозначно predetermined состоянием материи как детерминирующего начала еще в сколь угодно далеком прошлом. Таким образом, в онтологическом аспекте принцип детерминизма предстает как каузальная predeterminedность. Соответственно, случайность есть недостаток нашего знания, характеризуемый вероятностью. П. Лаплас полагал, что термин «случай» обозначает незнание истинных причин процессов, так как влияние многочисленных возмущающих причин настолько примешивается к явлениям, что становится очень трудно познавать их. Следовательно, вероятность как правдоподобное высказывание, как «здравый смысл, сведенный к исчислению» характеризует лишь меру нашего незнания, а не сам исследуемый объект [13, с. 75, 205]. Поэтому в гносеологическом аспекте детерминизм предстает как закономерная предсказуемость. Пределом этой познавательной возможности является знаменитый «Демон Лапласа». За счет знания начальных условий и наличия единой формулы движения всех тел и частиц во Вселенной, «... не осталось бы ничего, что было бы для него недостоверно, и будущее, так же как и прошедшее, предстало бы перед его взором» [13, с. 8–9]. То есть, механистическое мировоззрение представляет собой развитие лапласовской мысли о том, что Вселенную (или любую часть ее, которая нас интересует) можно однозначно объяснить, если известны все законы, которые управляют составляющими ее элементарными единицами.

Аналогичное редукционистское решение этической детерминистской апории в системе мира П. Лапласа открывало путь для возрождения фатализма. Зачем бороться с какими-то неприятностями, если они «запрограммированы» миллионы лет тому назад расположением частиц и их скоростями? Отсюда напрашивается вывод о покорности ходу событий и невозможности произвольного изменения и настоящего развития. Речь идет скорее о саморазвертывании системы, судьбу которой можно предсказать, зная формулу мира и начальные условия.

Рассмотрим еще одно важное следствие становления редукционистской тенденции детерминизма в Новое время – постепенное *вытеснение религиозного модуса детерминирующего начала в социальной картине мира*.

В античном и средневековом периодах государство представляло в иерархии мироздания лишь составную часть, над которой довлеет религиозно-мифологическое детерминирующее начало. В качестве примера укажем мироправящую функцию судьбы в античной традиции (Ананке-Необходимость в «Государстве» Платона). Соответственно в библейско-средневековой традиции – владычество Всевышнего Бога над царством человеческим у пророка Даниила (Дан. 5:21) и над градом Божьим у Августина. С переходом к Новому времени нарастает секуляризация, усиливаются редукционистские процессы деперсонализации и десакрализации. В результате, социально-политическое детерминирующее начало (государство) постепенно вытесняет религиозно-мифологическое начало (Бога) в социальной картине мира. Проиллюстрируем данное утверждение на примере учения Т. Гоббса.

Т. Гоббс в своих произведениях одним из первых в Новое время разработал светскую концепцию государства и власти, которая стала эпохальной. Построение социальной картины мира Т. Гоббсом существенно отличается от предшествующего религиозно-мифологического миропредставления античного и средневекового периодов явным использованием категории отчуждения. Как хорошо подытоживает процесс отчуждения В.В. Соколов: «Левиафан, созданный людьми, приобретает самостоятельность, возвышается над ними, выходит из-под их контроля. Он властен над своими подданными-гражданами, а они под ним сплошь и рядом безвластны» [18, с. 54–55].

Указанное социально-политическое отчуждение, тем не менее, еще не исключает религиозного детерминирующего начала, как это произойдет в дальнейшей западноевропейской традиции. Так, Левиафан, по словам Т. Гоббса – это «смертный Бог», которому люди «...под владычеством бессмертного Бога обязаны своим миром и своей защитой» [6, т. 2, с. 133]. Или в другом месте Т. Гоббс еще четче формулирует данную мысль: «Левиафан смертен и подвержен тлению, как и все другие земные существа, и ... на небесах ... существует тот, кого он должен страшиться и чьим законам он должен повиноваться» [6, т. 2, с. 249]. По мнению мыслителя, свобода человека проистекает из необходимости, так как первое звено в цепи причин находится в руках Бога. Всякому, кто мог бы видеть связь этих причин, была бы очевидна необходимость всех произвольных человеческих действий. Следовательно, свобода человека сопровождается необходимостью делать не больше и не меньше того, что желает Бог. Люди, конечно, могут делать многое, чего не велел Бог, однако они не могут иметь ни страстей, ни расположения к чему-либо, причиной которых не была бы воля Божья [6, т. 2, с. 163–164].

Таким образом, Т. Гоббс решает этическую детерминистскую апорию (как в ее религиозном, так и в социальном аспектах) редукционистским способом. При этом детерминирующее начало обретает религиозно-социальную двойственность, а элементы социальной картины мира деавтономизируются.

Указанная тенденция деавтономизации ярко проявляется себя в дальнейшем в социальной картине мира Г. Гегеля, для которой характерна двойственность детерминирующего начала. Государство, которое, по Г. Гегелю есть действительность, а следовательно, и необходимость, в то же время представляет собой «шестие Бога в мире», божественную идею такой, какой она существует на земле. При этом государство обладает животворящей душой, оно «знает, чего оно хочет», а его существенной принадлежностью является сознание и мышление [4, с. 38; 5, с. 284, 305–306]. Государство как детерминирующее начало тоталитарно преобладает над свободой человека, так как оно есть «... абсолютная, неподвижная самоцель, в которой свобода достигает своего высшего права, и эта самоцель обладает

высшим правом по отношению к единичным людям, чья высшая *обязанность* состоит в том, чтобы быть членами государства» [5, с. 279]. Государство существует для самого себя, а вся ценность человека, вся его духовная действительность, существуют исключительно благодаря государству. И хотя оно в своем становлении и воплощает идею свободы, но лишь для себя, отдельные же индивиды здесь «не более чем моменты», которые получают оправдание лишь как моменты саморазвивающегося детерминирующего целого [4, с. 38; 5, с. 284].

При таком подходе гражданин существует для государства, а не государство для гражданина. И как обращал внимание К. Поппер, к взглядам Гегеля непосредственно восходят почти все наиболее важные идеи современного тоталитаризма. Ведь государство в гегелевской системе есть всё, а индивид ничто.

Таким образом, в учении Г. Гегеля, аналогично, как и у Т. Гоббса, обратим внимание, во-первых, на религиозно-социальную раздвоенность детерминирующего начала с нарастающим доминированием социально-политического модуса над религиозным; во-вторых, на сопутствующую данному процессу деавтономизацию элементов социальной картины мира.

Новоевропейская редукционистская тенденция понимания детерминизма находит итоговое обобщение в направлении *диалектического материализма*, в котором систематизируются все выше найденные аспекты редукционистской тенденции понимания детерминизма. Картина мира данного философского направления базируется на детерминирующем начале, которое деперсонализировано, десакрализовано, имманентно миру и носит однозначно материальный характер.

Выводы. Мировоззренческий синтез детерминистских (необходимость, причинность, определенность) и индетерминистских (свобода, случайность, неопределенность) категорий порождает трудноразрешимые задачи – апории (космологическую и этическую). Решение апорий в истории философии имело два основных варианта: редукционистский подход сводит индетерминистские категории к детерминистским; холистский подход органически включает индетерминистские аспекты в детерминистскую картину мира.

На примере формирования новоевропейского мировоззрения продемонстрировано, что в Новое время доминировала редукционная тенденция решения детерминистских апорий. Она начинается отторжением аристотелевско-томистской холистской парадигмы (М. Лютер, Г. Галилей) и характеризуется увеличением гетеродетерминации элементов картины мира: ни человеческая добрая воля (Ж. Кальвин), ни «мертвая материя» (Р. Декарт), не могут существовать без постоянной поддержки Бога, который управляет всем сотворенным по Его воле миром, как всемогущий владыка своими рабами (И. Ньютон). Развитие данной тенденции связано с деперсонализацией и десакрализацией детерминирующего начала в натурфилософском (Бог-Природа в учении Б. Спинозы), естественнонаучном (атеистическо-материалистическая система мира П. Лапласа) и религиозно-социальном (Левиафан – «смертный Бог» у Т. Гоббса, государство как «шествие Бога в мире» у Г. Гегеля) аспектах. Таким образом, детерминирующее начало утрачивает трансцендентность и материализуется, его модус заменяется с религиозного на материальный и социально-политический. Одновременно усиливается деавтономизация элементов картины мира: деавтономизация свободы воли человека (М. Лютер, Ж. Кальвин) и механистическая девитализация элементов картины мира (Г. Галилей, Р. Декарт, И. Ньютон). Обобщение данной тенденции происходит в диалектическом материализме, постулирующем материальное детерминирующее начало, которое имманентно миру. Соответственно элементы картины мира деавтономизируются: случайность понимается как форма проявления необходимости, а свобода – как осознанная необходимость. Указанные варианты решения детерминистских апорий не позволили органически включить случайность и свободу в детерминистское миропонимание.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Аверинцев С. София-Логос. Словарь; [Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова]. – К. : Дух і Літера, 2006. – 912 с.
2. Галилей, Г. Диалог о двух главнейших системах мира Птоломеевой и Коперниковой; Пер. А. И. Долгова. – М.; Л.: Гос. изд-во технико-теоретич. литературы, 1948. – 379 с.
3. Галилей, Г. Рассуждение о телах, пребывающих в воде // Избранные труды. В 2 т. Т.2; [главн. ред. А. Ю. Ишлинский]. – М. : Наука, 1964. – С. 39–109.
4. Гегель Г. Сочинения. Т. 8; Под ред. А. Деборина и Д. Рязанова. – М.; Л.: Гос. изд. полит. литературы, 1935. – 470 с.
5. Гегель Г. Философия права; [Ред. и сост. Д. А. Керимов, В. С. Нерсесянц]. – М. : Мысль, 1990. – 524 [2] с.
6. Гоббс Т. Сочинения. В 2 т.; [Сост., ред. В. В. Соколов]. – М.: Мысль, 1989–1991.
7. Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения. В 2 т. Т.1. – М. : Мысль, 1989. – С. 297–422.
8. Дмитриев И. С. Неизвестный Ньютон. Силуэт на фоне эпохи: Научн. изд. – СПб.: Алетейя, 1999. – 784 с.
9. Кальвин Ж. О познании Бога как Творца и суверенного Правителя мира // Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. Т.1; Пер. с франц. А. Д. Бакулов. – Grand Rapids: CRC World Literature Ministries, 1997. – С. 33–236.
10. Карцев В. П. Ньютон. – М.: Молодая Гвардия, 1987. – 414 с.
11. Ламетри Ж. О. Сочинения; [Общ. ред. В.М. Богуславского; Пер. с франц. Э. А. Гроссман и В. Левицкого]. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1983. – 509 с.
12. Лаплас П. Изложение системы мира; Пер. В.М. Васильева. – Ленинград: Наука, 1982. – 376 с.
13. Лаплас П. Опыт философии теории вероятностей; Пер. А. И. В.; ред. А. К. Власова. – М.: Типо-лит. т-ва И.Н. Кушнерев и К^о, 1908. – 211 с.
14. Лютер М. Время молчания прошло: Избр. произв. 1520–1526; Пер. с нем. Ю. А. Голубкина. – 2-е изд. – Харьков: Око, 1994. – 352 с.
15. Лютер М. О рабстве воли // Роттердамский Э. Философские произведения; Отв. ред. В. В. Соколов. – М.: Наука, 1986. – С. 290–545.
16. Мещерякова Н. А. Детерминизм в философском рационализме: от Фалеса до Маркса. – Воронеж: Воронежский гос. ун-т, 1998. – 168 с.
17. Ньютон И. Математические начала натуральной философии; Пер. с лат. и комм. А. Н. Крылова. – М.: Наука, 1989. – 688 с.
18. Соколов В. В. Бытие, познание, человек и общество в философской доктрине Томаса Гоббса // Гоббс Т. Сочинения. В 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1989. – С. 3–65.
19. Спиноза Б. Избранные произведения. В 2 т. – М. : Госполитиздат, 1957.
20. Философия эпохи ранних буржуазных революций / Рук. авт. коллект. Т. И. Ойзерман. – М.: Наука, 1983. – 584 с.
21. Фишер К. История новой философии. Бенедикт Спиноза : [пер. с нем.]. – М.: АСТ; Транзиткнига, 2005. – 557, [3] с.

REFERENCES:

1. Averintsev S. Sofiya-Logos. Slovar'; [Sofiya-Logos. Dictionary]. – K.: Dukh i Literatura, 2006. – 912 s.
2. Galiley G. Dialog o dvukh glavneyshikh sistemakh mira Ptolomeevoy i Kopernikovoy [Dialogue concerning the two chief world systems Ptolemaios and Kopernikovoi]. – M.; L.: Gos. izd-vo tekhniko-teoretich. literatury, 1948. – 379 s.
3. Galiley, G. Rassuzhdenie o telakh, prebyvayushchikh v vode [Discourse on bodies, staying in the water] // Izbrannye trudy. V 2 t. T.2; [glavn. red. A.Yu. Ishlinskiy]. – M.: Nauka, 1964. – S. 39–109.
4. Gegel' G. Sochineniya. T. 8 [Works. Vol. 8]; Pod red. A. Deborina i D. Ryazanova. – M.; L.: Gos. izd. polit. literatury, 1935. – 470 s.
5. Gegel' G. Filosofiya prava; [Philosophy of law]. – M.: Mysl', 1990. – 524 [2] s.
6. Gobbs T. Sochineniya. V 2 t.; [Writings. In 2 volumes]. – M.: Mysl', 1989–1991.
7. Dekart R. Pervonachala filosofii [Principles of philosophy] // Dekart R. Sochineniya. V 2 t. T.1. – M.: Mysl', 1989. – S. 297–422.
8. Dmitriev I. S. Neizvestnyy N'yuton. Siluet na fone epokhi : Nauchn. izd. [Unknown Newton. Silhouette on the background of the era : Science. ed]. – SPb.: Aleteyya, 1999. – 784 s.

9. Kal'vin Zh. O poznanii Boga kak Tvoritsa i suverennogo Pravitelya mira [Knowing God as Creator and sovereign ruler of the world] // Kal'vin Zh. Nastavleniya v khristianskoy vere. T.1; Per. s frants. A. D. Bakulov. – Grand Rapids: CRC World Literature Ministries, 1997. – S. 33–236.
10. Kartsev V. P. N'yuton [Newton]. – M.: Molodaya Gvardiya, 1987. – 414 s.
11. Lametri Zh. O. Sochineniya [Works]. – 2-e izd. – M.: Mysl', 1983. – 509 s.
12. Laplas P. Izlozhenie sistemy mira [Statement of system of the world]. – Leningrad : Nauka, 1982. – 376 s.
13. Laplas P. Opyt filosofii teorii veroyatnostey [Experience of philosophy of probability theory]. – M.: Tipo-lit. t-va I.N. Kushnerev i K^o, 1908. – 211 s.
14. Lyuter M. Vremya molchaniya proshlo: Izbr. proizv. 1520–1526 [Time of silence has passed: fav. proizv. 1520-1526]. – 2-e izd. – Khar'kov : Oko, 1994. – 352 s.
15. Lyuter M. O rabstve voli [The bondage of the will] // Rotterdamskiy E. Filosofskie proizvedeniya; Otv. red. V. V. Sokolov. – M. : Nauka, 1986. – S. 290-545.
16. Meshcheryakova N. A. Determinizm v filosofskom ratsionalizme: ot Falesa do Marksa [Determinism in the philosophical rationalism: from Thales to Marx]. – Voronezh : Voronezhskiy gos. un-t, 1998. – 168 s.
17. N'yuton I. Matematicheskie nachala natural'noy filosofii [Mathematical principles of natural philosophy]. – M. : Nauka, 1989. – 688 s.
18. Sokolov V. V. Bytie, poznanie, chelovek i obshchestvo v filosofskoy doktrine Tomasa Gobbsa [the Genesis, cognition, man and society in the philosophical doctrine of Thomas Hobbes] // Gobbs T. Sochineniya. V 2 t. T. 1. – M. : Mysl', 1989. – S. 3–65.
19. Spinoza B. Izbrannye proizvedeniya. V 2 t. [Selected works] – M. : Gospolitizdat, 1957.
20. Filosofiya epokhi rannikh burzhuaznykh revolyutsiy [The philosophy of the early bourgeois revolutions] / Ruk. avt. kollekt. T.I. Oyzerman. – M. : Nauka, 1983. – 584 s.
21. Fisher K. Istoriya novoy filosofii. Benedikt Spinoza [History of the new philosophy. Benedict Spinoza]. – M. : AST ; Tranzitkniga, 2005. – 557, [3] s.

Шаталович І. В., кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпро, Україна), E-mail: amsh@i.ua

Детерміністські апорії новоєвропейського світогляду.

Анотація. Спроба одночасного включення детерміністських (необхідність, причинність, визначеність) та індетерміністських (свобода, випадковість, невизначеність) категорій в картину світу (світогляд) призводить до ускладнень, які автором позначені як детерміністські апорії, представлені двома варіантами: космологічна (проблема випадковості) і етична (проблема свободи людини) апорії. На прикладі формування новоєвропейського світогляду продемонстровано, що в Новий час домінувала редуційна тенденція рішення детерміністських апорії, яка не дозволила органічно включити випадковість і свободу в детерміністське світорозуміння.

Ключові слова: історія філософії, Новий час, детермінізм, індетермінізм, випадковість, свобода.

Shatalovych I., PhD in philosophical sciences, associate professor of the Department of philosophy, Oles Gonchar Dnipro national University (Dnipro, Ukraine), E-mail: amsh@i.ua

The worldview and aporias of determinism in Early Modern Period.

Abstract. The idea of determinism has many studies in various aspects: ontological, logical, linguistic, natural-science, ethical, psychological, social. The author of the article focuses attention on the worldview, historical and philosophical aspects. At the beginning of the text the author introduces the concept of aporias of determinism.

The worldview synthesis of categories of determinism (necessity, causality, conditionality) and categories of indeterminism (freedom, chance, uncertainty) generates intractable tasks – aporias (cosmological and ethical). The decision of aporias in the history of philosophy had two main options. First, the reductionist approach reduces categories of indeterminism to deterministic ones. Secondly, the holistic approach includes deterministic and indeterministic aspects in a worldview.

The author considers aporias of determinism on the worldview of Early Modern Period. In that epoch, the picture of the world was built under the influence of determinism. He had a character of reduction. It begins through the denial of the Aristotelian-Thomistic paradigm

(M. Luther; G. Galilei) and increase determination of the elements of the world picture. The human will (J. Calvin) and the «dead matter» (R. Descartes) can not exist without the constant support of God, who rules the world, like the almighty master of his slaves (I. Newton). The development of this trend is associated with the depersonalization and desacralization of the determining principle in the natural-philosophical (B. Spinoza), the natural-science (Pierre-Simon Laplace) and the religious-social aspects (T. Hobbes). Thus, the determinative beginning loses transcendence and materializes. It changes the modus from the religious to the material and the socio-political. At the same time, the determination of the elements of the picture of the world is increasing. Randomness is a form of manifestation of necessity, and freedom is a conscious necessity. Randomness and freedom do not have a full inclusion in the worldview of the New Time.

Keywords: history of philosophy, New Age, determinism, indeterminism, contingency, freedom

УДК 81.246

Бабаева Севиндж Октай кызы,
преподаватель кафедры иностранных языков-2
Азербайджанского государственного университета
нефти и промышленности
(Баку, Азербайджан), E-mail: q.abbasova@mail.ru

РУССКИЙ ЯЗЫК В ИСТОРИЧЕСКОМ САМОСОЗНАНИИ АЗЕРБАЙДЖАНСКОГО НАРОДА

Аннотация. В статье излагаются процессы взаимовлияния языков на территории Азербайджана, в том числе русского и азербайджанского. Рассматриваются исторические предпосылки формирования двуязычной языковой среды, особенности менталитета азербайджанцев, их исторического сознания как основы для восприятия других языков. Подчеркивается роль языковой политики, проводимой руководством страны (в том числе и в историческом прошлом) в деле развития билингвизма, а также развития экономических, в том числе торговых связей, системы образования и культурных связей. Делаются прогнозы дальнейшего распространения русского языка на территории Азербайджана, его роли в формировании современной личности азербайджанца.

Ключевые слова: русский язык, условия развития языковой среды, азербайджанское общество, миграция, культурные взаимосвязи, оседлое русское население.

Актуальность проблемы. Язык, как одна из самых сложных знаковых систем, играл и играет роль «связного» в историческом сознании. И в письменной, и в устной форме язык незаметно для самого носителя влиял на формирование отношения к себе и к миру. Из многих языков, наречий, диалектов сложился азербайджанский язык, язык поэзии, философии, благозвучный, мелодичный, с доступной для изучения фонетической структурой и грамматическим строем. Не случайно в Закавказье этот язык издавна являлся языком межнационального общения. Известно, что при рождении ребенок имеет неограниченные возможности для усвоения любого из языков. Но, узнав один язык, он налагает «оковы» на свое мышление, тем самым сильно ограничивая возможности усвоения других. Структура, логически-образный аппарат, предположим, японского языка затрудняет японцев в изучении европейских языков. Азербайджанский язык в этом отношении выгодно отличается от других, и на сегодняшний день им владеют практически все жители республики, хотя и в разной мере. На данные процессы накладывает свой отпечаток и распространение в языковой среде других языков, например, русского.

Степень исследованности проблемы. Одни из важных аспектов при распространении языка на иноязычной территории – это наличие соответствующей социокультурной среды. Данная тема является предметом активного обсуждения в современной лингвистике. Ведь сегодня весь мир взаимосвязан и потому языковая интерференция, расширение коммуникативных возможностей через ИКТ